



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

Direttore editoriale: Antonino Cusumano

Direttore responsabile: Piero Di Giorgi

Redazione: Mario Cajazzo, Vincenzo Maria Corseri, Karim Hannachi, Rosario Lentini, Valentina Richichi, Luigi Tumbarello

Comitato Scientifico:

CESARE AJROLDI
Università di Palermo
ROSOLINO BUCCHERI
Università di Palermo
PIETRO CLEMENTE
Università di Firenze
FRANCESCA CORRAO
Università La Sapienza di Roma
MARI D'AGOSTINO
Università di Palermo
MERIEM DHOUIB
Università La Manouba di Tunisi
LAURA FARANDA
Università La Sapienza di Roma
MARIO G. GIACOMARRA
Università di Palermo
MARIA I. MACIOTI
Università La Sapienza di Roma

STEFANO MONTES
Università di Palermo
DAVID NAPIER
University College London
VALENTINA NAPOLITANO
University of Toronto
OLIMPIA NIGLIO
Hokkaido University
GIOVANNI RUFFINO
Università di Palermo
FLAVIA SCHIAVO
Università di Palermo
ROBERTO SOTTILE
Università di Palermo
PAUL STOLLER
West Chester University
CIRCE STURM
The University of Texas at Austin
VITO TETI
Università della Calabria



DIALOGHI MEDITERRANEI

N. 42 – MARZO - APRILE 2020

www.istitutoeuroarabo.it/DM



Salvador de Bahia e la festa di Yemanjá (ph. Lisa Regina)

DIALOGHI MEDITERRANEI

www.istitutoeuroarabo.it/DM/

SOMMARIO n. 42 – marzo 2020

Linda Armano, *«Life as education». Decolonizzare attraverso la scuola*; **Clarissa Arvizzigno**, *Albe, nebbie, crepuscoli: la poetica delle quasi-cose in Giorgio Caproni*; **Rosario Atria**, *Memoria coloniale e letteratura: l'eccidio Debre Libanos*; **Sebastiano Burgaretta**, *Una storia esemplare*; **Augusto Campisi**, *Salvatore Almanza: ultimo pittore dell'École de Tunis*; **Valerio Cappozzo**, *«Trasumanar significar per verba...si poria». Dante fra la tradizione poetica preislamica e il viaggio del profeta Maometto*; **Marcello Carlotti**, *Breve archeologia dei concetti di popolo e nazione*; **Augusto Cavadi**, *Il potere e la democrazia: categorie e dicotomie interpretative*; **Gianluca Ceccarini**, **Nahid Rezashater**, *Mundus. Tra paesaggio, memoria e uomo*; **Pietro Clemente**, *Altre letterature, letterature altre*; **Vincenzo Maria Corseri**, *Esriptura i identitat comunes. Conversa amb Pere Villalba i*

Varneda; Cinzia Costa, Un assente sempre presente. Il padre come una patria; Salvatore Costanza, La felice stagione delle "Sicilie del vino"; Antonino Cusumano, La memoria del mare; Diletta D'Ascia, Tunisia: l'italiano in continuo movimento; Fabio Dei, Populismo e demologia; Valeria Dell'Orzo, Appunti su un percorso analitico del presente: discutere la globalizzazione a scuola; Maria Rosaria Di Giacinto, Frammenti urbani. Stratificazioni religiose e risignificazioni storiche a Palermo; Piero Di Giorgi, Dalla parte delle donne. Vita di una partigiana; Lella Di Marco, Hend Ahmed, dall'Egitto a Bologna; Annalisa Di Nuzzo, Percorsi della memoria tra antropologia e storia: le Ausiliarie di Salò; Monica Felisetti, Il Corano e la lingua, l'inconscio e la soggettività; Salvatore Ferlita, Un gigante senza nicchia. Il ritorno di Bartolo Cattafi; Franco Ferrarotti, La vocazione interreligiosa e interculturale del Mediterraneo; Castrenze Ezio Fiorenza, I bambini tra gli ulivi; Mariano Fresta, Il paesaggio sonoro di Napoli e dintorni; Nino Giaramidaro, Effetti centrifughi della globalizzazione del nuovo millennio; Nicolas Lambert, La violenza delle frontiere; Luigi Lombardo, Personata libido. Il carnevale di tradizione nella provincia di Siracusa; Santo Lombino, Siculoamericane. Scritture di sé in prosa e in poesia tra Sicilia e Nuovo Mondo; Nicola Martellozzo, Il profeta e il generale. Lo scontro tra eroi-fondatori nell'immaginario coloniale sudanese; Annarosa Mattei, Vita di un viaggiatore intorno all'uomo; Lorenzo Mazzi, Bruno Pilat. Una vita tra le pieghe dei "giusti" della storia; Francesco Medici, Ilyās Abū Šabakah, il Baudelaire del Libano; Davide Miccione, L'architettura del ricordo. Memorie ricostruite, memorie esperite, memorie tradite; Giuseppe Modica, Quando il critico d'arte è anche un artista; Stefano Montes, Una ferita al dito; Valentina Napolitano, Francesco, Papa Criollo; Olimpia Niglio, La biografia della città; Antonio Ortoleva, Coltivare la terra significa sentirsi ramo, radice, zolla. Conversazione con padre Alessio eremita; Antonio Pane, L'Enea di Giorgio Caproni: uno di noi; Eugenia Parodi Giusino, Cittadina francese, curda, un po' armena e anche ebrea. Dialogo con la scrittrice siriana Maha Hassan; Giuseppe Paternostro, Oltre La Spartenza; Silvia Pierantoni Giua, Puntozero: allarga le sbarre del carcere e del pensiero; Franco Pittau, L'emigrazione in Sud Africa: storie di italiani; Ninni Ravazza, Di tonnare e di imprese. Per una geografia mediterranea; Lisa Regina Nicoli, La Sirena della Baia di tutti i Santi. Salvador de Bahia e la festa di Yemanjá; Francesca Riggi, No more wall: cronache per immagini da Lampedusa a Calais; Flavia Schiavo, Fantasmi, complici e compagni, eroi di famiglia; Mariangela Sedda, Lettere migranti; Cristina Siddiolo, I Mapuche in Cile. La resilienza di una minoranza; Giuseppe Sorce, Destino Camus; Orietta Sorgi, Il cibo degli dèi e degli uomini; Sergio Todesco, Il cavaliere e l'orto concluso dei sogni; Maurizio Tosco, Il destino del Mediterraneo a Teheran: mano finale a tre; Marcello Vigli, Tensioni nella Chiesa.



Autunno di Gaetano Cessati

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, *Le periferie tra puntini verdi del voto leghista, esperienze locali innovative, e Manifesto della Montagna*; **Giuseppe Dematteis**, *Il Manifesto di Camaldoli. Per una nuova immagine della montagna*; **Antonino Cangemi**, *Il paese nella vita e nella poesia di Nicola Grato*; **Paolo De Simonis**, *Dislivelli in quota DEA: persone e musei*; **Massimo Pirovano**, *Tra società e comunità, i piccoli musei come servizio per lo sviluppo*; **Vito Teti**, *Lo sguardo sul mondo contadino di Nuto Revelli*; **Alessandro Casellato**, *Nuto Revelli, la storia orale e il popolo perduto*; **Felice Tiragallo**, *Lo spopolamento e il costruito. Altre note antropologiche su “Riabitare l’Italia”*; **Pietro Clemente**, *Donne pastore. “In questo mondo” di Anna Kauber*; **Angela Saba**, *Storia di Angela, una pastora innovativa*; **Claudio Rosati**, *Le pastore del call center*; **Sandro Pieroni**, *Biodiversità, paesaggio e salvaguardia del territorio nelle aree interne.*

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

EDITORIALE



Romeo Juliet disaster, Milano (ph. Stefano Pavesi)

Paese, storie, memorie, donne sono probabilmente alcune delle parole chiave che attraversano e connettono le diverse pagine di questo numero di *Dialoghi Mediterranei*, complesso mosaico di temi, di narrazioni e di riflessioni su aspetti e dinamiche culturali del nostro tempo. Il lettore che ne scorre il sommario potrà cogliere la speciale attenzione riservata alle storie di vita e alle scritture popolari nei contributi di non pochi autori. Primo fra tutti Pietro Clemente che, da pioniere di questi studi, invita a decostruire le categorie novecentesche dei generi letterari per poter meglio comprendere e interpretare questi «straordinari graffiti dell'unicità delle vite», scritture autobiografiche «grammaticalmente e politicamente scorrette» la cui rappresentatività individuale e sociale è «incomparabile con la letteratura. Forse – aggiunge l'antropologo – è altra letteratura», dal momento che certificano che «le vite degli esseri umani sono più varie e ricche di quanto si riesca ad immaginare in letteratura». Un mondo parallelo, dunque, espressione di una forte soggettività umana e culturale, che chiede di essere investigato con strumenti nuovi, con codici diversi.

In Sicilia Santo Lombino da tempo coltiva questo interesse per le prove di scrittura popolare prodotte perlopiù da esperienze di vita traumatiche, come la guerra e l'emigrazione. In questo numero riferisce delle autonarrazioni di Giuseppe Gentile, emigrato negli Usa dove fece fortuna con il commercio, di Maria Oliveri, residente nel New Jersey, che mise per iscritto le vicende del padre Frank, e di Carmela Galante che racconta in versi la sua avventura in America e il suo breve ritorno in Sicilia. Di Tommaso Bordonaro e della sua *Spartenza*, autori e opera scoperti dallo stesso Lombino, scrive Giuseppe Paternostro a proposito di una pubblicazione che mette insieme diverse

letture di questo *memoir* considerato ormai un classico dell'italiano popolare regionale. In tutti questi testi mutuati dalla cultura orale l'emigrazione transoceanica tradotta in scrittura ha consentito – osserva Giuseppe Paternostro – «di gettare luce sul processo di diffusione della lingua nazionale e, insieme, di costruzione di un senso di appartenenza a una comunità “nazionale”».

Dentro questa trama di ritratti e di racconti che narrano di sofferte vicissitudini e di sospirate emancipazioni, il lettore troverà in questo numero altre vite illustrate e altri profili di scrittura. Potrà conoscere attraverso il contributo di Sebastiano Burgaretta la storia di Paolo Calabrò, provveditore agli studi siciliano che si adoperò per aiutare in vari modi, «con grave rischio personale», ebrei perseguitati dai fascisti e dai nazisti. Una storia non molto diversa da quella – ricostruita dalla figlia Bianca in un suo libro recensito da Lorenzo Mazzi – del brigadiere dei carabinieri Bruno Pilat, il quale presso la popolazione di Aprica in provincia di Sondrio promosse e agevolò una fuga «che permise nel 1943 a 218 ebrei di nazionalità jugoslava di trovare rifugio dalla furia nazifascista nella vicina Svizzera». Di altri scritti sono protagoniste figure dalle esistenze eccentriche, dalle vicende creative e singolari. Così Alfonso Campisi ci fa conoscere Salvatore Almanza, ultimo pittore dell'École de Tunis, che da sarto entrò «in una cerchia di intellettuali tuniso-italo-francesi grazie alla sua passione per la pittura, all'arte, ai colori e alla gioia di vivere, ma anche perché questo gli permetterà non solo di fuggire dal ghetto siciliano di rue du Maroc in cui era vissuto, ma di integrarsi anche alla cultura francese». Sergio Todesco ci fa scoprire la vera storia del cavaliere Giovanni Cammarata, raro esempio di figura messinese «portatore di sogni», la cui «immaginifica produzione artistica, costituita da una amplissima serie di manufatti scultorei, realizzati da lui stesso con tecnica mista», aveva contribuito ad antropizzare e “bonificare” in senso decorativo «un'area altrimenti periferica e marginale».

Di altra appartenenza sociale e di altro spessore intellettuale è la vita di Ferdinando Sesti Lojacono, che nelle sue *Lettere dall'America 1930-1932* restituisce le suggestioni e le emozioni dell'impatto con la città di New York, dove era giunto da Palermo all'età di 23 anni nel 1923. Ne scrive Flavia Schiavo in un affettuoso ricordo di famiglia. In Sicilia ma in un luogo appartato e silenzioso sulle montagne di Milazzo vive da vent'anni il monaco Alessio Jeronimo, che intervistato da Antonio Ortoleva guarda al mondo con la postura disincantata dell'eremita. E da un altro piccolo paese dell'entroterra siciliano, Mezzojuso, giunge la limpida voce del poeta Nicola Grato che, in una intensa conversazione con Antonino Cangemi, intreccia l'elogio della poesia con quello della vita delle comunità contadine dove si combatte l'accidia, lo scoramento e tuttavia resiste il racconto, la dimensione orale, l'arte del cunto: «Non è raro che un vecchio che saluti ti fermi e ti racconti una cosa, anche la più in apparenza banale. I nostri sono paesi pieni di vecchi, lo sappiamo bene. Sono luoghi pieni di racconti». E così conclude: «Se vivere costa fatica, vivere nei paesi è paradigma di questa fatica, ma occasione straordinaria per riflettere su di noi, sul nostro ruolo nel mondo, sul futuro da preparare oggi». Parole consonanti ai progetti e alle speranze di resistenza e di ripopolamento dei centri minori raccolti nel dibattito aperto nel consueto spazio “Il centro in periferia”. Laddove la testimonianza del poeta sta accanto ai ricordi, a cura di Vito Teti e di Alessandro Casellato, di «uno degli ultimi grandi meridionalisti», Nuto Revelli. E vicino alla storia di vita di Angela Saba, pastora di origine sarda che racconta della sua travagliata vocazione e della sua collaborazione con l'Università di Pisa nella realizzazione del primo formaggio pecorino a ridotto contenuto di colesterolo, così che «le sue pecore, i suoi campi non sono più maremma amara ma la fonte di ogni sua singola gioia e soddisfazione, riconoscimenti sudati con grande fatica ed abnegazione, un carattere che mai avrebbe pensato di avere».

Altre donne sono al centro degli scritti di questo numero. Spicca l'antifascista e partigiana Maria Michetti, che femminista ante litteram fu combattente libertaria e minoritaria all'interno del suo stesso partito. Se ne ricostruisce l'avvincente biografia in un libro recensito da Piero Di Giorgi. Di grande interesse è l'intervista condotta da Eugenia Parodi alla scrittrice curdo-siriana Maha Hassan,

esule a Parigi perché perseguitata dal regime per le sue idee a difesa dei diritti delle donne nella società araba. Interrogata sulla definizione della sua identità ci consegna una illuminante lezione sulla condizione diasporica che è dato costitutivo del nostro tempo: «Sono una scrittrice; questa è la mia identità definitiva che ho costruito in questi anni vissuti in Siria e in Francia. Sono cittadina francese ma sono anche curda. Sono, forse, un po' armena e, perché no, anche ebrea. Ho trascorso un anno a casa di Anna Frank. Presto apparirà il mio romanzo sulla mia dolorosa esperienza nella casa di Anna ad Amsterdam, dove ho scoperto elementi comuni tra ebrei e curdi e tra l'esodo degli ebrei e quello dei siriani a causa della guerra. Penso di essere nata in Siria, discendente da una nonna armena, un'altra curda e una madre araba, e che sono venuta a vivere in Francia per vivere esperienze multiple, a volte paradossali e contraddittorie. Ecco perché oggi sono solo una scrittrice. È la mia unica identità».

In un'altra intervista una donna di origine egiziana, Hend Ahmed, racconta a Lella Di Marco della sua esperienza di immigrata a Bologna, della sua maturazione nelle relazioni e nella consapevolezza di sé, di madre, di musulmana, di cittadina italiana. Sufficientemente inserita nella vita della città anche attraverso la partecipazione attiva all'associazione Annassim, Hend tuttavia si chiede: «Se imparo che ho dei diritti come donna, cittadina, lavoratrice e poi sul lavoro sono discriminata o costretta a lavorare dodici ore al giorno senza pausa, e se rivendico i miei diritti sono licenziata: come faccio ad essere appagata anche se sono cittadina italiana?». La stessa frequentazione degli orti urbani ha però favorito pratiche di reciproco riconoscimento sociale e di proficui scambi culturali, tant'è che così precisa: «Ricordo che all'inizio quando ci hanno viste tutte velate con i vestiti neri e lunghi, gli ortolani bolognesi fra di loro si dicevano: "Eccole, se le lasciamo fare arriveranno anche con i cammelli e planteranno datteri". Erano però incuriositi dalle nostre piante e così quando noi, come da nostra usanza, abbiamo cominciato ad offrire loro il tè arabo alla menta o al coriandolo, piante che noi stesse coltivavamo, hanno cominciato ad essere meno sospettosi. Adesso quando ci vedono si alzano e ci salutano. Mentre ci chiedono se vogliamo della menta dai loro orti». Un piccolo ma significativo esempio di apprendistato quotidiano alla civile convivenza.

Donne sono pure protagoniste del penetrante saggio di Annalisa Di Nuzzo, che ha voluto gettare luce sul tema storiografico, largamente rimosso, della formazione, nell'agitato biennio 1943-45, del corpo speciale delle ausiliarie di Salò a sostegno della Repubblica Sociale fascista: un fenomeno, quello delle donne in armi, che al di là delle considerazioni politiche impone una riflessione antropologica sull'affermarsi della soggettività femminile in un tornante cruciale di scelte drammatiche. La studiosa avverte l'urgenza di recuperare oggi il valore critico della memoria del passato in una temperie che tende a destrutturare le categorie spaziotemporali e a confondere democrazia e regimi. Appello condiviso da Davide Miccione che nel suo intervento denuncia «la fine del senso storico, l'incubo di vivere in un eterno presente che anestetizza le nostre menti, che le rende incapaci di cogliere le distinzioni e le differenze e dunque, a farla breve, di pensare. La storicità, la memoria, il senso del divenire storico, culturale, sociale sono gli aspetti da cui partire per analizzare la crisi, per difendere il difendibile e progettare un possibile miglioramento».

In questo numero, tra l'altro, sono rievocate alcune importanti pagine di storia: Maria Rosaria Di Giacinto ripercorre i luoghi e ricerca i segni della radicata presenza ebraica a Palermo nel contesto di una narrazione non convenzionale; Rosario Atria rievoca l'eccidio a Debre Libanos, il più importante monastero d'Etiopia, consumato tra il 20 e il 29 maggio 1937 nel pieno della guerra coloniale scatenata dall'Italia di Mussolini; Maurizio Tosco si occupa della conferenza di Teheran del 1943 che precedette un misterioso viaggio in Sicilia del Presidente degli Stati Uniti; Franco Pittau, infine, ricostruisce il flusso di una emigrazione poco studiata, quella degli italiani in Sud Africa. Vale poi la pena di leggere quanto ha scritto Franco Ferrarotti sul Mediterraneo, sul mare per antonomasia «dell'interscambio fra le varie culture e religioni, un luogo in cui più viva, polisemica e plurilinguistica, è cresciuta e si è sviluppata la presenza umana da tempo

immemorabile». A fronte della irreversibile crisi dell'eurocentrismo, «economicamente e politicamente finito», dell'impostura del sovranismo, «di cui oggi si blatera per i trivi, [e che] non ha nulla a che fare con l'amor di patria», il padre della sociologia italiana invoca «un diritto che va oltre i diritti umani, più o meno genericamente intesi. È il *diritto di umanità*, legato alla sacralità della vita. La vocazione del Mediterraneo è a questo proposito essenziale».

Che il Mediterraneo sia teatro e spazio in cui sono «fertilizzate» (per usare le parole di Ferrarotti) culture e lingue diverse attraverso rotte e percorsi inimmaginabili è quanto emerge – sotto diversi profili – dai numerosi scritti contenuti in questo fascicolo: dal rigoroso e affascinante studio di Valerio Cappozzo sulle influenze arabo-islamiche esercitate non solo sul viaggio ascensionale di Dante ma perfino sull'esperienza e sulla diffusione della rima; dalle coesistenze delle eredità latina e greca e fra islam, giudaismo e cristianesimo nella filosofia medioevale di cui ragiona nella sua lunga e approfondita conversazione con Vincenzo Corseri il filologo spagnolo Pere Villaba i Varneda; dalla precisa e ragionata ricognizione delle tonnellate tra Sicilia e Sardegna compiuto da Ninni Ravazza sulla base di un Dossier della rivista "Ammentu"; dal caleidoscopico mondo popolare di Napoli scandagliato nelle sue molteplici sonorità da Mariano Fresta; dal suggestivo racconto – anche iconografico – ad opera di Lisa Regina del rito che si svolge a Salvador de Bahia in Brasile dove si celebra nella festa di Yemanjá il trionfo di uno straordinario sincretismo religioso; perfino dal fenomeno del criollismo che Valentina Napolitano propone quale inedita chiave di lettura per l'interpretazione del papato di Francesco, una sorta di trickster per il quale «il rinnovamento è decisamente situato, teologicamente e geopoliticamente, in quei margini della Chiesa che stanno diventando il nuovo "vero" centro – una prospettiva gesuita relativa al compimento del mandato del Concilio Vaticano Secondo nel ventesimo secolo».

Una grande Piazza Universale del Mediterraneo, dove tutto confluisce e si mescola in una sintesi inedita di mille contraddizioni, è quella che Nino Giaramidaro definisce «le Nazioni Unite dello sterminato mercatino di Ballarò e dell'Albergheria, a Palermo». Qui «tra le tribù delle scarpe, quella dei vestiti, delle stoviglie e tante altre, va prendendo forma un nuovo sabir, un pidgin fatto di arabo, tamil, siciliano e briciole di francese: una lingua franca balbettante, con largo uso di monosillabi e corredata da un dedalo di gesti, atteggiamenti, ed evoluzioni dal quale – come sosteneva Antonin Artaud a proposito del suo teatro – si sprigiona un linguaggio fisico basato più sui segni che sulle parole. Una scheggia di buona volontà conficcata nelle incertezze del nuovo millennio». Qui il Mediterraneo recupera davvero la vocazione interculturale di *mare humanum* richiamata da Ferrarotti.

Resta come sempre significativo il contributo dei fotografi chiamati a cimentarsi nella scrittura di un testo da accompagnare alle loro immagini. Ceccarini e Rezashateri illustrano il loro progetto di documentazione delle trasformazioni del paesaggio nell'Iran sempre più desertificato. Ezio Fiorenza poeticamente insegue con le sue istantanee i giochi dei bambini nella campagna siciliana durante la raccolta delle olive. Francesca Riggi, con scatti puntuali sui volti e sui luoghi, presidia i confini dove arrivano e si arrestano i migranti, da Lampedusa a Calais. Nino Privitera commenta il saggio di Luigi Lombardo con le sue storiche e preziose fotografie in bianco e nero sul Carnevale siciliano. Di particolare grazia e bellezza sono, infine, le immagini sugli spettacoli teatrali con protagonisti giovani detenuti di Milano di cui scrive in un emozionante diario Silvia Pierantoni.

Costretti ad omettere molti degli autori e dei titoli, non possiamo tuttavia non segnalare almeno i contributi di due nuovi autorevoli collaboratori di *Dialoghi Mediterranei*: il critico letterario Salvatore Ferlita e l'antropologo Fabio Dei. Il primo propone all'attenzione dei lettori la poesia di Bartolo Cattafi, «poeta pulviscolare, democriteo», eccentrico rispetto ai suoi contemporanei, scrittore che «svirgola, procedendo sul suo sentiero sconnesso, aspro, ideologicamente poco attraente perché orientato non tanto verso le magnifiche sorti e progressive (Cattafi è il vero erede

di Leopardi), quanto verso un dirupo tremendo e rovinoso». Fabio Dei si interroga sul rapporto tra il complesso fenomeno del populismo politico e le mutazioni della cultura popolare, sui concetti di egemonia e subalternità declinati sulla crisi della tradizionale demologia. E più radicalmente si chiede: «dove sta il popolo oggi? Come individuare la linea di demarcazione fra l'egemonico e il subalterno?» In tempi in cui sembra prevalere l'autopercezione dei gruppi sociali sugli oggettivi indicatori economici lo studioso si domanda come sia possibile «ripristinare una demologia di taglio gramsciano, capace di studiare le differenze culturali nella loro corrispondenza con le differenze sociali». Un tema questo che sollecita un qualche approfondimento collettivo. Tanto più che sulle categorie storiche e concettuali di democrazia, popolo, potere, nazione e cultura ragionano in questo numero, da prospettive diverse e con differenti accenti, Armano, Cavadi, Carlotti, Dell'Orzo, Martellozzo e Siddiolo. E nel possibile e auspicabile dibattito non è inutile introdurre una citazione di George Steiner, che ha scritto pagine insuperate sulla tragedia dell'Olocausto. Il grande critico della letteratura, scomparso poco meno di un mese fa, nel libro *Nessuna passione spenta*, esprimeva questo dubbio: «In quale modo il *Volk* è un'idea religiosa piuttosto che un insieme e un concetto geopolitici o economici? Le parole si fanno complesse e sfocate». Rimescolate le carte, forse la riflessione potrebbe anche cominciare da qui, da questo interrogativo, da questa provocazione semantica.

Chiudiamo questo editoriale mentre infuriano la pandemia della paura e la psicosi da infezione, così che la tensione securitaria esasperata sembra provocare il ripiegamento nel bunker dell'isolamento, la sospensione e la militarizzazione della vita di relazione, il rischio che si scardini ancora di più il già precario tessuto connettivo del nostro Paese. Alla ricerca degli untori si moltiplicano i monatti della disgregazione, i suprematisti della discriminazione, i patrioti della frantumazione dell'unità nazionale. «Sarebbe meglio che i turisti del nord non venissero» ha affermato appena ieri il Presidente della Regione Sicilia che poco prima si era opposto allo sbarco a Messina dei 194 profughi salvati dalla Sea Watch 3, volendo imporre loro una quarantena a bordo. La paranoia di difendere i confini nel villaggio globale è diventata epidemia virale, ossessione del contagio, patologia o idiozia dell'egoismo immunitario. Ma basterà alzare lo sguardo un po' più in là per scoprire che, rovesciando i ruoli per un paradossale contrappasso, siamo diventati noi i migranti rifiutati alla frontiera, noi che infettiamo gli altri, Noi italiani siamo, in altre parole, guardati come Altri. L'invito a rileggere oggi le pagine di Boccaccio, Manzoni o Camus può forse aiutarci a capire che l'unico vaccino per sconfiggere «la peste» – sia essa un virus o uno straniero – è affidato alla cura della nostra convivenza civile, al governo delle nostre responsabilità etiche e sociali, al buonsenso più che al senso comune.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Canada, La vita come educazione e conoscenza indigena

«Life as education». Decolonizzare attraverso la scuola

di *Linda Armano*

«For fifty year I have studied anthropology; for forty years I have taught it. Yet the idea that anthropology is not just a subject to be taught and studied, but educational in its very constitution, has crept up on me only over the last decade or so» (Ingold, 2018: VIII).

Con queste parole Tim Ingold apre la prefazione del suo libro *Anthropology and/as education*, in cui, continua l'autore, i principi dell'antropologia sono anche principi educativi. Genericamente il termine "educazione" rievoca il contesto scolastico, dove tutti noi abbiamo imparato a leggere, a scrivere e ad immagazzinare informazioni, per poi specializzarci all'interno di determinate branche della conoscenza, dalla letteratura alle scienze, alle arti, al fine di incrementare la nostra istruzione e quindi, la nostra civilizzazione. Nelle società democratiche è dovere dello Stato assicurare ai suoi cittadini un'adeguata educazione, attraverso un percorso scolastico. La pratica educativa e l'istituzione che la cura, scrive Ingold, sembrano coincidere nella nostra società. Permane dunque l'idea classica di "cultura", ossia quella concezione che era presente in epoca vittoriana e di cui Tylor rivoluzionò il significato. Un'interpretazione che intende la cultura come risorsa del singolo e, in quanto tale, non accessibile a tutti; è anche un'idea che, basandosi sulla metafora agricola, presuppone che la persona, attraverso lo studio, da incolta diventi raffinata. Estremamente sostenuta in epoca vittoriana, tale concezione sembra conservarsi anche nel senso comune odierno tendendo a dividere la popolazione tra colti ed incolti.

La conoscenza trasmessa si diversifica di cultura in cultura e in base alle istituzioni che ne facilitano il passaggio di generazione in generazione. La scuola, nella nostra società, è perciò una di queste innumerevoli istituzioni. Tutti gli animali imparano aggiustando i loro comportamenti sulla base delle spinte dettate dalle condizioni ambientali. Sottolinea Ingold però che:

«It is quite another matter, however, to set up virtual scenarios in anticipation not currently prevalent but that might plausibly be encountered at some time in the future, so as to instruct novices in how to deal with them. Deliberate instruction of this kind – or what is generally known as pedagogy – may indeed be iniquely human» (Ingold, 2018: 2).

La pedagogia è nota come l'arte di insegnare e, come si è detto, la scuola non è certamente l'unica istituzione in cui praticare tale arte. Negli ultimi anni innumerevoli altre pratiche di insegnamento sono state inserite nel curriculum scolastico, spaziando dallo storytelling a particolari rituali di iniziazione. In varie parti del mondo sono infatti sorte le "scuole indigene" in cui l'idea di trasmissione della conoscenza si discosta, totalmente o per certi aspetti, dalla struttura canonica imposta dallo Stato.

Lo scopo di questo contributo è quello di offrire un esempio di "scuola indigena" costruita a Kelowna nella regione canadese di Okanagan in British Columbia. In particolare, la riflessione si concentrerà, dopo aver tracciato la storia di questo progetto, sugli scopi educativi ed "antropologici" della scuola. Quest'ultima si chiama *sənsisyustən House of Learning*. Sorta all'interno della riserva indiana nella parte occidentale della città, la scuola privata è aperta sia a studenti indigeni sia a ragazzi non indigeni. L'obiettivo della scuola è di riformulare l'idea di "trasmissione della conoscenza" con lo scopo di mostrare che i metodi di insegnamento comunemente utilizzati nelle altre scuole private e pubbliche della città ma anche, in generale, del Paese si discostano totalmente dalla loro visione del mondo. Come sottolineato dallo staff della *sənsisyustən House of Learning* durante il nostro colloquio, la creazione della scuola indigena ha automaticamente messo in luce, per contrasto, che il sistema scolastico comunemente utilizzato, lungi dall'essere una trasmissione del sapere, è un mero allenamento all'attenzione.

Continuità con la vita. Il processo storico verso la realizzazione di *sənsisyustən House of Learning*

Prima di descrivere la realizzazione del progetto della scuola indigena *sənsisyustən House of Learning*, vorrei soffermarmi su un'idea di John Dewey, filosofo e pragmatista, oltre che teorico dell'educazione, che nei primi anni del 1900 scrisse il libro *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. Aprendo il primo capitolo l'autore scrive: «The most notable distinction between living and inanimate things is that the former maintains themselves by renewal» (Dewey, 1916: 1). Il punto di partenza di Dewey non è quindi la scuola, e nemmeno le persone o l'umanità in generale. Piuttosto che muovere dall'idea di educazione per poi estenderla alla dimensione umana e non umana, egli comincia dalla direzione opposta. Per comprendere cos'è l'educazione, Dewey afferma che la prima cosa verso cui le persone dovrebbero tendere è la frequentazione dell'intrinseca natura della vita (Dewey, 1916: 2). Aldilà dell'apparente semplicità dell'esempio, dovremmo innanzitutto capire, spiega il filosofo, cosa differenzia le piante e gli animali dalle pietre. Allo stesso tempo però, tutti gli elementi della natura, spiega Dewey, non andrebbero separati tra di loro. Ogni forma esistente è connessa alle altre all'interno di una relazione reciproca. La continuità della vita non è quindi una questione individuale, ma si estrapola nel sociale. E l'educazione, nel suo senso generale, in accordo con Dewey, è il significato profondo di questa continuità sociale. La vera essenza dell'educazione va ricercata, secondo l'autore, al di fuori delle mura scolastiche, e certamente non all'interno della pedagogia mediata attraverso strumenti cognitivi specializzati come il linguaggio e le rappresentazioni simboliche, ma va cercata nella sfera

della trasmissione e nell'ambito della comunicazione. Precisa Dewey che: «Society not only continues to exist *by* transmission, *by* communication, but it may fairly be said to exist *in* transmission, *in* communication» (Dewey, 1916: 5). Ora queste parole sembrano aderire perfettamente alla logica della scuola indigena di Kelowna e, più in generale, alla visione dei Syilx della regione di Okanagan e di altre comunità native canadesi.

Come sottolinea Ingold, il termine “comunicazione” assume oggi la valenza di «informare tramite messaggi». Ma questa spiegazione non aderisce certamente con ciò che Dewey sostiene. L'autore di *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education* è particolarmente interessato a capire come le persone, con differenti background socioculturali e diverse esperienze di vita, riescono a raggiungere un accordo tra di loro. In altre parole, come esse possono intrecciare, seppur anche in soli frangenti, le loro vite assieme. Sostiene Ingold che, nella visione occidentale odierna sembra non esserci più un intrinseco legame tra “comunicazione”, “comunità” e “comune” a meno che, sottolinea l'antropologo:

«Perhaps, following medieval precedent, one could turn “common” into a verb; to “communicate” would then be “to common”. In context of education, this communing is above all an achievement of persons of different generations. Its educative power, furthermore, lies in the fact that information does not pass from head to head without distortion. For if I am to share my experience with you, it is not enough to package and send it as it is. You might receive the package but will be none the wiser for it. For sharing to be educative I have to make an imaginative effort to cast my experience in ways that can join with yours, so that we can – in a sense – travel the same paths and, in so doing, make meaning together. It is not that you end with a piece of knowledge implanted in your mind that once had belonged only to me; rather we come into a concordance that is new to both of us. Education is transformative» (Ingold, 2018: 4).

Accanto ai tradizionali sistemi pedagogici seguiti, seppur con varianti a seconda dei Paesi, nelle scuole pubbliche o private, esistono altre proposte pedagogiche che, diffuse in tutto il mondo, differiscono solo lievemente tra Paese e Paese. In altre parole, esse creano una sorta di proposta educativa, insegnata in determinate scuole, che critica la metodologia scolastica dominante. Alcuni famosi esempi sono il metodo Steineriano e quello Montessori. Se il primo approccio conferisce particolare importanza all'aspetto emozionale ed immaginativo, il secondo ha come fondamento l'incremento dell'indipendenza dello studente attraverso la risoluzione di problemi pratici e la compartecipazione all'insegnamento.

Negli ultimi anni sono emerse anche altre forme di insegnamento scolastico, solitamente utilizzate per l'*homeschooling* che, soprattutto nei Paesi anglosassoni, fanno largo uso della tecnologia. Come spiegano Marguerite Wotto, Sujit Kumar Basak e Paul Bélanger, particolarmente diffusi negli Stati Uniti e in Canada, come supporto alla scuola parentale, vi sono infatti:

«E-learning is “the learning supported by digital electronic tools and media” and m-learning is the “e-learning using mobile devices and wireless transmission” (Hoppe et al., 2003: 255) and finally, the “Digital learning is any type of learning that is facilitated by technology or by instructional practice that makes effective use of technology” and it occurs in all learning areas and domains. While having significant impact on the sustainable development and on the living conditions, e-learning, m-learning, and d-learning seem to be very closely related. But there are some differences among them. M-learning is the subset of e-learning and d-learning is the combination of e-learning and m-learning» (Wotto, Basak, Bélanger, 2018: 194)

Negli ultimi anni, in Canada, come negli Stati Uniti e in Australia, assieme ad altri Paesi caratterizzati da una forte presenza coloniale, anche all'interno delle scuole e come base della struttura scolastica, sono emerse iniziative che, partendo da una rivitalizzazione della lingua delle popolazioni indigene, hanno dato vita ad esperienze capaci di favorire una integrazione, oltre che un rinforzamento comunitario, degli studenti nativi. Se anche a Kelowna esistono queste pratiche,

la scuola indigena *sənsisyustən House of Learning* va ben oltre, assumendo una vera e propria funzione aggregativa per i Syilx oltre che una possibilità di conoscenza della cultura nativa anche per chi non appartiene alla comunità indigena. La mission della scuola è: «Whatever and whenever life is going on, so too is education». Nel 2016, prima della sua realizzazione, i membri della comunità Syilx si riunirono in assemblee, organizzarono workshop rivolti ai genitori e allo staff scolastico, impegnati nella elaborazione di proposte educative aderenti alla cultura indigena, e vennero convocati i rappresentanti della municipalità al fine di presentare loro i dati raccolti.

I lavori iniziarono nel 2018 e terminarono per l'apertura della scuola nell'anno scolastico 2019/2020. Come affermano i membri della comunità Syilx, i giovani costituiscono il futuro della comunità e in quanto tali devono essere sostenuti da una cultura nativa che faccia loro prendere coscienza delle loro origini. Come mi spiegò uno degli insegnanti della scuola, tale istituzione è il frutto di un inevitabile sincretismo con la cultura occidentale, ancora fortemente ritenuta una presenza colonizzatrice dalla comunità indigena. Ma è anche una nuova possibilità di trasmissione, attraverso pratiche di insegnamento native, della conoscenza e coscienza Syilx che altrimenti andrebbero scemando nel corso delle generazioni. Questo aspetto, in effetti, rappresenta la generale preoccupazione di tutte le popolazioni indigene canadesi le quali attribuiscono una particolare importanza alla conservazione del sapere e delle attività tradizionali tramite la comunicazione. È sorprendente quindi l'aspetto comune, esposto sopra, tra Dewey e la visione culturale dei Syilx. Ciò che a prima vista colpisce è senza dubbio la possibilità, ben spiegata da Unni Wikan, dell'essere insieme nel mondo e comprendersi l'un l'altro nonostante retaggi culturali differenti; di andare al di là delle apparenze e degli artifici esteriori per arrivare a ciò che conta davvero, cioè a quanto vi è di comune nelle esperienze umane (Wikan, 1992: 467).

Durante la nostra chiacchierata l'insegnante sottolineò però che la scuola è, in qualche modo, anche un prodotto del sistema scolastico-razziale messo in atto in Canada attraverso le residential schools. Appoggiato dalle Chiese cattoliche, anglicane, metodiste e presbiteriane il Governo canadese organizzò le residential school, dal 1870 fino al 1996, con uno scopo assimilazionista nei confronti delle popolazioni indigene (inclusi anche gli Inuit e i Métis). Per centovent'anni il governo istituì e mise in pratica le sezioni 113 e 122 dell'Indian Act. In generale, quest'ultimo è una legge federale applicata alle popolazioni indigene e serve, tra le altre cose, a regolamentare le riserve. In particolare, le sezioni 113 e 122 autorizzavano, in nome della legge, il prelievo dei bambini indiani dalle loro famiglie per essere relegati nelle 130 residential school costituite nel territorio canadese e gestite dalle Chiese (Ryan, 2011). I minori dai quattro ai diciotto anni venivano trasferiti a centinaia di chilometri di distanza ed obbligati spesso a subire maltrattamenti di vario genere, come è stato denunciato, grazie ad importanti testimonianze, negli ultimi anni.

All'interno delle *residential school*, gli insegnamenti venivano differenziati per genere. Alle bambine si insegnava a rammendare e a svolgere le faccende di casa. I bambini si occupavano invece di pulire le stalle, di aggiustare macchinari e lavorare nei campi. Si stima che furono coinvolti più di 150 mila bambini indigeni e la conseguenza peggiore di tale sistema fu la quasi scomparsa della conoscenza e delle attività tradizionali indigene. Le residential school sono inoltre note per aver causato la morte di migliaia di bambini, soprattutto a causa della diffusione della tubercolosi, del vaiolo nonché delle precarie condizioni igieniche. Quando riuscivano a ritornare nei loro villaggi, questi ragazzi non parlavano e non comprendevano più la lingua nativa e non ricordavano più nulla della loro cultura d'origine. Si vedevano così espulsi sia dal sistema culturale occidentale, che nei loro confronti continuava ad essere razzista e coloniale, sia dalla loro stessa comunità. Insomma, non avevano più la possibilità di rientrare in nessun mondo possibile, in nessun sistema di valori capace di offrire un orizzonte di senso alla loro crisi esistenziale (De Martino, 1977). Di qui l'emergere di problemi legati all'abuso di alcol e di sostanze stupefacenti, oltre che all'aumento di

suicidi. Purtroppo, tale situazione non è ancora scomparsa. Grazie ad una ricerca condotta da Nicole Muir e da Yvonne Bohr si apprende che:

«The quality of parenting has a significant effect on the physical and emotional health of children throughout their development. When inadequate parenting results in unhealthy family relationships and deteriorates to the point where it is neglectful or abusive, children in Canada are generally placed into the care of child welfare agencies. The National Household Survey (NHS) of Aboriginal Peoples in Canada found that, in 2011, while Aboriginal people represented 4.3% of the total population of Canada, almost half (48.1%) of the 30,000 children in foster care in Canada were Aboriginal. In 2011, 3.6% of Aboriginal children were in foster care in contrast to 0.3% of non-Aboriginal children. Aboriginal families are led by significantly younger parents who have experienced more maltreatment when they themselves were children. These parents' histories of abuse, especially the abuses experienced in residential schools, may have negatively affected their capacity to parent and are likely responsible for overrepresentation of Aboriginal children in the foster care system in Canada» (Muir, Bohr, 2014: 67).

Le residential school hanno però radici storiche più lontane. Durante la chiacchierata con uno degli insegnanti della scuola indigena di Kelowna, è emerso che, già all'inizio del XVII secolo, i missionari inglesi stabilirono, in varie parti del Canada, delle scuole per i bambini indigeni: «It was believed that this would be the best method of civilizing and Christianize the natives» (Intervista a Jordan Coble, dicembre 2019). Perciò, di fronte alla crisi esistenziale subita per generazioni dalle comunità indigene, i Syilx hanno risposto puntando sulla diffusione della conoscenza come sinonimo di educazione, di riscoperta, di mantenimento dei propri valori e come nuova e potente possibilità di stare al mondo. La *sənsisyustən House of Learning* assume quindi un valore fondamentale per la comunità e si pone sia come luogo di incontro sicuro in cui i Syilx iscrivono i loro figli, sia come esempio da imitare per contrastare il sistema coloniale ancora sostenuto dalle politiche del governo.

Dagli anni Settanta del Novecento, il governo canadese cominciò ad emanare alcune leggi affinché anche gli studenti appartenenti alle First Nations potessero frequentare le scuole pubbliche. Il concetto di integrazione era, in quegli anni, solo formale. In realtà, all'interno delle scuole pubbliche, gli studenti indigeni venivano socialmente emarginati e costretti a continuare a subire forme di razzismo, sia in senso fisico che verbale. Negli anni Settanta inoltre gli insegnanti non erano preparati per un'integrazione di questi studenti e, nel curriculum scolastico, non erano previste forme di aiuto per le persone native. Il Chief ed attore Dan George, capo della Tsleil-Waututh Nation, popolazione residente nell'area sudorientale di Vancouver, nel suo monologo rivolto al governo durante una commedia teatrale affermò, nel 1972, che:

«You talk big words of integration in the school. Does it really exist? Can we talk of integration until there is social integration...unless there is integration of hearts and minds you have only a physical presence...and the walls are as high mountain range» (Dan George, 1972).

Come dichiarato da Chief Dan George, l'integrazione scolastica per gli studenti indigeni era purtroppo, in quegli anni, solo una questione fisica e non certamente socioculturale. Anzi, la cultura delle First Nations canadesi non era né rispettata né riconosciuta ufficialmente in quanto anche nelle scuole veniva applicato un approccio assimilazionistico e gli indiani "erano invitati" a dimenticare le loro origini linguistico-culturali. In risposta alle preoccupazioni circa il sistema educativo scolastico da parte delle popolazioni indigene, il House of Commons Standing Committee preparò un report relativo alla situazione educativa indiana. Tale report, presentato in Parlamento il 22 giugno 1971, metteva in luce alcuni aspetti preoccupanti tra cui: il 96% dei bambini indiani lasciava prematuramente la scuola e nessuno finiva le scuole superiori. Di conseguenza, circa il 50% degli uomini appartenenti alle First Nations non aveva un lavoro e la disoccupazione femminile saliva al 90%. Molte famiglie indigene non potevano permettersi di finanziare la scuola per i loro figli ed

acquistare libri di testo. Inoltre, in alcune zone del Canada, come per esempio quelle dell'estremo nord, i nativi non sapevano parlare inglese e, a volte, parlavano a malapena la loro lingua. Da questo report quindi, il governo canadese, oltre che le Chiese, dovettero ammettere pubblicamente il fallimento delle *residential school*.

Nel 1969 il governo canadese aveva emesso un paper sull'Indian policy esplicitando l'eliminazione di qualsiasi forma di riconoscimento culturale ufficiale delle comunità indigene. Queste ultime, riunite in un'assemblea generale nazionale, risposero attraverso la stesura di un report rivendicando la correttezza che loro, nonostante tutto, avevano sempre mantenuto nei confronti del governo attraverso i Trattati che ogni gruppo nativo canadese aveva firmato dal XVIII secolo. In questo report, gli indigeni avanzarono esplicitamente i diritti sull'educazione scolastica, sulla sanità, sulla casa e sullo sviluppo di attività economiche.

Nota Verna J. Kirkness (1999) come il sistema educativo e "didattico" indigeno è, se applicato, uno tra i più validi ed universali percorsi che si potrebbero adattare a qualsiasi sistema scolastico nel mondo, al contrario invece delle consuete strutture didattiche utilizzate oggi, seppur con delle varianti, in Occidente. Il sistema educativo indigeno concepisce infatti l'insegnamento e l'apprendimento non come due categorie gerarchicamente distinte, ma compenetranti l'una con l'altra, un metodo capace di costruire solide relazioni comunitarie. Come affermò George Manuel, leader indigeno canadese e capo del National Indian Brotherhood (organizzazione che, confrontandosi con il governo, mira a sostenere gli interessi indigeni canadesi): «It isn't a five hour, five-days-a-week exercise for a dozen years or so. It is a life-long commitment» (George Manuel, 1976).

L'Indian Control of Indian Education promulgato subito dopo il report di House of Commons Standing Committee on Indian Affairs, esplicitava quattro punti fondamentali con lo scopo di costruire una negoziazione all'interno del sistema didattico-scolastico ufficiale:

- 1) Responsabilità: in riferimento agli 11 trattati firmati tra le popolazioni appartenenti alle First Nations canadesi ed il governo, quest'ultimo deve provvedere a stanziare dei fondi per favorire un equo inserimento degli studenti indigeni nelle scuole della nazione. Viene inoltre esplicitato che i familiari degli alunni indiani possono partecipare, come partner, all'interno della scuola al fine di promuovere un'equilibrata modalità educativa per i loro figli;
- 2) Programmi strutturati per studenti appartenenti alle First Nations: lo scopo è di far sentire gli alunni indigeni accettati in un ambiente capace di condividere con loro valori culturali in grado di sostenerli nel percorso scolastico;
- 3) Insegnanti e counselors: il governo federale deve impegnarsi ad erogare fondi per la preparazione di insegnanti e counselors indigeni a sostegno degli studenti appartenenti alle First Nations. Anche gli insegnanti non indigeni possono avere il diritto di usufruire di tali fondi per avere una formazione culturale con lo scopo di poter costruire delle negoziazioni tra la struttura didattica della scuola e la visione culturale indigena;
- 4) Servizi: le attività nelle scuole devono venire incontro alle necessità delle popolazioni locali. Inoltre, nel documento si precisa che le strutture al di sotto degli standard di sicurezza devono essere ristrutturare.

Dal 1985 le popolazioni appartenenti alle First Nations iniziarono anche a scendere in strada per il riconoscimento dei loro diritti e spesso continuano a farlo tutt'oggi. Molti indigeni canadesi infatti affermano che gli ultimi trent'anni sono stati particolarmente importanti per la loro storia in quanto

non solo anni di lotta ma anche di cambiamento attraverso tentativi di decolonizzazione e di difesa dei loro diritti. Tutti ribadiscono inoltre che, nonostante i ripetuti progetti da parte dei vari governi, della Chiesa e di diverse istituzioni e malgrado le numerose offese razziste da parte di molti canadesi non indigeni, i nativi continuano la loro lotta ammettendo inoltre che, grazie ad essa, non sono stati assimilati del tutto.

Il progetto della scuola *sənsisyustən House of Learning* nella riserva indiana a Kelowna

La progettazione della scuola *sənsisyustən House of Learning* fu possibile grazie ai finanziamenti INAC, rivolti in particolare alle First Nations canadesi. Il 15 marzo 2018, i membri della comunità indigena votarono a favore dell'erogazione dell'ultimo contributo di \$1,459,207 proveniente da INAC, per un totale di \$8,866,046. Negli ultimi anni, attraverso tale finanziamento pubblico, il governo canadese provvede a stanziare \$49 milioni all'anno per la realizzazione di progetti a favore delle comunità native all'interno delle scuole. Per la maggior parte dei casi, questi fondi sono utilizzati dalle popolazioni native per programmi di counselling e di mediazione linguistico-culturale. In questi casi vengono infatti interpellati gli *elders* gli anziani più esperti che, collaborando con lo staff scolastico, agevolano l'inserimento nelle scuole di studenti indigeni. Questi fondi sono anche utilizzati per sopperire alle spese delle rette scolastiche nelle scuole superiori che le famiglie indigene devono sostenere, oppure per l'acquisto di libri. Circa 3.500 studenti appartenenti alle First Nations canadesi hanno utilizzato, dal 1996, anno in cui INAC venne istituito, fino ad oggi questo tipo di finanziamenti. Per avere accesso ai finanziamenti INAC bisogna obbligatoriamente appartenere a comunità native, aver risieduto in Canada durante gli ultimi dodici mesi e mantenere una buona media scolastica. I fondi INAC possono inoltre essere erogati solo con cadenza annuale.

La priorità della scuola *sənsisyustən House of Learning* è supportare non solo gli studenti Syilx, ma anche, indirettamente, tutti i membri della comunità. Nella scuola si dà fondamentale importanza alla relazione tra gli *elders* e i giovani creando, in questo modo, una comunicazione diretta tra generazioni e quindi una trasmissione di valori, tradizioni e norme, attraverso il racconto di leggende indigene (che rappresentano la componente principale per la cultura Syilx) che si affiancano all'insegnamento delle materie scolastiche previste dal curriculum del governo canadese. Ciononostante, nella *sənsisyustən House of Learning*, il metodo didattico seguito dagli insegnanti rispecchia lo stile di vita comunitario. La trasmissione della conoscenza, soprattutto quella relativa alla simbologia del territorio, avviene attraverso la cosiddetta "learning experience". Gli *elders*, con cadenza mensile, accompagnano gli studenti della scuola in aree considerate sacre e raccontano, rievocando leggende e fatti accaduti tramandati per generazioni, cosa avvenne in una determinata area del territorio. Molti studi (Javo, Alapack, Heyerdahl, Ronning, 2003; Cheah and Chirkov, 2008) mostrano come sia sorprendente che, nonostante le violenze distruttive del colonialismo e i reiterati tentativi assimilazionisti del governo, alcuni aspetti della vita tradizionale indigena sono stati mantenuti intatti. In particolare: «(In the) present day Aboriginal mothers still emphasized the importance of family, respect for Elders, and maintained cultural values significantly more than European Canadian mothers» (Muir, Bohr, 2014: 70). Inoltre, Simard e Blight documentano, nella loro ricerca (2008), come alcune tradizioni e leggende indigene sono addirittura sopravvissute per 500 anni. Secondo gli studiosi la spiegazione risiederebbe nel fatto che:

«Another way that traditional child rearing practices were maintained is that not all Aboriginal children went to Residential schools as some parents resisted this. Although these children stayed with their family, other forms of colonization still likely affected the transmission of child rearing practices. It does appear that traditional child rearing methods, although perhaps altered by colonialism and trauma, are still being widely practiced and transmitted by Aboriginal peoples» (Simard, Blight 2008: 32).

La *sənsisyustən House of Learning* si basa sulla concezione indigena di famiglia allargata e l'aula scolastica viene concepita come metafora della comunità. Gli insegnanti, oltre ad insegnare le materie di studio, sono particolarmente attenti ad impartire lezioni che consentano agli studenti di vivere "una buona vita". Questo concetto è diffuso in tutte le comunità indigene canadesi ed assume per loro un significato profondo che si concretizza nella realizzazione di relazioni rispettose verso gli altri, nella cooperazione comunitaria, in un comportamento di umiltà verso gli elders e verso tutti coloro che sono in grado di trasmettere la cultura tradizionale; ed infine attraverso un profondo rapporto con la natura.

Un programma speciale è inoltre rivolto al coinvolgimento dei padri degli studenti. Questo aspetto appare interessante anche dal punto di vista della ricerca, in quanto la letteratura antropologica e pedagogica pone poca attenzione al ruolo paterno nell'educazione dei figli, privilegiando invece l'analisi della figura materna. Non mancano certamente alcuni studi interessanti. Ball (2009) per esempio, focalizzandosi sul ruolo dei padri indigeni in Canada attraverso un'etnografia multisituata, sostiene che molti uomini appartenenti a comunità native canadesi non sanno esattamente quanti figli biologici hanno e, anche se lo sanno, molti ammettono di non essere stati coinvolti né nel loro mantenimento economico, né nella loro educazione. Nel caso specifico, all'interno della *sənsisyustən House of Learning* i padri partecipano attivamente nella costruzione di pezzi d'arredo della scuola ed è previsto il loro coinvolgimento anche nell'eventuale o futura manutenzione ordinaria.

Il rispetto è un valore particolarmente preteso all'interno della scuola indigena *sənsisyustən House of Learning* e anche questo aspetto viene ripreso dal generale sistema educativo comunitario dei Syilx. Il rispetto è rivolto, non solo verso particolari figure come gli elders, ma soprattutto verso la conoscenza nativa dei luoghi, delle attività tradizionali, delle cerimonialità, dei canti. Tutti questi elementi della tradizione devono essere ricordati dagli studenti dai quali gli insegnanti pretendono un'accurata disciplina mnemonica oltre che una profonda partecipazione spirituale.

Un'altra parte particolarmente importante degli insegnamenti nella scuola è relativa alla lingua. Quest'ultima è stata anzi il punto di partenza per la progettazione dell'istituto. La lingua dei Syilx si chiama *nsyilxcən* e, con alcune varianti, viene parlata da tutte le comunità indigene appartenenti ai Salish che costituiscono un gruppo etnico-linguistico della costa pacifica americana, estendendosi dalla British Columbia verso gli Stati di Washington e dell'Oregon negli USA. I Salish sono composti da otto comunità native (Okanagan Indian Band, Westbank First Nation, Penticton Indian Band, Osoyoos Indian Band, Lower Similkameen Indian Band, Upper Similkameen Indian Band, Upper Nicola Indian Band, and Colville Confederated Tribes). In accordo con il FPCC report, solo il 3,7% delle popolazioni native della regione di Okanagan sanno parlare, in modo fluente, il *nsyilxcən*. Sette anni prima dell'apertura della scuola indigena a Kelowna, i Syilx misero in piedi un progetto, finanziato dall'INAC e voluto da First People' Cultural Council, per la rivitalizzazione della lingua nativa all'interno del museo *Sncəwips Heritage Museum* che si trova nella riserva indiana nella parte ovest della città. Il First People' Cultural Council è una corporazione indigena che ha come obiettivi la salvaguardia e la promozione della lingua, dell'arte, della cultura e delle attività tradizionali dei gruppi nativi della British Columbia. In particolare, questa corporazione provvede a trovare i fondi e le risorse necessarie per finanziare progetti a favore delle comunità indigene e gioca un ruolo di mediatrice tra queste ultime e le forze politiche centrali. Il First People' Cultural Council è stato cruciale anche per la realizzazione della *sənsisyustən House of Learning* e grazie ad esso si sono potuti mettere in opera i fondi giunti dall'INAC.

Durante il nostro colloquio, l'insegnante della scuola mi spiegò che, grazie al progetto di rivitalizzazione della lingua *nsyilxcən* organizzata nel museo indigeno sette di anni fa, il personale scolastico ha potuto incrementare la sua conoscenza linguistica (alcune persone, native e non, hanno

dovuto impararla totalmente) e in questo modo ora la può tramandare alle nuove generazioni di studenti all'interno della scuola *sənsisyustən House of Learning*. Poco prima della sua apertura venne attivata inoltre, nella riserva indiana, la *The Syilx Language House*, ossia una società non-profit creata, in maniera specifica, per formare parlanti *nsyilxcən* grazie all'insegnamento diretto offerto dagli elders. Attraverso la lingua questi ultimi hanno cominciato a tramandare anche la conoscenza nativa dell'uso di piante mediche, di cerimonie e di canti indispensabili durante i rituali. Grazie al contestuale processo di acquisizione della lingua, oltre che all'accresciuta consapevolezza della sua importanza da un punto di vista culturale da parte della comunità Syilx e di altre comunità Salish, la *nsyilxcən* è ora riconosciuta, dal governo federale, come lingua ufficiale.

Conclusioni

È certo che il contesto scolastico è diventato, negli ultimi dieci anni, un ambiente di autodeterminazione per le First Nations canadesi. La scuola indigena *sənsisyustən House of Learning* ne rappresenta infatti un esempio. Purtroppo, rimane solo uno dei pochi casi sviluppati in Canada, e probabilmente l'unico se si considera la struttura didattico-educativa su cui la scuola indigena di Kelowna si basa. Essa infatti, seguendo il "protocollo indigeno", che esplicita i valori culturali e i corretti comportamenti da tenere nella comunità, presta particolare attenzione al "futuro generazionale" inteso, nel caso specifico, come una vera e propria categoria culturale. Il futuro non è interpretato, dai Syilx, semplicemente come categoria temporale, ma è carico dei saperi e della spiritualità che, ereditati dagli antenati, sono trasmessi da centinaia di anni dagli elders.

Il sistema educativo è quindi impregnato delle memorie di cui sono interpreti gli elders stessi, all'interno della comunità, considerati a tutti gli effetti insegnanti per cui ogni adulto è responsabile di assicurare ai propri figli, come a tutti i bambini del gruppo, un insegnamento attraverso cui essi abbiano la possibilità di vivere una buona vita. All'interno della scuola *sənsisyustən House of Learning* vengono inoltre accompagnati e pubblicamente notificati i ragazzi che hanno vissuto il rito di passaggio dalla fase infantile alla fase adulta, in quanto anche i bambini, sia indigeni che non indigeni, devono essere partecipi di tutto ciò che succede nella comunità Syilx.

La parte centrale dell'insegnamento indigeno, e quindi anche quello trasmesso nella scuola *sənsisyustən House of Learning*, sta nella credenza che tutta la conoscenza sia sacra e derivi, attraverso gli antenati e via via grazie agli elders, dal Grande Spirito. Come ha affermato l'insegnante della scuola indigena *sənsisyustən House of Learning* durante la nostra chiacchierata:

«In *sənsisyustən House of Learning* the education is under our authority, we have the right and the opportunity to put in place what we believe to be quality education for our people. We owe it to our people, after decades of oppressive church and government control, to release them from this slavery by creating the kind of education that will truly liberate us so we can have the interdependence once enjoyed by our ancestors» (Intervista a Jordan Coble, dicembre 2019).

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

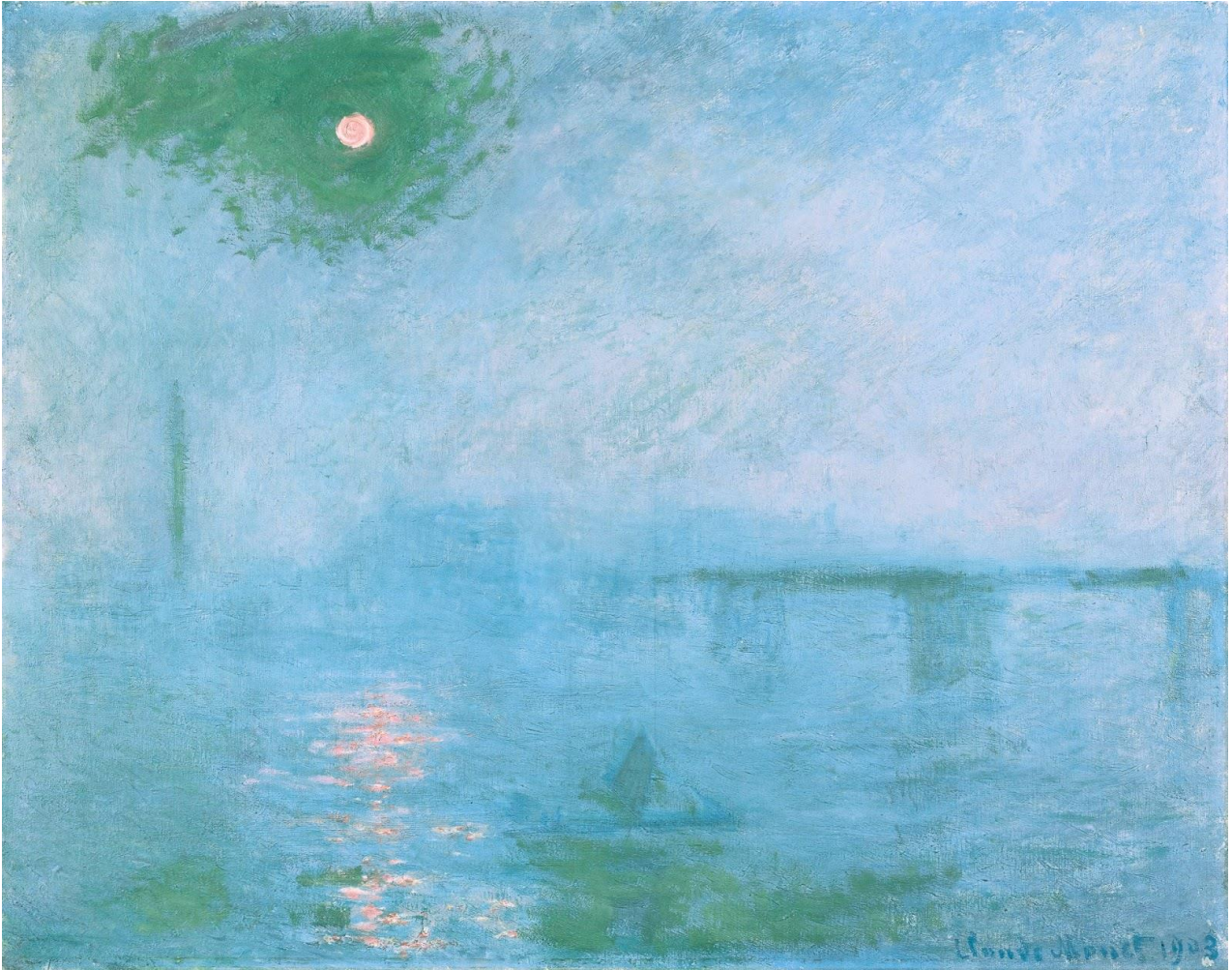
Riferimenti bibliografici

C.S.L. Cheah, V. Chirkov, *Parents' personal and cultural beliefs regarding young children a cross-cultural study of Aboriginal and Euro-Canadian mothers*, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2008, Vol. 39: 402-423.

J. Dewey, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, Dover Publication, 1916.

- E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977.
- C. Javo, R. Alapack, S. Heyerdahl, J.A. Ronning, *Parental values and ethnic identity in Indigenous Sami families: A qualitative study*, *Family Process*, Vol. 42, 2003: 151-164.
- T. Ingold, *Anthropology as/and Education*, Routledge, London-New York, 2018.
- V. J. Kirkness, *Aboriginal Education in Canada: A Retrospective and a Prospective*, *Journal of American Indian Education*, Vol. 39, No. 1, 1999: 14-30.
- N. Muir, Y. Bohr, *Contemporary Practice of Traditional Aboriginal Child Rearing: A Review*, *First Peoples Child & Family Review*, Vol.9, n.1, 2014: 66-79.
- S. R. Phillips, J. Phillips, S. Whatman, J. M. McLaughlin, *Introduction: Issues in (Re)Contesting Indigenous Knowledges and Indigenous Studies*, *Australian Journal of Indigenous Education* 36(S1), 2007.
- F. Ryan, *A way of nurturing children in Aboriginal Australia*. *Australian Social Work*, Vol. 64, 2011:183-197.
- K. Sanford, L. Williams, T. Hopper, C. McGregor, *Indigenous principles informing teacher education: What we have learned in education*, AERA Annual meeting proceeding, Chicago, IL, Vol 18, n. 2, 2012.
- E. Simard, S. Blight, *Developing a culturally restorative approach to Aboriginal child and youth development: Transitions to adulthood*, *First Peoples Child & Family Review*, Vol. 6, 2011: 28-55.
- U. Wikan, *Beyond the words. The power of resonance*, in *American Ethnologist*, vol. 19, n.3, 1992: 460-482.
- S. J. Wolf, *Critical citizenship, popular theatre, and the social imagination of preservice teachers*, in R. Mitchell & S. Moore (Eds.), *Politics, participation and power relations: Transdisciplinary approaches to critical citizenship in the classroom and community*, Sense Publications, Rotterdam, 2012: 35-49.
- M. Wotto, S. K. Basak, P. Bélanger, *E-learning, M-learning and D-learning: Conceptual definition and comparative analysis*, *E-Learning and Digital Media*, Vol. 15, n. 4: 191-216.

Linda Armano, ricercatrice in antropologia, ha frequentato il dottorato in cotutela tra l'Università di Lione e l'Università di Venezia occupandosi di Anthropology of Mining, di etnografia della tecnologia e in generale di etnografia degli oggetti. Attualmente collabora in progetti di ricerca interdisciplinari applicando le metodologie antropologiche a vari ambiti. Tra gli ultimi progetti realizzati c'è il "marketing antropologico", applicato soprattutto allo studio antropologico delle esperienze d'acquisto, che rientra in un più vasto progetto di lavoro aziendale in cui collaborano e dialogano antropologia, economia, neuroscienze, marketing strategico e digital marketing. Si pone l'obiettivo di diffondere l'antropologia anche al di fuori del mondo accademico applicando la metodologia scientifica alla risoluzione di problemi reali.



Monet, *Nebbia sul Tamigi*, 1903

[Albe, nebbie, crepuscoli: la poetica delle quasi-cose in Giorgio Caproni](#)

di *Clarissa Arvizzigno*

Rileggendo Caproni in chiave neofenomenologica [1], si rimane come immersi nella palude delle atmosfere, attanagliati da quelle entità non discrete, vaghe ed indefinite che sono le quasi-cose, quasi-cose che ci afferrano, ci circondano e ci con-fondono impedendoci di analizzarle, di scomporle nelle loro unità minime, di rintracciare il perimetro del loro percorso. Esse, infatti, costituiscono sia gli agenti che i luoghi (i sentimenti spazializzati) che agiscono sul e nel soggetto-poeta che, di volta in volta, vi interagisce immergendosi nel loro spazio di estensione. Il tessuto di questa relazione tra soggetto e ambiente si esplica in quella compagine fatta di cose e quasi-cose che chiamiamo mondo e che Caproni riporta, abilmente, sotto forma di quel *tessuto* di versi, parole, interiezioni che costituiscono i *testi* delle sue poesie.

Crepuscolarismi

Nel suo essere fenomeno, il crepuscolo è colto attraverso un'intuitiva unità di significato che mette insieme oggetto e paesaggio nella misura in cui quest'ultimo si fa paesaggio con i suoi suoni, odori, colori, sapori che lo distinguono dalle tonalità fisiche ed emotive degli altri paesaggi. Caproni, il poeta della malinconia, per dirla con Anna Dolfi [2], in "Spiaggia di sera", contenuta in *Come*

un'allegoria, sua prima raccolta pubblicata nel 1936 a Genova, ci offre una velata atmosfera crepuscolare:

*Così sbiadito a quest'ora
lo sguardo del mare,
che appare negli occhi
(macchie d'indaco appena
celesti)
del bagnino che tira in secco
le barche.
Come una randa cade
l'ultimo lembo di sole.
Di tante risa di donne,
un pigro schiumare
bianco sull'alghe, e un fresco
vento che sala il viso
rimane.*

Qui la natura fenomenica del crepuscolo è colta nelle sue macchie d'indaco appena celesti che si riflettono negli occhi di un bagnino che tira in secco le barche. I due sguardi (quello del bagnino e quello del mare) si con-fondono tra loro, in un'atmosfera che degrada verso le tinte sbiadite e cangianti della sera, in cui decade ormai anche l'ultimo lembo di sole. Sparita l'atmosfera crepuscolare, ne sopraggiungerà un'altra, fatta di echi di risa di donne, il pigro schiumare del mare, dove qui per pigro è da intendersi il suo carattere lento, senza vigore, quasi smorzato, che insiste in modo ciclico e flebile sulla costa. Ciò che dell'atmosfera del crepuscolo ormai rimane non è altro che la quasi-cosa ventosa di cui possiamo sinesteticamente percepire la freschezza e il senso di sale che con sé trasporta. Cos'è dunque il crepuscolo caproniano: le macchie indaco appena celesti del mare? L'ultimo lembo di sole? Il pigro schiumare delle onde? Il fresco vento che sala il viso? Risponderemo che il crepuscolo è tutte queste cose colte nella loro unità di significato sinesteticamente.

«Si pensi al topos artistico sia di senso comune della luce seducente e protettiva delle candele, alla spugnatura utilizzata dai primi fotografi, per sollecitare una percezione più aptica e cinestetica, ma soprattutto alla *diminutio* della luce e della tensione corporea tipica del crepuscolo, il quale, appunto grazie all'erosione dei contorni e alla generazione di una vaga impressione complessiva, risulta molto più favorevole della luce diurna all'insorgere di varie tonalità d'animo» [\[3\]](#).

Ciò che rende atmosferico il crepuscolo è il suo essere progressivamente in fieri, il suo essere lo sfaldarsi graduale della luce, il suo venire flebilmente e progressivamente confondendo le forme,

erodendo i contorni, facendo precipitare, ciò che si sta percependo, nel vago. Griffero, riprendendo Schmitz e Klages, scrive che il crepuscolare si configura come «dimensione indistintamente emozionale e climatica, in ultima analisi inanalizzabile poiché “patita” intermodalmente (sinesteticamente) – ecco perché lo si può dire “fresco”, “fioco”, “segreto”, “quieto”, ecc. – “cala” (non metaforicamente!) da fuori, in virtù di una quasi cosalità naturalisticamente irriducibile, su tutto» [4].

Cerchiamo di capire il perché di queste affermazioni. Prima di tutto, bisogna chiarire come il crepuscolo sia costituito da due diverse dimensioni: quella climatica legata strettamente alle condizioni meteorologiche con cui si presenta e che appare, in un certo qual modo, fisicamente più tangibile (il freddo, il vento del crepuscolo possono essere apticamente percepiti) e la dimensione emozionale. Quest'ultima, anche se fisicamente meno “tattile” (pensiamo all'emozione della nostalgia: ci tocca ma è difficile dire in che misura e in che modo si manifesti) è indissolubilmente legata alla dimensione climatica, tanto da non poter essere da questa distinta. Non è dunque possibile ragionare per e su elementi discreti, separare dimensioni climatiche ed emozionali, perché quest'ultime dipendono fortemente dalle prime, anzi, ne sono, in un certo modo, le conseguenze. Inoltre, come abbiamo precedentemente affermato, in quanto il crepuscolo è patito (ovvero sentito) come un'unità sinestetica, esso è inanalizzabile, non scomponibile. «Inibita ogni spazialità direzionale, il crepuscolo ci rende estranee anche le cose più familiari, riducendole a semplici *silhouettes*, suggerendo così un'irrinunciabile esperienza smaterializzante sia del percepito, sia del percipiente [...]» [5]. A smaterializzarsi sarà pertanto non solamente il percepito, le cose che compongono il crepuscolo, bensì anche chi paticamente le percepisce e vi si smarrisce, confondendosi.

Ciò che esso produrrà sarà, pertanto, una perdita di orientamento cosale. Come abbiamo prima osservato leggendo *Spiaggia di sera*, ciò che l'atmosfera crepuscolare produce, è un sentimento di vaghezza in cui chi percepisce si confonde nel percepito per arrivare a cogliere l'unità quasi-cosale del crepuscolo, quella sua inconfondibile paticità quasi nostalgica: «che poi l'atmosfera crepuscolare sia meno intensa nelle latitudini o stagioni in cui quasi immediata è la transizione dal giorno alla notte, come pure in una vita urbana che oggi ne inibisce l'incanto col semplice gesto di accendere la luce, non toglie che, quando insorge, riduca comunque il soggetto [6] “al suo elemento primo e ultimo: un sentire presago”» [7].

Decosalizzare la luce: albe

Volgendo lo sguardo al crepuscolo caproniano, abbiamo iniziato a vedere come questo può essere considerato atmosfera in virtù della luce che caratterizza le sue molteplici tinte.

«È certamente superfluo ribadire le potenzialità atmosferiche della luce, la prima “responsabile delle impressioni su di noi”. Che sia l'oggetto di una percezione tetica o, più spesso, la condizione olistica ed intransitiva di successive, e corrispondentemente tonalizzante, percezioni tetiche e discrete, la luce instaura infatti col percipiente, esattamente come le altre forme, una comunicazione proprio-corporea» [8].

La luce, dunque, si fa atmosfera e al contempo la crea, generando spazi emozionali. Tuttavia, c'è da chiedersi, ogni qual volta che ci troviamo di fronte alla luce, siamo sempre in presenza di un'atmosfera? La risposta è no. «Nell'atmosfera, quindi, siamo immersi in modo speciale quando la luce, forse perfino senza cessare di essere attrattore biologico, scontorna gli oggetti, toglie loro ogni intollerabile vividezza e simmetria, impedendo di fatto la riconduzione, come tale sempre razionalizzante, delle cose al genere a cui appartengono» [9]. Ciò che rende, dunque, un'atmosfera tale è la vaghezza che la contraddistingue. La luce, per farsi atmosfera, dovrà essere capace di decosalizzare le cose, ovvero renderle quasi-cose sfumando gradualmente la materia di cui sono

composte. Al contrario, una luce accecante, un forte bagliore, non possono essere considerati particolarmente favorevoli all'atmosferizzazione. Infatti, come ci suggerisce Griffero, abbagliando lo spettatore, una luce accecante non fa altro che disorientarlo generando una quasi dolorosa contrazione, che finisce soltanto con lo spostamento dell'oggetto abbagliante: «potrà pure irritare e affascinare, alludendo aniconicamente – sottraendosi per principio allo sguardo – al divino, ma difficilmente il riflesso accecante favorirà quella medietà emozionale che, a nostro parere, meglio caratterizza l'atmosferico» [10]. Siamo dunque in grado di fare esperienza dell'atmosferico attraverso fenomeni di luce mitigata. Uno di questi, allo stesso modo del crepuscolo già osservato, è costituito dall'alba.

L'alba, primo spazio emozionale del giorno, è una costante della poesia di Caproni: minacciosa, misteriosa, malinconica, l'alba finisce col divenire correlativo oggettivo di qualcos'altro, dello stato interiore del soggetto stesso. Vediamo ora come questo si realizza a partire da un testo contenuto in *Come un'allegoria*:

Alba

Una cosa scipita,

col suo sapore di prati

bagnati, questa mattina

nella mia bocca ancora

assopita.

Negli occhi nascono come

nell'acque degli acquitrini

le case, il ponte, gli ulivi:

senza calore.

Manca il sale

del mondo: il sole.

Il giovane Caproni descrive con sottile abilità un paesaggio atmosfericamente connotato, dove i singoli elementi (le case, il ponte, gli ulivi) sembrano risvegliarsi in mancanza di qualcosa: del sale del mondo: il sole. La mancanza di una luce abbagliante, la sua quasi assenza, non fa altro che contribuire a creare atmosfericamente una situazione emozionale: nell'atto stesso del nascere e dunque nell'atto stesso di assumere la loro natura cosale, *le cose si decosalizzano*, sfumando i loro contorni agli occhi di chi le percepisce. Singolare da notare è che il testo nasce con la parola 'cosa' (una cosa scipita) e che dunque sta progressivamente perdendo una delle proprietà che la rendeva "cosa" nel senso di "oggetto definito e definibile". Siamo dunque nell'ambito delle quasi-cose colte nel loro essere fenomeno, mutamento progressivo. Scrive Baldacci:

«Come un'allegoria si fissa in prevalenza su due momenti tipici della giornata, due fasi di passaggio: l'alba e il tramonto. Il sopore mattutino e il pallore serale, ciò che sorge e ciò che si dissolve dialogano (sino quasi a riflettersi) uno nell'altro. Così la fine della giornata porta con sé l'eco "di ingenua grida" (CA:16), il raggio

della gioventù sempre in fuga, e la prima luce del mattino conserva ancora l'impronta della "notte che sbianca"» (CA: 17) [\[11\]](#).

Noi riusciamo a cogliere sinesteticamente il sapore dei prati nella misura in cui questi sono bagnati, come se volessimo percepirne, a livello tattile, nella freschezza che li contraddistingue, il sapore. L'impressione che il testo genera è quella di "un'inalazione del prato", nella misura in cui, del prato stesso, riusciamo a cogliere il suo essere, qui e ora, bagnato in presenza di una bocca che, ancora assopita, sta ancora nella sua "posizione" di attesa. L'essere assopito, d'altra parte, coincide con uno svincolarsi progressivo e fenomenico dalla dimensione del sonno, e dunque dall'atmosfera della notte. Siamo dunque in un momento di passaggio tra due atmosfere, tra due diversi spazi emozionali. Per dirla con Heidegger, siamo nel momento di *disvelamento dell'essere*, dell'apparire dell'*ἀλήθεια*, della verità che si dischiude al mondo, e in questo senso, l'alba in quanto fioca e debole luce che succede alla notte, può essere intesa come prima manifestazione del giorno, primo suo disvelamento.

In questa atmosfera di progressivo permutare, gli occhi non sono altro che gli acquitrini che sorgono dalle acque, come se nascessero per riflesso di qualcosa (in questo caso dell'acqua), autogenerandosi da ciò che già potenzialmente li include dentro. In una dimensione che si fa mancanza, a mancare è il sapore-sapere del mondo (il sale), nella misura in cui per sapore dobbiamo anche intendere ciò che dà significato al mondo, che ce lo fa percepire e dunque "sapere", conoscere quasi concretamente. Riguardo a ciò scrive Mengaldo:

«Qui, e non è la prima volta, la consonanza si stringe in paranomasia; ma, a parte che siamo in chiusura, sale è metaforico, la locuzione ricalca quella religiosa, divenuta notoria, del «sale della terra», e proprio perché si riferisce con un Witz poetico al sole, la concretizza. Dunque il circuito fonico è in funzione epigrammatica, diciamo pure intellettuale, e rovescia l'uno nell'altro astratto e concreto» [\[12\]](#).

Possiamo quindi considerare la coppia minima sole-sale come ciò che rende possibile la conoscenza, nella misura in cui, il conoscere si configura anche come un co-nascere. Cos'è infatti la conoscenza se non un co-nascere di nuovo al mondo, di volta in volta con occhi nuovi? Scrive B. Mattei:

«Una sorta di sensibilità anonima registra gli eventi, rivela paradossalmente un intreccio, quasi una reversibilità tra l'io e il mondo, soggetto e oggetto, vedente e visibile. La realtà sembra farsi l'altra faccia della potenza visiva del soggetto. Oppure entrambi, realtà e soggetto sembrano depotenziati, levigate superfici riflettenti. La poesia dell'alba diviene allora celebrazione di un enigma: quello della visibilità della realtà e dell'essere, nel loro reciproco incrociarsi, nel loro permutare metamorfico» [\[13\]](#).

Dopo aver visto come si realizza l'alba nel primo Caproni, guardiamo ora al poeta più maturo del *Passaggio di Enea* e al testo *Alba*, con cui si apre l'intera raccolta:

*Amore mio nei vapori d'un bar
all'alba, amore mio che inverno
lungo e che brivido attenderti! Qua
dove il marmo nel sangue è gelo, e sa
di rinfresco anche l'occhio, ora nell'ermo
rumore oltre la brina io quale tram
odo, che apre e richiude in eterno*

*le sue deserte porte? ...Amore, io ho fermo
il polso: e se il bicchiere entro il fragore
sottile ha un tremitò tra i denti, è forse
di tali rumori un'eco. Ma tu, amore,
non dirmi, ora che in vece tua già il sole
sgorga, non dirmi che da quelle porte
qui, col tuo passo, già attendo la morte.*

Qui ci troviamo di fronte a un sonetto irregolare, la cui forma può essere riassunta nello schema ABAA BABB CDC CDD [\[14\]](#). Come ci fa inoltre notare Luca Zuliani

«questo sonetto contiene l'unico endecasillabo presumibilmente ipometro di tutto Il Passaggio di Enea, Si tratta del secondo verso, "all'alba, amore mio che inverno", che è regolarizzabile solo tramite la dieresi d'eccezione su «mio» e «che». Quindi pare piuttosto un ipometro intenzionale, che sarebbe reso regolare dall'aggiunta di «lungo», che apre in forte *enjambement* il verso successivo» [\[15\]](#).

All'interno di questa struttura metrica, il poeta del disincanto dipinge se stesso immerso in un'atmosfera invernale, all'alba, in una dimensione d'attesa che coincide con la stessa stagione, come se l'inverno coincidesse con un lungo letargo, con il tempo d'attesa dell'amata. Il bar, il tram suggeriscono che ci troviamo in una dimensione urbana, in luoghi di sosta, di passaggio, luoghi che sembrano far eco alla condizione esistenziale del poeta: chiuso nella sua solitudine, con un bicchiere (elemento presente in tutta la produzione caproniana, la cui immagine risulta particolarmente perturbante) di cui si sente lo stridente tremitò tra i denti. Il bicchiere diviene allegoria di uno stato emozionale, da intendere in senso etimologico, come ci suggerisce il verbo greco ἀλλεγορέω, parlare in altro modo, dunque: parlare per lingua d'altri. Il bicchiere ora si fa oggetto parlante, il suo essere cosa non gli impedisce di comunicare, anzi: la comunicazione diviene tanto più efficace quanto più la sua presenza si fa suono (tremitò) che concorre a creare un'atmosfera. Scrive il poeta:

«A Roma, verso la fine del 1945. Ero in una latteria, solo, vicino alla stazione aspettavo mia moglie Rina che doveva arrivare da Genova. Una latteria di quelle con i tavoli di marmo, con le stoviglie mal rigovernate che fanno appunto di 'rinfresco'. Mia moglie non poteva stare con me a Roma perché non trovavo casa e dovevo stare a pensione. Erano tempi tremendi. Io insegnavo» [\[16\]](#).

Il vissuto della poesia, dunque, coincide con il vissuto autobiografico di Caproni: un uomo solo che attende la propria donna in una stazione desolata ai primi chiarori dell'alba, ma allo stesso tempo un poeta, capace di creare spazi atmosferici attraverso l'ausilio di un repertorio di immagini connotato emotivamente. A dominare è, per dirla con Griffero, l'atmosfera del vago, resa tale, oltre che dai primi tepori dell'alba, anche dai vapori del bar che avvolgono le cose confondendole, rendendole *quasi-cose*:

«In *Alba*, questa costellazione di immagini (il bicchiere che trema, il bar, l'alba, il tram) appare compiutamente, già da subito, come una costellazione di simboli. Quindi, la poesia che, come s'è visto, segna l'apparizione di un ambiente ben definito e non un paesaggio, è anche quella che, nel contempo, trasfigura questo ambiente in un varco oltre la realtà» [\[17\]](#).

Il tram che apre le sue deserte porte non è altro che una dimensione liminare che consente altri accessi, varchi, forse per un indefinito aldilà, un misterioso Erebo. L'apparire del sole, invece, sembra agire come una spugna che, al suo passaggio, cancella ogni traccia dell'alba, la sua atmosfera. Esso, in virtù della sua potenza luminosa, non permette la presenza di alcuno spazio emozionale creato atmosfericamente: «L'essenziale, atmosferologicamente, è che non si tratti della luce nella presunta assoluta purezza (lux) del primo giorno (genesiaco), ma della luce diventata percepibile (lumen) perché intorbidata dalle cose su cui cade e che, almeno relativamente, smaterializza» [\[18\]](#).

Il tema dell'alba come atmosfera che apre a un aldilà, così come quello della porta, quale soglia liminare che congiunge due dimensioni, è inoltre ben presente anche nel *Seme del piangere* in *Ad portam inferi*:

Chi l'avrebbe mai pensato, allora,

di doverla incontrare

un'alba (così sola

e debole, e senza

l'appoggio della parola)

seduta in quella stazione,

la mano sul tavolino

freddo ad aspettare

l'ultima coincidenza

per l'ultima destinazione?

[...]

Nemmeno sa distinguere bene,

ormai, tra marito e figliolo.

Vorrebbe piangere, cerca

sul marmo il tovagliolo

già tolto, e in terra

(vagamente la guerra

le torna in mente, e fischiare

a lungo nell'alba sente

un treno militare)

*Guarda fra tanto fumo
e tante bucce d'arancio
(fra tanto odore di rancio
e di pioggia) il solo
ed unico tesoro
che ha potuto salvare
e che (lei non può capire)
fra i piedi di tanta gente
i cani stanno ad annusare.*

La poesia, che presenta un fluido ritmo narrativo costruito per lo più da coordinate, si apre con l'immagine di Annina, rappresentata mentre aspetta che si compia il suo destino, seduta in un bar, in attesa di iniziare il suo ultimo viaggio: la stazione è spettrale, siamo in un non-luogo immerso in un'alba anch'essa imprecisata, in cui Annina è ormai un'ombra. L'alba, qui, si fa dunque espressione di una condizione esistenziale, quasi come fosse il preludio della morte. La percezione sinestetica si realizza nuovamente: il fischio del treno militare invade la calma del giorno appena iniziato, e la sua percezione è contemporanea a quella del fumo, dell'odore di rancio e di pioggia (da notare la sinestesia "odore di pioggia"). A proposito del componimento, scrive Enrico Testa:

«Se nella teoria letteraria esistesse una nozione assimilabile a quella, corrente in fisica, di corpo radiante, un corpo cioè da cui si liberano energie ed impulsi destinati ad essere assorbiti, riflessi e poi ulteriormente diffusi da un altro sistema, *Ad portam inferi* meriterebbe a buon diritto – almeno riguardo al tema in questione – l'appellativo di testo radiante. Certo, va pure detto che la parentela tra questa poesia e tanti testi successivi è, in primo luogo, fondata (e potrebbe dunque essere falsificata) sul tema della morte, che funziona, per così dire, da termine mediano dell'equazione [...]» [\[19\]](#).

Ad portam inferi irraggia una varietà di stati che ritroveremo in molti altri testi e contiene in sé il tema per eccellenza dell'intera raccolta: il lutto. È proprio grazie al lutto e per mezzo di esso se si può parlare di Annina, rievocarla, ri-disegnarne i contorni restituendo le sue forme vaghe, perdute tra nebbie albine. In questo senso, potremmo considerare *Ad portam inferi*, un testo-matrioska, che contiene potenzialmente dentro di sé i temi e i sentimenti atmosferici che ritroveremo sparsi non solo all'interno del *Seme del piangere*, ma anche nelle altre raccolte successive. D'altronde, se dobbiamo considerare la scrittura di Caproni, dobbiamo immaginarla come un ruscello in divenire: man a mano che l'esperienza del poeta matura, e la parola viene sempre più asciugata, ridotta all'essenziale, il ruscello si trasforma in fiume, capace di inglobare dentro di sé tutti i detriti che trova lungo la strada che percorre.

«*Ad portam inferi*, insomma, mentre segna l'apice e, forse, la chiusura della stagione del lutto personale e mentre apre al nuovo percorso che sarà contraddistinto dall'"insediarsi di un lutto cronico ormai quasi dimentico dell'oggetto stesso del suo soffrire" [\[20\]](#), lascia però in dote al suo autore un bagaglio – un "fagottino" – di dati immaginativi e figurativi che saranno di lì a poco essenziali per la sua scrittura» [\[21\]](#).

L'alba, onnipresente in tutta la produzione caproniana, confonde forme e sfuma contorni delle cose, decosalizzandole, producendo un'atmosfera rarefatta, la cui funzione e il cui aspetto può essere, per certi versi, paragonato a quello della nebbia:

All'alba

Eran costretti, tutti,

a seguir lui, il solo

che avesse una lanterna.

Ma all'alba,

tutti si sono dileguati

come fa la nebbia. Tutti.

Chi qua, chi là.

(c'è chi ha preso,

pare, una strada falsa.

Chi è precipitato. È facile.)

Oh libertà, libertà.

La poesia, facente parte della raccolta *Il muro della terra*, descrive una scena che si svolge in un imprecisato momento prima dell'alba, dove degli "indefiniti tutti" si apprestano a seguire il solo che dall'insieme si distingue perché tiene una lanterna, configurandosi come una sorta di guida del gruppo. La cosa-lanterna contrasta con l'assenza di luce in cui si trova la gente in cammino, la sua funzione è quella di illuminare, rendere chiara l'atmosfera quasi-cosale che precede l'alba. Con un verso a gradino, introdotto da un'avversativa, Caproni è come se ponesse l'accento sul momento tempestivo in cui l'alba irrompe e si fa realtà. L'effetto che ne consegue è quello di una dispersione, di un dileguarsi della gente tra la nebbia, tra il qua e il là, in luoghi ignoti e imprecisati. Si può dunque parlare di una sorta di *nebbia dell'alba*, nella misura in cui questa si presenta, in tutta la sua vaghezza, come elemento di offuscata e confusa percezione e allo stesso tempo perturbante, come se, per dirla con Heidegger, l'improvviso *disvelarsi* della luce albina, incutesse timore e incitasse alla fuga. Come abbiamo iniziato a vedere, l'alba, in Caproni, rappresenta un elemento sfuggente da definire quanto paradossalmente oscuro: essa crea spaesamento, è vista come minaccia onnipresente, varco che congiunge la dimensione dell'al di qua con quella dell'al di là.

Abbagli

Secondo Griffero, la luce pura non contribuisce a creare atmosfere e non costituisce essa stessa una quasi-cosa. Tuttavia, cosa succede nel momento in cui si verifica un abbaglio? Leggiamo, a tal proposito, "Il cercatore di Caproni", tratto dal *Muro della terra*:

Aveva posato

la sua lanterna sul prato.

*aveva allargato
le braccia. Tutto
quel sole. Tutto
quel verde scintillio d'erba
per tutto il vallone.
era scoraggiato.
«Come
Può farmi lume,»
pensava. «Come
può forare la tenebra,
in tanta inondazione
di luce?»
Piangeva,
quasi. S'era
coperta la faccia.
Si premeva gli occhi.
Aveva
perso completamente,
con la speranza, ogni traccia.*

Come nel precedente testo *All'alba*, troviamo come protagonista una misteriosa figura, di cui nulla sappiamo se non il suo tenere in mano una lanterna. Egli è il cercatore di un'impresata e non detta ricerca. Non conosciamo, infatti, l'oggetto della sua ricerca, che probabilmente è ignoto anche al cercatore stesso. Questo contribuisce a creare nel lettore un senso di straniamento: come realizzare una ricerca senza oggetto? E se così è: può questa dirsi tale? Su che piano ci stiamo muovendo? Chi è il misterioso personaggio che ricerca cosa? La contraddizione dinanzi alla quale ci troviamo leggendo il testo e che ci lascia spiazzati, razionalmente impreparati, non deve stupirci: ci troviamo all'interno del *Muro della terra*, la raccolta che ha canonizzato Caproni, nel 1975, come uno dei maggiori poeti del '900 e che insiste sui muri, sui limiti della ragione umana di fronte alle aporie che incontra nel suo percorso.

Deserti, selve, luoghi in cui è assente o quasi la figura umana si susseguono, lasciando al lettore un senso di sbigottimento di fronte agli accennati paesaggi che gli si profilano dinanzi, nei quali si è sempre in guardia, o in attesa di qualcosa. Se in *All'alba* la lanterna serviva ad illuminare un buio

paesaggio creando, a sua volta, atmosfera, ne *Il cercatore* ci troviamo al cospetto di una luce abbagliante, in cui ogni cosa sembra essere già definita, connotata dai raggi accecanti del sole. Siamo in assenza di un'atmosfera quasi-cosale, e la lanterna, *a un primo sguardo*, sembrerebbe fine a se stessa, inutile: cosa fa un cercatore solo in un prato con una lanterna in mano, in un luogo aperto, colmo di una luce infinita, il cui effetto più espressionisticamente connotato all'interno del testo è quello "del verde scintillio d'erba" per tutto il vallone? Riflettendo sul testo, potremmo dire che, in realtà, il gesto del cercatore non è fuori da ogni razionalità, nella misura in cui la totale ed accecante presenza della luce è affine alla totale presenza del buio, costituendone, in un certo senso, il suo doppio.

Calvino scriveva che «vedere significa percepire delle differenze» [22], nel momento in cui non siamo più capaci di distinguere colori, sfumature, perché tutto ci appare abbagliante, stiamo forse vedendo? Non siamo piuttosto *pativamente* sopraffatti dalla luce? E la stessa sensazione non la proviamo, forse, in presenza delle tenebre? Del buio assoluto? Ci troviamo, in entrambi i casi, in assenza di atmosfere come le abbiamo fenomenologicamente intese e descritte: ogni gradualità e ogni contorno viene meno, non si assiste (nel caso del colore) al suo sfumare verso l'indistinto, ma al presentarsi della cosa nei suoi elementi solidi e discreti (nel caso dell'atmosfera abbagliante del giorno), o all'indistinto stesso, senza sfumature né gradazioni (nel caso della notte). Come nel buio anche nella luce, dunque, la lanterna può creare un'atmosfera quasi-cosale. In questo senso, la si proverà ad accendere per ripristinare, al contrario, uno spiraglio di buio, o per meglio dire, di ombra. Se, infatti, associamo due fonti luminose, l'una all'altra, si avrà un curioso effetto ottico: per contrasto una sembrerà più "buia" e un'altra "più luminosa". Nel testo, che presenta un sinuoso ritmo narrativo, il movimento della luce è definito "inondazione" come se il poeta volesse porre l'accento sul moto ondulatorio e travolgente della luce che si fa qui onda. In questo senso, il gesto del coprirsi il volto potrebbe essere inteso come difesa, scudo di fronte alla forza luminosa dei raggi solari, così che le mani fungono da schermo protettivo da portare dinanzi agli occhi. I verbi tutti all'imperfetto (tipici in Caproni, volti a porre l'accento sulla narrazione) contribuiscono a rendere la continuità di una scena senza tempo, di una ricerca che si protrae all'infinito, inseguendo ormai senza speranze ciò che resta delle tracce.

Guardiamo ora alle tenebre. Nel testo sembrano avere consistenza materica: "*Come/ può forare la tenebra/ in tanta inondazione/ di luce?*"; tanto da poter essere forate, attraversate. A mano a mano che si procede con la lettura del *Muro della terra*, le aporie divengono sempre più frequenti e paradossali. In tutta la raccolta, infatti, sopravvive questa ricerca costante del varco, della traccia, di tutto ciò che è razionalmente *penetrabile* o, se preferiamo, *perforabile*. Ciò che si cerca è una via d'uscita rispetto al *muro della terra*, un *πόρος* nel senso etimologico del termine di passaggio, varco, possibilità. Fino a che punto il buio è perforabile e inoltre, fino a che punto il buio continua ad essere buio? Guardiamo ad un'altra lanterna caproniana:

La lanterna

Non porterà nemmeno

la lanterna. Là

il buio è così buio

che non c'è oscurità.

La poesia, facente parte della raccolta *Congedo del viaggiatore cerimonioso e altre prosopopee*, insiste sul significato del buio e sul possibile (qualora ve ne fosse) significato dell'oggetto-lanterna.

Se ne *Il cercatore* l'assoluta e totale presenza della luce rendeva paradossalmente necessaria la lanterna, in quest'ultimo testo, al contrario, il buio è tale da tradursi in assenza di oscurità, dunque in qualche forma di imprecisata luce. Oltre all'enigma di *che cosa* sia questo buio, verrà da chiedersi da *dove* questo provenga, in quale luogo esso dimori. A tal proposito, Caproni resta sul vago, lasciando intendere con il semplice uso del deittico *là*, un'indefinita lontananza, così tale da restare sullo sfondo, di rimanere essa stessa sfondo.

A proposito di oscurità, per Heidegger il fascino della *Lichtunug* risiede «nell'oscurità assoluta ed inilluminabile (l'extrafenomenologica luce scura) che ne è la condizione di possibilità»[\[23\]](#), mentre, fa notare Amoroso, tale fascino per noi risiede «nella percepibile oscurità o luminosità relativa (*lucus*) resa possibile dalla *silva*, che nasconde sì la radura – nel caso dell'opera d'arte, nella terra inesauribile rispetto al Mondo – ma genera anche “la luce mite di uno slargo nel bosco”» [\[24\]](#).

Nebbie

Abbiamo iniziato a vedere come agisce l'atmosfera dell'alba, in cosa consiste il suo essere quasi-cosa, il suo carattere effimero e vago, tale da con-fondere soggetto percipiente e oggetto percepito e di come Annina rappresenti l'incarnazione di questa *confusione*, figura liminare tra l'al di qua e l'al di là. Annina è colei che si muove tra le atmosfere e genera, a sua volta, atmosfere così che ci troviamo di volta in volta, immersi in spazi emozionali dalle tinte tenui che sembrano avvolgerci e catturarci contemporaneamente. Occupiamoci ora di un'altra atmosfera: la nebulosità:

«all'atmosfera quasi-cosale della luce contribuisce, poi, naturalmente anche la nebulosità. Può essere la “chiarezza nebbiosa”, ossia la luminosità priva di nitidezza specifica secondo Goethe del paesaggio mediterraneo, la nebbia in senso strettamente climatico, ma anche quella prodotta artificialmente (ad esempio tramite lo sfumato): in ogni caso il nebbioso tutto avvolge, sfumando e scontornando gli oggetti, suggerendo in genere, anche attraverso un'impalpabile umidità, un sentimento di oppressione tanto illocalizzato quanto onnipresente alla stregua di un velo» [\[25\]](#).

Nebbia

Partivo sempre in mattine

nebbiose (con vaporose

e lunghe locomotive nere),

e mi mettevo a sedere

-nel fumo della stazione-

d'angolo, in un vagone.

Partivo nell'ora albina

e umida, quando la brina

copriva ancora i binari

a lutto, e straordinari

suonavano gli ululati

degli altri treni, bagnati.

Partivo senza capire

dove mai andassi a finire.

Avevo nel capo nebbia;

nel cuore – verde – una Trebbia.

Il tempo era di prima

che avessi conosciuto Rina.

Il testo, facente parte anch'esso della raccolta *Congedo di un viaggiatore cerimonioso* e altre prosopopee, sviluppa i classici temi della poetica caproniana: il viaggio, l'alba, il lutto... la poesia di Caproni sembra non conoscere stasi: tutti si muovono e, spesso, sono in partenza per un dove imprecisato. Il tempo si distende nell'ora albina in cui possiamo percepire sinesteticamente la brina, l'umido che si sprigiona dalla terra, i treni bagnati i cui suoni cupi, ovattati, appaiono come animalizzati, realizzandosi in ululati. L'atmosfera si presenta rarefatta e nebbiosa, grigia, precaria, minacciosa nella misura in cui diviene minaccia un paesaggio desolato, costituito da cose che comunicano attraverso suoni, attraverso colori cupi. Le locomotive sono nere, come fossero dei carri mortuari che conducono verso un al di là: esse si disperdono tra i vapori, che offuscando la percezione del poeta, costituiscono delle quasi-nebbie artificiali. L'uso della parentesi (tratto abbastanza tipico in Caproni) è come se ci facesse entrare più profondamente nel discorso poetico consentendo di penetrare il suo mistero nel profondo, scavando un'altra dimensione e aprendo a nuovi spazi percettivi ed emozionali. Secondo Niccolò Scaffai: «la parentesi è una delle costanti più riconoscibili nella scrittura in versi di Caproni; il suo statuto è sospeso tra la dimensione grafica e quella stilistica, nella quale il segno si connota in relazione all'*usus* dell'autore e alle strutture dei testi, siano questi singole poesie o intere sequenze» [26]. L'uso della parentesi, perciò, consente una focalizzazione, quasi si volesse descrivere una scena per renderla manifesta dinanzi agli occhi del lettore: quando leggiamo “(con vaporose e lunghe locomotive nere)”, ci sembra infatti di vederle e *sentirle* con tutta la carica negativa di cui sono ricoperte. All'interno di un tempo del racconto tutto all'imperfetto, la parentesi consente ora una dilatazione delle cose che accadono dentro al tempo e di conseguenza alla parentesi stessa, che espandendosi ingloba e conchiude, quasi a trattenere ciò che al verso aperto sarebbe sfuggito.

Il tema dello smarrimento si fa ora essenziale in *Nebbia*, dove a dominare è un'atmosfera nebulosa che tutto confonde, rivelando la natura semi-cosale di ciò che ci sta intorno, tanto da generare uno stordimento in colui che si accinge ad intraprendere il viaggio: “partivo senza mai capire/ dove andassi a finire”. Ciò che è curioso è che, nonostante il viaggiatore si trovi letteralmente disperso nella nebbia, in realtà, l'atmosfera di nebulosità che egli vive, si realizza nella sua testa, nella sua mente, quasi fosse generata in modo endogeno: “avevo nel capo nebbia”. Ci chiederemo perciò se la nebulosità sia uno stato mentale o fisico, se sia «de dicto (prodotta iconicamente o quale conseguenza dello stato psicofisico del percipiente) o de re (vaghezza ontologica)». In questo caso, probabilmente, ci troviamo al cospetto di una doppia atmosfera, fisica e mentale insieme, anzi è proprio la prima che rende la seconda tale, conferendogli uno statuto emozionale. Al viaggiatore, ora, non resta altro che perdersi tra i minacciosi vapori che gli si profilano dinanzi, dietro, di lato, ovunque, saturando così lo spazio e scardinando i punti cardinali, le bussole del movimento. Scrive Böhme:

«non stupisce quindi che, avvolta in non meglio precisati fumi e vapori e soprattutto nella nebbia, un'insignificante porzione di spazio divenga, in quanto indeterminata costellazione quasi-cosale, potentemente atmosferica, capace di suggerire al massimo grado, con effetti ora angoscianti ora rassicuranti, il kantiano libero gioco delle facoltà, e paradossalmente tramite la non varietà ma la tonalità unitaria conferita al campo ottico a scapito dei dettagli. Immerso nella nebulosità, ad esempio, un albero non è che una massa scura, incombente e come emersa improvvisamente dal nulla, così da suggerire perciò quello status nascenti che rinveniamo nella transitorietà di ogni quasi-cosa» [27].

Ci troviamo, pertanto, di fronte a una smaterializzazione dello spazio circostante in cui le cose acquistano una nuova impalpabile minacciosità: «sentirsi annebbiati significa allora “patire” l’atmosfera di un mondo rattappito, e nel quale ogni pre-visione diviene impossibile: un mondo in cui ci si trova in compagnia dei soli suoni, divenuti a loro volta minacciosamente autonomi, donde “un sentimento di irrealità, di un fluttuare nello spazio vuoto” [28]» [29].

Le quasi-cose, allora, non sono altro che quei sentimenti spazializzati, quei paludosi e densi spazi di percezione dove si realizza la compagine del-col mondo. In altre parole, potremmo pensare le quasi-cose come delle cose in-potenza in cui il loro percorso in-fieri ha conosciuto una battuta d’arresto facendo sì che rimanessero in-definite, così che l’avverbio “quasi” sta proprio ad indicare il carattere provvisorio e sfuggente di questa intermittenza che le caratterizza.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] Si fa qui riferimento alla Nuova Fenomenologia di ambiente tedesco sviluppatosi intorno agli anni '60 del '900 che vede tra i suoi protagonisti studiosi come E. Straus, H. Schmitz, Böhme G., poi ripresi in Italia dal filosofo T. Griffero. Cfr. “*Atmosferologicamente: per un'estetica degli spazi emozionali in G. Caproni*”, in *Dialoghi Mediterranei*, n.41, gennaio 2020.

[2] A. Dolfi, *Caproni, la cosa perduta e la malinconia*, San Marco dei Giustiniani, Genova, 2014.

[3] O. F. Bollnow, *Le tonalità emotive*, trad. di D. Bruzzone, pref. di E. Borgna, Vita e pensiero, Milano, 2009.

[4] T. Griffero, *Quasi-cose, la realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano, 2013: 129.

[5] E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, trad. di G. Terzian, pref. di E. Paci, Einaudi, Torino, 1971: 133-134.

[6] T. Griffero, *Quasi-cose, la realtà dei sentimenti*, cit.: 131.

[7] G. Böhme, *Anmutungen. Über das Atmosphärische*, Tertium, Ostfildern, 1998.

[8] G. Böhme, *Arkitektur und Atmosphäre*, Fink, München, 2006.

[9] T. Griffero, *Quasi-cose, la realtà dei sentimenti*, cit: 125.

[10] Ivi: 122

[11] A. Baldacci, Giorgio Caproni, *L'inquietudine in versi*, Franco Cesari editore, Firenze: 22-23.

- [12] P. V. Mengaldo, *Per la poesia di Giorgio Caproni, Introduzione all'opera in versi*, I Meridiani, Mondadori, Milano, 2016: XV.
- [13] B. Mattei, *Otto poesie sull'alba. L'alba nella poesia di Ungaretti e Caproni*, "In Limine", n. 10, 2014.
- [14] Fabio Magro fa notare come la struttura del sonetto in questione presenti una struttura affine allo schema del sonetto elisabettiano: ABAA BABb CDCC DD (Fabio Magro, *Per uno studio della rima in Caproni. I sonetti*, in *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni*, a cura degli allievi padovani, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, vol. II: 1439-1462, segnatamente: 1451).
- [15] Luca Zuliani, "Alba" in *G. Caproni, lingua, stile, figure*, a cura di D. Colussi e P. Zublena, Quodlibet, Macerata, 2014: 176-177.
- [16] G. Caproni, *L'opera in versi*, cit.: 1131.
- [17] L. Zuliani, "Alba" in *G. Caproni, lingua, stile, figure*, a cura di D. Colussi e P. Zublena, cit.: 187.
- [18] T. Griffero, *Quasi-cose, la realtà dei sentimenti*, cit.: 123.
- [19] E. Testa, *Con gli occhi di Annina. La morte della distinzione*, in *Giorgio Caproni, Lingua, stile, figure*, cit.: 55.
- [20] A. Dolfi, *Caproni, la cosa perduta e la malinconia*, cit.: 337.
- [21] E. Testa, *Con gli occhi di Annina. La morte della distinzione*, in *Giorgio Caproni, Lingua, stile, figure*, cit.: 55-56.
- [22] I. Calvino, *Collezione di sabbia*, Garzanti, Milano, 1984: 158.
- [23] T. Griffero, *Quasi-cose, la realtà dei sentimenti*, cit.: 124.
- [24] L. Amoroso, *La Lichtung di Heidegger come locus a (non) lucendo*, in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983: 137-163.
- [25] T. Griffero, *Quasi-cose, la realtà dei sentimenti*, cit.: 127.
- [26] N. Scaffai, *Una costante in Caproni: «l'uso (in un certo modo) della parentesi»*, in *Giorgio Caproni, Lingua, stile, figure*, a cura di Davide Colussi e Paolo Zublena, cit.: 113.
- [27] G. Böhme, citato da Griffero, *Quasi-cose, la realtà dei sentimenti*, cit.: 128.
- [28] O. F. Bollow, *Mensch und Raum*, 1963, Kohlhammer, Stuttgart 2004: 219, 221.
- [29] T. Griffero, *Quasi-cose, la realtà dei sentimenti*, cit.:127.

Clarissa Arvizzigno, ha conseguito una laurea triennale in Lettere (curriculum classico) presso l'Università di Palermo, discutendo una tesi dal titolo *Riflettere-rifletterci: la poetica dello sguardo in Palomar e in Ora serrata retinae*. Studiando il ruolo della vista come strumento fenomenologico per la conoscenza del reale, si è occupata di Italo Calvino e Valerio Magrelli esaminandone analogie e differenze soprattutto in chiave estetica. Successivamente ha conseguito la specialistica in Italianistica presso l'Università di Bologna discutendo una tesi sull'opera di Caproni letta in chiave neofenomenologica. È impegnata in ricerche su temi

di estetica e di letteratura comparata. Ha collaborato con alcuni portali antimafia online: www.liberainformazione.org , www.antimafia2000.com, www.corleonedialogos.it.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Memoria coloniale e letteratura: l'eccidio di Debre Libanos

di Rosario M. Atria

«Sembrava il rumore del tuono ma non c'erano nuvole. Sembravano le grandi piogge ma non cadeva acqua, cadeva sangue. I colpi non finivano mai. Sembravano pugni in faccia»[1]: con queste parole, nel penultimo capitolo di *Quando le stelle caddero nel fiume* (Edizioni Di Pagina, 2018), Paolo Comentale rievoca la memoria del massacro avvenuto a Debre Libanos, il più importante monastero d'Etiopia, sullo sfondo della guerra coloniale combattuta nel continente nero dall'Italia di Mussolini.

Siamo nel 1937, anno quindicesimo dell'era fascista: tra il 20 e il 29 maggio, nel cuore della Chiesa etiopica, si verificò quello che Paolo Borruso, nel suo recentissimo *Debre Libanos 1937*, edito a gennaio da Laterza, non esita a definire il più grave eccidio di cristiani mai avvenuto su suolo africano [2]. Non fu semplicemente una risposta all'attentato subito, il 19 febbraio, dal viceré Rodolfo Graziani: ad Addis Abeba, nel corso di una manifestazione pubblica, il governatore italiano era rimasto ferito dal lancio di alcune bombe a mano; la città era stata messa a ferro e a fuoco per tre giorni dai fascisti e i monaci del monastero di Debre Libanos, sito ad ottanta chilometri dalla capitale, erano stati accusati di corrità nell'accaduto [3].

L'Etiopia, come lo stesso Borruso aveva osservato in un altro saggio apparso nei primi anni Duemila, rappresentava l'*ultimo impero cristiano* [4]. Un impero da scardinare per imporvi, non solo formalmente, il dominio italiano: il governo coloniale da un lato cercò l'alleanza dei musulmani, dall'altro scelse strategicamente di minare il solido legame tra il cristianesimo etiopico e il potere imperiale del Negus, che si ergeva a difensore della Chiesa in quell'area.

Haile Selassie si era molto speso per estendere la rete di relazioni internazionali dell'Etiopia, ottenendo nel 1923 l'ingresso nella Società delle Nazioni e dotando il Paese, nel 1931, della sua prima carta costituzionale [5]. La politica di modernizzazione da lui intrapresa, sia sul fronte interno che su quello estero, venne bruscamente arrestata dallo scoppio della guerra italo-etioptica

nell'ottobre del 1935. A poco era valso l'appello alle popolazioni musulmane affinché facessero fronte all'aggressione straniera insieme ai cristiani in nome della comune identità africana.

Il conflitto proseguì fino al maggio del 1936, quando il Duce dichiarò concluse le ostilità, proclamando l'impero coloniale: si trattò di una «fulminea campagna militare» che, in soli sette mesi, allontanò gli spettri della disfatta di Adua, come rimarcava «la ferrea propaganda del Regime»[6] Ma alla vittoria sul campo non fece seguito una reale pacificazione, con gli italiani che attuarono severe misure repressive nell'intento di piegare definitivamente la Chiesa copta e la classe dirigente etiopica [7]. Si inserisce in questo quadro l'azione condotta dalle truppe comandate dal generale Pietro Maletti, incaricato da Graziani della repressione armata nella regione dello Scioa occidentale, che portò all'uccisione di oltre duemila persone: non solo monaci, diaconi, sacerdoti; anche fedeli e studenti in gran numero [8].

Nel romanzo di Comentale, la missione che sfociò nella carneficina di Debre Libanos è ripercorsa dal maresciallo marconista Paolo M., classe 1908, matricola 73778, giunto da appena un giorno oltremare, nella capitale dell'Impero fascista, Addis Abeba ('Nuovo Fiore'), la cui leggenda di fondazione «narrava dell'eterno amore dell'imperatore Menelik per la bellissima ma spietata regina Taitù», considerata l'«artefice del disastro militare italiano di Adua», che il Duce aveva ben vendicato [9].

Stavolta i militi non muovevano alla volta di «un povero villaggio, un ammasso di *tukul* di paglia e fango», ma verso «le mura antiche di un monastero» [10]. Comentale accompagna il lettore lungo questo tragitto, spingendolo a visualizzare l'azione, a mettersi in qualche modo anche lui in colonna prendendo parte alla spedizione: «Nella luce improvvisa del sole meridiano che sale e fa tremare le capanne e le case, partirono con il rumore dei camion che rombavano. A destra e a sinistra della strada piccole baracche di legno e di lamiera coloratissime di frutta tropicale e stoffe. Asinelli bianchi carichi fino all'inverosimile di tronchi di eucalipto. Aveva piovuto anche quella notte e la pista era disseminata di pozzanghere scure che sembravano nascere in continuazione da quella antica terra rossa. Terra fatta di argilla grassa, densa, che assorbe l'acqua solo in minima parte. Partirono e gli ascari nella cabina telata del camion erano euforici e agitati. Il graduato che li comandava era preoccupato» [11]. Il racconto si carica delle cromie del rosso e del nero, presagio di sangue, presagio di morte.

Interrogato da un superiore sulla scomparsa del tenente Mainelli, il marconista si sforza di ricostruire cosa era accaduto nel corso della missione. La partenza la «ricordava come in un sogno doloroso e scomposto, un incubo che non riesci a ricordare se non a pezzi e a bocconi» [12]. La sua memoria è offuscata, l'ultima cosa che desidera al mondo è ritornare in quei luoghi maledetti, a rivedere quelle scene raccapriccianti che in tutti i modi ha cercato di rimuovere. Ma a un certo punto le parole iniziano a sgorgare senza paura: «Sembrava che inseguissimo qualcosa o qualcosa inseguiva noi. Correavamo, correavamo, correavamo. Ad un tratto di colpo ci fermammo. Non ricordo perché. Il tenente accanto a me, nella cabina di guida, scriveva, osservava e disegnava» [13].

Mainelli tratteggiava il paesaggio, la strada, le chiese a tetto conico, i villaggi, le capanne. Disegni accurati, belli come le pitture murali del monastero, che di lì a poco avrebbero fatto da sfondo alla spietata esecuzione: «Servirono. I moschetti e le mitragliatrici. Servirono tutti, sia gli uni che le altre. Le vittime predestinate non erano banditi, non erano contadini curvi al lavoro dei campi con aratri di legno antichi di mille anni. Erano monaci. Monaci del convento più antico d'Etiopia [...]» [14]. Finalmente il ricordo s'era fatto nitido, l'azione persino semplice da riferire nella sua linearità: «Una lunga corsa sull'altipiano, una tortuosa pista rossa, una breve sosta in un campo di grano prima, un enorme campo di sangue dopo, una volta giunti a destinazione. Una strage di monaci indifesi» [15]. Lui, inviato oltremare, nell'Africa italiana, da appena ventiquattro ore, «aveva

partecipato, aveva visto e aveva avuto l'ordine perentorio di telegrafare in chiaro due parole: liquidazione totale» [16].

Quanto avvenuto a Debre Libanos non fu semplice frutto dell'esaltazione collettiva per la conquista coloniale, ma espressione del più bieco disprezzo nei confronti dei cristiani etiopici. Il massacro fu preceduto da una propaganda oltraggiosa: i soldati italiani erano stati del tutto fascistizzati, perché fossero in grado, quasi da automi, di condurre azioni militari oltre i comuni principi del diritto bellico contro un nemico demonizzato. Il dileggio serpeggiante negli ambienti fascisti ed ecclesiastici si tradusse in impietosi giudizi sulla fama di eretici e scismatici delle vittime [17]. Comentale coglie perfettamente la contraddizione in termini fra la propaganda diffusa dalla *grande Italia*, fascista e cattolica, e l'odio per popolazioni che pure si professavano cristiane ormai da secoli: «Dipinti come i nostri. Madonne con bambino, angeli, santi, draghi colpiti al cuore. *Chidane Meret*, la Madonna della buona promessa» riferisce il marconista a proposito delle opere sacre che ha avuto modo di ammirare a Debre Libanos. E, significativamente, aggiunge: «Erano pitture mirabili, diverse forse da quelle che abbiamo noi nelle nostre chiese, di quelle che abbiamo visto tante volte sui libri, che abbiamo studiato a scuola, che abbiamo visto con i nostri occhi, nelle nostre chiese. Ma chi siamo noi per dire che sono diverse?» [18]. La domanda si leva dalle pagine di *Quando le stelle caddero nel fiume*, rimanendo questione aperta; provocatoriamente ambendo a scuotere le menti e le coscienze dei lettori di oggi, perché diffidino da certe coeve impostazioni di pensiero che tanto sanno di fascismo di ritorno.

Se è vero che molte delle vittime di Debre Libanos intrattennero rapporti con la resistenza etiopica, strenuamente difendendo gli interessi nazionali, con altrettanta schiettezza va riconosciuto che l'obiettivo della sottomissione fu dai fascisti ampiamente travalicato, imponendosi con crescente veemenza un disegno politico marcatamente orientato in senso razzista. Si assistette così alla deportazione di centinaia di sopravvissuti in campi di concentramento o in località italiane, mentre la Chiesa etiopica subiva indiscriminate razzie di beni e veniva sottoposta ad un graduale asservimento al regime coloniale [19].

Come e perché si arrivò ad esercitare tanta ferocia? A Mussolini, che in un primo momento aveva appoggiato la strategia del maresciallo Graziani, non sfuggì che essa aveva oltremodo inasprito gli animi degli etiopi, spingendoli su posizioni di resistenza a oltranza; decise pertanto di imprimere una svolta alla politica del governo coloniale, con la nomina a viceré del duca Amedeo d'Aosta, che si fece promotore di una linea di conciliazione con la Chiesa copta e di rivalutazione delle strutture sociali locali [20].

I responsabili di quell'ecatombe non furono mai processati. Ma la verità su Debre Libanos, a lungo rimasta insabbiata, ugualmente è riemersa con forza a distanza di oltre ottant'anni [21]. Paolo Comentale, rovistando con piglio da storico tra le pagine di un massacro evidentemente pianificato, ci consegna un romanzo di forte denuncia, inducendoci a tener viva l'attenzione sull'epoca imperialista e, più in generale, sulle disumane derive delle dittature primo-novecentesche: il suo *Quando le stelle caddero nel fiume* è libro toccante, che si legge tutto d'un fiato, avendo la forza di comunicare un senso di repulsione per i crimini di guerra commessi dai nostri connazionali; un ribrezzo difficile da scrollarsi di dosso anche quando, giunti all'ultima pagina, si chiude il libro.

I conti con le ombre del passato sono difficili da pagare: un po' facente parte di una ristretta rosa di prove narrative italiane sul periodo coloniale, nell'ultimo decennio arricchitasi grazie alla pubblicazione, per i tipi di Sellerio, di due romanzi storici interessanti sotto diversi profili: *Il nipote del Negus* di Andrea Camilleri [23] e *I fantasmi dell'Impero*, scritto da Marco Consentino, Domenico Dodaro e Luigi Panella [24]. Evidentemente, lo stereotipo degli *italiani brava gente* [25] ha a lungo contribuito a sfumare i contorni delle vicende legate a quel particolare momento, sicché

non sempre sono state riconosciute le efferatezze degli occupanti, anzi si è preferita la rimozione della memoria alla sua accurata ricostruzione.

Dopo aver partecipato con il grado di sottotenente alla guerra d’Etiopia, Flaiano condensò nelle pagine di quella che resta la sua opera di maggior successo, pubblicata nell’aprile del 1947 per Longanesi e premiata con lo Strega, la sua personale esperienza nella regione nord-orientale del continente africano [26]. Optando per una narrazione in prima persona, affidata alla voce di un ufficiale del Regio Esercito, lo scrittore nativo di Pescara aveva restituito l’immagine di un’Etiopia dai connotati fantasiosi, addirittura grotteschi. Dopo aver accidentalmente ucciso una donna indigena con cui aveva avuto un rapporto intimo e avendo scoperto che il turbante da lei indossato era il possibile segno di distinzione dei malati di lebbra, il tenente protagonista, tormentato dalla paura di essere denunciato per il delitto, aveva preso a vagare all’interno di uno scenario indecifrabile e allucinato, nell’assoluta convergenza di assurdo storico ed esistenziale. Nessuno lo aveva né lo avrebbe denunciato: i conti avrebbe dovuto farli soltanto con la sua coscienza. Il male che lo affliggeva non era semplicemente legato al timore di una tardiva manifestazione della lebbra che imperversava in quell’Africa *di cartapesta*. Discendeva semmai da un graduale quanto logorante processo di presa di coscienza: era «un male più sottile e invincibile ancora, quello che ci procuriamo quando l’esperienza ci porta cioè a scoprire quello che noi siamo veramente» [27].

Se quello di Flaiano appare ancora oggi romanzo di stringente attualità, altrettanto può e deve dirsi del lavoro di Paolo Comentale. Che sceglie come protagonista del suo romanzo un brillante studente di farmacia, figlio d’arte, che si sta formando per curare le malattie e altro sogno non coltiva se non quello di completare gli studi per lavorare nella bottega di famiglia al centro del paese natio. Ma «la guerra in persona era venuta a bussare alla sua porta» [28] e, di punto in bianco, s’era ritrovato catapultato in una realtà a lui completamente estranea e completamente diversa da come gli era stata sin lì raccontata. Durante l’interrogatorio al quale è sottoposto dopo Debre Libanos, nella sua mente si affastellano i proclami e le menzogne del Regime [29]. Strepiti dittatoriali che si alternano alle soavi note d’amore di *Parlami d’amore Mariù* [30]. Parole che ormai riconosce come vuote, stridenti con la disumana realtà che in Africa ha potuto sperimentare sulla sua pelle.

Col pensiero vola lontano dal posto in cui è fisicamente costretto, lontano da un interrogatorio vessatorio, lontano dal «feroce, bollente, buffone in camicia nera» al cui cospetto si trova. Col pensiero ritorna agli affetti più cari: il padre, la madre, lo zio che – all’arrivo della cartolina precetto per l’Africa Orientale – lo aveva avvisato: «Se andrai sull’altopiano non troverai la malaria! La malaria non colpisce a grandi altezze perché le zanzare non vivono così in alto». Per poi soggiungere sibillino: «Avete già avuto lo stigma in famiglia, uno basta, speriamo» [31].

Sul momento non aveva compreso, ma poi una stretta di mano ad una donna africana col capo fasciato, appena fuori dal monastero di Debre Libanos, aveva reso chiara ogni cosa. Quello stigma, che non si doveva neanche pronunciare, tale era il dolore che suscitava, era la lebbra, il morbo che aveva colpito sua madre, il male temuto dal tenente protagonista del romanzo di Flaiano: «Forse non è mai esistita una città-foresta sul tetto del mondo, una stazione radio, una ferrovia bianca, un porto pieno di navi grandi come chiese, un monastero, un campo di spighe tonante di dolore, una città santa, un fiume limaccioso, un secchio nel lago. Forse le rose tagliate ricrescono, ma le gocce di sangue quando cadono non si rialzano più. A sua madre era toccata una malattia spaventosa, a lui una ancora peggiore» [32].

Il giovane, che riconosce il valore della memoria ed è avvezzo a irrobustirla recitando la tavola periodica degli elementi chimici e le dieci bolge dell’Inferno dantesco, non può fare a meno di chiedersi (e domandare così al lettore) quale sia il posto per l’uomo in guerra: «Forse non c’è, non esiste» dice fra sé e sé; o almeno è quanto vorrebbe credere [33]. Perché la guerra è illogica, un

morbo da debellare essa stessa. Come la dittatura, la conquista dell'altro, la privazione delle libertà fondamentali, la repressione armata. Come ogni forma di discriminazione e razzismo. Come le menzogne del potere, artifici e imposture di sciasciana memoria, che subdolamente – alla stregua di un pericolosissimo morbo – si insinuano nel corpo sociale, rendendo più facilmente manipolabili le menti e le coscienze dei suoi membri. La propaganda dell'odio può trasformare le società, imbarbarirle, disumanizzarle, legittimando ogni condotta.

Riappropriazione della memoria e ricostruzione della verità sono, in ultimo, i due poli che orientano l'ordito, tra storico e romanzesco, di *Quando le stelle caddero nel fiume*. Evocativa, lucida, commovente la scrittura di Comentale, che mostra di possedere grande abilità nel maneggiare materiali scomodi, passando in rassegna le contraddizioni di una stagione di profonda intolleranza e ferocia, qual è stata quella colonialista, e contribuendo alla conoscenza di cononi d'ombra della storia della nostra Italia, pagine certo dolorose e poco edificanti, ma che esigono di essere esaminate in tutte le loro implicazioni. Una prova, la sua, che ci induce ad esprimere un auspicio fremente: che la letteratura dei nostri anni possa riconquistare la sua funzione civile, agendo da costante sprone per ridestare coscienze sempre più facili ad assopirsi.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] P. Comentale, *Quando le stelle caddero nel fiume*, Bari, Edizioni di Pagina, 2018: 113.

[2] Cfr. P. Borruso, *Debre Libanos 1937. Il più grave crimine di guerra dell'Italia*, prefazione di A. Riccardi, Roma-Bari, Laterza, 2020.

[3] Cfr. I. Campbell, *The Addis Ababa Massacre: Italy's National Shame*, London, Hurst, 2017; trad. it. *Il massacro di Addis Abeba. Una vergogna italiana*, Milano, Rizzoli, 2018.

[4] Cfr. P. Borruso, *L'ultimo impero cristiano. Politica e religione nell'Etiopia contemporanea (1916-1974)*, Milano, Guerini e Associati, 2002.

[5] Cfr. R. Pankhurst, *The Ehiopians: A History*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 195-218; trad. it. *Etiopi. Una storia*, Trieste, Beit, 2003: 225-229.

[6] P. Comentale, *Quando le stelle caddero nel fiume*, cit.: 30.

[7] Sulla vicenda un quadro sintetico ma esauriente è fornito da G. Rochat, *Le guerre italiane 1935-1943. Dall'impero d'Etiopia alla disfatta*, Torino, Einaudi, 2005; poi 2008. Si cita qui dall'edizione speciale pubblicata su licenza Einaudi, con introduzione di N. Labanca, Milano, «Corriere della Sera», 2019: 79-100.

[8] Solo a partire dagli anni Settanta prese avvio un'indagine sui crimini legati alla stagione del colonialismo italiano. In quel contesto, venne per la prima volta alla luce l'eccidio di Debre Libanos sulla base dei carteggi di Graziani con Maletti, Lessona e Mussolini. Cfr., a riguardo, G. Rochat, *L'attentato a Graziani e la repressione italiana in Etiopia nel 1936-37*, in «Italia contemporanea», 118 (1975): 3-38; A. Mockler, *Il mito dell'impero. Storia delle guerre italiane in Abissinia e in Etiopia*, Milano, Rizzoli, 1977: 228; C. Marongiu Bonaiuti, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Milano, Giuffrè, 1982: 303-314; A. Sbacchi, *Patrioti, martiri, eroi e banditi: appunti sull'opposizione etiopica alla dominazione italiana (1935-1940)*, in «Storia contemporanea», 4-5 (1982): 821-875; R. Pankhurst, *Come il popolo etiopico resistette all'occupazione e alla repressione dell'Italia fascista*, in Aa.Vv., *Le guerre coloniali del fascismo*, a cura di A. Del Boca, Roma-Bari, Laterza, 1991: 256-287; A. Del Boca, *Gli italiani in Africa Orientale*, 3. *La caduta dell'Impero*, Milano, Mondadori, 1996: 88-106; N. Labanca, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale*

italiana, Bologna, Il Mulino, 200: 199-202 e 415-419; M. Dominioni, *Lo sfascio dell'impero. Gli italiani in Etiopia 1936-1941*, Roma-Bari, Laterza, 2008: 177-183.

[9] P. Comentale, *Quando le stelle caddero nel fiume*, cit.: 31.

[10] Ivi: 54.

[11] Ivi: 54-55.

[12] Ivi: 24.

[13] Ivi: 55-56.

[14] Ivi: 58.

[15] Ivi: 58-59.

[16] Ivi: 59.

[17] Cfr. F. Fanon, *Ecrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, La Decouverte, 2015; trad. it. *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1976.

[18] P. Comentale, *Quando le stelle caddero nel fiume*, cit.: 63.

[19] Cfr. P. Borruso, *Sopravvissuti*, in *Debre Libanos 1937*, cit.: 138-181.

[20] Cfr. G. Rochat, *Le guerre italiane 1935-1943*, cit.: 91-92.

[21] Prima di Comentale, nell'approssimarsi dell'ottantesima ricorrenza, la vicenda è stata ripresa su quotidiani e settimanali italiani da A. Tornielli, *Sterminare quei monaci. Firmato: il viceré Graziani*, «La Stampa», 18 maggio 2016; A. Riccardi, *Il più grande massacro di cristiani in Africa... per mano italiana nel 1937*, «Sette», 14 ottobre 2016; G.A. Stella, *E Graziani massacrò i monaci etiopi*, «Corriere della Sera», 17 febbraio 2017; A. Riccardi, *Ricordare con gesti concreti il massacro dei monaci etiopi*, «Corriere della Sera», 6 marzo 2017; A. Beltrami, *Etiopia. Debre Libanos, gli 80 anni di un eccidio senza pace*, «Avvenire», 12 maggio 2017.

[22] Cfr. E. Flaiano, *Tempo di uccidere*, Milano, Longanesi, 1947; poi, con introduzione di S. Pautasso, Milano, Rizzoli, 1980; con prefazione di M. Bellonci, Torino, UTET, 2006; con introduzione di A. Longoni, Milano, Rizzoli, 2008.

[23] A. Camilleri, *Il nipote del Negus*, Palermo, Sellerio, 2010. Il romanzo di Camilleri, di taglio storico e impianto epistolare, prende spunto – come avviene per molte delle storie dell'indimenticato 'Maestro' empedoclineo – da un fatto realmente accaduto. Prima della guerra d'Etiopia, infatti, la Regia Scuola Mineraria di Caltanissetta era stata frequentata, tra il 1929 e il 1932, da uno studente d'eccezione, invero con risultati tutt'altro che brillanti: si trattava del principe di sangue reale Brhané Sillassié, nipote del Negus Haile Selassie I. La singolare vicenda del giovane in Sicilia è raccontata all'interno del libro di M. Curcuruto, *I signori dello zolfo. Personaggi, vicende, aneddoti della borghesia mineraria siciliana fra Ottocento e Novecento* (Caltanissetta, Lussografica, 2001); e, in breve, nell'articolo di W. Guttadauria, *Così il principe abissino viveva tra lusso e amanti mentre studiava in città*, «La Sicilia», 21 febbraio 2010. Nella finzione orchestrata da Camilleri, secondo uno schema già collaudato in opere precedenti, come *La concessione del telefono* (Palermo, Sellerio, 1998) e *La scomparsa di Patò* (Milano, Mondadori, 2000), trova spazio – risultando funzionale allo sviluppo dell'intreccio – un apparato di documenti inventati di sana pianta (lettere ufficiali, epistole confidenziali, articoli di giornale), inseriti nel libro ricalcando l'aspetto tipografico che avrebbero avuto all'epoca. Con la consueta pungente ironia, don Nené si prende gioco del Fascismo. Il

governo di allora, con la sua complessa macchina burocratica, si adopera convulsamente acciocché al diciannovenne principe, che ama condurre un'esistenza agiata e dissoluta, venga riservata una munifica accoglienza. Cotanta prodigalità non è ovviamente disinteressata: l'Italia ha in atto un contenzioso con l'Etiopia per i confini con la Somalia. Così, il Duce in persona orchestra un piano volto a magnificare le virtù fasciste presso il Negus: in cambio del regale trattamento riservatogli (con più che laute sovvenzioni), il giovane Brhané – che frattanto in Sicilia se la spassa senza badare a spese, al punto da indebitarsi persino con il bordello del quale è assiduo frequentatore – dovrebbe inviare una lettera allo zio imperatore, ovviamente esaltando il regime. La sua scarsa motivazione a scriverla suscita non poche apprensioni tra le alte sfere, con funzionari e governanti impegnati in un farsesco balletto istituzionale a suon di missive per salvare il posto. Fuor di narrazione e per quel che più da vicino ci riguarda, pare che rientrato in patria, quando l'Etiopia era ormai occupata dagli italiani, il gran dissipatore Brhané si sia ritrovato invischiato nell'attentato del 19 febbraio 1937 al maresciallo Rodolfo Graziani, finendo in carcere.

[24] M. Consentino – D. Dodaro – L. Panella, *I fantasmi dell'Impero*, Palermo, Sellerio, 2017. La combinazione di testi diversissimi, tessere con cui esperire il patto narrativo assolvendo alla necessità di fornire al lettore l'appiglio delle fonti all'interno di una narrazione di ambientazione storica, costituisce l'impalcatura attorno a cui si dipana anche questo originale romanzo, frutto di un lavoro a sei mani condotto da Consentino (funzionario parlamentare) e Dodaro e Panella (di professione avvocati), che ambiscono a restituire una descrizione esatta, documentalmente fondata, di una realtà di fatto ignota, sia per la distanza geografica e temporale che per i ripetuti tentativi di occultamento. Muovendosi tra storia e finzione, attraverso una polifonia di mezzi comunicativi (dalle lettere ai telegrammi, dal rapporto militare all'informativa dei servizi, dai verbali di dialoghi agli interrogatori), gli autori rivangano tra le funeste pagine del progetto mussoliniano di costruzione dell'Impero. Il lettore è chiamato a seguire l'inchiesta di Vincenzo Bernardi, integerrimo magistrato militare che indaga sulle operazioni condotte da un ufficiale, tale Corvo, che agisce da criminale di guerra. Anche qui viene rispolverato l'attentato al viceré d'Etiopia Rodolfo Graziani, cui seguì la violentissima repressione italiana, una rappresaglia contraddistinta da eccessi, bassezze, meschinità: un'agghiacciante sequenza di orrori commessi lontano da occhi indiscreti, nelle province più lontane. Muovendosi a caccia della verità di villaggio in villaggio, nella strenua volontà di accertare le responsabilità dei colpevoli, il magistrato viene così a contatto con il *cuore di tenebra* del colonialismo italiano, quel volto feroce sagacemente adombrato dietro la propaganda di Regime.

[25] Cfr. A. Del Boca, *Italiani, brava gente? Un mito duro a morire* (2004), Vicenza, Neri Pozza, 2008; F.M.A. Melato, *Crimini di guerra. Italiani brava gente?*, Perugia, Era Nuova, 2013.

[26] Il romanzo nasce dal resoconto autobiografico riportato da Flaiano nel diario compilato tra il novembre 1935 e l'aprile 1936. L'esperienza della guerra risultò determinante per condurre l'autore su posizioni di deciso antifascismo. Cfr. E. Flaiano, *Aethiopia. Appunti per una canzonetta*, in Id., *Opere scelte*, a cura di A. Longoni, Milano, Adelphi, 2010.

[27] E. Flaiano, *Soltanto le parole. Lettere di e a Ennio Flaiano (1933-1972)*, a cura di A. Longoni e D. Rüesch, Milano, Bompiani, 1995: 29-30.

[28] P. Comentale, *Quando le stelle caddero nel fiume*, cit.: 20.

[29] Ivi, pp. 78-81: «Dopo sette secoli l'Impero è tornato sui colli fatali di Roma»; «Annuncio al popolo italiano e al mondo che la guerra è finita»; «Annuncio al popolo italiano e al mondo che la pace è ristabilita»; «Una pace romana perché fondata sul diritto e sulla giustizia».

[30] *Parlami d'amore Mariù* risale al 1932: il testo della canzone fu scritto da Ennio Neri e Cesare Andrea Bixio e affidato alla voce di Vittorio De Sica, che lo interpretò nel film *Gli uomini, che mascalzoni...*

[31] Ivi: 82.

[32] Ivi: 111.

Rosario M. Atria, dopo la laurea magistrale con lode in Letteratura all'Università "La Sapienza" di Roma, ha conseguito il dottorato di ricerca in Italianistica presso l'Università di Palermo. Dal 2014 è, presso lo stesso ateneo, cultore di Letteratura italiana. Autore di studi sulla poesia italiana del Due-Trecento, sulla narrativa storico-popolare dell'Ottocento, sulla lirica leopardiana, sulla narrativa del secondo Novecento e del Duemila, si interessa anche di storia e letteratura archeologica della Sicilia e di questioni mediterranee. Dal 2017 è Presidente della Società Dante Alighieri di Castelvetrano e promotore di attività culturali. Ha redatto diverse voci per il *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Dalle origini al sec. XVIII*, edito nel 2018 in dodici volumi, a cura di F. Armetta, per i tipi dell'editore Sciascia. Tra il 2018 e il 2020 ha curato, insieme a I.T. Ginevra, per la collana "Gli Introvabili" de I Buoni Cugini Editori, la pubblicazione di alcuni romanzi storici. Dal 2019 è direttore per Lithos, insieme a G.L. Bonanno e F.S. Calcara, ed editor-in-chief di «Τρισκέλης. Collana mediterranea di storia, letteratura e varia umanistica», progetto editoriale che ha contribuito a fondare. Per la stessa collana, ha curato i primi due volumi della sezione "Studi": *Odissea di un reperto singolare. L'Efebo di Selinunte* e *Storie e controstorie di Sicilia*.



Una storia esemplare

di *Sebastiano Burgaretta*

Egregio Signore,

su segnalazione del Sig. Prof. Bruno Maestro di Trieste, il Comitato per le Celebrazioni del Decennale della Liberazione ha deciso di iscrivere il Suo nome fra quelli dei benemeriti che negli anni 1943/45, con grave rischio, soccorsero in varia guisa i nostri correligionari perseguitati. Mi compiaccio con la S. V. per tale doveroso riconoscimento, ed ho il gradito incarico di inviare accluso il relativo diploma.

Per la Comunità Israelitica

Il Presidente

(Dott. Mario Stock)

Con questa lettera, che porta la data del 3 ottobre 1954, la Comunità Israelitica di Trieste, a nome degli *Ebrei d'Italia Riconoscenti*, conferiva all'Egregio Signor Calabrò dott. Paolo il Diploma con il quale gli si riconosceva il merito di aver aiutato in vari modi, con grave rischio personale, alcuni cittadini italiani di religione ebraica che allora erano perseguitati dai fascisti e dai nazisti. La persona destinataria del riconoscimento è quella del Provveditore agli studi Paolo Calabrò, figura d'uomo che in tempi assai difficili, si distinse, in modo esemplare, per la sua umanità e per il suo coraggio civile, fondati su un rigore etico che gli fa onore. Fu persona discreta, che visse lontano dalle ribalte, scevro di ostentazioni e presenzialismi, tant'è vero che, finché fu in vita, non parlò mai di quanto ora è qui oggetto della nostra attenzione. Il suo riserbo è stato mantenuto anche dagli eredi, i quali solo recentemente, a vari decenni dalla sua morte [\[1\]](#), hanno gentilmente messo a mia disposizione le carte dell'archivio personale di Calabrò, dopo che avevo fortuitamente saputo del gesto, compiuto dal Provveditore, cui fa riferimento il documento col quale si apre questo scritto.

L'episodio cui si riferisce, in tale documento, la Comunità Israelitica di Trieste riguarda la persona del prof. Bruno Maestro, il quale, unitamente ai suoi familiari, ricevette aiuto e protezione per opera di varie persone, tra le quali appunto Paolo Calabrò. Su Bruno Maestro e sulla sua figura ha voluto fare le opportune ricerche il nipote di Calabrò, il dott. Paolo Emilio Russo, il quale, dopo numerosi contatti epistolari, si è recato presso la storica Comunità Israelitica di Trieste. Lì il bibliotecario, Livio Vasieri, gli ha consegnato una copia integrale della testimonianza che il prof. Maestro scrisse in favore di sei benefattori non ebrei. In essa, al numero due, compare il nome di Paolo Calabrò. Ulteriori ricerche, condotte sul web, hanno confermato, anche a me, che effettivamente il prof. Maestro, benemerito dell'antifascismo al cui nome oggi a Trieste è dedicata una Fondazione, perse il posto di lavoro nel 1938 a causa delle leggi razziali. Con una lettera, datata Trieste, 5 dicembre 1954, ecco quanto scrive Bruno Maestro:

All'On. Presidente della Comunità Israelitica di Trieste — segnalazione del prof. Dott. Bruno Maestro (Trieste, via Battisti, 31) da trasmettere all'apposito Comitato eletto dal Convegno di Milano.

In conformità all'invito ricevuto per iscritto, mi pregio segnalare ben 6 (sei) casi di solidarietà di non ebrei verso ebrei perseguitati, sulla verità dei quali sono in grado di testimoniare io stesso perché detta solidarietà si è esplicitata nei confronti o miei personali o a favore di miei familiari.

1) *Omissis*

2) *Il Provveditore agli studi, Dott. Paolo Calabrò, al quale mi rivolsi il 15 settembre del 1943 a Pesaro, chiedendogli di persona nel suo ufficio, se a un ebreo egli avrebbe conferito un incarico a supplente in una scuola media governativa nella circoscrizione di sua competenza, mi rispose con tutta cortesia e schiettezza che se il perseguitato razziale non avesse un cognome di quelli tipici come Levi o Coen, presentasse pure la domanda con la necessaria documentazione al suo segretario e che egli, nella speranza che non vi sarebbero malintenzionati pronti a produrre denuncia, avrebbe poi firmato la nomina, come poi effettivamente fece.*

3) *Omissis*

4) *Omissis*

5) *Omissis*

6) *Omissis*

In fede di che

prof. dott. Bruno Maestro – Riccardo Maestro – Eugenia Maestro

Trieste, via Cesare Battisti, 31

Non sappiamo se e quanto quel gesto di umanità, di giustizia e di civile solidarietà abbia influito su quanto da lì a poco ebbe a patire il provveditore Calabrò, il quale, con una lettera riservata del 15 dicembre 1943, prot. n.1260, del cosiddetto Quartiere Generale del Ministro dell'Educazione Nazionale della Repubblica Sociale di Salò ricevette la comunicazione della sua destituzione dal suo ruolo di Provveditore agli Studi di Pesaro e declassato, per decisione di Pavolini, a quello di preside. Ecco il testo della secca comunicazione riservata a firma del ministro Carlo Alberto Biggini:

Al Prof. Paolo Calabrò Provveditore Studi Pesaro

Con provvedimento in corso, avente effetto dal 16 corrente, siete restituito alla presidenza ed assegnato quale preside al Liceo classico "Minghetti" di Bologna.

Vogliate dare assicurazione.

IL MINISTRO

Biggini

A Bologna Paolo Calabrò, dati i tempi, fu probabilmente mandato, per essere messo sotto sicura sorveglianza, se è vero, com'è vero, che Provveditore agli studi di Bologna era in quel periodo Aldo Andreoli, un ex deputato del Partito Nazionale Fascista, il quale successivamente, dopo la caduta del regime fascista, non a caso subì l'epurazione che toccò a molti degli sconfitti. In quella circostanza Andreoli ebbe a supplicare Calabrò, con una lunga lettera manoscritta che si conserva nell'archivio privato degli eredi di costui, affinché testimoniassero in suo favore presso il Ministero dell'Istruzione. In questa lettera, datata Milano, 31 ottobre 1945, con un linguaggio, sia pur dettato da una disperata necessità, che va dalla lusinga alla velata rivendicazione di persecuzioni non messe in atto, Andreoli si rivolge a Calabrò, facendo appello non tanto ai sentimenti di umanità quanto al senso della giustizia. Scrive, infatti, fra le altre cose:

Ti prego di ricordare – secondo verità – qualche fatto concreto e preciso oltre il giudizio che tu ritenga di poter dare – non per amicizia né per umanità; ma per giustizia – di me. E, consapevole dei propri trascorsi, aggiunge: Mi pare affermazione obiettiva questa: che noi ci conoscemmo in un momento infelice, perché data la reciproca posizione di allora, se io fossi stato un fanatico, un fazioso anche quindi incivile, avrei avuto di certo qualche prevenzione su di te; e invece è verità che i rapporti divennero subito di cordiale colleganza e amicizia. E non appena tu mi facesti cenno delle tue vicende e mi manifestasti l'intenzione di andare al Ministero per chiarire la tua posizione e prevenire qualche tiro mancino, io come potei meglio e secondo i tuoi desideri ti aiutai.

È da precisare che, dal suo punto di vista di allora, Andreoli aveva delle ragioni. Calabrò, uomo – avrebbe detto Sciascia – di tenace concetto, a Bologna non aveva mutato il suo DNA etico e civile. Là, infatti, si rifiutò di impartire lezioni di lingua italiana al Comandante militare tedesco della città, come risulta anche da una sua nota conservata nel suo archivio e nella quale si legge: *Invitato e sollecitato dal Provveditore agli studi di Bologna, mio diretto superiore, nel settembre 1944 ad impartire lezioni di lingua italiana al Comandante Militare Tedesco di Bologna, mi rifiutai recisamente e sdegnosamente.* A causa di questo suo comportamento ricevette una nota di addebito da parte del Ministero dell'Educazione Nazionale, con la quale gli si contestava di aver perseguitato i fascisti dipendenti dell'Amministrazione scolastica e in particolare quelli che rivestivano una carica politica, nonché di svolgere opera di ostruzionismo all'Opera Balilla, alla quale non inviava

le tasse di educazione fisica versate dagli studenti. Ironia della sorte e del linguaggio di circostanza, Andreoli non s'accorgeva che, nel ricordargli velatamente i motivi per cui avrebbe potuto a suo tempo punirlo, in realtà gli conferiva patente di onestà e di rigore etico in quegli anni difficili. E nella lettera impotentemente aggiunge: *Quante cose vorrei dirti: su persone e fatti di quell'ambiente (Bologna) e di questo (dal quale naturalmente sono fuori dal 25 aprile in poi)*. Sul bordo del primo foglio, a lettera chiusa, consapevolmente annota: *Importante sarà la testimonianza tua in quanto riguarderà il periodo del mio provveditorato a Bologna (1944-genn. '45) che sarà per se stesso un capo d'accusa: periodo delicato del mio curriculum!*

Tra le carte conservate nell'archivio di Calabrò non c'è traccia di una risposta a questa lettera di Andreoli, ma è evidente che già da essa si evince la diversa collocazione ideologica e politica dei due, quella che vide Calabrò rifiutarsi di aderire alla Repubblica di Salò, così come fecero, del resto, lui ormai lontano dalla capitale ungherese, tutti i dirigenti dell'Istituto Italiano di Cultura di Budapest, cui Calabrò, che ne era stato il fondatore, aveva dato un forte impulso etico e culturale [2]. Se ne videro presto i risultati positivi, infatti, anche col successore di Calabrò, Aldo Bizzarri, il quale fondò e diresse dal 1942 il bimestrale italo-ungherese in lingua ungherese "Olasz Szernle", edito appunto dall'Istituto Italiano di Cultura e dalla casa editrice Franklin di Budapest [3].

È del resto lo stesso Calabrò a documentare i suoi trascorsi politico-professionali in una lettera datata 27 aprile 1945, all'indomani della Liberazione, e indirizzata al Prefetto di Bologna. In essa Paolo Calabrò scrive:

Ho il dovere di informare l'E.V. di quanto appresso: Nel dicembre del 1943 dal Ministero della Educazione Nazionale del Governo fascista repubblicano fui destituito, per ragioni politiche, in seguito ad una inchiesta, da R. Provveditore agli studi di Pesaro e restituito alla Presidenza del R. Liceo Minghetti di Bologna.

Nel mese di novembre del 1943 fui fermato dal comando Militare tedesco di Pesaro (come risulta dall'inchiesta che determinò la mia destituzione) perché accusato di "sobillare contro i tedeschi tutti gli intellettuali della provincia di Pesaro" – Seppi difendermi e per miracolo riuscii a salvarmi.

Nel marzo del 1944, in seguito a denuncia al Tribunale straordinario di Pesaro, fu spiccato contro di me mandato di cattura.

Non fui arrestato perché, avvertito in tempo dal dott. Angelo Minzioni, I° segretario del R. Provveditorato agli studi di Pesaro (da me sempre protetto e difeso di fronte alle persecuzioni dei Fascisti) venuto personalmente da Pesaro a Bologna per informarmi della denuncia al Tribunale e del mandato di cattura, mi resi irreperibile per diverso tempo finché la città di Pesaro non fu occupata dalle truppe Alleate.....

Omissis

Paolo Calabrò

Da quanto si sta qui enucleando si può dedurre che il gesto di umana solidarietà di Paolo Calabrò nei riguardi del prof. Bruno Maestro non fu un apax e non spuntò ex abrupto dal nulla. Esso fu invece il frutto di un lungo esercizio di autonomia di giudizio e di libertà personale, prerogative che riuscirono a mantenersi salde pur nel difficile contesto storico e politico del tempo, quello di un periodo nel quale, come succede sempre, standoci dentro non è facile pienamente discernere tra positivo e negativo, tra bene pubblico e interesse privato, tra la banalità del bene e la banalità perniciosa del male. Per quanto riguarda Calabrò c'è da precisare che il rigore etico applicato all'interesse pubblico veniva da lontano e aveva avuto modo di esprimersi con assoluta chiarezza e senza reticenze già a Budapest negli anni 1935-40, come s'è accennato, e poi nel breve periodo a

Berlino, in qualità di addetto culturale all'Istituto Italiano di Cultura. E a tale proposito occorre aprire una parentesi, che dice molto della tempra morale di quest'uomo [\[4\]](#).

Nel suo archivio si conserva copia di una sua lettera, datata Berlino, 29 maggio 1941 (XIX) e indirizzata al Ministero degli Affari Esteri, oltre che, per conoscenza, alla regia Ambasciata d'Italia in Germania con sede nella stessa Berlino. Il documento consta di diciassette cartelle segnate progressivamente con numeri romani. In esso, che è una relazione ufficiale, c'è la precisa e analitica descrizione dei programmi didattici, delle lezioni, della durata dei corsi, degli esami finali, dei libri di testo, delle sedi dei corsi, del bilancio consuntivo e di quello preventivo, delle Biblioteche dei Comitati della Società "Dante Alighieri". Per l'economia dell'argomento affrontato in questa sede e per quanto attiene ai tratti della personalità di Paolo Calabrò sono molto interessanti la parte introduttiva e quella conclusiva del documento. Ciò, per la loro puntuale analisi, che non tace di nulla, e per la chiarezza, che definirei coraggiosa, con la quale l'autore espone il suo pensiero e, a posteriori possiamo affermare, espone anche sé stesso, se è vero, com'è vero, che egli pagò l'audacia della sua autonomia di giudizio e della sua libertà di pensiero. Ecco il testo:

Conformemente a quanto richiesto da codesto on. Ministero con comunicazione in data 8 maggio, numero 53/38585/372, diretta alla R. Ambasciata, mi onoro di riferire qui appresso le mie osservazioni relative al regolamento attualmente vigente per i corsi di lingua italiana istituiti in Germania dai Fasci.

a) Applicazione pratica del regolamento: inconvenienti lamentati, risultati raggiunti

Il regolamento in questione ha ricevuto finora solo parziale applicazione principalmente per la mancanza in quasi ogni sede di corsi di un professore, direttore responsabile. Le sedi dei corsi non sono dovunque decorose né provviste del materiale e dei registri elencati nel paragrafo 9 del regolamento. In nessuna sede esiste un ufficio di segreteria e una biblioteca in funzione.

La ripartizione dell'anno scolastico non è stata rispettata da tutti i corsi, tanto che alcuni hanno iniziato il II semestre il 1° febbraio, altri il 15, altri ancora il 1° marzo e a Breslavia addirittura il 1° aprile.

L'orario stesso delle lezioni non è stato omogeneo: alcuni corsi hanno avuto un'ora settimanale di lezione, altri solo 45 minuti.

Il programma didattico non è stato sempre tenuto presente nello svolgimento della materia e il numero degli iscritti alle singole classi non è stato sempre limitato a 30.

Molti corsi hanno usato differenti libri di testo ad arbitrio degli insegnanti.

Le relazioni non sono state sempre regolarmente inviate da tutte le sedi.

Una sola città, Lipsia, ha inviato il bilancio consuntivo del I° semestre ecc.

La causa di questo stato di cose è da ricercare indubbiamente, a parere dello scrivente, nei due capisaldi fondamentali sui quali si basa il regolamento e in genere l'intera organizzazione dei corsi, e cioè:

1) La subordinazione dei direttori dei corsi ai rispettivi segretari dei Fasci; 2) la devoluzione dei proventi dei corsi non a beneficio del miglioramento e potenziamento dei corsi stessi, ma a beneficio di altre attività dei Fasci.

In quanto al primo punto, occorre rilevare ben chiaramente che, nonostante le grandi benemerenze che i Fasci in Germania si sono acquistate con l'organizzazione dei corsi in parola, allo stadio odierno cui questi sono giunti nel loro sviluppo è impossibile mantenere più a lungo il dualismo attualmente esistente fra il

Segretario del Fascio e il Direttore dei corsi, dualismo che poi si risolve con la completa subordinazione del secondo al primo.

Ora è un dato di fatto che i Segretari dei Fasci, che sono per lo più modesti commercianti (fiorai, gelatieri, commercianti in agrumi e rappresentanti di stoffe ecc.) non hanno la cultura, la preparazione e spesso anche la levatura sociale necessarie per poter dirigere con buoni risultati un organismo didattico quale quello dei corsi. Questi sono un delicato mezzo di propaganda culturale che si rivolge a un pubblico qualificato, comprendente spesso dei laureati, dei professionisti, dei funzionari, degli studenti, e deve pertanto essere organizzato in modo ineccepibile, deve essere posto su una base culturale e deve essere insomma tale da poter costituire una rappresentanza modesta ma non indegna di una grande Nazione culturale quale l'Italia fascista.

È impossibile ottenere ciò da persone, per quanto volenterose, dotate di ben scarsa cultura quali sono spesso i Segretari dei Fasci in Germania, i quali del resto sono distratti da un tale compito, per sé non inerente al loro ufficio, dalle loro molteplici mansioni politiche.

Succede anzi di solito che i Segretari dei Fasci, per comprensibile abito mentale, siano indotti a considerare i Corsi, non per come sono, cioè un importantissimo mezzo di propaganda italiana, ma solamente come un sistema per ottenere dei proventi da devolvere unicamente a favore di attività del Fascio propriamente detto: tendenza, ripeto, comprensibile e forse lodevole, ma disastrosa dal punto di vista dei veri interessi dei corsi di lingua, che vengono così trascurati.

Aggiungasi che l'attuale subordinazione dei Direttori dei corsi ai rispettivi Segretari dei Fasci, praticamente anche in materia didattica e organizzativa, risulta spesso in una vera e grave mortificazione spirituale per i primi i quali, pur riconoscendo la preminenza della elevata posizione politica dei Segretari, non possono non sentirsi invece più competenti di essi per quanto riguarda i problemi appunto didattici. Ne risulta che essi si sentono avviliti e non si dedicano al proprio lavoro con quell'entusiasmo con quei buoni risultati che altrimenti sarebbe legittimo aspettarsi.

Sembra pertanto allo scrivente opportuno e anzi assolutamente necessario che si giunga a un nuovo e più logico ordinamento dei corsi di lingua italiana in Germania.

Essi dovrebbero essere ormai per così dire svincolati dai Fasci e sottoposti direttamente alla suprema autorità italiana delle varie città e cioè alle Regie Autorità Consolari. I meriti che i Fasci di Germania si sono acquistati con l'organizzare dal nulla i corsi, a prezzo talora di gravi sacrifici e con volenterosa ed entusiastica fatica durata molti anni, non possono essere negati da alcuno, ma questi, grazie a quegli stessi sforzi, sono ormai cresciuti talmente in importanza e in numero di allievi, la loro azione propagandistica è divenuta talmente fondamentale, il loro modo di essere e di funzionare impegna ormai in tal modo, di fronte all'opinione pubblica, che non è più possibile tollerare alcuna manchevolezza o inadeguatezza o approssimazione.

La posizione che le truppe d'assalto hanno così brillantemente conquistato debbono essere ormai occupate, consolidate e sistemate definitivamente da truppe regolari.

Lo scrivente ha pertanto l'onore di esprimere subordinatamente l'avviso che i corsi di lingua italiana in Germania, cui potrebbe essere tuttavia conservata la denominazione di Corsi di lingua italiana dei Fasci, vengano sottoposti direttamente alle Regie Autorità Consolari e siano preposti ad essi, quali direttori, dei professori di ruolo.

b) Modificazioni suggerite

In base all'esperienza di quest'anno lo scrivente si permette subordinatamente di proporre alcune norme che dovrebbero esser seguite in aggiunta e a parziale modificazione del "Regolamento provvisorio", per ottenere una migliore organizzazione e un regolare funzionamento dei corsi di lingua italiana in Germania.

Seguono undici cartelle con suggerimenti e consigli riguardanti tutti gli aspetti dell'attività relativa ai corsi di lingua italiana. La parte finale della relazione conferma, per altri aspetti, quanto argomentato in quella introduttiva:

c) *Destinazione effettiva dei proventi dei corsi e loro eventuale migliore ripartizione*

Non posso dare alcuna informazione sulla destinazione effettiva dei proventi dei corsi poiché tali proventi costituiscono una delle tante "voci" incluse nel bilancio di ogni Fascio e il Direttore dei Corsi è escluso da ogni ingerenza in questioni amministrative.

Non mi risulta sia stata devoluta quest'anno alcuna somma per il miglioramento didattico e scientifico dei Corsi. Mi permetto quindi subordinatamente proporre che sia concessa al Direttore dei Corsi anche una certa autonomia amministrativa, poiché col provento dei corsi si potrebbero organizzare in Germania, dove gli allievi pagano volentieri la quota alquanto elevata d'iscrizione, veri e propri centri di cultura italiana. Il Direttore dei Corsi, dopo aver provveduto alle spese generali di amministrazione, elevando anche il compenso agli insegnanti supplenti, potrebbe migliorare l'arredamento della sede, che dovrebbe essere sempre molto decorosa, dare incremento alla biblioteca e acquistare successivamente una macchina per proiezioni, con relative diapositive.

I Corsi potrebbero ospitare nella loro sede quei Fasci che non disponessero di mezzi propri e non potessero sostenere le spese di affitto dei locali e il Direttore dei Corsi inoltre potrebbe devolvere, alla fine di ogni semestre, una percentuale sugli utili all'amministrazione del Fascio locale. I Segretari di Fascio, a loro volta, verrebbero così spronati a cercare con maggior cura altre fonti per aumentare le entrate del bilancio, mentre alcuni attualmente attendono, senza altre preoccupazioni, la rendita sicura proveniente dai Corsi.

Ahimè, si permetteva il funzionario Calabrò, il "tecnico" Calabrò di volersi "sostituire" ai politici, senza essere stato eletto dal popolo. Si facesse eleggere! qualcuno gli griderebbe oggi. E come non cogliere, tra le pieghe del linguaggio, sapientemente calibrato nel far ricorso nominale ai valori della "propaganda" fascista, una forte, ineludibile vena di ironia, compatibile, del resto, con la levatura culturale e con il rigore etico dell'autore della relazione?

La mossa era stata davvero audace e lo si constatò subito. Se si tiene conto che Calabrò rimase a Berlino dal 16 settembre 1940 al 16 settembre 1941, quando fu fatto rientrare in Italia e nominato preside dell'Istituto Magistrale di Firenze, è facile arguire che, con la sua schietta onestà e con la sua autonomia di giudizio, quali sono evidenti in questa relazione, egli segnò la sua condanna, per cui fu praticamente rimosso – dovremmo dire cacciato — dall'incarico che aveva a Berlino e relegato in un istituto scolastico superiore in Italia. Aveva, in tutta evidenza, dichiarato ciò che non doveva essere palesato. In altri termini, il re, che era nudo, doveva apparire vestito. Eppure i rappresentanti del re erano stati formalmente chiari ed espliciti nella lettera con la quale si comunicava a Calabrò il trasferimento da Budapest a Berlino. Ecco il testo del telesspresso del Ministero degli Affari Esteri [5]: *Trasferimento da Budapest a Berlino*

Con provvedimento in corso e decorrenza dal 16 settembre siete stato trasferito dalla Direzione dell'Istituto Italiano di cultura di Budapest alla Direzione dell'Istituto di lingua italiana a Berlino. Il nuovo incarico importa anche la consulenza e il controllo su tutti i corsi di lingua e di cultura italiana istituiti nel territorio del Reich dai Fasci e dalla Dante.

Il nuovo ufficio a cui siete destinato riveste una grande importanza poiché nelle Vostre nuove funzioni dovrete non soltanto svolgere opera di docente nell'Istituto di lingua a Berlino con corsi di storia, di letteratura e d'arte, ma vigilare perché tutte le iniziative intese a diffondere la conoscenza della lingua italiana nel popolo tedesco, si svolgano con crescente serietà e profitto.

Lo scrivente confida che Voi apprezzerete nella debita misura questa prova di fiducia che Vi conferisce il Ministero e che saprete rispondere a tale atto con la consueta diligenza e capacità.

Prima di raggiungere Berlino dovrete recarvi a Budapest per effettuare le consegne al nuovo Direttore prof. Aldo Bizzarri. Le consegne stesse dovranno avere luogo al più presto possibile.

Appena giunto nella capitale del Reich avrete cura di presentarVi alle competenti Autorità Diplomatiche e all'Ispettorato dei fasci in Germania per ricevere istruzioni e per concordare la linea del Vostro lavoro.

Per il Ministro

firma illeggibile

A tutti gli effetti si trattava di una promozione, che portava Calabrò a lavorare nella celebrata allora capitale tedesca, a meno che, dato l'esito "fallimentare" della permanenza di lui a Berlino, non si debba intendere che la postilla conclusiva di questa comunicazione ministeriale avesse ragione preminente sull'intero contenuto della missiva.

Successivamente da Firenze Paolo Calabrò, con nomina del 15 maggio 1942, passò a fare il Provveditore agli Studi a Pesaro, dove ebbe modo di aiutare il prof. Bruno Maestro, ma dove, per la sua linearità di vita e per la serietà professionale – come si vede, brutti vizi, da addebitare a colpe in quegli anni infelici –, non ebbe modo di restare a lungo. Infatti il 16 dicembre 1943 l'incorreggibile e ostinato Calabrò fu destituito dall'incarico di Provveditore agli Studi e declassato a preside del bolognese Liceo ginnasio "Minghetti". Perché accadde ciò? Che cosa era successo? A chiarire la circostanza è lo stesso Calabrò nella succitata lettera inviata, non a caso quando il re era ormai nudo per tutti, al Prefetto di Bologna in data 27 aprile 1945, all'indomani cioè della Liberazione.

In un foglio manoscritto conservato fra le sue carte Calabrò ha lasciato scritto:

Durante il periodo trascorso in Pesaro, come R. Provveditore agli Studi, i miei rapporti con la Federazione dei fasci di quella città non furono buoni perché non volli mai cedere alle continue pressioni e alle imposizioni che mi pervenivano per indurmi a commettere atti illegali specialmente in occasione dei trasferimenti degli insegnanti e delle nomine dei supplenti.

Il rapporto inviato al Ministero D. g. P. d: V II N. 421 Ris., in data 11 aprile 1943, che allego in copia, lumeggia l'ambiente di quella federazione e i miei rapporti con i principali gerarchi fascisti di Pesaro, che diverse volte avevano chiesto al Ministero il mio trasferimento.

A Pesaro la vita gli fu resa difficile anche con l'allontanamento, che i fascisti, scontenti della condotta del Provveditore, volevano, della persona del succitato dott. Minzioni, primo segretario al Provveditorato di Pesaro, per la difesa dei cui diritti Calabrò si espose fermamente con una lettera al Ministero. In essa, difendendo l'operato del valido collaboratore, faceva appello ai criteri di giustizia con i quali si era operato in materia di trasferimenti e assegnazioni, eliminando

qualche posizione di privilegio acquisito non certo a meriti di lavoro e di capacità. Di ciò si è voluto far colpa al dott. Minzioni sia perché mi ha messo sinceramente al corrente della situazione e delle persone, sia perché collabora con me in quest'opera di moralizzazione intesa a rialzare il prestigio della Scuola nella Provincia, e a pretendere con assoluta rigidità da tutti i dipendenti da questo Ufficio scolastico dignità, serietà e senso del dovere. Oggi, dopo quasi un anno di assiduo lavoro in tal senso, si può dire che la scuola cominci a funzionare regolarmente. È stato però necessario ricorrere qualche volta anche a provvedimenti disciplinari nei confronti di quegli elementi che nel passato avevano soltanto goduto lo stipendio senza preoccuparsi di compiere il proprio lavoro per la scuola.

E nella stessa pagina:

Questo Ufficio difatti avrebbe il torto di avere, quest'anno per la 1^a volta, resistito e respinto ogni forma di pressione, di raccomandazione o di segnalazione da parte così della Federazione, come di altri Uffici.

Conclude il documento, affermando che

un trasferimento del dott. Minzioni menomerebbe il prestigio dell'Ufficio scolastico poiché in lui si vorrebbe colpire la serietà del nostro lavoro ed il senso di assoluta giustizia a cui è improntato ogni nostro agire oltre a danneggiare moralmente e materialmente il dott. Minzioni che a Pesaro ha famiglia (è padre di un bimbo di 8 mesi) e casa, ed ha la sola colpa di compiere scrupolosamente il proprio dovere.

E così chiude:

Per un dovere quindi di umana giustizia nei riguardi del dott. Minzioni e nell'interesse superiore dell'Ufficio scolastico chiedo che il Minzioni sia lasciato al suo posto, al suo lavoro, alla sua famiglia con serenità e dignità.

Non essendogli bastate le persecuzioni del regime fascista in ordine alla carriera professionale, Calabrò dovette subire anche un procedimento disciplinare per opera della Commissione di epurazione istituita dal Governo alleato nei confronti di coloro che avevano ricoperto incarichi apicali nella pubblica amministrazione, in modo da dispensarli e allontanarli dal servizio. Gli fu comminata, il 2 agosto 1945, una censura, per aver preso parte ai campi estivi dei giovani fascisti col grado di centurione. In realtà, come ebbe a dimostrare, non rivestì il grado di centurione, ed era stato chiamato in quanto ufficiale in congedo del regio esercito, nel quale aveva militato anche nel corso della prima guerra mondiale. Egli scrive di esserne stato costretto, pena il rientro anticipato dall'incarico a Budapest, al quale egli teneva moltissimo. Ne uscì però indenne con decisione, datata 2 agosto 1947 del Consiglio di Stato, cui egli aveva fatto ricorso, anche se già il 18 settembre del 1945, a meno di un mese dalla inflizione, lo stesso Ministero della Pubblica Istruzione gli aveva revocato il provvedimento punitivo della censura:

...in accoglimento del ricorso dichiara di non esser luogo alla irrogazione di alcuna sanzione disciplinare nei confronti del ricorrente. Ordina la comunicazione della presente decisione alla Amministrazione interessata per i provvedimenti di sua competenza a ter mini di legge. Così deciso in camera di Consiglio del 18/9/45.

Passati gli anni difficili e complicati del ventennio fascista, la carriera di Paolo Calabrò continuò con la qualifica di Provveditore agli Studi nelle città di Ragusa (dal 1946 al 1948), Siracusa (dal 1948 al 1950), di Savona (dal 1950 al 1952), di Varese (dal 1952 al 1958).

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Appendice con notizie bio-bibliografiche

Nato ad Avola (14 luglio 1895-6 febbraio 1986), Paolo Calabrò studiò al Ginnasio "T. Gargallo" di Siracusa e poi al Liceo classico "A. Di Rudini" di Noto. Si laureò all'Università di Palermo col massimo dei voti in Lettere e filosofia il 27 gennaio 1920, dopo essere tornato nel 1918, dalla prigionia di guerra [6]. Tra il 1920 e il 1924 fu docente al Liceo classico di Noto, successivamente al Liceo Cutelli e allo Spedalieri di Catania (1923-1924), a Taranto (1924-1925) e a Perugia, città in cui conobbe Wanda Onesti, apprezzata scrittrice di novelle e diari di viaggio [7] pubblicati sotto il cognome del marito, che la sposò a Roma il 5 dicembre 1928, avendone una figlia, che ha portato lo stesso nome della madre e che rimase purtroppo orfana ancora bambina nell'agosto del 1934 per la sopravvenuta morte di tifo della Onesti. Nel 1923 Calabrò terminò gli esami del primo anno presso la facoltà di Giurisprudenza, ma non poté completarne gli studi. Vinse il concorso al

Ministero degli Esteri e scelse l'Ungheria, dove fu destinato, nel 1926, come Lettore all'Università di Pècs prima e a Budapest dopo. A Pècs fu segretario della locale sezione della Società "Mattia Corvina", di cui divenne successivamente socio onorario. Nella capitale magiara insegnò nel prestigioso Collegio Eotvos, equivalente per importanza alla nostra Scuola Normale Superiore di Pisa. Nel 1935, facendo opera di mediazione con il Ministero ungherese, contribuì, nelle vesti di presidente della "Dante Alighieri", in modo efficace al riconoscimento, da parte del Governo ungherese, del diploma acquisito presso l'Università per stranieri di Perugia, come si evince dalla sua corrispondenza epistolare con Astorre Lupattelli [8].

Nel corso della sua carriera professionale ebbe modo di incontrare e conoscere grandi personalità della cultura oltre che della politica: fra gli altri, Enrico Fermi, Ettore Romagnoli, padre Agostino Gemelli, Arturo Toscanini, Beniamino Gigli, Giuseppe Prezzolini, Luigi Pirandello, Luigi Russo, col quale ultimo tenne anche corrispondenza epistolare. Di vari altri si conservano nel suo archivio foto con dediche, come nel caso di Vittorio De Sica e dello stesso Luigi Russo. Ovviamente conobbe pure Mussolini, Ciano, Badoglio e, negli anni berlinesi, anche Hitler. Molte le sue pubblicazioni nel corso degli anni: *Giovanni Verga e il realismo nella letteratura italiana*, Budapest 1930; *Poesie scelte e commentate per gli stranieri*, Magyar Olasz Könyvtár Biblioteca Ungherese Italiana, Budapest 1931; *Grammatica italiana per stranieri* [9], Perugia 1932; *Profili di scrittori contemporanei, I e II serie*, Budapest 1933-1935; *Antologia di prosa e poesia ad uso degli stranieri, I e II serie*, Budapest 1934-1935; *Manuale di conversazione italo-magiara*, Budapest 1937; *Compendio di storia della letteratura italiana ad uso degli stranieri*, Perugia 1939; Idem-M. Oszkán, *Rendszeres es Módszeres Olasz-Magyar Beszédgyakorlatok*, Kiadja a Királyi magyar egyetemi nyomda, Budapest, VIII, s.d.; Idem, *Lettere di Paolo Calabrò dai campi di prigionia*, postumo, in "Avolesi nel mondo", cit.: 39. La *Grammatica italiana per stranieri* fu adottata alla Colombia University di New York, all'Eastman School of music dell'Università di Rochester, all'Università in Australia, in Svizzera all'École Cantonale di Porrentruy e in un Istituto di Lugano, e inoltre nei Corsi di lingua italiana istituiti da Ministero in Portogallo, in Germania, in Brasile, in Egitto, in Turchia, in Argentina, in Inghilterra, e poi ufficialmente adottata all'Università per stranieri di Perugia, che ne curò l'edizione, per cui il testo fu poi tradotto anche il thailandese e in finlandese.

Calabrò ebbe degli importanti riconoscimenti. Dal Governo ungherese fu fatto Commendatore della Corona Ungherese. In Italia ricevette l'onorificenza di Commendatore del Regno d'Italia e successivamente quella di Commendatore al merito della Repubblica Italiana, dopo quella di Cavaliere e di Ufficiale.

Note

[1] Paolo Calabrò era nato ad Avola il 14 luglio 1895 e lì è morto il 6 febbraio 1986

[2] Cfr. E. Deaglio, *La banalità del bene. Storia di Giorgio Perlasca*, Feltrinelli, Milano 2002: 47.

[3] Cfr. S. Santoro, *L'Italia e l'Europe orientale: Diplomazia culturale e propaganda 1918-1943*, Franco Angeli, Milano 2005: 387.

[4] Ho avuto il privilegio di conoscerlo, essendo egli stato presidente della Commissione esaminatrice ai miei esami di stato per il conseguimento del diploma di maturità classica al Liceo "Manzoni" di Avola nel 1965. In quella circostanza ebbi modo di apprezzarne l'equilibrio umano, la serietà professionale e il senso della giustizia.

[5] Ministero degli Affari Esteri, Telespresso n.53/81543, Roma 12 settembre 1940.

[6] Sul servizio militare di Calabrò durante la prima guerra mondiale cfr. P. E. Russo, *Calabrò Paolo nella guerra del 1915-1918*, in "Avolesi nel mondo", a. XIX, n. 2 (43): 37-39.

[7] W. Calabrò, *Marisa: novelle e bozzetti*, Gaetano Tinè Editore, Noto 1929; Idem, *Ungheria: pagine di diario*, Gaetano Tinè Editore, Noto 1932; Idem, *Vienna: pagine di diario*, Gaetano Tinè Editore, Noto 1935;

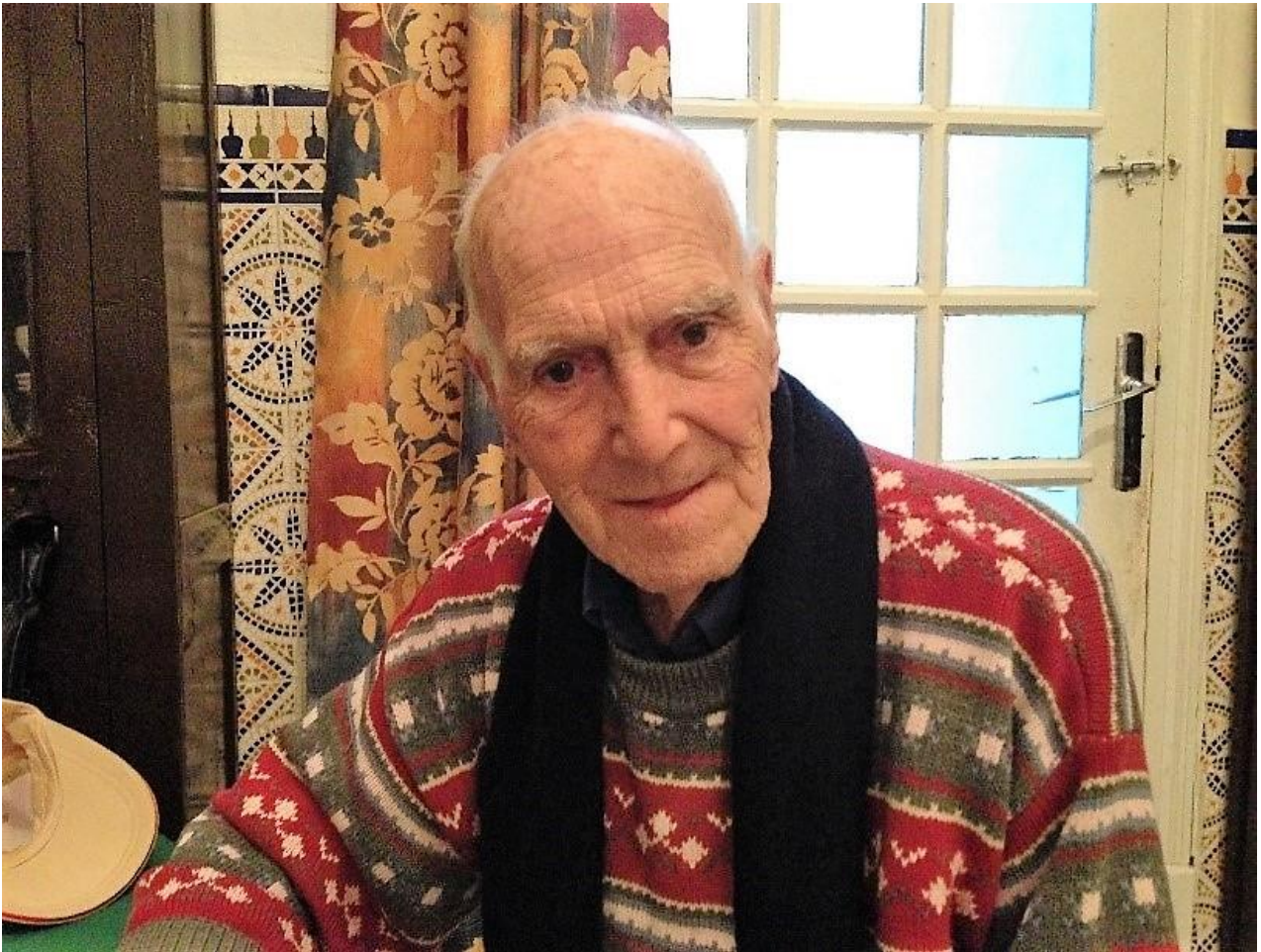
Idem, *Trittico siciliano*, Gaetano Tinè Editore, Noto 1935. Si conserva tra le carte di famiglia anche un *Diario*, che è rimasto inedito.

[8] Cfr. P. Gheda, *La promozione dell'Italia nel mondo*, Il Mulino, Bologna 2004: 117-118.

[9] Ivi: 103 ss.

Sebastiano Burgaretta, poeta e studioso di tradizioni popolari, ha collaborato con Antonino Uccello e, come cultore della materia, con la cattedra di Storia delle Tradizioni Popolari dell'Università di Catania. Ha curato varie mostre di argomento etnoantropologico in collaborazione col Museo delle Genti dell'Etna, con la Villamuseo di Nunzio Bruno, con la Casa-museo "A. Uccello", col Museo teatrale alla Scala di Milano. Ha pubblicato centinaia di saggi e articoli su quotidiani, riviste e raccolte varie. Tra i suoi volumi di saggistica: *Api e miele in Sicilia* (1982); *Avola festaiola* (1988); *Mattia Di Martino nelle lettere inedite al Pitre* (1992); *Festa* (1996); *Sapienza del fare* (1996); *Retablo siciliano* (1997); *Cultura materiale e tradizioni popolari nel Siracusano* (2002); *Sicilia intima* (2007); *La memoria e la parola* (2008); *Non è cosa malcreata* (2009); *Avola. Note di cultura popolare* (2012).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Salvatore Almanza: ultimo pittore dell'École de Tunis

di *Alfonso Campisi*

Sauveur (Salvatore) Almanza è nato a Mateur, in Tunisia, il 1 gennaio 1931, da un padre proveniente dall'isola di Pantelleria, in provincia di Trapani e da una madre di Camporeale, in provincia di Palermo. Si sono incontrati in Tunisia. Suo padre André, era un ferroviere come la maggior parte dei siciliani di Tunisia e obbligato a naturalizzarsi francese per mantenere il suo lavoro presso la compagnia ferroviaria di Tunisia, oggi “Société Nationale du Chemin de Fer de Tunisie”.

Questa difficile situazione, diventerà quasi una regola per tutti quei siciliani che, durante il 1940-1945, per un motivo o per un altro, rifiuteranno di prendere la cittadinanza francese. In quel periodo era impossibile possedere le due nazionalità, la francese e l'italiana, così molti cittadini siciliani, per amor di patria, rifiuteranno in massa la seconda politica di naturalizzazione del 1943 imposta dalla Francia, definita come la “politique du chantage”, cioè del ricatto.

La madre, Joséphine Rizzuto, senza professione, lavorerà come casalinga per crescere i suoi tre figli: Laurent, Sauveur e Marinette. Un quarto figlio, che arrivò molto più tardi, finì ucciso da un carro, attraversando la strada di fronte casa sua, all'età di soli due anni. Questo dramma lascerà

l'intera famiglia Almanza in un dolore immenso e infinito. Sauveur, essendo il secondogenito ma più grande di Marinette, ricorderà per sempre questa perdita dolorosa che sarà presente fino alla fine dei suoi giorni.

Malgrado questo triste evento, Sauveur ci racconta di un'infanzia felice, circondata da una famiglia numerosa. Dal lato paterno, avevano fatto fortuna intorno alle campagne di El Fahs. I suoi zii possedevano una fattoria con bestiame, e ogni fine settimana, Salvatore e la sua famiglia andavano lì per trascorrere la domenica insieme. Il padre di Sauveur, non ha mai fatto fortuna a causa di sua moglie Joséphine, una donna timida, analfabeta, pia e molto superstiziosa. Sauveur ci dirà che ogni volta che suo padre voleva comprare un pezzo di terra o fare un investimento, sua madre era sempre contraria e pronta a scoraggiare l'iniziativa del marito. Il padre finirà i suoi giorni in Francia dove sarà ricoverato e poi sepolto al cimitero del Père Lachaise a Parigi. La madre morirà poco dopo, sconvolta dal dolore e dalla perdita del suo piccolo. Sarà sepolta a Tunisi nel cimitero cristiano del Borgel.

Sauveur visse tutta la sua infanzia nel centro di Tunisi, in rue du Maroc, una strada in cui casette tutte uguali, incollate le une alle altre a forma di trenino, si susseguivano nella miseria più nera. In effetti, questi erano gli alloggi per i lavoratori delle ferrovie. C'era Peppi "u muraturi", Antoinette chiamata "a beddra", per il mestiere che faceva, Pippina "a meggera", mastro Titta "u piscaturi", e così via ... tutti siciliani.

Ognuno parlava a modo suo e tutti si capivano, una sorta di sabir, un misto di siciliano, arabo e francese, che più tardi sarà classificato come il siciliano di Tunisia! Accanto alla casa di Sauveur viveva Lidia, sua cugina, una ragazza bellissima, bruna, alta, dalla folta chioma, grandi occhi scintillanti e neri come due tizzoni di carbone. Lidia, dieci anni più grande di Sauveur, esercitava di nascosto di sua madre, l'unica che non lo sapesse in tutto il quartiere, la professione più antica del mondo, raccontando così a Sauveur tutte o quasi tutte le sue focose avventure e incontri con i soldati in cerca di un amore fugace. Ma un giorno, uno dei clienti, un bell'ufficiale francese, si innamorò di Lidia. Si sposarono e lasciarono la Tunisia per stabilirsi in Francia. «Figghia disgraziata, m'allibbitai di tia, vattinni vattinni ...» – Maledetta ragazza, finalmente mi sono liberata di te, vai via, vai via ... – urlò sua madre in siciliano fuori dall'uscio della sua povera casa, il giorno della partenza. Per Sauveur fu una grande perdita, la perdita di una grande amicizia ma soprattutto di una grande complicità.

Sauveur frequenterà la scuola elementare del quartiere di rue du Maroc, una scuola francese situata a due passi da casa sua. Studierà lì solo per tre anni. La sua famiglia riusciva a malapena a sopravvivere e quindi Sauveur, che non era affatto uno studente brillante, interruppe i suoi studi per iniziare a lavorare come cameriere in un caffè dell'avenue de France. Stanco e mal pagato, decise all'età di dodici anni di lasciare questo piccolo lavoro e iniziare una sorta di praticantato con un siciliano, specializzato nella "haute couture pour femme". Questo sarà il lavoro ufficiale che Sauveur svolgerà fino all'età della pensione. Vestirà le grandi famiglie borghesi tunisine e i ricchi francesi e italiani. Anche Madame Bourguiba, moglie del Presidente della Repubblica tunisina di allora, si faceva disegnare e cucire i vestiti da Sauveur.

Un giorno, mentre Sauveur stava provando un abito a Madame Baldambembo, una bellissima donna tunisina di origine italiana e di fede ebraica, vide un distinto gentiluomo molto ben vestito, entrare nel suo negozio, con in mano un cilindro.

– «Sei Salvatore Almanza»? chiese, rivolgendosi al giovane Salvatore.

– «Sì, sono io e Lei chi è scusi?» rispose.

– «Monsieur Lévy, Moses Lévy».

Sauveur, lasciò cadere le forbici che teneva in mano. Era commosso, ma allo stesso tempo si chiedeva perché un pittore così famoso come Moses Lévy fosse nel suo negozio a chiedere di lui. Moses Lévy mostrerà tre piccoli dipinti, olio su tela, chiedendo a Salvatore se queste opere fossero sue. Salvatore annuì. In realtà erano i suoi dipinti: il primo raffigurava un mazzo di fiori, il secondo un ritratto e il terzo una natura morta.

Sauveur aveva venduto questi tre piccoli quadri a un commerciante nel souk Al Attarine, nel centro di Tunisi, che a sua volta lo stesso commerciante aveva rivenduto a Monsieur Lévy, rimasto incantato dalle opere. Sarà grazie a questo incontro fortuito che Sauveur Almanza incontrerà molti pittori, appartenenti alla “École de Tunis” e condividerà con loro emozioni, speranze, gioie ma anche dolori.

La “École de Tunis”, è stata un’importantissima corrente artistica tunisina e internazionale che nacque dopo la Seconda guerra mondiale a Tunisi, grazie ad alcuni pittori tunisini, francesi e italiani, di diverse religioni. Nel 1936, grandi nomi come Moses Lévy, Pierre Boucherle, Jules Lellouche e Antonio Corpora formarono il “Gruppo dei Quattro”. La “École de Tunis” è stata fondata nel 1949 sotto la presidenza di Pierre Boucherle.

Questa tendenza artistica è stata una combinazione di temi popolari e un’immagine idealizzata della realtà. Gli artisti condividevano una certa idea di affiliazione culturale comune e contribuirono a definire un’arte autenticamente tunisina evidenziando il patrimonio poliedrico della cultura popolare e tradizionale tunisina.

Nel 1947, altri pittori furono aggiunti al gruppo come Yahia Turki, Ammar Farhat, Jellal Ben Abdallah, Abdelaziz Gorgi, Ali Bellagha, Edgard Naccache, Zoubeir Turki ... rompendo con tutte le tendenze artistiche coloniali e portando avanti idee e opinioni innovative in una Tunisia dove gruppi di sinistra e intellettuali iniziavano a rivendicare l’indipendenza dalla Francia. Più tardi, alla fine degli anni ’50, artisti tunisini anticonformisti non parteciparono a questa tendenza artistica del dopoguerra e si evolsero in nuove tendenze.

Sauveur, entrerà così in una cerchia di intellettuali tuniso-italo-francesi grazie alla sua passione per la pittura, all’arte, ai colori e alla gioia di vivere, ma anche perché questo gli permetterà non solo di fuggire dal ghetto siciliano di rue du Maroc in cui era vissuto, ma di integrarsi anche alla cultura francese. «È grazie alla lingua francese che sono stato in grado di integrare e conoscere questo bellissimo mondo», dirà Sauveur Almanza, un po’ come Mario Scalesi, “il “poète maudit” siciliano di Tunisia che ha elogiato la lingua e la cultura francese come il solo vettore per il successo e il progresso sociale in Tunisia.

In questo periodo, la Tunisia e la sua capitale Tunisi, sono luoghi visitatissimi da intellettuali, pittori, cantautori francesi, ma anche italiani e Sauveur, farà parte di un movimento culturale di sinistra chiamato “Les pieds nus”, i piedi nudi. Si trattava di un piccolo gruppo multietnico di intellettuali anticonformisti che si incontrava nel centro della capitale, al Café de Paris situato ancora oggi nella vecchia Avenue de France. “Les pieds nus” erano così chiamati, perché camminavano scalzi, senza scarpe: una forma di provocazione e protesta contro la società moderna dell’epoca. Questi artisti “rifacevano il mondo” attorno ad una birra o un bicchiere di vino.

Sauveur continuerà a lavorare come sarto, una professione che adorava, ma anche come pittore, vendendo i suoi dipinti un po’ ovunque, a prezzi stracciati. Sarà il più piccolo del gruppo dei pittori italiani della “École de Tunis”.

L'esigua pensione che l'ambasciata francese gli concesse, non fu abbastanza per coprire le spese di Sauveur, che amava comprare tutto e niente al souk domenicale di Bouselsla, un quartiere popolare della periferia di Tunisi, dove risiedeva: orribili fiori di plastica, vecchi divani malconci, gatti, animali rari, tessuti, vecchi maglioni bucati. Sauveur, bevitore di vino rosé, teneva sempre una bottiglia sul tavolo per accompagnare il pasto e dare il benvenuto ai suoi amici. Dirà in siciliano «senza vinu u mangiari nun mi scinni»: senza il vino non posso ingoiare il mio pasto. Aveva le mani bucate e dopo aver pagato l'affitto e essere andato al souk per due settimane consecutive, non gli rimaneva più nulla della magra pensione. Decise quindi di rimettersi alla pittura, un'attività, alla quale non aveva mai rinunciato completamente. I suoi soggetti preferiti erano sempre ritratti, mazzi di fiori, nature morte, nudi.

Sauveur, rimase molto legato alla Tunisia, un Paese che non ha mai voluto lasciare. I suoi amici erano siciliani, ebrei di Tunisia, francesi, “arabi” e tutti parlavano francese, tranne nella rue du Maroc dove Sauveur avrebbe continuato a vivere e parlare la lingua dei suoi antenati, “una lingua volgare” ci dirà, ma sempre la sua lingua madre, il siciliano.

Con i suoi amici, il problema religioso non si era mai presentato, amici ebrei, musulmani o cristiani, vivevano insieme nella Tunisia multiculturale dell'epoca coloniale. Erano molto affiatati gli uni agli altri, celebravano tutti il Natale, il Ramadan, l'Aid, la Pasqua ebraica insieme. Ogni venerdì, Sauveur, pur non essendo di confessione musulmana, accendeva una candela al profeta Mohamed e ogni domenica alla Vergine Maria.

Sauveur morirà nella casa di riposo di Radès in Tunisia nel 2017, in quella casa dove ancora oggi risiedono diversi anziani siciliani di Tunisia. Morirà con i suoi ricordi e con un amore sproporzionato per la Sicilia e per la sua terra natia di Tunisia. È seppellito a Tunisi, nel cimitero cristiano del Borgel.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Alfonso Campisi, docente di Filologia romanza e di Letteratura italiana presso l'Università de la Manouba-Tunisi, è nato a Trapani Presidente della Cattedra “Sicilia per il dialogo di Culture e Civiltà” e dell' AISLLI, Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiane, per la diffusione della lingua e cultura italiana nel continente africano. Collabora con le università di Pennsylvania, Philadelphia e Montpellier. È autore di numerosi studi sul Mediterraneo. Le sue ultime ricerche si focalizzano sull'identità, la lingua e la storia dell'emigrazione siciliana in Tunisia e negli Stati Uniti. Fra i suoi libri per la maggior parte in francese ricordiamo: *Ifriqiyya e Siqilliyya, un jumelage méditerranéen* (2010), *Filologia siciliana e le diverse parlate di Sicilia* (2013); *Trilinguisme en Tunisie* (2013); *Memorie e conti del Mediterraneo: l'emigrazione siciliana in Tunisia XIX e XX secolo* (2016).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Kamāl ud-Dīn Behzād, miniatura, 1487

«Trasumanar significar per verba...si porìa». Dante fra la tradizione poetica preislamica e il viaggio del profeta Maometto

di *Valerio Cappozzo*

Come poter esprimere l'inespresso? Con quale musicalità dar vigore a una nuova lingua? E ancora, come poter descrivere quello che c'è oltre la vita, il regno dell'eterno a cui ogni essere umano è destinato?

Dante, intorno ai diciotto anni, cercava una lingua più incisiva che con la realtà avesse in comune l'immediatezza, la trasparenza di forma e contenuto e che allo stesso momento conservasse diversi

piani di lettura, stimolando il lettore con parole che potessero delineare la realtà al modo di un dipinto. Come un ritratto che raffigura la persona, pur non potendo mai essere fotograficamente esatto, considera il carattere del soggetto al di là della sua fisionomia.

Al giovane Dante, riflettendo a lungo su questi e altri quesiti, appare a conclusione della *Vita Nova* una «mirabile visione», un diverso livello di percezione del reale che, una volta compreso, gli permetterà «più degnamente trattare di lei» (XLII, 1) e così di rappresentare il cammino che lo condurrà a Beatrice oltre la vita terrena. Il proposito è quello di «dicer di lei quello che mai non fue detto d'alcuna» (XLII, 2), scopo prefissato sin dall'inizio della *Vita Nova* quando, nove anni dopo il primo incontro, Dante rivede questa «mirabile donna» (III, 1), apparizione che gli induce un sogno, proprio una «meravigliosa visione» (III, 3).

L'immagine notturna verrà descritta nel primo sonetto, *A ciascun'alma presa e gentil core*, componimento mandato in forma anonima ad altri rimatori affinché ne fossero gli interpreti. Guido Cavalcanti darà l'interpretazione del sogno come profezia della morte della donna, e ogni risposta dei “fedeli d'amore”, coloro che graviteranno intorno al gruppo del *dolce stil novo*, come Chiaro Davanzati e Ricco da Varlungo, parteciperanno al dibattito intensificato da un altro sonetto visionario mandato da Dante da Maiano. Questi strutturano le loro risposte con un linguaggio mistico, onirico, concordemente al tono dantesco, mentre gli appartenenti alla tradizione guittoniana, i rimatori più anziani, come Guido Orlandi e Ser Cione Baglione, rifiuteranno proprio l'utilizzo del sogno considerato un'argomentazione fatua.

Il dibattito poetico porterà a definire le caratteristiche compositive negli ultimi anni del Duecento, in quel momento in cui la letteratura italiana si sta evolvendo fino a generare nel secolo successivo i testi innovativi della cultura occidentale. E lo fa non solamente grazie alla tematica del sogno, ma più generalmente grazie a un approfondimento della materia letteraria che permetterà al sommo poeta di esplorare l'aldilà, a Petrarca di scandagliare l'animo umano e a Boccaccio di rappresentare la società umana nelle sue diverse sfaccettature.

Nella ricerca della parola pertinente Dante, ora più adulto, compone un trattato di linguistica fondamentale per la formazione dell'idioma italiano, il *De vulgari eloquentia*, scritto in latino proprio per non usare la lingua che va discutendo, quel volgare di cui si ricerca l'esemplare illustre, o quantomeno la varietà «più decorosa» (I, XI, 1). Dei quattordici dialetti italici, il toscano insieme a ingredienti fonosintattici delle parlate settentrionali, centrali e meridionali, viene stabilita la lingua, così come l'utilizzo che se ne deve fare a seconda dei registri adatti alla materia che si tratta. Avendo Dante in mano la formula linguistica, può avviarsi a scrivere il proprio viaggio che dalle fiamme infernali lo porterà alla luce divina. Ma con quale metrica farlo? È possibile comporre un poema epico con la neonata lingua italiana? Virgilio era riuscito in latino con la metrica quantitativa, basata non sull'accentuazione delle sillabe ma sulla loro durata, la stessa usata dalla poesia greca, attraverso l'esametro dattilico, o esametro eroico, adatto alla narrazione epica. Ma la metrica latina non utilizza la rima, mentre la lingua di Dante dà importanza all'assonanza tra le parole per risaltare la musicalità del verso. Si rimette allora a studiare per definire quale sia la struttura metrica più adatta alla materia che già aveva in mente di raccontare, il viaggio oltre i confini del vissuto.

Così compone il *Convivio*, trattato dedicato alla filosofia, e lo argomenta attraverso testi poetici inseriti, come già per la *Vita Nova*, in una cornice discorsiva. La canzone è il componimento lirico che Dante annovera tra i migliori, per la sua natura armonica e la lunghezza che permette di svolgere al meglio un ragionamento. I versi rimano tra loro e variano tra endecasillabi e settenari con un numero indeterminato di stanze o strofe, generalmente cinque o sette. Con il prolungamento della canzone e l'utilizzo della terza rima, Dante trova la forma perfetta per il proprio racconto, un insieme

di endecasillabi ritmati regolarmente in cui la rima scandisce il tempo di lettura come il metronomo quello della musica.

Se non dalla letteratura classica, da dove proviene l'esperienza della rima? Dalla poesia francese in lingua d'oc e d'oïl che a sua volta la apprende da quella spagnola che a sua volta si rifà alla poesia araba, formatasi in epoca preislamica nei deserti del Medioriente e poi trasmigrata nell'Europa occidentale. Le diramazioni della lingua latina, in particolare antico francese, provenzale e italiano, intrapresero lo stesso corso a seguito della divisione linguistica:

«La radice primigenia dell'umana propaggine fu piantata nelle terre d'Oriente, e di qui la nostra propaggine si diffuse da una parte e dall'altra moltiplicando a distesa i suoi tralci, per spingersi da ultimo sino ai confini occidentali, fu forse allora per la prima volta che gole di creature razionali bevvero ai fiumi di tutta Europa» (*De vulgari eloquentia*, I, VIII,1).

Il rapporto tra i rimatori andalusi e i provenzali è essenziale per comprendere la modulazione del verso che nella lingua italiana troverà una significativa espressione di musicalità e la pienezza di significato. La poesia araba nasce intorno alla metà del sesto secolo d.C. tra la Siria e la Mesopotamia con immagini che appartengono alla vita nomade e desertica dei Beduini. La *qaṣīda* (composizione poetica) – la forma lirica preislamica – contiene generalmente le tematiche del ricordo melanconico dell'incontro con la donna amata, il tentativo vano di rimediare al dolore d'amore dato dalla lontananza. Il metro di questi componimenti, lunghi e monorima, è il *rajaz*, doppio verso monometrico, lo stesso del *ghazal*, la poesia della tradizione araba in particolare persiana, incentrata sull'amore inteso come espressione di dolore per la perdita dell'amata e sulla bellezza e valore del sentimento.

Dall'XI secolo la *qaṣīda* viene modernizzata con una resa formale più elegante ed entra a far parte della vita di corte arrivando in Spagna attraverso il *muwašṣah*, genere più complesso e concettuale basato sulla musicalità dei versi delle cinque stanze di cui solitamente è composto, con l'aggiunta di ritornelli a rima corrente. Questo dà vita al *nūbah* andaluso, forma poetica in arabo o in mozarabico accompagnata dalla musica [11]. La musicalità del verso, dunque, insieme al tema d'amore e della sua impossibilità, diventa dominante nella poesia cortese provenzale fino a trasferirsi nella corte palermitana dell'imperatore Federico II, dove si sviluppa sia dal punto di vista metrico, con la nascita del sonetto di cui Giacomo da Lentini è considerato l'ideatore, sia dal punto di vista argomentativo con l'idea del sentimento come principio d'elevazione spirituale e morale. Lo stesso notaio originario di Lentini inserisce nella sua canzone più celebre, *Meravigliosa-mente*, il motivo del ritrarre come fosse un dipinto la persona amata per avere disponibile la sua figura, in questo modo ravvicinare le distanze fisiche e cominciare un percorso interiore così profondo da far sentire il poeta vicino alla sua donna, come ricorderà Dante ai tempi della sua «mirabile visione».

Il corso della metrica araba, che attraverso la poesia spagnola e francese arriva a quella italiana, è stato oggetto di studi già dal 1572. Giovanni Maria Barberi compose l'*Arte del rimare* (pubblicato per la prima volta da Girolamo Tiraboschi nel 1790 a Modena con il titolo *Dell'origine della poesia rimata*), un trattato che si propone idealmente di concludere il *De vulgari eloquentia* rimasto incompiuto. Nel capitolo *Propagazione della rima degli Arabi agli Spagnuoli e a' Provenzali*, Barbieri si concentra sulla connessione tra la poesia araba e occitanica sollevando la questione dell'origine della versificazione accentuativa: «né da' Greci, né da Latini antiqui né da' più moderni sia originato il modo delle Rime, ma dagli Arabi passando ad altre lingue e nazioni». Successivamente il gesuita Juan Andrés, nel suo *Dell'origine, progressi e stato attuale di ogni letteratura* (1785), guarda alla poesia cortese araba come ispirazione per quelle francesi e italiane dall'XI secolo in poi. Jean Leonard Simonde de Sismondi, con *De la littérature du Midi de l'Europe* (1819) e Madame de Staël in *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions*

sociales (1812), riconducono alla stessa origine la rima e il poetare cortigiano. Italo Pizzi, nella sua *Storia della poesia persiana* (1894), afferma a tal proposito: «sono molto evidenti certe somiglianze di soggetto, di forma e di concetto», tra i componimenti arabi, francesi e italiani [2].

Questi studi pionieristici daranno il via, tra Otto e Novecento, all'analisi delle fonti orientali, indiane e persiane in Dante [3]. Uscendo dai confini comunali e nazionali si cominciarono a vedere punti di contatto tra la *Divina Commedia* e la tradizione letteraria islamica del viaggio notturno del profeta Maometto, sia per quanto riguarda la struttura narrativa del racconto, sia per determinati episodi considerati affini dagli studiosi [4].

Una volta stabilita la metrica e il tipo di rima da utilizzare attraverso l'analisi linguistica e filosofico-stilistica, Dante, prima di accingersi alla stesura della sua opera principale, si concentra su quale modo poter descrivere il mondo ultraterreno. I modelli greci o latini gli offrono alcune modalità di viaggio, alcune determinanti atmosfere che ritroveremo nella scenografia infernale o, grazie alla poesia ovidiana, nel cielo del *Purgatorio* dove i versi di Stazio e ovviamente quelli virgiliani ispirano la materia letteraria e i suoi episodi. La *Bibbia* non riporta resoconti precisi dal punto di vista topografico del mondo celeste: San Paolo, per esempio, «fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare» (II Corinzi 12, 4) [5]. L'indicibilità è contraria al progetto dantesco che vuole esprimere il *trasumanare*, l'elevarsi oltre i limiti dello stesso linguaggio per attingere al divino; per la creazione, in particolare, del secondo regno, di cui Dante è innovatore nell'immaginario basso medievale, s'ispira a leggende di origine irlandese come il *Purgatorio di San Patrizio*, la *Visione di Tnugdalo* e la *Navigazione di San Brandano* [6]. Ma è dal racconto del viaggio notturno del profeta Maometto che sembra provenire l'ispirazione. Sappiamo quanto l'accostare la cultura italiana delle origini a quella musulmana sia argomento delicato e discusso, ma è difficile trovare altre tradizioni così stimolanti e precise come quelle arabo-islamiche che riportano le fasi del viaggio ascensionale del profeta, *isrā'* e *mi'rāj* [7].

Senza poter ipotizzare una conoscenza diretta da parte del poeta fiorentino di tali narrazioni, ricordiamo il concetto di «interdiscorsività» formulato da Maria Corti per spiegare la familiarità di Dante con il racconto del viaggio profetico, molto probabilmente grazie al maestro Brunetto Latini che nel 1260 si trovava in qualità di ambasciatore fiorentino alla corte castigliana di Alfonso X, mentre Bonaventura da Siena traduceva *Il Libro della Scala* di Maometto in latino [8].

Per normalizzare l'incontro anche casuale che possono avere differenti religioni o culture, sarebbe bastato a Dante sentir raccontare per le strade di Firenze che in Oriente il profeta dell'Islam aveva dato il via a una tradizione secondo la quale a dorso di una creatura fantastica e con la guida dell'arcangelo Gabriele aveva visitato il Paradiso e l'Inferno constatando il grado di beatitudine o di disgrazia delle anime: alcune salve, altre vittime di una legge divina secondo la quale al vizio perpetrato in vita corrisponde una punizione contraria. Il contrappasso, l'architettura dei gironi infernali e la topografia dei cieli trova riscontro nella tradizione musulmana come nel testo dantesco.

Queste informazioni che possono ipoteticamente essere arrivate a Dante attraverso il maestro Latini, o per i vicoli della sua città, ma meno probabilmente attraverso un riscontro testuale, bastino a persuaderci riguardo a un dibattito che compie ormai centouno anni durante i quali, dalle teorie di Miguel Asín Palacios del 1919 in poi, si è affrontata la questione senza una risoluzione [9]. Forse, guardando alla formazione della musicalità del verso poetico e agli interrogativi su quale lingua e quali passaggi narrativi usare per raffigurare il viaggio ultraterreno, il giovane come il più adulto Dante è arrivato a quel «*trasumanar significar per verba*» che solamente attraverso la considerazione di elementi diversi fra loro, appartenenti a una o più culture, può esprimere l'inespresso.

Note

[1] Sulla storia della metrica araba si veda almeno: Oriana Capezio, *La metrica araba. Studio della tradizione antica* (Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2013).

[2] In ordine cronologico di pubblicazione: Juan Andrés, *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, 8 voll. (Parma: Stamperia Reale, 1785-822); Esteban de Arteaga, *Della influenza degli arabi sull'origine della poesia moderna in Europa: dissertazione* (Roma: Nella Stamperia Pagliarini, 1791); Giammaria Barbieri, *Dell'origine della poesia rimata*, a cura di Girolamo Tiraboschi (Modena: Società tipografica, 1790); Jean C.L. Simonde de Sismondi, *De la littérature du Midi de l'Europe*, 4 vols (Parigi: Treuttel et Wurtz, 1813-1819); Madame de Staël-Holstein, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (Parigi: Bibliothèque Charpentier, Eugène Fasquelle, 1800); Italo Pizzi, *Storia della poesia persiana*, 2 voll. (Torino: Unione Tipografico-editrice, 1894). Contributi importanti sull'argomento sono quelli di: Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 71-90; 79-80; Roberto M. Dainotto, 'On the Arab Origin of Modern Europe: Giammaria Barbieri, Juan Andrés, and the Origin of Rhyme', *Comparative Literature*, 58 (2006): 271-292. Entrambi gli studi sono ben analizzati da Elisabetta Benigni, 'Dante and the Construction of a Mediterranean Literary Space. Revisiting a 20th Century Philological Debate in Southern Europe and in the Arab World', *Philological Encounters*, 2 (2017): 111-38.

[3] Giuseppe Gabrieli, *Dante e l'Oriente* (Bologna: N. Zanichelli, 1921); Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo* (Torino: Giovanni Chiantore, 1925); René Guénon, *L'ésotérisme de Dante* (Parigi: Ch. Bosse, 1925); Leonardo Olschki, 'Dante e l'Oriente', *Giornale Dantesco*, 39 (1936): 65-90; Antoine F. Ozanam, *Essai sur la philosophie de Dante* (Parigi: Faculté des Lettres, 1838): 197-204; Angelo De Gubernatis, 'Le type indien de Lucifer chez Dante', *Actes du X^e Congrès des Orientalistes: Dante e l'India*, *Giornale della Società asiatica italiana*, 3 (1889): 3-19; Edgar Blochet, *Les sources orientales de la Divine Comédie* (Parigi: Maisonneuve & Larose, 1901).

[4] Per studi recenti su Dante 'orientalista' si vedano: Andrea Celli, *Dante e l'Oriente. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca* (Roma: Carocci, 2013); Brenda Deen Schildgen, *Dante e l'Oriente* (Roma: Salerno Editrice, 2016).

[5] Sui viaggi ultramondani prima di Dante si vedano *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti modelli testi*, a cura di Maria Pia Ciccarese (Florence: Nardini, 1987); Eileen Gardiner, *Visions of heaven and hell before Dante* (New York: Italica Press, 1989); *I viaggiatori del Paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante*, a cura di Giuseppe Tardiola (Firenze: Le Lettere, 1993); Manuele Gragnolati, *Experiencing the Afterlife. Soul and Body in Dante and Medieval Culture* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005); Giuseppe Ledda, 'Dante e la tradizione delle visioni medievali', in *Lecture classensi. Le tre Corone. Modelli e antimodelli della Commedia*, a cura di Michelangelo Picone (Ravenna: Longo Editore, 2008):119-142.

[6] Cfr. Jonathan M. Wooding, *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism* (Portland, OR: Four Courts Press, 2000).

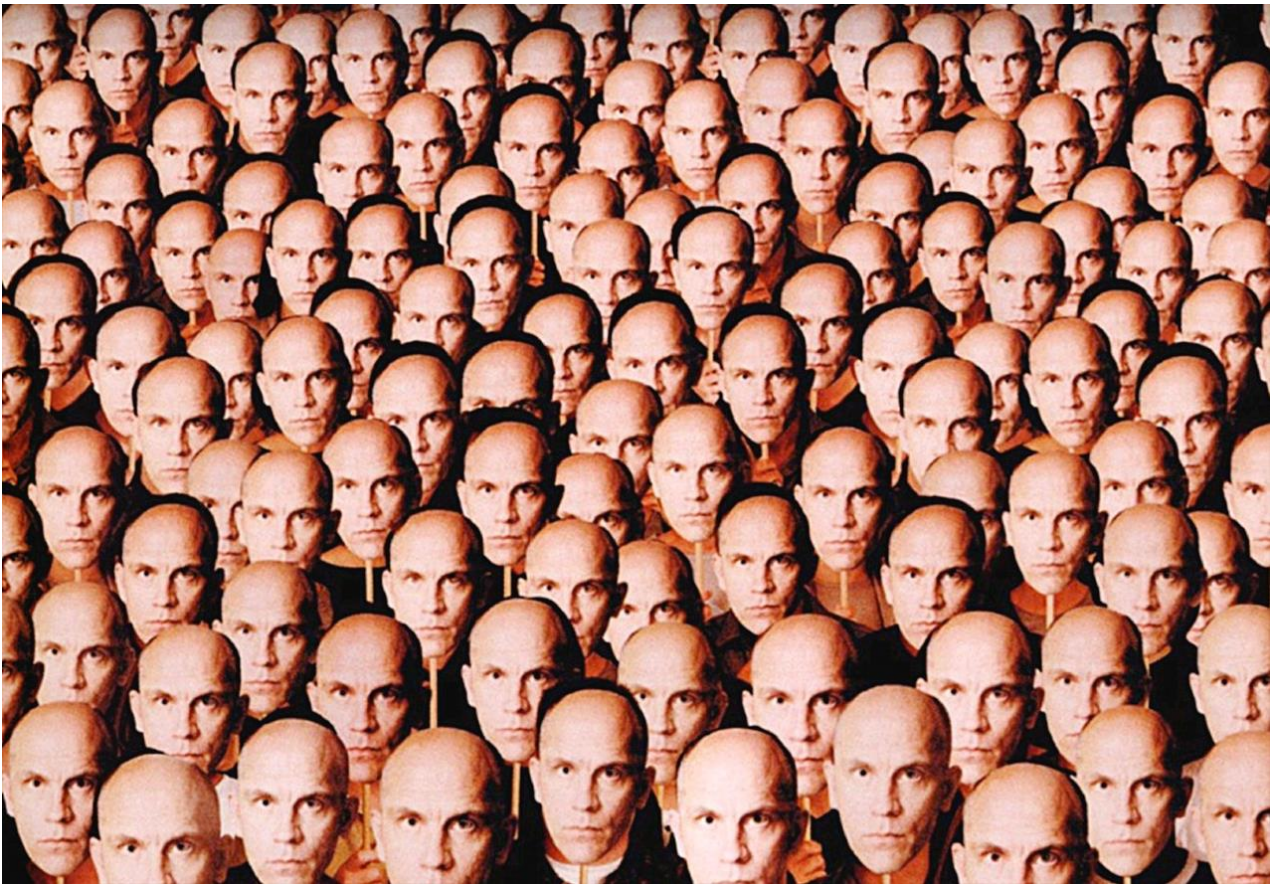
[7] Cfr. Theodore Silverstein, 'Dante e la leggenda del Mi'raj. Il problema dell'influsso islamico nella letteratura escatologica cristiana', *Critica del testo*, 3 (2001): 582-636; Sanâ'î, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di Carlo Saccone (Parma: Luni Editrice, 1999); *Il viaggio notturno e l'ascensione del profeta nel racconto di Ibn 'Abbās*, ed. by Ida Zilio-Grandi (Torino: Einaudi, 2010); Carlo Saccone, *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti* (Milano-Trento: Luni Editrice, 1999).

[8] Maria Corti, 'La "Commedia" di Dante e l'oltretomba islamico', *Belfagor*, 50 (1995), 301-314: 301: «Ci sono nella cultura processi di interdiscorsività per cui è impossibile rinvenire la fonte diretta di una notizia o di un dato in quanto ormai quella notizia o quel dato circolano nella cultura, sono patrimonio comune in seguito a una compenetrazione interdiscorsiva».

[9] Per un resoconto degli studi sulle influenze islamiche nella *Divina Commedia* nel corso del Novecento, si vedano i recenti: Andrea Celli, *Figure della relazione. Il Medioevo in Asín Palacios e nell'arabismo spagnolo* (Roma: Carocci, 2005); Valeria Pucciarelli, *Dante e l'Islam. La controversia sulle fonti escatologiche musulmane della Divina Commedia* (San Demetrio Corone: Irfan Edizioni, 2012); Sabina Baccaro, 'Dante e l'Islam. La ripresa del dibattito storiografico sugli studi di Asín Palacios', *Doctor Virtualis*, 12 (2013): 13-33; *Dante e la cultura islamica*, a cura di Cesare Capone (Milano: Editoriale Jouvence, 2015); *Dante and Islam*, a cura di Jan M. Ziolkowski (New York, Fordham University Press, 2015); *Sguardi su Dante da Oriente*, a cura di Carlo Saccone, *Quaderni di studi Indo-Mediterranei*, IX (2016); Roberta Morosini, *Dante, il profeta e il Libro. La leggenda del toro dalla Commedia a Filippino Lippi, tra sussurri di colomba ed echi di Bisanzio* (Rome: L'Erma di Bretschneider, 2018); Massimo Campanini, *Dante e l'Islam. L'empireo delle luci* (Roma: Edizioni Studium, 2019); Valerio Cappozzo, '1919-2919. Cento anni di dibattito su Dante e l'Islam con uno sguardo su Boccaccio e la cultura arabo-islamica', *Dialoghi Mediterranei*, 37 (2019) <<http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/1919-2019-cento-anni-di-dibattito-su-dante-e-lislam-e-uno-sguardo-su-boccaccio-e-la-cultura-arabo-islamica/?fbclid=IwAR3kLRQC2wH0DM0IQ3pfQtAOaQkwCw1GMBENPXv685NQkwXGVQowmi0EAY>>

Valerio Cappozzo, direttore del Programma di Italiano e Professore di letteratura italiana all'University of Mississippi, è autore del *Dizionario dei sogni nel Medioevo. Il Somniare Danielis in manoscritti letterari* (Leo S. Olschki 2018). Oltre all'interpretazione dei sogni lavora sul concetto di diplomazia culturale tra il mondo cristiano e musulmano nel Medioevo e nel Rinascimento. Su questo ambito di ricerca sta curando un libro su Boccaccio e l'Islam, approfondendo la ricezione araba della *Divina Commedia* e preparando una monografia sui viaggi mediorientali di Francesco d'Assisi e di Federico II durante le crociate. Membro del comitato scientifico di diverse collane e riviste letterarie e filosofiche, è attualmente il segretario dell'American Boccaccio Association e il co-direttore della rivista «Annali d'Italianistica».

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Breve archeologia dei concetti di popolo e nazione

di *Marcello Carlotti*

«Noi siamo come il narratore in terza persona di un romanzo. È lui che decide e racconta, ma nessuno può interpellarlo né mettere in dubbio quello che dice. Non ha nome e non è un personaggio, a differenza del narratore in prima persona; viene creduto e ci si fida di lui, quindi; si ignora perché sa quel che sa e perché omette quello che omette e perché tace quello che tace e come mai ha il potere di determinare il destino di tutte le sue creature, ma nonostante questo non lo si mette mai in discussione. È evidente che c'è, ma al tempo stesso non esiste, o viceversa, è evidente che esiste, ma al tempo stesso è introvabile». J. Marias – Berta Isla, 2017

Da sempre, almeno da E. B. Tylor in poi, il compito cui ambisce l'antropologo culturale è quello di comprendere e rappresentare una cultura, sia essa intesa come un tutto monolitico (*I Nuer* di Evans Pritchard; *The Balinese Character* di M. Mead, per intenderci), sia essa intesa come una pratica simbolica che si iscrive e rimanda ad un contesto più grande (*Naven* di G. Bateson), sia essa intesa come una sineddoche, laddove un personaggio (in genere l'informatore) assume a simbolo di tutta la sua cultura. A volerla intendere così, insomma, l'opera antropologica ha sempre preteso di tendere verso la comprensione del senso e del sentire di un popolo, per restituirne un'interpretazione intelligibile. Su questa scia, dato che il periodo coloniale non ha arriso alle aspirazioni imperiali italiane, l'antropologia nostrana si è difatti orientata a piantare la tenda in prossimità delle classi subalterne, concentrandosi (in modo ad un tempo positivo e romantico) sul sentire e l'immaginare del volgo, contrapposto alla cultura alta (e implicitamente più evoluta) delle classi egemoniche.

Il punto di contatto che unisce la pretesa cognitiva degli antropologi colonialisti e di quelli gramsciani è, di fondo, un fastidioso paternalismo: comprendere gli altri meglio di quanto gli altri comprendano se stessi e, per ciò stesso, avere il diritto di darne una rappresentazione. Per buona parte della storia dell'antropologia, per gran parte degli antropologi e per la maggioranza dei non addetti ai lavori sembrerebbe valere l'assioma (assolutamente non dimostrato, né, temo, dimostrabile) che il lavoro dell'antropologo, la sua etnografia, consista nel mettere per iscritto (valendosi oggi sempre più dei sistemi digitali audiovisivi) una cultura, una mentalità, un modo di essere e pensare, ovvero il sentire profondo di un popolo: il suo etnos, insomma.

Tuttavia, dato che fra gli specialisti non vi è mai stato accordo su cosa debba intendersi col termine cultura, lo stesso sembrerebbe valere per la categoria popolo. Così come non esiste un monolite storico ed astratto di cultura, se non come semplificazione reificante di una diversità e di una complessità che non si riescono ad intendere e che, proprio per questo, vengono ridotte e costrette in schemi e contenitori politici ed epistemici semplicistici (le pratiche culturali, infatti, non a caso sono pratiche e pertanto soggette a variabilità, storicità, soggettività, trasformazioni, ecc.), lo stesso avviene quando si parla di sentimenti popolari e popoli: è l'annoso problema, fra teoria della narrazione e discorso politico, che si interseca e implode nel collante fra la prima ed il secondo, la retorica.

Chi ha il diritto di parlare? Chi ha il diritto di definire? Di chi è la voce narrante? Quale storia ci vuole raccontare? Quali effetti cerca di ottenere? Quanta luce può fare sulla realtà, e di conseguenza quali ombre crea? In fondo, come sanno tutti i fotografi ed i pittori, nessun ritratto è possibile senza ombre.

Col suo essere ufficialmente oggettivo e scientifico, il discorso antropologico si è da sempre prestato, coscientemente o meno non importa, a giocare un ruolo politico col suo costante discorrere e narrare – voce onnisciente (strutturalismo o materialismo culturale) o narratore intradiegetico (ermeneuta geertziano) – per rassicurare: il logos, come dicevano i greci, doma sempre il kaos rendendolo kosmos, nulla sfugge alla ragione opportunamente educata dall'accademia e, per quanto selvaggio possa essere, ogni pensiero e ogni sentire possono essere addomesticati e resi logici.

Non importa che si tratti di popoli lontani, di comunità primitive o di classi subalterne, la narrazione antropologica ha sempre trovato il filo e l'antropologo, novello Teseo, è sempre tornato da Arianna. Poco importa, al discorso politico, che noi addetti ai lavori sappiamo che le cose non stanno e non sono mai state così, e che certe generalizzazioni, come le metafore, le sineddochi, le metonimie in poesia, non siano altro che licenze poetiche, stratagemmi per cercare di dire quello che, in sé, non potrebbe essere detto o tradotto.

Quando si esce dall'astrattismo teorico per entrare nell'arena della pratica, infatti, il discorso politico ci appare per quel che è: un insieme di atti culturali e perlocutivi che qualcuno, che mira a blandire e persuadere, performa e, per questo (per convincere e agire nella sua funzione più meramente conativa) non scende mai completamente al fondo problematico delle questioni, preferendo cavalcarle come sa ogni surfista che non vuole soccombere alle onde.

Ultimamente, anche a seguito della comunicazione social, del gossip dei talk-show, e di parte della stampa, il discorso politico si è ridotto all'osso, dal ragionamento si è passati agli slogan e da questi agli hashtag, la performance teatrale del politico che, dal palco, arringava il suo popolo convenuto in piazza, rischia di tramontare a favore del politico che, col cellulare, parla a se stesso di sé, mentre mangia, beve o ripropone gag adolescenziali.

È in questo contesto, una vera e propria era dell'egemonia sottoculturale, che dobbiamo leggere ed interrogarci circa il concetto di popolo, e capire che, oggi, il compito di noi addetti ai lavori è simile a quello del filamento nelle vecchia lampadine di tungsteno: per fare luce, dobbiamo fare resistenza.

Anzitutto, dovremmo chiederci se ha senso, oggi, parlare di popolo o nazione? Così come dovremmo riflettere circa le categorie di classe sociale: sono ancora fattuali o stanno scivolando nell'anacronismo? Infine, ultimo ma non certo per importanza, dobbiamo interrogarci seriamente sull'efficacia del nostro discorso, ovvero su chi ne sono, realmente, i fruitori e fino a che punto esso funzioni, e se siamo in grado, laddove qualcosa filtri nel senso comune, di comunicare le nostre istanze, o se, al contrario, esse vengano usate per significare e supportare in modo fallace ciò che noi non avevamo intenzione di dire, suffragare e argomentare.

Come spesso accade, nel senso comune filtrano dei concetti che, nella pratica del discorso quotidiano, perdono la loro efficacia e la loro densità semantica specifica, fino a divenire confusi e dannosi, soprattutto quando utilizzati con approssimazione e in modo inopportuno, branditi come mazze e bastoni. Per meglio intenderci, un coltello, un seghetto ed un bisturi, in fondo, hanno degli elementi comuni, un filo tagliente, ma nessun chirurgo, in una sala operatoria adeguata, penserebbe di sezionare i tessuti con una lama da bistecca, e ciascuno di noi, se nel ristorante gli portassero un seghetto per mangiare un filetto rimarrebbe, quantomeno, perplesso.

Lo stesso, *mutatis mutandis*, dovrebbe valere per termini e concetti che, sempre più spesso, sono usati a sproposito per fomentare divisioni ed implementare consensi e che, amplificati dai media e dai social, producono effetti distorcenti e socialmente pericolosi. I Padri costituenti, consci dell'importanza delle parole, hanno centellinato l'uso dei termini popolo e nazione, e di fatto essi ricorrono un numero limitato di volte in pochi articoli. Tuttavia, la parsimonia di quegli uomini e quelle donne, deve oggi fare i conti con l'uso, per non dire l'abuso, che la retorica politica fa di Popolo e Nazione, incentivando un imbarbarimento di fondo del discorso sociale e del dibattito pubblico, ridotto a reificazioni affastellate e semplificazioni acritiche ed astoriche.

Nella nostra Costituzione, il termine Popolo, appare in quattro articoli, mentre quello di Nazione tre, una volta ciascuno nei primi dodici articoli:

Articolo 1. L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione.

Art. 9. La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica [33, 34]. Tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione.

Rimandando alla Costituzione per gli articoli 98, 71, 101, 102 (che regolano l'iniziativa delle leggi popolari; l'amministrazione della giustizia e il ruolo indipendente della magistratura; ed il servizio esclusivo alla Nazione degli impiegati pubblici) è interessante ribadire e riportare il testo dell'Articolo 67: Ogni membro del Parlamento rappresenta la Nazione ed esercita le sue funzioni senza vincolo di mandato.

Gli articoli citati, sono importanti perché affermano che la sovranità appartiene al popolo, che la Repubblica tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione, e che ogni individuo eletto a rappresentante in Parlamento rappresenta la Nazione e non singole istanze. Tutto semplice e perfetto, se non fosse che, ad oggi, è difficile dire con precisione e certezza cosa dobbiamo realmente intendere quando diciamo popolo e nazione. Esistono un popolo ed una nazione italiani?

In questo senso, è significativo, ad esempio, che nel *Dizionario di Antropologia* curato da Fabietti e Remotti le voci Popolo e Nazione non trovino alcun riscontro e che solo il concetto di nazionalismo trovi spazio. Di fatto, il nazionalismo si trova a cavallo, intersecandoli in modo variamente e parzialmente sovrapponibile, quelli di Stato e popolo. Per nazionalismo si intende «l'esaltazione dell'idea di nazione e di quanto ne è espressione. Fondato su una teoria della legittimazione politica, esige che i confini culturali ed etnici non siano violati da quelli politici. Si tende a considerare come condizione necessaria per l'emergenza del nazionalismo l'esistenza di realtà statuali politicamente centralizzate, fondate sull'esistenza di una cultura comune e sull'istruzione universale, in luogo di una precedente complessa struttura di gruppi e subculture locali (Gellner 1983) [1]. Secondo Anderson [2], il nazionalismo trasse forza decisiva dalla progressiva diffusione della tecnologia a stampa, che portò, da una certa epoca in avanti, a una sorta di «testualizzazione della cultura» e inaugurò la possibilità di «immaginare» comunità che, nella loro morfologia di base, prepararono la nazione moderna. Per Anderson come per Gellner, infatti, il nazionalismo non è il risveglio e l'affermazione di mitiche unità che si vogliono date e naturali. Al contrario, è un artefatto culturale, la cristallizzazione di nuove unità che usano selettivamente le eredità storiche e culturali tradizionali preesistenti, inventandone di nuove. In questo senso, l'ideologia nazionalista risente di una falsa coscienza, sostenendo di difendere un'antica cultura popolare, mentre di fatto ne inventa una nuova, omogeneizzante e omologante» [3].

I concetti chiave di questa definizione sono, a mio avviso, *artefatto culturale* e *falsa coscienza*, entrambi legati alla pratica immaginativa che cerca di definire i rapporti di una *protoelité* culturale in fieri – coloro che cercano di affermare una nuova narrazione culturale e, pertanto, di definire una nuova comunità offrendole una storia condivisa e condivisibile, più o meno credibile come ogni autoipotesi – con la storia, il territorio, le pratiche culturali e politiche di una o più comunità precedenti, per ridefinire i rapporti di forza all'interno della comunità medesima e in relazione a quelle limitrofe ed alle loro narrazioni. Se, ai fini del presente articolo, la definizione di *falsa coscienza* è autoevidente e sufficientemente chiarita da Remotti e Fabietti e non necessita, qui, di un ulteriore approfondimento, ritengo, invece, che, se accettiamo che il nazionalismo sia un artefatto culturale, lo siano anche i concetti di popolo e nazione. Pertanto, ritengo interessante provare a ricostruire, in senso archeologico, la storia e l'evoluzione di questi due concetti, sia per meglio delinearne i limiti dell'attuale, talvolta troppo disinvolto, utilizzo, sia perché, molto spesso, capita di usare questi termini con la convinzione, propria del senso comune e dell'ovvio, che il rapporto tra essi, il loro significato e la loro referenza estensionale sia chiaro, laddove non lo è per nulla. In fondo, chi di noi, se non si sofferma a rifletterci un attimo, non è (almeno superficialmente) convinto di sapere cosa significhino e a cosa si riferiscano le parole popolo e nazione?

A livello etimologico, la parola *popolo* rimanda alla radice indoeuropea *par-* o *pal-* che esprime il concetto di *riunire, mettere insieme*. Anche il greco antico ha assorbito questa radice che ritroviamo, ad esempio, nella parola *πλήθος* (*plethos*), ovvero *folta, pletora*. Interessante sottolineare che nell'antico tedesco, (la *p* si mutò in *f*), abbiamo *voll* 'pieno' evolutosi poi in *volk* 'popolo'. Insomma l'etimologia di popolo sembrerebbe ricondurci all'idea essenziale di un insieme di individui riuniti insieme sotto vari aspetti (territorio, lingua, leggi, religione, tradizioni, usi, costumi, territorio, etc.)

Secondo il *Dizionario Filosofico* della Treccani, i diversi significati assunti oggi dalla nozione *popolo* possono essere ricondotti a due accezioni principali. Nella prima, più decisamente tecnica, essa rimanda alla totalità delle persone unite da un vincolo di tipo giuridico-politico (il *populus romanus*, o quello italiano a partire dal 1861), storico-culturale (il popolo italiano prima del 1861, ad esempio), etnico-geografico (il popolo sardo o quello siciliano) o religioso (in riferimento ai fedeli, il popolo appunto, di una religione). Nella seconda, più vaga, con il termine *popolo* si intende quella parte della società contraddistinta dall'assenza o dalla relativa scarsità di potere e di ricchezza, e come tale il popolo si distingue dalle *élites* politiche e sociali e spesso, sul piano politico,

si contrappone a esse, dotandosi di propri ‘partiti’ o servendosi, là dove previsto dall’ordinamento, di specifiche istituzioni rappresentative (come nella Roma repubblicana o nei Comuni italiani del 13° sec.). Tali accezioni, si sono caricate di giudizi di valore positivi o negativi soprattutto a partire dalla Rivoluzione francese e dal movimento Romantico, ingenerando potenti suggestioni emotive che ancora riverberano la loro onda.

Volendo ripercorrere l’evoluzione del concetto, oltre a quella del termine, possiamo spingerci indietro fino alla cultura greca dove al termine δῆμος erano collegati diversi significati. Esso poteva indicare l’insieme dei liberi coltivatori e allevatori, l’intera comunità in armi (Omero) o l’insieme dei governati, distinti dai governanti e contrapposti a essi. Nella democrazia periclea δῆμος è la generalità dei cittadini (liberi e padri di famiglia) che governano la polis tramite l’assemblea. Per Aristotele la democrazia non è il governo del popolo, bensì il governo dei poveri, e per tale ragione rientra nelle forme degenerate di governo, quelle in cui non vi è equilibrio tra i vari elementi della πόλις e in cui i governanti non perseguono l’interesse generale. In entrambi i casi, il termine δῆμος non è più onnicomprensivo di tutti gli abitanti della πόλις, ma di una parte esclusiva di essi. Allo stesso modo, nella Roma delle origini *populus* designava l’insieme di coloro che non erano ottimati (*populus plebesque*), mentre in età repubblicana indicava la totalità dei *cives romani*. Secondo Cicerone, infatti, la *res publica* coincide con la *res populi*, con l’avvertenza, però, che «non è popolo ogni agglomerato di uomini riunito in un modo qualsiasi, bensì una riunione di gente associata che ha per fondamento l’osservanza della giustizia e la comunanza degli interessi» (*De re publica*, I: 25). Emerge qui una definizione giuridico-politica che non include alcun elemento di tipo culturale, etnico o territoriale. Infatti, per esprimere questi due ultimi elementi i Romani usavano il termine *natio*, nel quale era presente una sfumatura di significato corrispondente all’odierno ‘nativi’. Pertanto, quando i Romani volevano indicare una comunità civile di livello superiore, paragonabile alla loro, non usavano *natio* ma *populus*.

Nell’alto Medioevo Isidoro di Siviglia (VI-VII sec.) dà la seguente definizione: «Populus est humanae multitudinis, juris consensu et concordia sociatus. Populus autem eo distat a plebibus, quod populus universi cives sunt, connumeratis senioribus civitatis. Populus ergo tota civitas est; vulgus vero plebs est» [4]. Questa definizione di Isidoro, da un lato, riecheggia quella ciceroniana (perché anche Isidoro vede nel popolo una comunità legata da vincoli giuridici e di concordia politica); dall’altro lato, essa riprende la distinzione tra popolo e plebe contenuta nelle *Istituzioni* di Giustiniano, nelle quali il primo era costituito dalla intera comunità dei cittadini, mentre la seconda era composta dalla sua componente medio-bassa, cioè dal popolo senza gli ottimati. Una svolta importante nella storia del concetto è quella realizzata da Manegoldo di Lautenbach alla fine del sec. XI, che abbozza l’idea di un vero e proprio *pactum* tra il popolo e il re che lo deve proteggere. Il ruolo e i poteri di un re, egli dice, superano ogni altro potere terreno, sicché uomini cattivi non possono esercitarli. Il popolo, pertanto, non innalza sopra di sé un re («neque enim populus ideo eum super se exaltat») perché egli faccia il tiranno, ma perché lo protegga dalla ingiustizia e dalla tirannia. Questa idea si rafforza nel basso Medioevo. Secondo Tommaso d’Aquino il *populus* è «multitudo hominum sub aliquo ordine sociatus» [5] (*Summa theologiae*, I, q. 31), proposizione che ribadisce ancora una volta l’idea del diritto come fondamento del popolo. Del resto Tommaso, assertore della superiorità della forma monarchica, considera un bene che «tutti partecipino in qualche modo al governo»: il principato migliore, scriveva, è «un principato di tutti», sia «perché tutti possono essere eletti, sia perché sono eletti da tutti». Tolomeo da Lucca, portando a termine il *De regimine principum* di Tommaso, sostiene che quanti hanno coraggio e intelligenza «non possono non essere governati se non con un regime politico», ossia con un regime in cui le cariche siano elettive. Questa linea di pensiero culminerà in Marsilio da Padova, per il quale la legge è il frutto della volontà del legislatore e questi coincide con l’*universitas civium seu populus*: «il legislatore, ovverosia la prima e l’effettiva causa efficiente della legge, è il popolo

o il complesso dei cittadini, oppure la parte prevalente di essi, che comanda e decide per sua scelta o per suo volere, in un'assemblea generale» (*Defensor pacis*, 1522, I: 12).

La parola popolo ricorre molte volte negli scritti di Machiavelli, il quale afferma che il popolo, insieme ai «grandi», è uno dei «dua umori diversi» che si trovano in ogni città e dalla cui combinazione scaturisce la forma di governo: «il popolo desidera non essere comandato ne' oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il popolo; e da questi dua appetiti diversi nasce nella città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licenzia» (*Il Principe*, 1532, IX: 1). Secondo Machiavelli, l'appoggio popolare è decisivo ai fini della stabilità politica:

«colui che viene al principato con lo aiuto de' grandi, si mantiene con più difficoltà che quello che diventa con lo aiuto del popolo, perché si trova principe con di molti intorno che li paiano essere sua equali, e per questo non li può né comandare né maneggiare a suo modo. Ma colui che arriva al principato con il favore popolare, vi si trova solo, e ha intorno o nessuno o pochissimi che non sieno parati a obbedire. Oltre a questo, non si può con onestà soddisfare a' grandi e senza iniuria d'altri, ma si bene al popolo: perché quello del popolo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere, e quello non essere oppresso» (ivi, IX: 2-3).

Un rilievo assai maggiore ha il popolo nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1531), ed è stato sostenuto che in essi (almeno nel I libro) il popolo è il protagonista della vita profonda dello Stato. Alcuni decenni dopo la morte di Machiavelli esplodono in buona parte d'Europa le guerre di religione, che determinano un modo nuovo di guardare al popolo: il quale viene concepito come «popolo di Dio», ossia come la comunità dei credenti, alla quale Dio ha affidato la sua legge, e che ne è custode anche di fronte ai sovrani. In un famoso testo di incerta attribuzione, *Vindiciae contra tyrannos*, si legge che «le città non consistono in un mucchio di pietre, ma in quello che chiamiamo popolo», il vero «proprietario» dello Stato, intendendo con ciò non l'intera popolazione, «quella bestia da un milione di teste», bensì i magistrati intermedi (cioè i notabili). Qui viene espressa una concezione che vede il popolo costituito soltanto quando è strutturato in comunità (*vicus, pagus, oppidum*), rette da autorità cui egli ha dato il consenso e che sono funzionalmente in grado di salvaguardarlo e condurlo. Anche per Grozio (*De jure belli ac pacis*, 1625) era impensabile un popolo senza *summum imperium*, sicché il popolo è un corpo artificiale che, a somiglianza di quello naturale, ha bisogno di uno 'spirito vitale' (l'autorità) che lo muova. Hobbes, a sua volta, distingue nettamente tra moltitudine e popolo. Egli rifiuta la teoria del doppio patto presente nella precedente tradizione contrattualistica, secondo la quale una *moltitudo* di individui, attraverso il *pactum societatis*, si unisce in un *populus*, e quest'ultimo, attraverso un *pactum subjectionis* con il sovrano, dà vita alla *civitas*, ossia allo Stato.

Per Hobbes prima che sorga lo Stato non esiste il popolo come persona e quindi come soggetto di diritti, ma soltanto una moltitudine dispersa e irrimediabilmente conflittuale, e solo dopo la stipula del patto, avendo tutti i singoli alienati i loro diritti al sovrano, il vero popolo è (coincide e si sottomette a) il sovrano. Sarà solo con Rousseau che il popolo giungerà a costituire la grande realtà della politica. Per il filosofo ginevrino, infatti, ciò che non è popolo rappresenta un'entità così modesta che non vale la pena di tenerne conto. Gli uomini sono nati liberi ed uguali: e l'unica forma di associazione politica che può conservare tali caratteristiche è quella fondata su un patto in cui ogni individuo cede tutti i propri diritti «a tutta la comunità». Da un simile patto scaturirà un corpo morale e collettivo, una persona pubblica, i cui componenti prenderanno collettivamente il nome di popolo e saranno, al tempo stesso, sovrani (in quanto legislatori) e sudditi (in quanto sottoposti alle leggi), a prescindere dalle istituzioni con le quali il popolo si governi, e dalle classi sociali in cui si articola.

Se Rousseau declinava l'idea di popolo in termini essenzialmente politici, Herder la declinò in termini esclusivamente culturali: ogni popolo è una grande individualità storico-culturale, con la sua anima profonda che trova espressione nel linguaggio, nella religione e nel folklore. Ne consegue che ogni popolo deve rimanere fedele a questa sua identità, tanto più ricca quanto meno è regolamentata dallo Stato, quanto meno è logorata dalla civilizzazione. Da questo momento in avanti, l'idea di popolo iniziò a intrudersi con quella di nazione, di cui seguirà la divaricazione fra l'accezione politica di ispirazione democratica (la linea Mazzini-Renan) e quella identitaria di ispirazione nazionalistica (la linea Fichte-Treitschke). Nell'elaborazione dell'idea di popolo durante il XIX secolo un posto particolare spetta a Hegel. Per un verso, a lui si deve la concezione della storia del mondo come una successione di «spiriti dei popoli» (*Volksgeister*). In ogni epoca, per Hegel, vi è un popolo che incarna il principio più alto raggiunto sino a quel momento dalla storia universale: di qui il diritto di tale popolo a essere considerato dominante (concezione che influirà sulle correnti nazionalistico-imperialistiche e razziali). Il popolo, però, fa tutt'uno con lo Stato, e solo all'interno delle sue cerchie organizzate (classi, corporazioni) esso trova la propria realtà sostanziale. Il popolo preso a sé, senza lo Stato (cioè senza le istituzioni politiche e l'organizzazione giuridico-amministrativa) rappresenta per Hegel la «parte che non sa quel che vuole. Sapere che cosa si vuole, e, ancor più, che cosa vuole la volontà che è in sé e per sé, la ragione, è il frutto di una conoscenza e di una penetrazione più profonda che, appunto, non è affare del popolo» (*Lineamenti di filosofia del diritto*, 1821, § 301). Con ciò Hegel rifiuta radicalmente la concezione democratico-liberale di popolo.

Per Marx, invece, occorre distinguere tra le diverse classi del popolo, il quale non è dunque un'entità omogenea, ma profondamente differenziata. L'unica classe omogenea all'interno del popolo, e che ha il futuro per sé, è la classe operaia, costituita da coloro che lavorano nella manifattura moderna, e che prima o poi (con la scomparsa delle classi intermedie) costituirà la grande maggioranza del popolo, conquisterà il potere politico e costruirà una società comunista.

Se molti dei significati originari e originali di popolo si sono persi, altri sono rimasti, come dire, incrostati nell'artefatto culturale contemporaneo, contribuendo a rendere sfuggente sia il significato che il referente del termine popolo attuale. Anche il termine nazione [6] ricorre fin dall'antichità con molteplici accezioni. Nell'antica Roma, *natio* indicò, in generale, un gruppo di persone legate da nascita o discendenza comune, e soleva designare popolazioni, tribù o stirpi legate da vincoli di origine, di sangue o di lingua, senza che ciò implicasse un significato di appartenenza a comunità in senso politico. Anzi, come abbiamo visto, il termine ricorreva in opposizione a *populus* e *civitas*, proprio per indicare gruppi di individui privi di istituzioni comuni e collocati a un livello di civiltà inferiore a quello del *populus* romano. In epoca medievale e rinascimentale-umanistica il termine fece riferimento, di preferenza e salvo eccezioni, a una dimensione regionale o cittadina, di corporazione, di ceto sociale.

La nazione in senso moderno assume una specifica e necessaria accezione politica, entrando direttamente in relazione, sebbene in maniera non univoca, con l'idea di Stato. Sull'iniziale determinazione semantica operata dalla cultura settecentesca (Vico, Voltaire, Herder) si innestò la concezione, divenuta operativa nella Rivoluzione francese, che identificava la nazione con un'entità collettiva, dotata di autocoscienza politica e contrapposta al monarca o ai ceti privilegiati in quanto titolare della sovranità e unica fonte di legittimazione dello Stato. Il giacobinismo, in particolare, pose un nesso inscindibile tra popolo e nazione, eliminando ogni realtà intermedia. Queste idee furono esportate con le guerre napoleoniche e la sua rivoluzionaria liberazione nazionale imperiale.

Il travaglio intellettuale dell'età romantica (Fichte, M.me de Staël, Manzoni, e Mazzini) – contrassegnato da una ridefinizione dei caratteri costitutivi della nazione, tra i quali venne attribuito un ruolo preminente al fattore linguistico – si collegò in modo più organico con la coeva cultura

politica, d'impronta liberale, democratica e anche conservatrice, e alimentò ideologicamente i cosiddetti movimenti nazionali. Si profilò allora, specie in area germanica, la distinzione tra un'accezione di nazione prevalentemente culturale (Kulturnation) e un'accezione prevalentemente politico-statale (Staatsnation).

Il principio di nazionalità, per il quale ogni nazione dovrebbe essere organizzata in uno Stato politico indipendente, costituì l'idea centrale del XIX secolo. La proliferazione, durante il 1800 e il 1900 di nuovi Stati su base nazionale (e la consacrazione della nazionalità come principio costitutivo degli Stati, riflessa anche nella denominazione di Società delle Nazioni del 1919) fu accompagnata da ulteriori e contrastanti sviluppi dell'idea di nazione. Per contrasto, infatti, l'avvenuta saldatura ideale e pratica tra nazione e Stato fu peraltro ragione primaria dell'emergere e della diffusione dei nazionalismi, e dei nazifascismi.

Il nazionalismo, inteso come tendenza politico-culturale o movimento politico mirante ad affermare il prestigio e la superiorità della propria nazione sul piano internazionale, iniziò a configurarsi come ideologia della politica di potenza da parte di uno Stato negli anni '70 del XIX secolo. Con la seconda rivoluzione industriale, l'ingresso delle masse nella vita economica implicò la ricerca di una strategia di governo che condusse alla piena identificazione tra nazione e Stato, con il fine di realizzare una solidarietà nazionale che superasse le divisioni di classe. Sul piano internazionale il nazionalismo fu alla radice della competizione tra le nazioni europee e dello scontro imperialistico tra le grandi potenze. All'inizio del '900 sorsero movimenti nazionalisti (per es. l'Action française, la Lega pangermanica, l'Associazione nazionalista italiana) volti a contrastare i regimi democratici e a disinnescare i conflitti sociali (e la minaccia socialista). Teso a esaltare l'identità nazionale e la politica di potenza, contribuì in modo decisivo allo scoppio della Prima guerra mondiale.

In Italia il nazionalismo fu una delle componenti essenziali del fascismo e diede luogo all'esaltazione dello Stato; in Germania, invece, si legò al concetto di razza e alimentò, in questa veste, l'ideologia nazista. Con la fine della seconda guerra mondiale e la nascita dell'ONU, questi tipi di nazionalismi caddero in discredito. La versione del nazionalismo fondata sull'autodeterminazione dei popoli continuò invece ad avere un ruolo storico, alimentando i movimenti di liberazione dal colonialismo nei Paesi del Terzo Mondo. Infine, con la caduta del regime sovietico, forme di nazionalismo fortemente identitario hanno finito per prender piede nei Paesi ex comunisti.

A livello teorico, uno dei punti più critici e controversi del dibattito sulla nazione concerne il processo di costruzione e i successivi sviluppi dello Stato nazionale, o Stato-Nazione, come modello ideal-tipico, o dei singoli Stati nazionali considerati nella specificità della loro storia particolare. Gli approcci storicistici all'argomento (von Ranke, Meinecke, Croce) si erano attestati su un'interpretazione finalistica di tale processo come era stata enucleata dai movimenti nazionali ottocenteschi: nel senso di considerare la nazione come una costante storica permanente e preesistente allo Stato nazionale. In seguito ci si interrogò con maggiore insistenza sul ruolo esercitato dallo Stato, e in genere dalle istituzioni pubbliche, nel 'produrre' la nazione, sino a invertire, per certi aspetti, l'ordine logico e storico dello stesso processo, ovvero non era la nazione a produrre lo Stato, ma lo Stato a creare una nazione.

In primo luogo, si è posto in maggior rilievo come le cosiddette monarchie nazionali, cioè i grandi Stati territoriali d'*ancien régime*, abbiano creato nell'Occidente europeo (Francia, Spagna, Inghilterra) le condizioni preliminari di unificazione – giuridica, militare, linguistica, economica, amministrativa – da cui è derivato il senso dell'identità nazionale dei loro sudditi.

In secondo luogo, si è osservato come la costruzione delle rispettive nazioni si sia posta più come un obiettivo che come un dato acquisito per gli Stati nazionali, specie se di recente formazione, in rapporto alla relativa esiguità dei gruppi sociali effettivamente partecipi di un sentire e di una cultura nazionali. In questo senso è entrata nel lessico storiografico l'espressione nazionalizzazione delle masse (Gramsci), con la quale si è inteso definire il processo di integrazione nazionale, operata mediante un largo ricorso a elementi simbolici, da parte delle élite politiche nei riguardi dei ceti popolari. Si è così attribuita la genesi della nazione moderna all'esigenza, propria dei sistemi economici industriali, di agire in spazi geografici e umani più ampi e omogenei (i cosiddetti mercati nazionali), scorgendo nella nazione il prodotto assai recente dell'incontro fra un messaggio ideologico e gli interessi di élite economico-sociali che in condizioni non nazionali avrebbero stentato a emergere. Viceversa, hanno trovato spazio le analisi che potremmo definire neoetniche, individuanti comunque all'origine della nazione il prevalere di un nucleo etnico, via via ridisegnato, manipolato e reso più complesso da successivi e variabili apporti, come ad esempio nella strategia politico-narrativa perseguita dalla Lega Nord nella sua mitopoietica razza Padana, o nel tentativo di narrazione archeostorica che Giovanni Lilliu cercò di perseguire con il suo romantico concetto di Costante resistenziale sarda, proiettato all'indietro nel tempo per dare fondamento scientifico all'idea di nazione sarda dotata di una sua, carsica, profondità storica.

Altri studi sulla nazione si sono focalizzati sulle due questioni – peraltro già ampiamente dibattute nel passato – del rapporto tra élite nazionali e masse popolari e del nesso d'integrazione tra nazione e democrazia. È stato osservato come il risveglio delle nazioni dell'Est – e la conseguente spinta alla creazione di Stati nazionali – abbia seguito delle fasi relativamente costanti in un'area caratterizzata da una forte mescolanza etnica, e dalla presenza di élite intellettuali e sociali allogene, insediate nei centri urbani in posizione preminente. La scoperta e la rivalutazione di un patrimonio etnico conservato e tramandato dal mondo contadino, la formazione sul finire dell'Ottocento di un'élite nazionale abbastanza consistente in seguito all'avvio dello sviluppo economico, nonché la progressiva conquista delle città da parte di gruppi sociali provenienti dal retroterra agricolo, sono state individuate come le precondizioni del revival delle nazioni dell'Europa dell'Est, sempre accompagnato da conflitti di notevole intensità tra diverse entità etniche.

La questione è tornata d'attualità in relazione alla ripresa di spinte e fermenti nazionali su base etnica dopo una fase storica seguita alla Seconda guerra mondiale in cui l'idea di nazione sembrò aver perso o ridotto, in Europa, il suo ruolo di generatrice di identità politica, a vantaggio di sistemi ideologici e istituzionali tendenzialmente universalistici (democrazia liberale, comunismo) o comunque sovranazionali (europeismo). Nell'attuale congiuntura determinata dal dissolvimento dell'amalgama ideologico e dei sistemi di potere costituiti dal comunismo, dal ripresentarsi di spinte etno-nazionaliste e di conflitti interetnici, dall'afflusso di immigrati extraeuropei, stiamo assistendo ad una polarizzazione del dibattito in merito al concetto ed alla pratica di Nazione. Per un verso, vi è una regressione all'idea di purezza nazionale ed etnica, capace di riportare in auge idee e pratiche naziste, razzializzanti e fasciste. Per l'altro, facendo salvo il bisogno di identità e di lealtà collettive, vi sono quanti vogliono evitare di ripetere gli errori del passato recente, e cercano di usare il concetto di nazione in modo aperto e capace di scansare nuovi particolarismi esclusivi in perenne competizione tra loro. Nel primo caso, si cerca di saldare il concetto di *dèmos* e quello di *èthnos*, nel secondo si cerca di distinguere la nazione intesa come *èthnos*, definita cioè dall'appartenenza culturale, linguistica ecc., e la nazione intesa come *dèmos*, vale a dire identificata dalla sfera della cittadinanza e dei conseguenti diritti-doveri, e fondata sul principio di lealismo alla Costituzione democratica.

È facile però notare come i modi di mettere in rapporto le due accezioni risultino altamente controversi. Da un lato si colloca chi concepisce come sostanzialmente estranei, se non incompatibili, i sistemi di valore sottesi all'*èthnos* e quelli sottesi al *dèmos*, attribuendo al *dèmos* il

compito di consentire l'abbandono di ogni riferimento politico ai contenuti etnici radicati nell'idea di Stato nazionale. Dall'altro, vi è chi ritiene che non possa considerarsi esaurita la funzione integratrice e produttrice di lealtà collettiva della nazione etnica. Tale dibattito coinvolge in maniera evidente le ipotesi di integrazione politica europea e il ruolo delle nazioni – per quanto ridefinite dal punto di vista concettuale – nella costruzione di un'entità federale di dimensioni continentali.

Nell'affrontare queste difficoltà, non potrà ormai sfuggirci il fatto che, nel senso comune attuale, continuiamo ad usare, per risolvere i problemi del mondo globalizzato contemporaneo, uno strumento concettuale che, a tutt'oggi, paga ancora un grosso debito con la Storia culturale ed intellettuale della Rivoluzione francese. Fu durante quel periodo infatti che vennero concepiti molti degli strumenti concettuali ancora in uso e che permisero di superare definitivamente, da un lato, la distinzione in ordini propria dell'antico regime, fondando un nuovo assetto politico, e, dall'altro, il dualismo tra sovranità del Monarca e sovranità popolare. L'idea di nazione della Rivoluzione francese si legava strettamente alle teorie politico-costituzionali di J-E. Sieyès, che identificava nazione e Terzo Stato, edificando così una nuova nozione di cittadinanza. Del pari, fu sempre lo stesso Sieyès, in virtù dell'affermazione che la nazione è l'unico soggetto sovrano, in quanto titolare del potere costituente, a promuovere la trasformazione degli Stati Generali in Assemblea nazionale costituente (Assemblea costituente), con il conseguente annullamento dei mandati imperativi conferiti ai delegati. È, infine, sempre Sieyès a teorizzare il legame tra la rappresentanza politica e la nazione: la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino francese del 1789 e la successiva Costituzione del 1791 sono l'attuazione di questa grande costruzione teorica, in cui la nazione, unico soggetto titolare della sovranità, delega l'esercizio del potere legislativo a un'assemblea monocamerale (Parlamento), il potere esecutivo al Re (in qualità di Capo dello Stato) e ai suoi Ministri, e il potere giudiziario a giudici elettivi.

Aver ripercorso, seppur brevemente, la storia di questi artefatti, dovrebbe renderci edotti dei rischi e dell'arbitrarietà (per non dire dell'anacronismo) con cui, oggi, questi termini migrano di bocca in bocca e che, nel migliore dei casi, chi li usa e li brandisce nel discorso politico, in particolar modo chi della politica fa una professione e, attraverso di essa, si prefigge di rappresentare e governare il popolo e, assurgendo ad una carica istituzionale, di fare gli interessi della nazione con dignità e onore, dovrebbe essere considerato dai cittadini-elettori alla stregua di un medico che volesse curarci la febbre con le sanguisughe, o di un chirurgo che volesse sedarci con il laudano coadiuvato da un colpo di clava.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] Gellner E., *Nazione e nazionalismi*, 1983, Editori Riuniti, Roma.

[2] Anderson B., *Comunità immaginate*, 1996, Manifesto Libri, Roma.

[3] F. Remotti e U. Fabietti, a cura di, *Dizionario di Antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2006: 517.

[4] «P o p o l o non è ogni unione d'uomini aggregati casualmente, ma l'unione d'una moltitudine legata in società nel consentire in un diritto e nella comunanza di un'utilità. Popolo allora non significa plebe, poiché l'intera comunità dei cittadini è compresa dal popolo, inclusi i cittadini di grado più elevato. Dunque il popolo comprende tutti i cittadini, mentre il volgo comprende solo la plebe».

[5] «Moltitudine di uomini associati sotto un qualsivoglia ordine giuridico».

[6] Cfr. *Nazione* in Enciclopedia Treccani.

Marcello Carlotti, antropologo culturale i cui interessi scientifici riguardano le origini del linguaggio, le neuroscienze, e più ampiamente le scienze cognitive e la filosofia della mente. Dal 2010 ha iniziato a condurre ricerche attraverso la documentazione video e fotografica. Ha realizzato, tra l'altro, un lavoro di antropologia visuale sul Madagascar. Si batte perché il titolo di antropologo sia riconosciuto sotto il profilo professionale.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Il potere e la democrazia: categorie e dicotomie interpretative

di *Augusto Cavadi*

Può un libro di scienze umane essere rigoroso nella documentazione e nelle argomentazioni, ma anche gradevole (quasi sempre) alla lettura da parte di non addetti ai lavori? Il volume *Chi ha inventato la democrazia? Modello paterno e modello fraterno del potere* (Meltemi, Milano 2019), a firma dell'antropologo palermitano (trapiantato da decenni a Firenze) Alberto Cacopardo, costituisce una prova eloquente a favore dell'affermativa. L'autore parte da quella che B. Isakhan chiama «la storia canonica della democrazia»: «questa narrazione, radicata nella dottrina politica, insegnata nelle aule di tutto il mondo, continuamente echeggiata nei media e fatta propria da poteri grandi e piccoli, vede nella democrazia una originalissima invenzione tutta occidentale,

miracolosamente sorta in Grecia duemilacinquecento anni fa, forse provvisoriamente coltivata a Roma, forse riemersa a tratti in qualche risvolto della storia d'Europa, per poi tornare a manifestarsi con sempre più forza e decisione nelle rivoluzioni liberali moderne, fino a dilagare inarrestabile per tutto il pianeta dopo la seconda guerra mondiale prima e la fine della guerra fredda poi».

Per fortuna, però, «in questi ultimi tempi si sta progressivamente costruendo una narrazione alternativa a quella canonica, che va ricercando e scoprendo al di fuori dell'Occidente una varietà di forme politiche fondate sul potere popolare, nate e cresciute al di fuori di ogni influenza popolare»: e «una delle principali risorse su cui una simile impresa può contare» è costituita dalla «massa di dati accumulata nell'ultimo secolo dall'antropologia politica».

Due metafore lungo la storia umana

Sulla scia di queste narrazioni alternative – e anche in base a decenni di studio, insieme al fratello Augusto, nel Peristan («vasta e remota regione montuosa dello Hindukush/Karakorum») – Alberto Cacopardo propone di allargare lo sguardo ben oltre l'Occidente (dal punto di vista geografico) e ben oltre il periodo storico di cui abbiamo tracce scritte (dal punto di vista cronologico). Si scopre, allora, che «non è stato l'Occidente a inventare la democrazia» nel V secolo a. C., ma che tutta la storia dell'umanità conosce una dialettica fra due modelli “politici”: il modello “paterno” o “del padre” (nel quale le relazioni fra i simili vengono concepite «secondo un asse verticale, in cui il rapporto fra corpo sociale e autorità politica monocratica è definito come rapporto di subordinazione, spesso ideologizzato nei termini di una metafora di filiazione») e il modello “fraterno” o “dei fratelli” (nel quale si «concepiscono le relazioni politiche secondo un asse orizzontale, in cui il rapporto fra i membri di una comunità è visto come un rapporto paritario, spesso ideologizzato nei termini di una metafora di fratellanza»).

Rileggere la storia con queste due categorie significa rivedere molti pregiudizi eurocentrici: «se le nostre democrazie contemporanee hanno qualcosa in comune con l'Atene di Pericle, forse questo non è nulla di più di quanto abbiano in comune con tutti i sistemi a modello fraterno. Si aprono nuove prospettive sulla storia politica del mondo». A patto di evitare alcuni fraintendimenti. Primo fra tutti: che questa “dicotomia” voglia “sostituire” o “escludere” altre legittime, ma diverse, «opposizioni politicamente significative» come la distinzione «fra stato e società senza stato, o fra sistemi acefali e sistemi centralizzati». Infatti «l'opposizione fra “padre” e “fratelli” è particolarmente significativa proprio perché taglia attraverso tante altre dicotomie decisive: se contrapponiamo monoteismo a paganesimo, o società alfabetizzate a società senza scrittura, o l'Occidente al Rimanente (*the West and the Rest*) o perfino la “storia” alla “preistoria”, troviamo sempre su entrambi i versanti modello paterno e modello fraterno».

Un secondo equivoco consisterebbe nel «pretendere di collocare nitidamente qualunque sistema politico nell'una o nell'altra categoria. Non abbiamo una dicotomia esaustiva. I due modelli allo stato puro si posizionano piuttosto ai due estremi di un *continuum* che va da un massimo di accentramento» – ad esempio l'Egitto faraonico o la Germania di Hitler – «ad un massimo di egualitarismo politico al capo opposto» – ad esempio il popolo dei Nuer studiati da Evans-Pritchard o, più in generale, «l'anarchia nel suo senso etimologico». A riprova di questa non-esaustività della dicotomia, Cacopardo ricorda che anche nei sistemi prevalentemente paterni è rintracciabile, storicamente, «una tensione in direzione del modello fraterno che non ha forse mai cessato di covare» e che «ha portato infine all'affermazione delle democrazie contemporanee»; così come «i sistemi a modello fraterno, peraltro, possono ben essere segnati da profonde tensioni in senso opposto, ed è proprio per questo che i sistemi acefali si armano dei loro meccanismi per scongiurare la minaccia del potere», di un «accentramento di autorità», di quel «vizio intrinseco ed inevitabile

che fin dalla nascita del corpo politico tende senza tregua a distruggerlo» (secondo le parole di J-J. Rousseau).

Storia e antropologia del Peristan

Alla corposa *Introduzione* teorica segue la trattazione specifica del volume, interamente dedicato ad alcune popolazioni del Peristan, «vasta regione montuosa a cui diamo questo nome, che si estende dai monti a nord-est di Kabul fino alle porte del Kashmir», priva attualmente di «un toponimo che la designi», «divisa fra Afghanistan e Pakistan» e «abitata da genti che non appartengono ad alcuna delle principali etnie dei suoi paesi: vi si parlano una ventina di lingue diverse, quasi tutte indoeuropee del ramo orientale». Il “nome di fantasia”, o “una sorta di soprannome”, Peristan (o «paese delle fate») è stato inventato proprio da Alberto e Augusto Cacopardo – in mancanza di denominazioni attuali condivise – in omaggio alla «antica credenza preislamica negli spiriti dei monti detti *pari* o *peri* che è sopravvissuta all’islamizzazione, mantenendosi viva, in ambito rurale, fino ai nostri giorni». La regione – pur confinando con civiltà antiche quali l’indiana, l’iranica e la cinese – si è mantenuta nei millenni come «una landa inesplorata» e, sino «alla metà del secondo millennio d. C.», vi si sono praticate religioni “kafire” («il termine *kafir* vuol dire pressappoco “pagano” in arabo e in persiano»), in consapevole opposizione a usi musulmani: «non segregavano le loro donne e facevano uso del vino». Quando il territorio fu diviso nel 1895, fra il regno dell’emiro di Kabul (Pakistan) e l’impero britannico (Afghanistan), gli abitanti del primo furono ribattezzati Nuristani (da Nuristan: «terra della luce») e islamizzati «nel giro di una generazione», mentre i Kalasha «conservavano sotto la tutela britannica l’antica religione»: «era, come è ancora oggi, l’ultimo popolo di lingua indoeuropea rimasto al mondo che non avesse abbracciato una delle grandi religioni dell’Eurasia. Sono questi gli “ultimi pagani” di Fosco Maraini». Per riprendere la categorizzazione teorica iniziale, «la struttura sociale è caratterizzata da lignaggi segmentari, patrilineari ed esogami, mentre quella politica si distingue per l’assenza di qualsiasi apparato di potere centralizzato. Esiste spesso un sistema di rango, che prevede due titoli, due posizioni di status socio-rituale, conseguibili attraverso l’uccisione di nemici o l’elargizione di grandi feste redistributive».

La storia della millenaria, progressiva, islamizzazione del Peristan è raccontata nel capitolo di fruizione meno agevole dell’intero libro. Per fortuna l’autore ne sintetizza, verso la fine, le complicate (e mai del tutto accertate) vicende: «nel primo millennio della nostra era il buddhismo, dopo aver circondato la regione, riesce a penetrarla in profondità fino a creare una avventurosa via di comunicazione che la traversa da nord a sud, ma solo per decadere nel giro di qualche secolo, lasciando scomparire ogni traccia di civiltà. A questo segue mezzo millennio di silenzio pressoché totale delle fonti, durante il quale dobbiamo supporre che le culture peristane abbiano preso il sopravvento, tornando a erigere un baluardo insormontabile fra l’Asia centrale e l’India. A partire dalla metà del secondo millennio, l’islam, dopo avere a sua volta circondato il Peristan, comincia a eroderlo da un po’ tutte le direzioni, finché, sul finire del Settecento, la spinta islamizzatrice proveniente dal nord si salda con quella da sud attraverso il Lowri Pass e la valle dell’Indo. Da lì a poco i Kafiri orientali risultano sostanzialmente islamizzati, mentre quelli del Nuristan conservano la loro religione per tutto l’Ottocento e una (piccola) parte dei Kalasha fino ad oggi». Importante, al di là dei dettagli, sottolineare come «il rapporto fra civiltà e culture peristane» con le civiltà circostanti (soprattutto islamica) abbia assunto «una forma di *resistenza*, il rifiuto attivo di un modello, o di un insieme di modelli, alternativo al proprio». Sarebbe dunque riduttivo, anzi depistante, supporre che popolazioni montanare come i Kalasha siano, come vuole la “vecchia interpretazione”, «rimanenze storiche di uno stadio precedente della storia umana» (J. Scott): sono piuttosto protagonisti consapevoli e determinati di una “contro-civiltà”.

Nella loro memoria collettiva si citano alcuni “re”, ma per l’autore «l’ipotesi che il modello fraterno sia qualcosa di intrinsecamente connaturato alle culture peristane non viene necessariamente smentita da queste emergenze del modello paterno, che potrebbero nascere proprio dal confronto conflittuale con la pressione del modello paterno musulmano proveniente in quel momento sia dal fronte settentrionale sia [...] dal versante meridionale».

Non è facile – o, per lo meno, non è stato facile per me – seguire la ricostruzione delle vicende secolari dell’area asiatica che Cacopardo studia come «metonimia [...] della storia del mondo». Ciò che mi ha intrigato maggiormente è stato raccogliere alcuni elementi per capire il legame tra le «culture peristane» e «l’*ethos* del modello fraterno». L’ipotesi dell’autore è che il *dastur* (la “cultura”) dei Kalasha (popolazione numericamente esigua, ma il cui modello «deve essere stato comune a tutto il mondo acefalo del Peristan preislamico») costituisca un “sistema” comprendente, a un tempo, «una cosmologia che dà ordine e senso al mondo e un’etica che ispira i comportamenti umani, dunque anche i comportamenti politici». «Il *dastur* Kalasha colloca al centro delle preoccupazioni rituali il valore della purezza, espressa nel termine *onjeshta*, che si contrappone al suo opposto *pragata*»: nella categoria della purezza rientrano i santuari delle divinità maschili, i pascoli di alta montagna vietati alle donne, la pastorizia, i ragazzi vergini; nella categoria dell’impurità rientrano la casa delle mestruazioni e del parto collocata nel fondovalle e vietata agli uomini, l’agricoltura, l’allevamento dei polli, l’incesto. Secondo Peter Parkes, «il mondo pastorale» – che vive nelle zone montane più alte – è «tenuto in così alta considerazione, in quanto perfetta realizzazione di una solidarietà comunitaria» che «infonde all’intera sfera della produzione pastorale la sua speciale valenza di modello ideologico dell’ordine sociale in generale». La «valorizzazione della generosità e della condivisione» è il cuore del «*comunismo* della cultura Kalasha».

Sarebbe strano se questa visione del mondo e dell’etica non avesse i suoi riflessi politici. E, infatti, «il sistema di valori che abbiamo delineato risulta scarsamente compatibile con un apparato politico a modello paterno, che fonda la sua costruzione dell’universo sociale sull’appropriazione più che sulla condivisione, sull’assoggettamento della natura all’uomo piuttosto che dell’uomo alla natura, sulla gerarchia e sulla sottomissione, piuttosto che sull’omogeneità sociale e l’uguaglianza. La cosmologia Kalasha, al contrario, trasuda da tutti i pori la sua compenetrazione col modello dei fratelli».

Non è possibile qua ripercorrere i capitoli successivi in cui l’autore riferisce – come scrive Antonino Colajanni nella *Prefazione* (intitolata significativamente *Un caso asiatico di “società contro lo Stato”*) – «i rituali continui e gli scambi alimentari ed economici tra i membri dei diversi gruppi, dai più vicini ai più lontani (secondo il principio: “Tratta il meno prossimo a te come fosse il più prossimo”), i lavori in comune (raccolta di legna e attivazione di fuochi, trasporto di quantità di grani e farine, macellazione di animali sacrificali, continua cottura di alimenti e loro distribuzione)»: dati che attestano eloquentemente «la intensa comunione sociale della gente del villaggio e dei villaggi vicini». Comunque ritengo di aver riferito abbastanza passaggi di quest’opera da legittimare il parere su di essa espresso da Luciano Canfora a chiusura della sua *Presentazione*: «Trovo perciò che questa ricerca porti una importante documentazione utile a sprovvincializzare la visione tradizionale sull’origine della democrazia».

Qualche nota in calce

L’ammirazione per lo stile e per i contenuti di un libro come questo – scritto per giunta da un autore cui mi lega un’amicizia risalente al secolo precedente – non mi esime dal segnalare qualche perplessità, sia pur su punti che mi sembrerebbero marginali rispetto al filo rosso del discorso.

A proposito del binomio “modello paterno” – “modello fraterno”, l’autore include ovviamente nella seconda categoria la “democrazia europea”. Senza misconoscerne i limiti teorici né i difetti storici, individua «tre radici ultime concepibili: la *polis* greca, la Roma repubblicana, il *barbaricum* anglo-germanico». Mi chiedo se sia giustificato il silenzio sul messaggio evangelico e sull’esperienza comunitaria originaria delle Chiese cristiane (in cui le decisioni venivano assunte in assemblea: cfr. Atti degli apostoli, 15: 1-33). Indubbiamente, con l’era costantiniana, i credenti in Cristo si sono organizzati secondo un modello gerarchico-piramidale “paterno”; ma lo scisma orientale delle Chiese “acefale” greco-ortodosse prima (XI secolo) e, soprattutto, la Riforma protestante dopo (XVI secolo) mi pare dimostrino che il germe iniziale gettato da un Rabbino nomade che invita a non chiamare nessuno “padre” (cfr. Matteo 23,9 : «Nessuno chiamerete sulla terra vostro padre, poiché uno solo è il vostro padre, quello celeste») abbia avuto un ruolo non secondario nell’autocoscienza occidentale (come dimostrano i riferimenti teistici, o per lo meno deistici, presenti dalla Dichiarazione d’indipendenza americana in poi).

Sempre a proposito della dicotomia fra modello “paterno” e modello “fraterno”, Cacopardo avverte: «È chiaro che fra i due estremi si distende una vasta gamma di situazioni intermedie. Più che ad un contrasto tagliente come quello fra maschile e femminile, la nostra dicotomia somiglia dunque ad altre opposizioni più nebulose, come quella tra persone alte e persone basse: fra i due estremi dei nani e dei giganti c’è spazio per parecchie vie di mezzo». Mi chiedo se l’esempio “maschile/femminile” sia appropriato anche oggi, in una temperie scientifica e più ampiamente intellettuale, in cui le persone evolute (dunque le minoranze istruite) sanno che “maschile” e “femminile” sono, sia dal punto di vista bio-fisiologico sia soprattutto socio-culturale, esattamente “due estremi” fra i quali intercorre uno «spazio per parecchie vie di mezzo».

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Augusto Cavadi, tra i pionieri della filosofia-in-pratica contemporanea, già docente presso il Liceo “G. Garibaldi” di Palermo, è fondatore della Scuola di formazione etico-politica “Giovanni Falcone”. Collabora stabilmente con La Repubblica-Palermo. 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); *Peppino Impastato martire civile. Contro la mafia e contro i mafiosi* (Di Girolamo, 2018).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Deserto Reza Abad, in Iran (ph. Ceccarini, Rezashateri)

Mundus. Tra paesaggio, memoria e uomo

di *Gianluca Ceccarini, Nahid Rezashateri*

L'uso di far dialogare all'interno dello stesso progetto immagini di repertorio, provenienti perlopiù dagli album personali di famiglia, con scatti originali, anche in stile reportage, è uno dei metodi sempre più spesso usati nella fotografia contemporanea. Il progetto *Mundus* che noi di Sarab Collective proponiamo in questo numero di *Dialoghi Mediterranei* è costruito proprio sul dialogo e l'interazione di diversi materiali, in particolare immagini di repertorio da album di famiglia, disegni infantili provenienti sempre da archivi famigliari e foto da noi scattate durante sopralluoghi sul campo.

Abbiamo scelto di intraprendere questa strada perché volevamo raccontare un fatto di cronaca, una problematica ambientale e sociale, da un punto di vista differente, raccontare cioè il rapporto tra paesaggio, memoria e uomo, concependo il paesaggio non come un mero fattore naturale ma come un complesso processo culturale.

Il paesaggio antropizzato quindi non come luogo fisico semplice contenitore, ma spazio in continua costruzione, sede di complesse relazioni interne ed esterne. Assumere il paesaggio come processo culturale significa pensarlo come luogo costruito, processo percettivo di rappresentazione, organizzazione e classificazione dello spazio; guardare allo spazio come una modalità per ordinare l'esperienza, contesto riepilogativo dei diversi poli delle relazioni sociali, tra aspettative, potenzialità e dinamiche sociali e culturali, in sintesi identitarie, di una determinata comunità (Libertini 2000). In questa prospettiva l'identità non più, in tutta evidenza, una proprietà sostantiva,

quasi naturale, di un gruppo sociale, ma una sorta di “cantiere aperto” costantemente in costruzione (Dei 2004).

Un simile approccio metodologico si allontana da tutte quelle riflessioni artistico-filosofiche basate in prevalenza su un aspetto percettivo generico e astratto, che definiscono il paesaggio come una realtà esistente solo in quanto osservata dall'uomo con atteggiamento spirituale ed estetico. C.G. Carus definiva il paesaggio come un determinato stato d'animo; secondo J. Ritter il paesaggio è natura che si rivela esteticamente a chi la osserva e la contempla con sentimento. Per G. Simmel il paesaggio si forma in seguito ad un atto di delimitazione ai nostri occhi della natura, un approccio spirituale, una disposizione dello spirito.

Nella stessa definizione data dalla Convenzione europea sul paesaggio del 2000 si rintracciano ancora delle ambiguità nel riferimento astratto e generico dell'aspetto percettivo, favorendo ancora una volta rischi «di derive estetiche e psicologiche e di occultamento dei contesti multiformi e delle reti complesse che sottendono scelte, pratiche e rappresentazioni relative alla località da parte di coloro che la costruiscono e la abitano» (Papa 2006:186).

Il paesaggio osservato nella sua dimensione antropica – lo spazio concepito non come puro contenitore ma insieme di fattori economici, politici, sociali, emotivi e religiosi – in una parola culturali – che in un determinato ambiente si relazionano – diventa dunque un codice di lettura e di scrittura grazie al quale conoscere una determinata comunità. Il landscape non risulta costituito «da spazi in bianco nei quali gli esseri umani impongono un ordine culturale. Al contrario, questi sono una sinergia di attività e percezioni» (Libertini 2000: 304).

Il paesaggio come prodotto di un complesso processo culturale è alla base delle prospettive con cui F. Lai affronta il suo lavoro sull'Antropologia del paesaggio, un'interpretazione del territorio che tiene conto dell'insieme dei fattori simbolici, culturali, economici e politici. Il legame comunità-paesaggio è rapporto esistenziale, il quale mette in gioco fattori emotivi ed affettivi: lo sradicamento da esso comporta spesso un malessere, un “male del ritorno”, un'assenza di luogo che De Martino ha indicato come “angoscia territoriale”. Il male del ritorno colpisce gli individui costretti a lasciare il proprio luogo di nascita, il villaggio, il proprio spazio del vissuto, vivendo così «l'esperienza di una presenza che non si mantiene davanti al mondo, davanti alla storia...» (De Martino 1952: 60).

Nel lavoro fotografico che presentiamo si parla anche di sradicamento, di abbandoni, di perdita di contatto col proprio spazio e quindi crisi della propria memoria.

Nel 2015 l'Iran ha dato il via ai lavori per una delle più imponenti opere idriche del Medio Oriente: un tunnel per deviare l'acqua del Golfo dell'Oman verso le regioni desertiche del Paese per tentare di arginare il problema della siccità. Negli ultimi decenni a causa della desertificazione più di otto mila villaggi sono stati abbandonati dagli agricoltori, mentre altri sopravvivono faticosamente trasformandosi in Nonluoghi destinati all'accoglienza di sporadici turisti e visitatori. Nei prossimi anni, intere regioni del Paese potrebbero trasformarsi in aree quasi completamente inabitabili. Laghi e fiumi stanno morendo e le falde acquifere si stanno esaurendo per via dell'aumento della popolazione e dei bisogni crescenti del settore agricolo. A farne le spese è anche e soprattutto la redditizia industria del pistacchio, “l'oro verde” persiano.

L'altopiano iraniano, circondato da due enormi catene montuose e soggetto ad un duro clima semi-arido, è coltivato e abitato proprio grazie all'acqua che ogni primavera scende dalle sue montagne allo sciogliersi delle nevi riempiendo così le falde e i qanat sotterranei, gli ingegnosi sistemi idrici tradizionali che da millenni permettono di trasportare e immagazzinare acqua nelle zone aride. Adesso le poche piogge non bastano a rigenerare le falde e il Paese sta consumando ormai buona

parte delle sue riserve. Sprechi, tecniche di irrigazione datate, inquinamento e surriscaldamento globale del clima concorrono drammaticamente al fenomeno della desertificazione.

In estate nell'Iran sudorientale le temperature superano anche i 43 gradi in assenza completa di pioggia. Nel giugno del 2017, Ahvaz, nei pressi del Golfo Persico, ha fatto registrare una delle temperature più alte di sempre: 53,7 gradi Celsius. A maggio si alza ciclicamente il Lavar, un vento caldo, conosciuto come il vento dei 120 giorni, che spazza le pianure semiaride e ricopre l'intero territorio di sabbia, mentre si stanno estinguendo animali come cervi e leopardi.

I laghi Urmia e Bakhtegan sono in buona parte scomparsi e a Isfahan il celebre ponte di Khaju risulta per buona parte dell'anno sospeso nel vuoto per la mancanza di acqua sul letto del fiume Zayandeh.

Il progetto *Mundus* vuole raccontare tutto questo puntando l'attenzione sul cambiamento vertiginoso del territorio e della sua percezione. Foto di archivio famigliari e disegni infantili raccontano la memoria e la percezione di un paesaggio vissuto e vivo – un lessico famigliare privato in cui il paesaggio si configura come sfondo antropologico e affettivo – in contrasto e dialogo con immagini recenti che testimoniano la desertificazione in atto e un profondo cambiamento che non riguarda solo semplicemente il paesaggio con i suoi fattori climatici e fisici, ma anche e soprattutto la nostra percezione di esso che si fa sempre più distopica.

Se il paesaggio, come ci ricordano le scienze sociali, è sempre un luogo antropologico, un contenitore significativo di relazioni, memorie, storia e identità, di fronte ad emergenze ecologiche e a mutamenti così drammatici quella che si vive è prima di tutto un'Apocalisse culturale, la fine di un mondo, la crisi di una presenza che non trova più soluzione e salvezza in nessun meccanismo destoricante simbolico-rituale. Il deserto inabitabile avanza e il vento spazza via i ricordi e le tracce di un mondo che è stato.

«Sulle sabbie del deserto come sulle acque degli oceani non è possibile soggiornare, mettere radici, abitare, vivere stabilmente. Nel deserto come nell'oceano bisogna continuamente muoversi, e così lasciare che il vento, il vero padrone di queste immensità, cancelli ogni traccia del nostro passaggio, renda di nuovo le distese d'acqua o di sabbia, vergini e inviolate» (Alberto Moravia).

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Riferimenti bibliografici

Clemente P., Mugnaini F., 2001 (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma.

De Martino E., 1952, "Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini", in *SMSR*, XXIII, Roma.

Dei F., 2004, Tavola rotonda su *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, in *I riti del fuoco e dell'acqua*, Edup, Roma.

Gallini C., 2002 (a cura di), *La fine del mondo – contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

Gallini C., 2003 (a cura di), *Patrie elettive. I segni dell'appartenenza*, Bollati Boringheri, Torino.

Ingold T., 2001, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.

Lai F., 2000, *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma.

Libertini L., 2000, “La nozione di paesaggio (landscape) in arte e in antropologia”, in *Lares*, n.66.

Papa C., 2006, “Popolazioni e paesaggio nella Convenzione europea sul paesaggio. Osservazioni a margine”, in *I riti dell'acqua e della terra*, Sette Città, Viterbo.

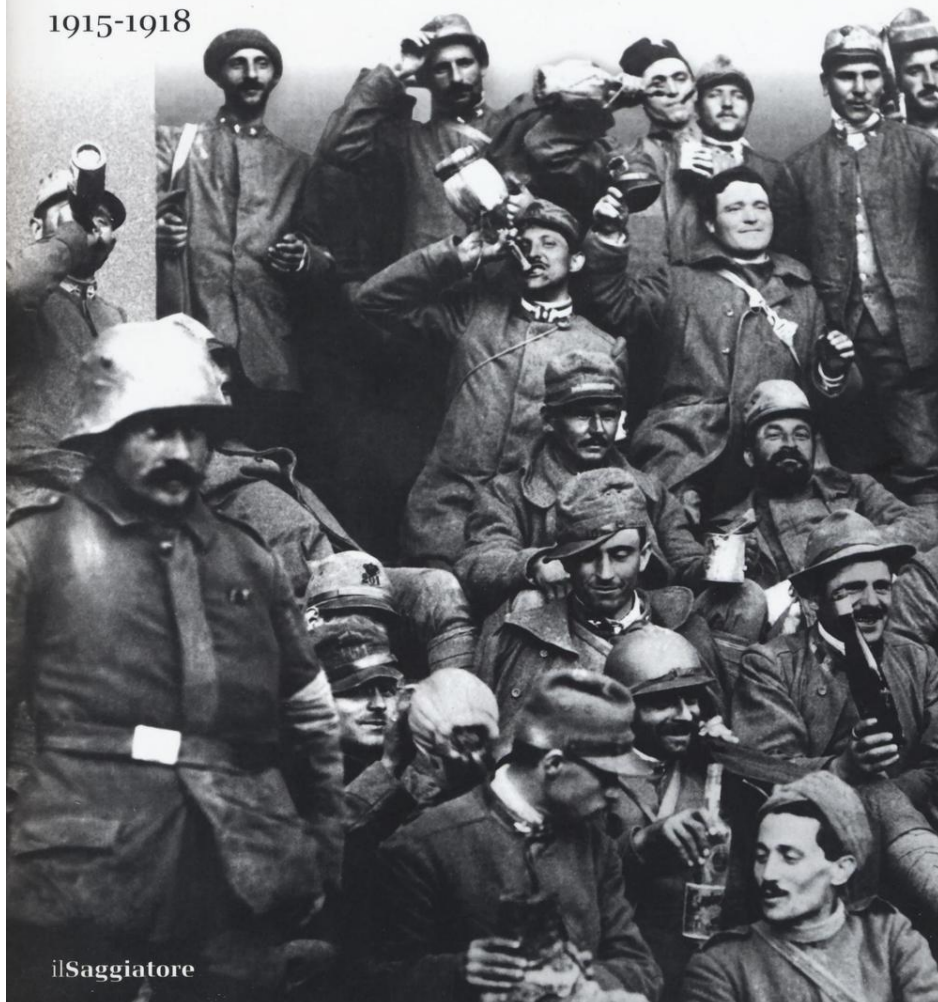
Gianluca Ceccarini, laureato in Antropologia presso l'Università la Sapienza di Roma con una tesi sulle dinamiche di identità territoriale dei culti micaelici nei santuari ipogei, nel 2001 è stato socio fondatore dell'ARSDEA Associazione Ricerche e Studi Demo-Etno-Antropologici, tramite la quale svolge diverse attività: ricerche sul territorio, allestimenti museografici, partecipazione e organizzazione di convegni, pubblicazione di articoli. Si occupa di ricerca demo-etno-antropologica, con un particolare interesse rispetto alle tematiche dell'Antropologia del Paesaggio, del Corpo e dell'Etnomusicologia, privilegiando l'uso della fotografia. Con Nahid Rezashateri, fotografa-moviemaker iraniana, nel 2018 ha fondato il collettivo SARAB che si occupa di progetti fotografici, antropologia visuale, cortometraggi e Media Art, con particolare attenzione ai temi dell'identità, della memoria e del paesaggio come processo culturale.

Nahid Rezashateri, ha studiato alla Scuola d'Arte e poi Graphic Design presso l'Università in Iran, dove ha sperimentato le tecniche di ripresa e stampa fotografica analogica. Ha svolto uno stage presso l'Associazione Culturale Kadre Sefid e progettato libri per bambini. Ha lavorato in un giornale iraniano e in una rivista pubblicitaria come graphic designer. È stata direttore di un collettivo artistico dello Sharood Cultural Office attivo nella progettazione di cortometraggi e animazioni: da questa esperienza sono nate le due animazioni “Tanham” e “Adamha va Kalaghka”. Ha partecipato a due mostre collettive con sue opere composte da varie tecniche e materiali come tessuto, pittura, ceramica, grafica. A Theran si è specializzata e ha lavorato nel campo del trucco teatrale e cinematografico. Nel 2012 si è trasferita in Italia dove studia Media Art all'Accademia di Belle Arti e segue corsi di fotografia ed editoria. Con Gianluca Ceccarini nel 2018 ha fondato il collettivo SARAB. Suoi progetti fotografici sono stati pubblicati su riviste nazionali e internazionali di fotografia.

Leo Spitzer
**Lettere di prigionieri
di guerra italiani**



1915-1918



ilSaggiatore

Altre letterature, letterature altre

di *Pietro Clemente*

Scritture in tumulto

Le mie ricerche sulle tradizioni popolari hanno spesso dovuto affrontare la questione delle scritture popolari come uno dei temi ricorrenti, ma non tanto per l'aspetto documentario – ovvio – di esse, bensì per la loro natura di 'voci' degli altri, espresse in un codice che di questi 'altri' non era proprio. Da sempre ho trovato nelle scritture popolari un aspetto espressivo, comunicativo ed estetico che si manifesta in modalità diverse da quelle della scrittura colta, letteraria, ufficiale, pubblica, professionale. E mentre è ovvio (almeno dopo gli studi di Leo Spitzer sulle lettere dei soldati italiani prigionieri durante la prima guerra mondiale: *Lettere di prigionieri di guerra italiani*, 1915-1918, edito nel 1921) che le scritture popolari documentano la storia dell'alfabetizzazione, i modi della

coniugazione delle lingue nazionali e scolastiche con le forme d'uso corrente, non è mai stato altrettanto ovvio che le scritture popolari abbiano potenza espressiva, e quindi non debbano essere considerate 'al di sotto della norma', ma invece una modalità diversa e originale di una possibile e molteplice altra norma. Al massimo queste scritture sono state considerate 'selvagge', in un certo senso analoghe all'arte dei folli, documentata e curata nel museo *Collection de l'art brut* di Losanna. Scritture naif, zone di intersezione tra oralità e scrittura. Attribuzioni generiche e per lo più sbagliate. O almeno non in grado di rappresentare la gamma ampia di esse.

Nella seconda metà degli anni Novanta, tra convegni di Rovereto e iniziative dell'Archivio Diaristico di Pieve S. Stefano, ho cercato – quasi con furia – di dare risposta a questi problemi. In quel periodo mi resi conto della grande forza espressiva della soggettività individuale che si trova in queste scritture. Della potenza di connessione tra individualità e socialità. E cercai di proporre alcuni esempi paradigmatici: come nel caso di due scritture contigue, per territorio e per età, di due autori della provincia di Arezzo, un contadino e un carbonaio (Luigi Franci, Agostino Magni, in *E qui a parlar conviene* a cura di Dante Priore e Carlo Fabbri, Terranuova Bracciolini, AR, 1992). In quell'occasione tentai un nesso tra tipologie lavorative, filosofie della vita e stili. Il carbonaio, nella grande voglia di scrivere la sua fantastica vita con i pochi mezzi a sua disposizione, rompeva la tradizione scritturale con suggestioni magiche, tanto che nelle descrizioni che lui faceva del suo mestiere – basato sul fuoco – mi parve di vedere una analogia con D'Annunzio. Il contadino che, per mancanza di donne nella sua famiglia colonica, deve interpretare la parte della 'massaia', racconta con serenità e saggezza la sua storia di marginalità, che non esclude però qualche privilegio, mi aveva fatto cogliere delle attinenze con Fogazzaro. Quindi delle 'poetiche' più che delle letterature regionali di riferimento. Gli scrittori popolari scriveranno pure in modo 'scontroso e aspro', ma le loro opere non sono solo conati indecifrabili, accettabili per pietas, ma contengono 'poetiche e stili'.

In una lettera che inviai a Anna Iuso il 24 novembre 1997, in preparazione di un seminario a Pieve Santo Stefano, cercai di fare un bilancio dei temi della scrittura popolare nella storia dell'Italia unita. In un ampio saggio, che non ho mai pubblicato, cercai di riprendere questi nodi con due esempi. Il primo è affrontato dal testo con cui Tullio De Mauro commentò nel 1970 le *Lettere da una tarantata*, della antropologa Annabella Rossi, che con Ernesto De Martino aveva partecipato alla ricerca sul tarantismo in provincia di Lecce. L'altro è in evidenza nella presentazione che Natalia Ginzburg fece del memoriale di Egidio Mileo, *Il salumificio*, vincitore del premio Pieve 1992, in cui faceva riferimento a due grandi scrittori, Thomas Bernhard e Federigo Tozzi, proponendo analogie con Mileo.

De Mauro suggerisce, anzi argomenta, che la scrittura di Anna Di Nardò, la tarantata che scrive ad Annabella Rossi, non è una modalità inferiore e scorretta della lingua italiana, ma una forma di italiano popolare dotata di una particolare ed esplicita forza espressiva. La sua dimostrazione è netta: volge in italiano corretto una lettera della tarantata e mostra così come il testo viene banalizzato, si attenua e perde la sua forza espressiva. Un'argomentazione magistralmente costruita. Quanto al contadino di Arezzo Luigi Franci, che ho citato più sopra, si tratta di un uomo con scarsa scolarizzazione, che costruisce una scrittura animata dalla volontà di trasmettere la propria storia, con una forza, adeguata al bisogno di prendere la parola, che fa impallidire le scritture 'educate'. In quel mio saggio inedito, prima citato, avevo proposto un significativo sottotitolo: *La scrittura popolare nella tradizione italiana; con una postilla sul perché si può preferire Luigi Franci a Susanna Tamaro*.

Per me un esempio significativo è – tra gli scrittori di successo – Susanna Tamaro col suo romanzo epistolare *Va dove ti porta il cuore*. Spesso ho detto polemicamente che i suoi scritti sembrano usciti dalla penna di una ragazza della terza liceo. Corretti e privi di energia espressiva.

Il caso di Egidio Mileo è più complesso da argomentare. Anche perché Egidio, contadino e poi muratore lucano, imprenditore mancato, ha scritto più di un libro, sollecitato anche dalla attenzione che un gruppo di antropologi ebbe per le sue narrazioni (dopo *Il salumificio* edito da Giunti nel 1992, pubblicò *La luna nel risciacquo*, edito da CISU nel 2004, e *Vivere e scrivere dalla Basilicata. Storie di andata e ritorno* edito da Giannatelli nel 2017).

Natalia Ginzburg attribuiva a Mileo una forza espressiva simile a quella di Bernhard o di Tozzi, senza poi riconoscerne la natura di campo letterario ‘altro’. Anche lei in fondo viveva la contraddizione tra riconoscimento e negazione. Mileo non era affatto un semicolto che mescolava – come i più pigri lettori della scrittura popolare sostengono – oralità e scrittura. Mileo leggeva, anche se da uomo della strada, e meditava sulle esperienze. Aveva fatto dei corsi per corrispondenza, era stato telescrivente, e poi era lettore della Bibbia e di Manzoni. Cercava nei suoi scritti una forma, uno stile, mentre la sua ‘poetica’ era evidente a chiunque lo leggesse. Una narrazione lenta, ricca di intermezzi moraleggianti, ma ‘unica’ nel raccontare la sua vita di bambino e di adulto dentro un mondo locale. Nel narrare la storia di un individuo del Novecento che non è né operaio, né artista, né politico, un tipo di esperienza che non è né prevista né sintetizzata in nessuna opera di sociologia o di letteratura. Dicevo in quelle pagine che la unicità dell’opera di Mileo è anche la garanzia della ‘professionalità’ della sua scrittura; “professionale” e unica nell’esprimere il suo mondo, ad altri inaccessibile e inconfondibile senza le sue pagine. Dopo quegli anni non mi sono più occupato di questi temi. Ma ancora mi ci imbatto. A distanza ora cerco di avvantaggiarmi con una postura più riflessiva.

Confini, margini, pensieri selvaggi

Forse ci serve una riflessione sui confini tra i generi: epistolari e scritture narrative, memoriali e romanzi. Dove è la soglia? Una delle soglie sta nel tema proposto da Philippe Lejeune ne *Il patto autobiografico* e riguarda per l’appunto il patto stesso. Lo scrittore professionale colto usa certamente la sua vita, la sua esperienza, per costruire racconto, ma non racconta la sua vita. Gli scrittori popolari, gli autobiografi, scrittori della propria vita, invece chiedono al lettore di credere che quel che leggono è una vita vera, non tanto la *verità* che è un’altra cosa, ma la propria rappresentazione della vita vissuta.

In un mio scritto ho suggerito l’idea che la scrittura autobiografica si produca in una dialettica ‘tra dolore e pudore’. A Pieve tante volte ci si commuove per questo implicito patto, che talora interferisce anche nei giorni del Premio Saverio Tutino con un peso doloroso (il caso della donna che rinunciò al premio per paura del marito, l’imbarazzo dei parenti di una donna ricoverata nell’Ospedale Psichiatrico, della madre di una anoressica con una storia drammatica). Questo patto autobiografico apre a una maggiore condivisione tra autore e lettore, allo stupore e all’accoglienza morale. Per ciò che mi riguarda non ci sono romanzi che abbia letto nell’età matura che mi abbiano coinvolto come le storie lette a Pieve: Margherita Ianelli, Francesco Stefanile, e tanti altri, sono persone che ho incontrato, le cui storie, inconsuete, imprevedibili, mi hanno coinvolto profondamente. Può succedere anche leggendo della letteratura, ma avviene più fortemente con la scrittura popolare.

Ecco come ho descritto questo processo nel numero 1 della Rivista *Primapersona*, alla sua nascita: «Entrando in un oggetto culturale (la scrittura di un altro) che diventa soggetto, l’antropologo (ma anche il lettore) produce su di sé un movimento inverso, è spinto a confrontarsi, a riflettere su di sé e quindi a trasformare sé stesso da soggetto in oggetto vedendosi come ‘essere culturale’ al pari di quello sul quale indaga (o la cui storia legge)...» (P. Clemente, *Facendo didattica* in “*Primapersona*”, n.1, 1998). Sempre in quelle pagine avevo proposto di considerare gli

autobiografi come «guide ermeneutiche dei loro mondi». Essi aiutano a capire e a immaginare la guerra, la malattia, il viaggio, l'amore, il dolore, dentro mondi reali, visti da dentro la loro vita.

Inoltre le scritture autobiografiche della gente comune sono spesso scritture uniche nella vita degli autori. In questo si coglie il senso non tanto del non essere dei professionisti della scrittura, ma piuttosto quello di essere i protagonisti di un altro fenomeno sociale e creativo, che non appartiene al sistema letterario, anche se questo è il mondo in cui lo includiamo e il sistema di parametri con cui lo leggiamo. Quindi non penso che Vincenzo Rabito siciliano autore di *Terra matta* sia un caso eccezionale per cui lo si pubblica da Einaudi, mentre invece Giuseppe Anice trovatello piemontese autore de *Il vaccaretto*, che non viene pubblicato, è scarso o banale. Entrambi finalisti al Premio Pieve, questi testi sono scritture uniche della propria vita, fioriture che rappresentano mondi privi della parola, e che aprono, a modo loro, varchi di conoscenza e di poesia. Fioriture come quella dell'agave che avviene una sola volta, e dopo la pianta muore.

La rappresentatività umana, individuale e sociale contenuta in queste scritture è poderosa, incomparabile con la letteratura. Forse è un'altra letteratura. Penso che le scritture popolari non sono letteratura di serie B o C. Sono un altro mondo parallelo e distante con molti punti di intersezione ma anche molte differenze.

In questa sfera di scrittura, segnata dal patto autobiografico, sono temi importanti e – a loro modo – straordinari quelli della morte, della memoria e della smemoratezza. George Semprun ha scritto la sua memoria dei campi di sterminio all'insegna di un titolo che colpisce: *La scrittura o la vita* (1994). A Pieve, guidati anche dalla sua riflessione, abbiamo visto tanti altri casi di storie ricostruite dopo la tragedia e il dolore che, solo dopo molti anni, hanno trovato la capacità di raccontare. Così Francesco Stefanile, in *Davai Bistré. Diario di un fante in Russia, 1942-45*, vincitore del Premio Pieve, scrisse decenni dopo la sua esperienza dei campi russi di prigionia, dal suo casello sull'autostrada, scrisse per i nipoti, perché non ci sia più la guerra, per lasciare una eredità in presenza della morte.

Le scritture autobiografiche, diversamente da quelle letterarie, sono degli straordinari graffiti dell'unicità delle vite. Ce lo racconta, ragionando su altre questioni, Luca Rastello, un giornalista straordinario, autore di reportage dai luoghi difficili del mondo, che ha realizzato un libro scritto guardando in faccia la morte, uscito postumo, *Dopodomani non ci sarà. Sull'esperienza delle cose ultime* (Chiarelettere, 2018), che richiama anche a uno scritto di Jacques Derrida, *Ogni volta unica la fine del mondo* (2005).

Non c'è opera letteraria che ci porti così vicino alle ragioni della memoria, alla necessità di ricordare tante storie per sottrarsi alla storia fatta dal potere, alla dimenticanza delle vite degli 'altri', dei senza parola, della gente della vita ordinaria come queste scritture cui Pieve Santo Stefano dà asilo. Un autore come Rabito è rappresentativo di tutto un mondo di riferimento, negato alla scrittura e privo di voce. Si è sottratto al silenzio delle classi subalterne siciliane e ha lottato con tutta la forza per 'essere nella storia'. Così facendo – lui come altri – ha aperto un cratere nella tradizione letteraria convenzionale, l'ha travolta con la lava scorretta delle sue interpunzioni, dei suoi ricordi, dei suoi sentimenti, della sua pre-moralità, dei suoi istinti, della sue esperienze. A nome anche di tanti altri. Non è scrittura naif o folle, è forza espressiva di una scrittura estrema, di un fenomeno che si costituisce nel secolo della masse e degli individui, forzando l'evidenza che a molti – anche in questo secolo – la parola pubblica non è consentita. Queste storie grammaticalmente e politicamente scorrette 'sono state raccontate', e con il loro 'esserci nella storia' hanno mostrato che le discipline della conoscenza debbono ascoltarle con umiltà e usarle come guide in mondi che altrimenti restano ignoti. Hanno mostrato anche che le vite degli esseri umani sono più varie e ricche di quanto si riesca ad immaginare in letteratura. Per la gran parte di queste scritture della vita vale quel che è

stato scritto poeticamente per l'agave, ognuno cerchi le sue metafore (in Antonio Prete, *Prosodia della natura*, 1993):

«Un'agave immobile sul muretto di pietra, ferita: l'aridità come linfa della solitudine. Fiorire – d'un fiore alto, solenne – è per l'agave il sogno di una vita: l'attesa è ripagata dalla fierezza svettante dell'addio».

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Pietro Clemente, già professore ordinario di discipline demoetnoantropologiche in pensione. Ha insegnato Antropologia Culturale presso l'Università di Firenze e in quella di Roma, e prima ancora Storia delle tradizioni popolari a Siena. È presidente onorario della Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici (SIMBDEA); membro della redazione di LARES, e della redazione di Antropologia Museale, collabora con la Fondazione Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano. 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).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Professor Villalba, durant la seva llarga activitat científica t'has dedicat principalment a la Filologia clàssica, una disciplina que també vas impartir durant molts anys a la Universitat Autònoma de Barcelona, on actualment exerceix el càrrec de professor emèrit. Voleu introduir-nos en el sentit d'aquesta ciència, també en relació amb la vostra experiència com a estudiós?

«La Filologia clàssica comprèn l'estudi del llegat dels escriptors (poetes, filòsofs, historiadors, científics, etc.) de l'antiga Grècia i de Roma, tant en la recuperació dels textos com en l'exegesi d'aquests. No hi ha dubte que el primer poeta europeu, Homer, és un model de grandesa intel·lectual fonamental en la constitució del que seria i és Europa. El mateix es pot dir dels filòsofs, poetes, historiadors, etc., i es pot arribar fins a l'Edat Mitjana. Europa són tots ells, primer els filòsofs, naturalment. Malauradament l'Europa d'avui dia ja no produeix filòsofs, ni poetes, etc.

La ciència és una, en tant que tot aquell que la practica en algun camp concret cerca les causes de les coses, i a partir de les coses i causes eleva el seu intel·lecte. Ara bé, la ciència no és única: $C = \text{Ciència} + \text{coneixements subalterns } X$, aquesta superior quantitativament a C , però tots ells són propietat de C .

No és correcte la denominació de 'científic' utilitzada avui dia per les persones que practiquen uns coneixements tècnics, o bé se'n van a la Lluna. Quan parlen, sembla que ho facin des de la seva torre d'ivori per mirar-se en el seu llac de perdició, com el Narcís del mite. Aquests 'científics' es consideren incorregibles pels altres estudiosos i el seu orgull esdevé una malaltia mental.

Doncs, bé, només existeix un saber, o saviesa, que es concentra en el terme 'Filosofia', la qual és mare de la mal anomenada Ciència i de la Tecnologia actual. La Filosofia és la Ciència que conserva la multiplicitat dels sabers, és com un arbre constituït amb arrels, tronc, branques, rams, fulles, flors i fruits, tot el saber sota la veritable *Sapientia*.

Els membres de la primera Universitat oficial, la de la Biblioteca i Museu d'Alexandria (s. III-I aC), dotada de sales, d'un petit zoològic i un laboratori, es dedicaven a la *Sapientia*, dialogaven i es discutien, però mai no s'aïllaven o s'emmurallaven, ni es narcissaven. Milers de llibres hi eren ordenats i se'n feien còpies: Filosofia, Matemàtiques, Física, Poesia, Enginyeria, Filologia, Biologia, Geometria, Astronomia, Història, Alquímia, Literatura, Gramàtica, Biografia, Lexicografia, Trigonometria, Topografia, Fisiologia, Anatomia, etc. Així es va conservar i incrementar la cultura de la futura Europa.

Evidentment que l'Era virtual introdueix en la societat actual nombroses facilitats a la tasca o mecànica del saber, i cal aprendre-ho i aplicar-ho, però sense oblidar les fonamentacions del saber aportades per les generacions que ens han precedit. Ciceró ho va profetitzar: "Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uia memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis" (*De Oratore*, II, 9, 36: "la Història, però, és el testimoni dels temps, la llum de la veritat, el camí de la memòria, la mestra de la vida, la missatgera de l'antiguitat"). El saber ocupa tot el temps: "omnia tempus habent" (*Eclesiastès*, 3, 1: "totes les coses tenen el seu temps").

Finalment, l'intel·lecte humà, com coneix? Plató d'Atenes proposa la imatge de l'ànima racional com una mena d'energia, o carro, tirada per dos cavalls alats, un de blanc, que representa el coratge i els bons sentiments, i un de negre, que encarna les tendències baixes, com la supèrbia i la sensualitat, i dirigit/da per un auriga, que és la raó (*Fedre*, 246ss.). L'ànima hauria tingut una preexistència en un *indret celestial* (to/poj ou)rano/j), on contemplava les Idees d'una manera intuïtiva, sense coneixement sensitiu, és a dir, contemplava directament, sense intermediaris, les Idees immaterials: "tota ànima que reïxi a veure quelcom de veritat roman indemne..., però quan una ànima no se'n surt, no segueix i no veu res, l'atrapa la desgràcia en forma d'oblit, s'omple de

mal i s'afeixuga, atuïda, perd les ales i cau a terra" (*Fedre*, 248c). L'ànima caiguda, doncs, s'ha de revestir d'un cos, d'aquí l'axioma, segurament originari dels filòsofs pitagòrics, *sw=ma sh=ma*, és a dir, 'el cos és un sepulcre per a l'ànima', per tal de disposar d'uns mitjans de coneixement, que són els sentits materials, i conèixer les coses materials, a saber, les imatges o ombres o representacions de les Idees, establint-se en el nivell de l'opinió, és a dir, en un coneixement imperfecte, i caldrà fer un gran esforç per a copsar-hi llurs semblances per respecte de llur Idea: "sempre que aquí algú veu una cosa bella, recorda la bellesa essencial, això li fa sortir ales, i, ja alat, malda per envolar-se, però inútilment" (*Fedre*, 249d). Amb tot, el coneixement humà és un procés, hi ha graus de coneixement, apareixen les limitacions en el raciocini i Plató ho exemplifica amb l'allegoria de la caverna (*República*, 514a-520d).

Aristòtil d'Estagira (384-322 aC) planteja la teoria del coneixement d'acord amb dos principis: l'enteniment pot estar en potència, nou=j paqhtiko/j, s'entén de conèixer i d'esdevenir totes les coses pensables, i pot ser causal i actiu, nou=j poihtiko/j, és a dir, és capaç d'abstreure dels objectes materials els objectes intelligibles per la raó, és a dir, els conceptes. Per tant, el procés bàsic del coneixement són (1) els objectes exteriors, (2) el coneixement sensitiu dels objectes, i (3) el coneixement racional o abstracció dels conceptes universals abstrets del coneixement sensitiu.

Hi ha, doncs, un *intellecte en potència o passiu*, i un *intellecte actiu o separat*. I la intel·lecció té modalitats: per la facultat sensitiva es jutja del fred, del calent, etc., i això es fa per una facultat diferent o per la mateixa facultat comportant-se d'una manera diferent, i de la mateixa manera que les coses són separables de la matèria, això mateix concerneix l'intellecte. És a dir, l'intellecte separa els modes de ser pels sentits, abstraient el bé hipostàtic de les coses, o bé separat de la matèria elabora un discurs (*dia/noia*) deductiu fins a arribar a la raó intuïtiva (*no/esij*: Idees). De totes maneres, "també tenen raó els qui diuen que l'ànima és el lloc de les formes [*to/pon ei*]dw=n], tenint en compte que no és l'ànima sencera sinó l'ànima intel·lectual [*h(nohtikh/]*, i que no es tracta de formes en entelèquia [*que té el fi en si mateix en acció*] sinó en potència" (*De anima*, 429a).

És, doncs, gràcies a l'*intellecte actiu* que es pot abstreure l'essència universal d'un objecte, tot actualitzant el que està en potència en la sensació, a saber, la part espiritual que pertany a l'ànima, separable de la matèria, i, doncs, és immortal. Les coses intelligibles es troben en les formes sensibles, de manera que les formes intelligibles són immanents en el món sensible, amb la qual cosa Aristòtil traspasa el món ideal del seu mestre Plató al món real, i no hi ha, doncs, idees en acte en un indret celestial, sinó només en potència, i "està clar que l'objecte sensible fa passar la facultat sensitiva de potència a acte, car ella no pateix passió ni alteració" (*De anima*, 431a).

Altres filòsofs: Plotí (205-270; *Ennèades*), Temisti de Paflagònia (ca. 317-388), Al-Kindi (796-ca. 866), gran coneixedor de les obres d'Aristòtil i Plató, Al-Farabi (870-950; Turquestan), mestre sufí, fou un gran entès en el platonisme i en l'aristotelisme, els harmonitzà, de manera que marcà la tradició àrab posterior i la llatina fins a Albert Magne; Ibn Sina (Avicenna; Afshana, 980-1037) és el filòsof més gran de l'Islam oriental, promotor d'un veritable sistema en la Metafísica, fou metge, va parafrasejar l'obra d'Aristòtil i ocupà càrrecs polítics; Ibn Bajja (Avempace, Saragossa ?-Fes, 1139) és el model del filòsof lliure pensador, desmarcant la religió de les ciències; Anselm de Canterbury (1033/4-1109) no distingí entre les facultats naturals de la raó i els poders sobrenaturals de la mateixa raó (*credo ut intelligam*); Ibn Rushd (Averrois, 1126-1198), Cadí de la gran mesquita de Còrdova, càrrec ocupat ja pel seu avi i pel seu pare, fou metge, fou considerat el *commentator* d'Aristòtil pels llatins, per tres tipus de treballs sobre Aristòtil, els *Grans comentaris*, els *Comentaris mitjans* i les *Synopsis* o *Epitome*. La tesi averroista, doncs, consisteix a dir simplement que, quan el coneixement humà actualitza l'*intellecte hílic* – que és una substància eterna i separada del cos –, aleshores aquest s'uneix amb l'*intellecte agent* – que també és una substància separada del cos –, i també aleshores l'home és unit amb l'*intellecte agent*, donant lloc a l'*intellecte especulatiu*. Albert

Magne (ca. 1200-1280) contribuï a explicar tota l'obra d'Aristòtil d'Estagira a l'Occident medieval, parafrasejant-la i fent-ne excursos, no sense afrontar dificultats a l'hora de voler entendre Aristòtil i la tradició, a l'hora de descobrir la intenció del mestre grec i haver de deixar en suspens la seva concordança amb els imperatius de la fe cristiana, fet que no deixava de ser una condició del progrés científic. Home de ment ben preparada, Albert Magne distingia el mètode teològic, basat en la revelació, del mètode filosòfic, basat en la raó. Albert Magne conreà les ciències experimentals, s'interessà per la Mineralogia i l'Astrologia, l'Alquímia, la Psicologia, l'Antropologia, la Biologia, les Ciències naturals, la Zoologia i l'Astronomia, acceptà la influència dels estels en esdeveniments terrestres, i *demonstrà que el saber estadístic* – que no és cap ciència – no eliminava el lliure albir. Tomàs d'Aquino (1224/5-1274) coneixia bé Aristòtil, *Els noms divins* del Ps.-Dionís, el *Liber de causis* atribuït a Procle de Constantinoble (412-485), polemitzà sobre Avicenna quant als conceptes fonamentals d'*ens*, *essentia* i *natura* amb el tractat *De ente et natura* (1248-1252), comentà els quatre *Llibres de les sentències* de Pere Llombard, redactà una apologètica, la *Summa contra Gentiles*, i l'any 1266 començà la *Summa Theologiae* pensada per a principiants. Síger de Brabant (1235-1284) fou interpretat fora de lloc, i tot i que semblava defensar que la Filosofia i la Teologia es diferenciaven pel mètode i no pels continguts, fou acusat de la *promoció de la doble veritat en el sentit d'Averrois*. Boeci de Dàcia (1240?- ca. 1284), seguidor de Síger de Brabant, fou un aristotèlic radical i un averroista, una part de les seves lliçons foren condemnades pel bisbe Esteve Tempier, i en la seva obra *De summo bono* planteja la felicitat com a objectiu a assolir per la natura humana – sense negar la felicitat en el més enllà –, que arriba a posseir-la per la raó, propietat específica de l'ésser humà, el qual, en contemplar la veritat i en fer el bé, l'aconsegueix. Boeci segueix les petges d'Aristòtil (*Eth. Nic.*, llibres I i X).

Encara hi ha altres filòsofs no oblidables per la seva intel·lectualitat sense fronteres pretensioses, com Pere Abelard, Roger Bacon, etc. La història, doncs, de la Filosofia/Ciència és molt llarga i molt curta, segons».

L'atenció que va prestar a Ciceró, un autor que també va estudiar i traduir al català (pensem en l'edició de De re publica que data del 2006), certament caracteritza una de les línies centrals de la seva obra, un treball d'excavació que va desenvolupar durant un llarg període de temps. Voleu que ens ho expliqui?

«Sí, Ciceró és un referent de la Roma que estava en canvi. Home intel·lectual com era, Ciceró no va saber aplicar-se a la seva vocació intel·lectual amb exclusivitat, llàstima! seguint equivocadament el camí del prestigi públic, i oblidant el prestigi racional, que mai no és suficientment aplaudit. Paciència!

Sort del seu esclau i amic, Marc Tulli Tiró, a qui Europa ha d'agrair la conservació de l'obra ciceroniana. Esperem que algun dia trobem algun manuscrit del *De re publica* – obra filosòfica sobre el polític i la política, 54-51 aC, conservada incompleta en un palimpsest a la Biblioteca Vaticana – sota alguna ciutat avui italiana de la que es té notícies de l'existència de biblioteques particulars gregues i llatines.

Ciceró justificava la monarquia com a sistema polític més coherent, davant per davant del de la democràcia, actitud gairebé similar a la de Sòcrates, el qual, davant de la seva condemna per part d'un grup majoritari de l'assemblea d'Atenes, preferí no oposar-s'hi».

El món acadèmic internacional reconeix la seva autoritat indiscutible també en el context de l'estudi dels orígens dels Jocs Olímpics, especialment després de la publicació del seu volum Olímpia. Orígens dels Jocs Olímpics (Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1994). Quins són els motius que us han portat a tractar aquest tema?

«L'estudi de l'Antiguitat clàssica no és un camp tancat, perquè tot estudi no és claustrofòbic en ell mateix. Dintre de les moltes aportacions del món clàssic a la posteritat està l'organització dels Jocs Olímpics fa ara uns trenta-cinc segles.

Em vaig dedicar a l'estudi dels orígens dels Jocs Olímpics per l'ambient que es va produir a Barcelona en ocasió de la celebració dels Jocs Olímpics moderns l'any 1992. D'altra banda un filòleg clàssic es basa sempre en allò que és real, i aquesta ocasió olímpica va fer possible el meu projecte. A classe assistien estudiants de fora la Universitat Autònoma, i durant dos cursos vaig dirigir les visites d'estudiants a Grècia, mostrant-los l'oracle de Delfos i, naturalment, explicant-los *in situ* les ruïnes i el significat d'Olímpia, banyada pel sagrat riu Alfeu, cofundador posterior juntament amb la nimfa Aretusa de la ciutat de Siracusa (illa Ortúgia, Sicília).

Olímpia, amb les seves festes inicials per invocar la fertilitat a la deessa Gea, representa el lloc d'unió entre els pobles de la futura Europa, en tant que allí hi van arribar pobles centreeuropeus, els quals canviaren els costums dels jocs olímpics inicialment femenins per uns de masculins. El lloc i els fets olímpics foren matèria molt valorada pels poetes i historiadors grecs.

A alguns aquesta mescla de coneixements els sembla superficialitat, però no és així, ja que és combinació sense barreres ni límits de les ciències específiques, en la mesura que tot està combinat, i les coses es produeixen sense buits».

Tinc la sort de conèixer-te personalment durant almenys tres dècades. La primera vegada que em van parlar d'ell va ser a Palerm, en el context de l'Officina di Studi Medievali, un dels centres de recerca més actius sobre l'edat mitjana i els estudis mediterranis al sud d'Itàlia, una institució dirigida des de fa molt temps i animada per Alessandro Musco, que durant aproximadament trenta anys ocupà la càtedra d'Història de la Filosofia Medieval a la Universitat de Palerm (l'Officina està dirigida ara per Diego Ciccarelli, professor de Paleografia i Diplomàtica de la mateixa Universitat). El nom de Pere Villalba i Varneda estava, en aquell entorn científic, inseparablement vinculat a la figura d'un gran pensador català, el mallorquí Raimondo Lullo, filòsof i teòleg – permeteu-me passar l'expressió – d'enginy polifacètic (també era lògic, místic i pedagog), entre els més grans protagonistes de la cultura europea i mediterrània tardomedieval. Per a mi, Professor Villalba, el seu nom, fins i tot abans de conèixer-lo en persona, era el d'un prestigiós estudiós del pensament medieval, no pas d'un filòleg clàssic. Com va arribar a Lull i, en general, a l'estudi sistemàtic del pensament medieval?

«L'any 1988 vaig començar a seguir el camí lullian, presentant-me al Raimundus-Lullus-Institut de la Universitat de Freiburg i. Breisgau, on vaig rebre l'encàrrec de fer l'edició crítica llatina de l'*Arbor scientiae* de Ramon Lull.

Ara estic ocupat en la demostració de l'Art lulliana, és a dir, en l'explicació del seu sistema mecanitzat que condueix l'intel·lecte, per mitjà d'un raonament d'estructura algorítmica, a trobar la veritat. Atès que el posicionament més propi de l'intel·lecte és el dubte, Ramon Lull introduí en el seu sistema racionatiu el triangle 'Afirmació – Negació – Dubitació', de manera que 'dubito ergo cogito', segons les meves conclusions.

En aquesta línia, Ramon Lull queda adjuntat a la llista dels filòsofs esmentats més amunt, analitzant l'intel·lecte diví, el qual és summe, infinit, etern, intelligentíssim, així com l'intel·lecte agent i l'intel·lecte pacient dels humans: el mateix *intel·lecte agent* abstreu les espècies dels objectes exteriors i les deixa reposar en la seva pròpia passió, en la qual les fa intel·ligibles, i d'aquesta manera adquireix l'intel·ligible i l'entendre peregrins, amb els quals entén naturalment i amb art fa ciència. També tractarà l'intel·lecte possible, pràctic, discursiu, judicatiu, particulat, també del confús i

tenebrós; quant a l'intel·lecte materialitzat: “Déu no entén els particulars. Averrois, XII. *Metaphysicae*. Averrois va considerar que Déu no entén els particulars, perquè aleshores convindria que el seu intel·lecte fos materialitzat, i tingués deshonra, i també entendria a l'instant i successivament, ja que els particulars són generables i corruptibles, i coses semblants. I així es multiplicaria la contradicció, la qual cosa és impossible” (188. *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*, París, setembre, 1311; ROL VIII, 1289-1294).

Espècies i condicions de l'intel·lecte humà: “L'intel·lecte té set condicions entre altres, a saber, que és *divisiu* o *distintiu* (1), perquè distingeix. És *difusiu* (2), perquè multiplica la seva semblança fent que les coses siguin intelligibles. És *compositiu* (3), perquè compon una espècie amb una altra. És *investigatiu* (4), perquè investiga les espècies. És *causatiu* (5), en tant que les crea. És *dispositiu* o *ocasionatiu* (6), en tant que disposa i ocasiona la voluntat a estimar i la memòria a recordar. És *judicatiu* (7), en tant que judica afirmant o negant això que és ver o fals.

“L'intel·lecte, però, té aquestes condicions naturalment i pròpiament, si bé per accident en té unes altres tres, de les quals disposa per mitjà de la memòria i la voluntat amb les quals està conjuntat. Així <l'intel·lecte> és *dubitatiu* (8), com en la regla B^{Si existeix l'intel·lecte: Dubitació/Afirmació/Negació} ha estat significat. És *creditiu* (9), quan creu això que no entén. És *fals* i *oblic* (10), quan fa un judici fals” (109. *Liber de intellectu*, Montpeller, gener, 1304, ROL XX, 266-285).

Conservo el record i el sentiment més profund d'agraïment per al Prof. Alessandro Musco, de qui vaig rebre orientacions i comprensió. El seu concepte del coneixement obert a tot saber em va fer comprendre que l'estudi de les coses humanes és fonamental per a tota la societat, sense límits de temps ni d'espais geogràfics. Del Prof. Diego Ciccarelli he rebut sempre una gran acollida, i els seus coneixements dels textos m'han ajudat molt».

El 2001, per al Corpus Christianorum, es va publicar la seva edició crítica del Lullian Arbor scientiae. Posteriorment, els seus treballs d'excavació de Llull s'espesseixen fins al punt d'acabar una obra monumental, Ramon Llull. Vida i Obres, considerada per la comunitat internacional d'estudiosos un text essencial per comprendre no només el pensament i la dimensió biogràfica de Raimondo Lullo, sinó també per entrar a la densa xarxa de relacions i relacions culturals que el filòsof de Palma de Mallorca ha conreat aproximadament, cinquanta anys de viatges i reunions – amb sobirans, papes, filòsofs i religiosos cristians, musulmans i jueus – publicant dues-cents seixanta-cinc obres en llatí i català, algunes capaces d'influir profundament en el pensament d'alguns protagonistes eminents de la civilització filosòfica europea dels segles següents, com Nicolau de Cusa, Pico della Mirandola, Bruno, Descartes, Leibniz i molts altres. Descriu aquesta obra vostra i, si és possible, digueu-nos en quins termes heu intentat enquadrar la complexa personalitat de Llull, renovant així els Lullian studies.

«L'esmentat Volum I, *Ramon Llull. Vida i Obres* (Fundació Elsa Peretti – Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 2015, p. 1-1000) comprendrà dos volums més, en els quals recullo totes les obres de Ramon Llull – se'n conserven 222 –, de les quals faig un estudi filològic i de continguts, i en cerco les fonts que l'autor pogué utilitzar, ve a ser una Enciclopèdia lulliana assequible en tots els aspectes. El Volum II ja està redactat, i espera el finançament per a la seva publicació.

En aquests moments estic intentant situar l'estructura orgànica del pensament de Ramon Llull, quan inventa un sistema propi – no és pas cert que hi hagi influències directes d'altres cultures en aquest sentit – a l'hora d'exposar les seves tesis filosòfiques i teològiques: neix la lògica inventiva. Ramon Llull s'anticipà en molts segles a iniciatives posteriors.

1. Ramon Llull creà un alfabet universal en l'obra 5. *Ars notatoria* (Montpeller/Mallorca, 1275; conservada en tres manuscrits), que podia ser après per tothom, ja que es tracta d'un llenguatge – no d'una llengua –, que no té fonètica sinó conceptes o semàntica i diu coses, fet que recorda els hieroglífics egipcis, si bé aquests tenen valors fonètics; també les notes musicals estan en aquesta línia oberta a tothom. Signes lullians apareixen en els llenguatges actuals de la Fuzzy Logic i de les lògiques plurivaluades, recollits en els nostres sistemes informàtics.

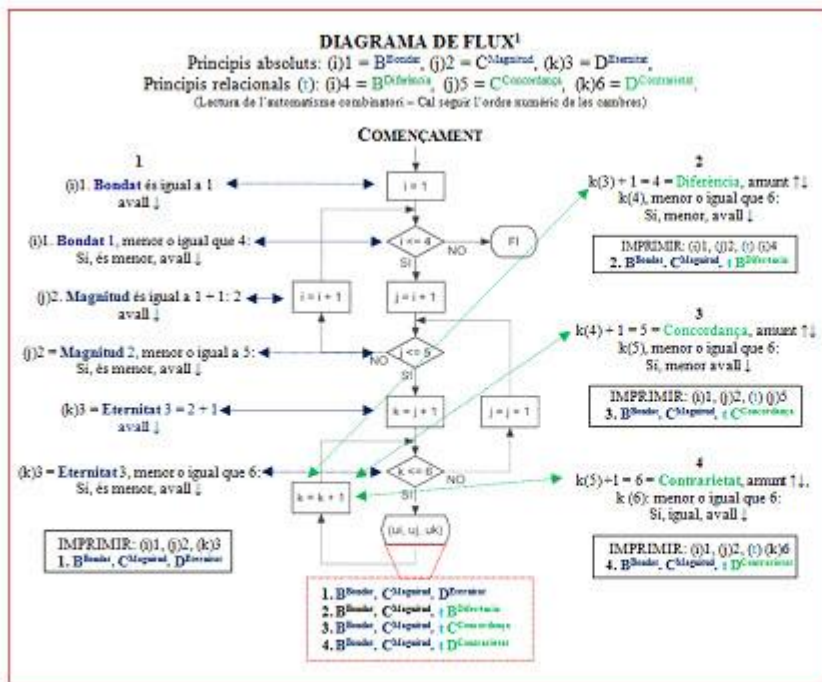
2. L'esmentat Leibniz va ser el primer que va comprendre el sistema lullian, en el qual va veure l'aplicació d'una *Mathesis uniuersalis*, en tant que pensem i parlem i escrivim sota exigències matemàtiques i geomètriques, ja que no hi ha res deixat al buit (*horror uacui!*). El mateix Leibniz va fer intents d'elaborar una llengua universal quan, als catorze anys, llegí l'*Organon* d'Aristòtil, i als divuit anys, després d'haver llegit l'*Ars magna* de Ramon Llull, intueix un artifici universal, és a dir, una art combinatòria, i als vint anys publica la *Dissertatio de Arte combinatoria* (1666). No m'hi puc estendre més en el tema; que basti aquest enunciat (cfr. T. i J. Carreras Artau, *Història de la Filosofia espanyola*, vol. 2, Madrid 1943, 298 i ss.; facsímil, Barcelona-Girona 2001, p. 9 i ss.).

3. Breument, deixant de banda l'abundància de figures geomètriques per trobar la veritat en obres anteriors lullianes, mostraré l'estructura matemàtica que Ramon Llull aplicà a la seva 53. *Taula general / Tabula generalis* (Tunis/Nàpols, 13 de gener de 1294; accessible a 'Ramon Llull DB'), que he publicat recentment (*Antonianum*, n. 2, 2019, Aprilis-Iunius, p. 267-312), en la qual ha intervingut directament el matemàtic de la Universitat de Barcelona, el Prof. Dr. Roman Jordi Adillon Boladeres. L'obra lulliana formateja 84 columnes, cadascuna amb 20 cambres, que donen el resultat de 1.680 cambres ($84 \times 20 = 1.680$; 864 cambres repetides).

Detallaré el primer full del Diagrama de flux, una forma sintètica feta de blocs a desenvolupar sota una normativa inflexible, que ha de ser executat detalladament per obtenir totes les combinacions possibles. El Diagrama – sèrie d'ordres d'un disseny, registre o inventari – mou el valor de les variables, i, quan es compleix la condició final parcial, és el moment d'imprimir la variable. El programa continua fins que s'arriba a la darrera instrucció, el FI (oval o ellipse). El rectangle vol dir que s'afirma quelcom, és a dir, representa un principi/axioma que s'ha d'executar, mentre que un rombe formula una qüestió, i caldrà prendre'n la decisió; quan s'arriba a l'últim rectangle esmussat es produeix el punt d'impressió de totes les variables. El rectangle oval allargat superior indica que s'ha arribat al FI del procés.

Tres variables hi ha per duplicat: $i=1, j=2, k=3$, (t) $i=4, j=5, k=6$, que aniran canviant de lloc segons que ho indiqui el programa i el mateix curs en la formació de les 1.680 cambres. Sempre la primera i la segona caselles s'executen una sola vegada.

Exemple de la formació de les quatre primeres cambres, i primera columna de la *Taula general*:



	1		B ^{Bondat} C ^{Magnitud} D ^{Eternitat}
			B ^{Diferència} C ^{Concedança} D ^{Contrarietat}
1	1		BCD
12	1	2	BCB
12	2	3	BCC
12	3	4	BCD
13	1	5	BD B
13	2	6	BDC
13	3	7	BD D
1	1	8	B B C
1	1	9	B B D
1	1	10	B B C D
2	3	11	CD B
2	3	12	CD C
2	3	13	CD D
2	1	14	C B C
2	1	15	C B D
2	1	16	C C D
3	1	17	D B C
3	1	18	D B D
3	1	19	D C D
1	1	20	B C D

Les aportacions del matemàtic anglès George Boole (*The Mathematical Analysis of Logic, being an essay towards a calculus of deductive reasoning*, Cambridge, London 1847; també a New York, 1948) són fonamentals en aquests estudis de Lògica, ja que l'important per a Boole no és l'aplicació del càlcul a la lògica o que s'utilitzi un càlcul no quantitatiu – ja ho havien fet Ramon Llull i Leibniz –, sinó “that the validity of the processes of analysis does not depend upon the interpretation of the symbols which are employed, but solely upon de laws of their combination” (paraules inicials de la *Introduction*). Per a Boole la Lògica no és una abstracció, sinó una construcció formal que s'ha d'interpretar: havia nascut la moderna lògica matemàtica! Aquesta nova Lògica, doncs, procedeix al revés de la Lògica tradicional: no actua a partir d'unes proposicions lògiques abstretes, ans construeix primer un sistema formal, per després cercar-ne una interpretació: això constitueix un dels components dels sistemes informàtics. A dalt de tot, però, el primer a fer aquests intents es diu Ramon Llull.

El Dr. Sevilla troba que “tomadas de 1 en 1, de 2 en 2, etc. es de $2^9 - 1 = 511$. Como el alfabeto incluye 6 series con cada una de las otras series, se obtiene: $(2^9 - 1)^6 = 511^6 = 17.804.320.388.674.561 = 17.804$ billones + 320.388 millones + 674.561 combinaciones” (p. 123). Aquí també cal recordar la combinatòria global en la primera redacció de la Figura A – formada per setze conceptes/principis –, el resultat de la qual és $16! = 20.922.789.888.000$. També el Dr. Sevilla exposa el funcionament del ‘bit’ (‘0’ o ‘1’), apel·la l'àlgebra de Boole, la qual contribuí al disseny dels circuits digitals binaris de Claude E. Shanon (1916-2001) mitjançant relés (‘relais, relleu’; interruptors electromagnètics de Joseph Henry del 1835), i “esto ocurrió en el verano de 1937 en los laboratorios “Bell” de Nueva York, dando origen al desarrollo de las ciencias y técnicas de la computación y al nacimiento de la informática” (p. 124).

Conclusions: “La lógica de Ramon Llull es el antecedente necesario de la de Leibniz y de la de Boole, que fue el soporte teórico de la informática actual. Sin esos tres nombres la historia sería diferente. Ramon Llull fue el primero en la historia de la Ciencia en construir un lenguaje codificado y una combinatoria para lograr un lenguaje y una matemática universal, que se utiliza con sus modificaciones, hoy en día” (p. 130; José María Sevilla Marcos, *La Lógica de Ramon Llull*,

Discurso de ingreso en la Real Academia Mallorquina d'Estudis Històrics, 28 de enero de 2016, *Mramagh* 26, 2016, p. 115-131).

4. Fuzzy Logic. Finalment, cal introduir l'estudi de la Lògica de Ramon Llull sota els actuals prismes de les lògiques multivaluades i, especialment, de la Fuzzy Logic (Lofti Asker Zadeh, 1965).

Tot avançant resultats, es pot dir que aquesta *Lògica borrosa* es troba ben bé en Ramon Llull, en tota la seva obra escrita (222 obres conservades). En realitat la 101. *Logica noua / Lògica nova* (Gènova 1303, i Montpeller 1304) és el punt de referència millor. Certament el pensament humà amb format d'estructura lògica demostra en la pràctica que la veritat té graus de realitat, de manera que la Lògica aristotèlica queda limitada a una estructura formal.

També en aquests moments estic ultimant una nova Biografia de *Ramon Llull, Teòleg de l'alegria*, basada especialment sobre els textos dels seus llibres, una mena d'antologia sincronitzada amb la seva acció arreu del seu món (Mallorca, Montpeller, París, Nàpols, Roma, Tunísia, Bugia, Xipre, Armènia menor, Jerusalem, etc.). Voldria publicar-la en les llengües més properes: italià, castellà, francès, anglès i alemany».

Gairebé totes les seves principals publicacions van ser escrites deliberadament no en castellà sinó en català. Com a intèrpret erudit i acurat de les cultures mediterrànies, què penses del potencial actual de les llengües (algunes minories) de les regions europees frontereres amb el Mediterrani. Creus que el destí està en risc?

«Jo voldria ser optimista, però l'optimisme no és precisament la virtut del filòsof ni del filòleg, i les persones que ens hem dedicat a l'ensenyament, és a dir, a transmetre als altres coneixements, som realistes – ho hem de ser *ratione essendi* –, ja que el pensament es fonamenta en allò que és real; després es poden fer, naturalment, algunes elevacions de l'intel·lecte, és a dir, del concret cap a la metafísica, però s'ha de davallar des del punt més elevat de l'escala del coneixement fins als predicaments, ja que *omnia sensus habent*.

D'altra banda, s'han perdut llengües per imposició d'altres llengües, però aquestes llengües perdudes eren només orals, parlades, no havien deixat res escrit. Naturalment hi ha el cas de l'antic egipci, entre altres casos – etrusc, ibèric, cari –, que no ha conservat el seu ús, que en aquest cas es tractaria de la llengua copta. Hi ha altres llengües minoritàries, com, per exemple, les del nord de la Llombardia i el Friül. A part hi ha les llengües derivades, o dialectes. Afectuosament recordo el parlar interior de Sicília, el sicilià, una llengua romànica com les altres, parlada per moltíssim ciutadans, o bé el romanx dins les llengües retoromàniques de Suïssa o centre d'Europa.

Com a filòleg he de dir que aquestes llengües testimonials s'han de conservar i que cal fer tot el possible perquè sigui així. No és el cas de la llengua catalana, perquè té una llarga tradició literària i parlada. En l'aspecte del català parlat, és cert que hi ha hagut moltes ofensives, però és una parla molt sòlida, testimoniada en documents des del segle IX.

En el meu cas concret, com diu la pregunta, he escrit i publicat sempre en català, tinc alguna cosa en castellà – llengua molt parlada i escrita –, la tesi doctoral va ser publicada en anglès, i alguna cosa en italià i alemany. Quan he hagut de parlar al Brasil o a França he procurat adaptar-me a les circumstàncies en la mesura que he pogut, ja que no vaig ser, en el seu temps, un estudiant universitari que pogués fruit d'erasmus a països diversos. Els temps no canvien, s'adapten a les demandes de tots tipus. Esperem que la benedicció feta sobre la societat humana produïda a la Torre de Babel (*Gènesi* 11, 1-9) per mitjà de l'implantament de la multiplicitat lingüística perduri, malgrat la visió una mica pessimista del senyor Brueghel».

[*] Abstract

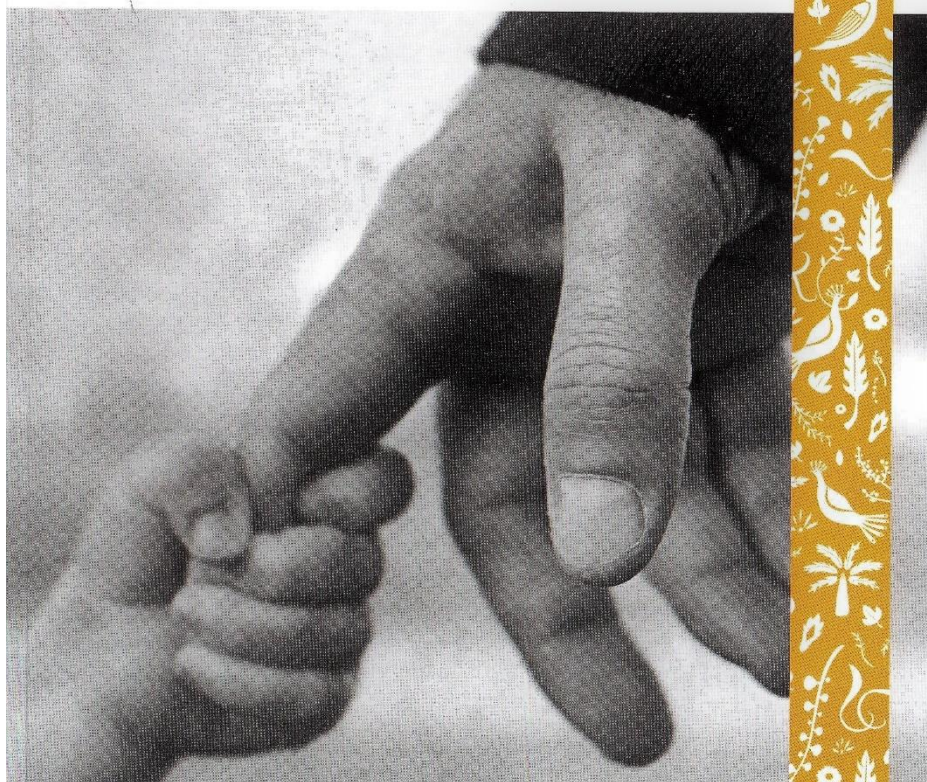
Il presente contributo riporta il testo – in catalano – di una recente intervista rilasciata alla redazione di *Dialoghi Mediterranei* da Pere Villalba i Varneda, filologo e storico della filosofia, di chiara fama, professore emerito di Filologia classica all'Università Autonoma di Barcellona (UAB), sulla sua attività scientifica e sul ruolo della filologia nell'indagine critica dei testi e dei saperi in seno alla cultura europea e mediterranea. Pere Villalba i Varneda, nel corso della sua carriera scientifica e accademica, ha saputo conciliare lo studio dei testi della civiltà greco-latina (ricordiamo, oltre l'importante edizione dei testi e delle fonti sui Giochi Olimpici, i suoi lavori su Aviano, Arato, Cicerone, Flavio Giuseppe e gli studi sull'evoluzione dell'idea di politica e di governo nella Roma monarchica e repubblicana) con quello dei testi dei principali pensatori del mondo tardoantico e medievale. Ha inoltre curato, per il *Corpus Christianorum*, l'edizione critica dell'*Arbor Scientiae* di Raimondo Lullo, filosofo e teologo “dal multiforme ingegno”, tra i massimi esponenti della cultura tardomedievale e punto di riferimento per pensatori della statura di Cusano, Pico della Mirandola, Bruno, Cartesio e Leibniz. A Raimondo Lullo, filosofo maiorchino contemporaneo di Dante, definito nei secoli passati “doctor illuminatus”, Pere Villalba i Varneda ha anche dedicato una monumentale opera, *Ramon Llull. Vida i Obres*, ampiamente trattata nella parte centrale dell'intervista, di cui è uscito il primo volume per i tipi della Fundació Elsa Peretti – Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 2015. In quest'ultima opera, lo studioso mette in risalto la centralità di Lullo, nell'economia del pensiero medievale, per l'organicità delle sue idee. Il filosofo di Palma di Maiorca nella sua complessa attività speculativa inventa una logica, che è al contempo anche una metafisica, attingendo alle radici stesse del reale. L'*Ars* lulliana – ci ricorda Villalba – è sostanzialmente una scienza unitaria capace di elaborare un discorso religioso funzionale a portare gli “infedeli” nell'ambito dell'unità della fede. Lungo questa direttrice, Raimondo Lullo elabora una tecnica combinatoria basata sui principi primitivi, che esistono prima dei generi, e sugli assiomi algebrici, che strutturano le risorse meccaniche, come la collocazione di lettere alfabetiche siglate all'interno di cerchi concentrici rotanti, in grado di dimostrare la verità o la falsità di qualsiasi postulato, come capirono Giordano Bruno e Gottfried W. Leibniz: nasce il calcolo logico pseudo-automatizzato, che anticipa i contributi di George Boole (1815-1864), Alan Turing (1912-1954) e Claude E. Shannon (1916-2001). Il lavoro di Raimondo Lullo è, quindi, il primo anello della catena delle risorse informatiche e dell'attuale intelligenza artificiale. In chiusura all'intervista, Villalba affronta la questione delle lingue minoritarie dell'Europa mediterranea di oggi, sostenendo che queste devono essere preservate e promosse anche dalla filologia, costituendo un prezioso patrimonio di idee e di saperi letterari e orali.

Vincenzo Maria Corseri, dottore di ricerca in Filosofia, è stato redattore delle due riviste dell'Officina di Studi Medievali di Palermo: «Schede Medievali» e «Mediaeval Sophia». Ha collaborato con Luca Parisoli nella cura del volume miscelaneo *Il soggetto e la sua identità. Mente e norma, Medioevo e Modernità* (Officina di Studi Medievali, Palermo 2010). Ha tenuto diverse attività seminariali presso la cattedra di Storia della filosofia medievale dell'Università degli Studi di Palermo e insegnato Estetica, come docente incaricato, presso l'Accademia di Belle Arti “Kandinskij” di Trapani. Ha anche collaborato con la Facoltà Teologica di Sicilia nella redazione del *Dizionario Enciclopedico dei Pensatori e Teologi di Sicilia*. Recentemente ha curato, insieme a Giuseppe L. Bonanno, il volume *Cultura storica e tradizioni religiose tra Selinunte e Castelvetro*, una raccolta di atti congressuali sulla storia religiosa e culturale del territorio selinuntino (Edizioni dell'Istituto Euroarabo, Mazara del Vallo 2018). Vive a Milano, dove insegna nei licei statali.

ROMANZO

ALI BÉCHEUR

I DOMANI DI IERI



FRANCESCO BRIOSCHI
EDITORE

Un assente sempre presente. Il padre come una patria

di *Cinzia Costa*

Ci sono delle letture appassionanti, intrecciate, ma allo stesso tempo magnetiche, al tal punto da rendere la lettura un esercizio di piacere e di svago. È così, in effetti, per la maggior parte dei romanzi che generalmente mi trovo a leggere per diletto nel mio tempo libero. C'è, però, un altro tipo di scrittura, e dunque di lettura, che, superando il livello del fascino accattivante del romanzo narrativo, costringe il lettore ad un livello di attenzione superiore, sfidandolo ad un gioco intellettuale che richiede uno sforzo non indifferente. È questo il caso di *I domani di ieri* [\[1\]](#) di Ali Bécheur, pubblicato nel 2017 in francese dalla casa editrice Éditions Elyzad di Tunisi e giunto in Italia nel

2019, con una traduzione di Giuseppe Giovanni Allegri [2] grazie a Francesco Brioschi Editore. L'autore, tra i più noti scrittori tunisini francofoni del momento, ha regalato al pubblico un testo prezioso, quasi uno scrigno, contenitore di numerosissimi riferimenti e citazioni colte, una scrittura densa e un linguaggio realistico ed insieme espressionistico, piani narrativi e temporali intrecciati e, talvolta, difficilmente distinguibili tra di loro, livelli di dialogo sovrapposti e lunghe descrizioni o monologhi riflessivi. È questo un tipo di scrittura che riporta prepotentemente alla memoria Vincenzo Consolo, Gabriel Garcia Marquez, Marcel Proust. Una lettura che costringe a ritornare qualche paragrafo indietro per riallacciare il senso del discorso, a consultare il vocabolario per ricercare il senso di certi lemmi, a digitare sulla stringa del motore di ricerca "storia della Tunisia", per comprendere meglio gli episodi storici menzionati rapidamente.

I domani di ieri, in questo senso, è un romanzo impegnativo che trasmette però al lettore un grande bagaglio di contenuti storici e profonde riflessioni individuali e sociali, attraverso una narrazione estremamente poetica e raffinata.

Una delle frasi di apertura del romanzo è «Arriva senza avvisare, l'ineluttabile»; l'episodio che dà inizio alla narrazione è, infatti, la morte del padre dell'autore, avvenuta il 22 novembre 2008 (come recita il titolo del primo capitolo). Da questo episodio, come un vaso di Pandora scoperto, scaturisce un lungo percorso disordinato a ritroso, una disordinata sequenza di immagini associate, così come fa la memoria quando vogliamo raccontare una lunga storia e abbiamo bisogno di mettere insieme i pezzi del nostro passato [3], o del passato delle generazioni precedenti a noi. È questo quello che fa Bécheur, un lungo salto indietro nel tempo, nella storia di suo padre, della sua famiglia paterna, del suo Paese, la Tunisia, e di sé stesso. Storie tra di loro indissolubilmente legate, giacché la storia individuale di ciascuno di noi, non può mai essere compresa o raccontata a tuttotondo se svincolata dalla cornice della storia collettiva, o, per così dire, dalla Storia (con la "s" maiuscola).

E la Storia che contiene questo racconto è quella di un Paese colonizzato, attraversato da repentini cambiamenti, tangibili nella vita quotidiana dei protagonisti, che non sono dei protagonisti qualunque, ma sono, per l'appunto, dei colonizzati. Il padre, Omar, vero protagonista del romanzo, sebbene sia quasi sempre l'interlocutore, il *Tu*, del narratore e mai la voce narrante, nasce infatti nella Tunisia del Protettorato francese; figlio di un umile barbiere e fratello minore di un soldato rimasto invalido dopo aver partecipato alla «maledetta gran carneficina dei *rumi* [4]. Lui ne era tornato – sia lode a Dio –, ma la sua gamba destra no» [5]. Le sue grandi capacità da studente (non solo della scuola coranica, ma anche di quella francese) e, soprattutto, la volontà del padre di risparmiare al secondogenito l'infelice destino del fratello maggiore, condurranno Omar ad un lungo percorso di ascesa sociale che lo porteranno, dopo una lunga gavetta, ad affermarsi come un importante avvocato nella Tunisi dei primi decenni del Novecento.

Un uomo rispettabile e rispettato, saldo nei principi, impegnato nella difesa legale dei connazionali oppositori del regime coloniale, e severo nel suo ruolo di padre. Poche informazioni, ricucite con grande difficoltà, perché Omar, come ripete in più occasioni il figlio, non era un uomo loquace, particolarmente generoso di confidenze, ciò che ha contribuito a creare un alone di inaccessibilità seppure nella intimità del rapporto. Si legge, infatti, «Niente. Di sé non diceva niente, nemmeno a sua moglie, credo. Della sua infanzia, della sua adolescenza, non una parola. Di lui conoscevo solo il suo presente che a trent'anni di distanza interferiva col mio. E solo per la parte emersa, oltretutto. Bisogna, dunque, che mi arrangi con questo niente».

Dal canto suo il narratore, presumibilmente Ali [6], riporta alla memoria la sua infanzia:

«La mia infanzia è un cimitero dove sono sepolti uliveti a perdita d'occhio, sterrati abbandonati dove giocavamo a pallone in mezzo alla polvere e al pietrisco, spiagge deserte dove flutti dorati si alternavano a

flutti color turchese, siepi di fichi d'India irti di spine a guardia di distese di crudeli ortiche e di papaveri dai petali amaranto. La mia giovinezza, pensavo, è un abbozzo di romanzo abortito, buttato in fondo a un cassetto di cui ho perso la chiave. Mi resta solo una maglietta scolorita. Alla fine ci s'inventa un'infanzia, se non si riesce a ritrovarla. Il tempo si ritrova solo nell'immaginario».

Un'infanzia che sa di Mediterraneo, non solo per i colori, i sapori e i paesaggi dipinti, ma anche per il crocevia di amici e vicini di casa che la popolano, da Éric l'ebreo, a Nino l'italiano di Palermo, al maltese Monsieur Micallef, e suo figlio Bernard:

«Gli amici erano amici, amici e basta, un diritto di cittadinanza. Non erano cristiani, non erano ebrei, non erano musulmani, che si festeggiasse il Natale, lo Yom Kippur o l'Aid, a nessuno gliene fregava niente, era solo una buona occasione per ricevere regali, biglie, palloni, Meccano, Monopoli, e per rimpinzarsi di panettone, di sfoglie dolci di pane azzimo o di agnello allo spiedo».

È a partire da questi ricordi che, tassello dopo tassello, si va componendo il mosaico della relazione padre-figlio; un rapporto di sangue, di un'intimità così intrinseca che non ha bisogno di essere esercitata. In questa relazione i ruoli sono quelli atavici, stabiliti dalla tradizione, che prevedono una imparità naturale ed incolmabile: una gerarchia che vede gli adulti, e poi gli anziani al vertice, e i giovani sempre molti passi indietro; una gerarchia che prevede che il padre sia sempre, prima di tutto, un genitore, e dunque un esempio da seguire, e solo poi, eventualmente, un uomo, con le sue fragilità e debolezze.

«Padre e figlio. Ognuno al suo posto. L'uguaglianza è una nozione straniera, un'innovazione rivoluzionaria. Ci vogliono due uomini per instaurare un dialogo. E io uomo non ero, ancora ce ne voleva, tutt'al più ero in divenire. [...] Fra noi due si apriva l'abisso insondabile della filiazione. Ascendente, discendente. [...] Lui puntava sempre al gradino più in alto e io rimanevo sempre inchiodato al primo che faticavo a superare. Quel goffo ascendere si chiama diventare grandi».

Un'educazione, quella ricevuta dall'autore, caratterizzata dal pudore dei sentimenti, nonché da una visione patriarcale del rapporto tra i sessi e dunque dei ruoli di genere. Questi elementi della rigorosa formazione ricevuta cominciano ad essere messi in discussione da Ali nel momento in cui si allontana dall'ambiente familiare, prendendone le distanze per andare a studiare a Parigi. È solo questo allontanamento, faticoso come un tradimento o una sconfessione delle proprie origini [7], che permette ad Ali di iniziare a pensarsi come un individuo, in assoluto, e non più solo in relazione al valore del padre.

Parallelamente alle vicende personali corre la trama della storia della Tunisia. Alle età dei personaggi, corrispondono periodi della storia tunisina, con i relativi cambiamenti delle abitudini, dei paesaggi e dei sentimenti del popolo nei confronti dei *Preponderanti*, è così che l'autore nomina i coloni francesi. La vita sotto il protettorato francese cambia infatti tangibilmente le abitudini del popolo: «passeggiatine vespérali, lente e rilassate, a braccetto, uomini che si tolgono il cappello davanti alle signore che restituiscono il saluto con un sorriso appena accennato o un grazioso cenno del mento». E ancora strade larghe ortogonali, facciate art nouveau, bistrot, giardini pubblici, gioielli e brindisi con champagne; «e ovunque la bandiera tricolore che garrisce al vento d'Africa. *Allons enfants de la patrie, le jour de gloire est arrivé*».

Dall'altro lato, il cambiamento arriva forte anche nelle zone rurali, dove i *fellah*, i contadini, e i *meskin*, a cui hanno rubato la terra, sono schiacciati dalla siccità e dall'indigenza, afflitti da epidemie e provano qualsiasi cosa pur di sfamare le bocche dei propri figli, anche partire per la Francia per fare i lavori più pericolosi in condizioni di para-schiavitù.

La colonizzazione lascia una forte impronta anche nella vita di Ali, cresciuto con un'identità ibrida che, se da un lato offre qualche strumento utile (per esempio il bilinguismo), dall'altro rende spaesati, ponendo l'individuo in una condizione di doppia assenza [8]. «Sono nato fra due mondi, non ho scelto, ero un indigeno e lo sono ancora [...]. Essere colonizzato significa essere destinato a non sapere su quale piede appoggiarsi».

Questa è la storia della colonizzazione, che immerge gli individui in relazioni strutturali che alterano i rapporti interpersonali, e gli individui stessi, come dimostrano gli studi di Frantz Fanon. Il colonizzato è automaticamente un figlio della violenza, perché vive costretto da una condizione di violenza strutturale. È così che un giorno Omar si trova nel pieno di una celebrazione cristiana insieme al suo fraterno amico e mentore Amin:

«ogni evviva, uno schiaffo. Ogni ovazione, un'umiliazione. Ogni strombazzata, una mortificazione. Ogni rullo di tamburo, un affronto. Bocche secche. Un sasso nello stomaco. Amin, fronte alta sotto i ricci corvini, occhio castano, bocca orlata di polpa vermiglia, naso fine e dritto come una lama di coltello che gli taglia in due il volto color terracotta [9]. Il suo amico. Il fratello scelto. Che gli sussurra nell'incavo dell'orecchio: maledetto il buco che li ha messi al mondo. Zitto, che ci fai beccare, risponde Omar lanciando un'occhiata al cordone delle forze dell'ordine».

Il romanzo acquisisce un valore aggiunto per il lettore europeo, in quanto mostra alcuni eventi della storia contemporanea da una prospettiva inedita, che non è certo quella che troviamo espressa sui libri di storia su cui abbiamo studiato, in particolare relativamente alle pagine della colonizzazione, una lunga e decisiva fase di avvenimenti su cui mai abbastanza ci siamo soffermati.

In un passo molto interessante del romanzo l'autore evidenzia, infatti, la doppia faccia della Francia, che se da un lato sventolava il vessillo dei valori della Rivoluzione francese, *Liberté, Eglité e Fraternité*, dall'altro negava palesemente e spudoratamente quegli stessi valori ai popoli che opprimeva [10]. E ancora, se da una parte nel 1950 il Ministro francese degli Affari esteri, Robert Schuman, pronunciava il suo famoso discorso, ben imbastito di principi come pace e collaborazione [11], che gli valse il riconoscimento come uno dei padri fondatori dell'Unione Europea, dall'altra, poco più di un anno dopo, egli stesso inviava una lettera al primo ministro del governo bellicale, rimarcando, ancora una volta, «il carattere definitivo che unisce la Tunisia e la Francia», screditando di fatto i principi su cui si basava la neonata alleanza europea.

Quella che applichiamo sulla storia, come spesso facciamo nelle nostre vite, è dunque una memoria selettiva, che cancella troppo spesso ciò che non ci fa piacere ricordare. Intrecciando i due piani narrativi, e scavando nel profondo della storia del padre, l'autore finisce per ricucire i pezzi di un'identità smembrata. L'autore ha trascorso decenni guardando con riverenziale timore alla figura del genitore e cercando di allontanarsene quanto più possibile, per poi scoprire nel momento della sua morte, di assomigliargli “sempre di più”. «Come se l'ereditarietà, con la pazienza dell'eternità, avesse atteso che lui si assentasse per modellarmi a sua immagine». Comunque vada il padre rimarrà «l'assente sempre presente».

Una figura così vicina e così lontana, che attraversa la storia del protagonista e la vita dell'autore e stringe i loro destini in una consustanziale identità. Metafora dello scontento e del desiderio, orizzonte invisibile e irraggiungibile eppure immanente e incancellabile. Una condizione simbolica, forse universale, che mi ha ricordato i versi di una bella poesia di Piero Calamandrei: ««Padre e figlio finché vivono/ Marciano uno dietro l'altro sullo stesso sentiero./Finché sono vivi/ Non possono né avvicinarsi né guardarsi in faccia/ Solo quando il padre si ferma nella morte/ La distanza comincia a diminuire./ Allora egli si riposa e si volge indietro / Ad aspettare il suo figliolo che sale./ Il figlio può finalmente vedere il volto del suo babbo/ E riconoscersi in lui sempre meglio,

via via che la distanza decresce./ Come quando a guardar contro luce / un momentaneo abbaglio dà l'illusione / di veder camminare sulla strada/ due persone distinte».

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] Titolo originale: *Les lendemains d'hier*.

[2] E a cura di Elisabetta Bartuli.

[3] A questo proposito è interessante notare che i titoli di tutti i capitoli fanno riferimento a date, persone o luoghi.

[4] Dal *Glossario dei termini arabi* al termine del volume: «letteralmente “romano”, “bizantino”, “greco”. Spesso usato dagli arabi in modo spregiativo per indicare sia i cristiani sia in generale gli europei».

[5] Il riferimento è qui, quasi certamente, alla Prima guerra mondiale.

[6] Non abbiamo tuttavia gli strumenti per poter affermare con certezza che il romanzo sia autobiografico.

[7] Me ne sono andato via come fanno i disertori.

[8] Cito, in questo caso, il sociologo Abdelmalek Sayad, che viene, presumibilmente, citato a sua volta dall'autore che parla, invece di “doppio esilio”.

[9] Gli aspetti dei tratti somatici sono fondamentali perché, come sosteneva anche Fanon, tracciano a monte e indiscutibilmente una differenza tra indigeni e colonizzatori. Nessuno dei due potrà mai essere scambiato per l'altro, la loro egemonia e subalternità è scritta sul corpo e nel colore della loro pelle.

[10] «Era una bella cosa incidere LIBERTÉ sul marmo dei monumenti – anche noi la volevamo, la libertà – , ÉGALITÉ, anche noi ci auguravamo di essere uguali a tutti loro, FRATERNITÉ – benissimo, ma allora fraternità fra tutti i popoli della terra».

[11] Una delle frasi più note è: «La pace mondiale non potrà essere salvaguardata se non con sforzi creativi, proporzionali ai pericoli che la minacciano» (https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/europe-day/schuman-declaration_it).

Cinzia Costa, dopo aver conseguito la laurea in Beni demotnoantropologici all'Università degli Studi di Palermo si è specializza 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 e soggettività nei processi di integrazione. Collabora con l'Associazione Sole Luna – Un ponte tra le culture.

* F R A M M E N T I *



*Sicilie del vino
nell'800*

*I Woodhouse, gli Ingham-Whitaker,
il duca d'Aumale e i duchi di Salaparuta*

Rosario Lentini



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

La felice stagione delle “Sicilie del vino”

di *Salvatore Costanza*

Storia del vino e, insieme, storia della Sicilia. Non solo, quindi, enologia ed economia (produzione e mercato), o anche memoria del malessere fillosserico di cui ha sofferto il vigneto tra Otto e Novecento. Ma storia degli uomini, che dal vino hanno saputo trarre risorse e splendori di civiltà borghese, nonché solide relazioni nel contesto delle egemonie politiche mediterranee.

Si capisce, dalla lettura del documentato studio di Rosario Lentini (*Sicilie del vino nell'800*, Palermo University Press 2019)), che la prospettiva scelta dall'autore è, appunto, quella del rapporto *virtuoso* tra grandi imprenditori del vino e storia di una Sicilia operosa, non certo l'Isola *offesa, sequestrata e irredimibile* della tradizione letteraria. E Lentini, per la verità, ha già portato, coi suoi studi di storia economica, riscontri oggettivi *ex contrario* a tali raffigurazioni.

Intanto, la ricostruzione storica della presenza degli imprenditori inglesi rimanda all'afflusso, rilevante, del capitalismo straniero in Sicilia, che aveva investito, sin dalla fine del '700, nell'industria enologica e in quella zolfifera. Lo stesso Vincenzo Florio si giovò del banchiere Rothschild per le sue intraprese industriali.

Rimuovere le approssimazioni e falsificazioni che hanno sepolto nella memoria paesana la reale natura e storia del settore, era il primo compito da assumere in chiave di metodo storiografico, cioè senza incomodare l'archeologia e la letteratura; e considerare la storia del vino, «per quello che è o è stato in un determinato contesto spazio-temporale». Che è poi la scelta giusta per una ricerca di questo tipo: «L'individuazione dei fatti e dei dati, scrive l'autore, e la delimitazione del campo delle domande che occorre porsi e alle quali non si è ancora data risposta, sembrano diventate un'opzione metodologica e non un compito primario. Non a caso si è lontani da una visione d'insieme della storia dell'enologia siciliana, specialmente di quella di un secolo come l'Ottocento nel quale si sono concentrati eventi di rilevante portata e di rottura rispetto al passato: la creazione anche nell'Isola di una tipologia di vini conciatati come il *marsala*; la consistente e rapida espansione della superficie totale del vigneto, lo sviluppo degli studi ampelografici e la proliferazione di pubblicazioni e periodici specializzati».

Da un tale elenco, si capisce come la preoccupazione dell'autore sia stata, anzitutto, quella di selezionare il materiale raccolto onde poter definire identità e qualità del vino e della sua fatturazione. Il rigore documentario dell'indagine, condotta su fonti d'archivio, privati e pubblici, si rendeva, perciò, prioritario per ricostruire non solo un momento così importante della economia siciliana, ma pure le tecniche d'impianto, e produzione, del settore vitivinicolo. Esempari, per questo, sono nel libro le pagine dedicate ai segreti della *concia*. E, del resto, gli imprenditori si preoccuparono di stabilire, per i contadini, precise regole da far osservare durante le varie fasi della coltivazione e della vendemmia. (Sono note, ad esempio, le *obbligazioni di mosto* imposte dagli Ingham di Marsala).

La parte che Lentini dedica a questa tecnica enologica, ben distinta, rispetto alla generica pratica enologica, costituisce l'aspetto innovativo della ricerca. Aspetto non marginale – quello della *tipicità* – se fa comprendere le ragioni del successo dell'impresa industriale, e la diffusione del prodotto nei mercati internazionali, dove certo non mancava la concorrenza di vini (e liquori) largamente diffusi e qualificati.

Le considerazioni ulteriori sulle case vinicole, e sugli imprenditori, sono, quindi, il logico corollario di *fatti e dati* che si sviluppano su un percorso straordinario di eventi e storie industriali, d'impatti territoriali e, anche, di vistose presenze nel quadro politico della Sicilia, specie nella prima metà dell'Ottocento. E si pensi, per questo, al ruolo degli imprenditori inglesi durante le rivalse costituzionali del 1812-'15 e del 1820, quando il rapporto dell'Isola con l'Inghilterra ne segnava la vita intellettuale e civile.

Difatti, Lentini può giustamente osservare che, «nel caso dell'industria del *marsala*, la ragione congiunturale dello straordinario successo ottenuto in poco tempo, da sola non spiega il risultato durevole. C'è stata anche la concomitanza di fattori che hanno permesso di stabilizzare e consolidare la fortuna del prodotto, che avrebbe potuto affievolirsi dopo il 1815, con la fine della guerra e la partenza delle truppe britanniche». Per fronteggiarne gli eventuali effetti recessivi, e realizzare più lautii guadagni, gli imprenditori ampliarono la rete delle loro attività, non limitandosi a commerciare vini.

Altri fattori, ricorda Lentini, contribuirono al successo durevole del vino *marsala*: la capacità degli imprenditori inglesi di «decodificare, comprendere e appropriarsi della realtà locale; e la decisione

di sviluppare intensamente la pratica delle anticipazioni agrarie. Così facendo, riuscirono a fidelizzare i fornitori e a costringerli a perfezionare i criteri di vinificazione». Nello stesso tempo, essi imposero i prezzi delle compravendite di mosto e di vini.

Esemplare, nel libro, la scelta delle storie di quattro grandi aziende. Quelle dei Woodhouse e Ingham-Whitaker, di Henri d'Aumale, e del Duca di Salaparuta. I loro percorsi, finanziari e industriali, incrociarono eventi più o meno turbinosi della politica; mentre il loro declino è stato segnato, oltre che da interne vicissitudini d'azienda, più ancora dal susseguirsi di mutamenti dei contesti economici nazionali e internazionali. Spontaneo, intanto, per chi legge *Le Sicilie del vino*, cioè il romanzo di una felice stagione aristocratico/borghese della Sicilia, è il confronto con la narrazione del declino di *status* e opulenza dei *Vicerè* di derobertiana memoria, cui gli stessi grandi imprenditori finirono col confondersi.

Dunque, un affascinante viaggio, quello del vino, nel tempo e nello spazio, che lascia fuori le tentazioni della storia locale, per cercare nel complesso sistema economico europeo le linee, più o meno coordinate, di una stagione del capitalismo, le cui ragioni intrinseche potevano ritrovarsi nell'aura dell'illuminismo, che circolava negli ambienti dell'aristocrazia, e la saldava alla nascente borghesia.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Salvatore Costanza, già docente di storia e di ecostoria negli istituti superiori e universitari, ha svolto attività di ricerca presso l'Istituto "G.G. Feltrinelli" di Milano, collaborando con la rivista "Movimento Operaio". Ha dedicato alla Sicilia moderna e contemporanea il suo maggiore impegno di studioso con i libri sulla marginalità sociale (*La Patria armata*, 1989), sul Risorgimento (*La libertà e la roba*, 1998), sui Fasci siciliani e il movimento contadino (*L'utopia militante*, 1996). Ha ricostruito la storia urbanistica, sociale e culturale di Trapani in *Tra Sicilia e Africa. Storia di una città mediterranea* (2005). Nel 2000 ha ricevuto il Premio per la Cultura della Presidenza del Consiglio dei Ministri. Di recente ha pubblicato un profilo attento e inedito di Giovanni Gentile negli anni giovanili. Ha recentemente pubblicato per i tipi di Torre del Vento il volume *Si agitano bandiere*, su Leonardo Sciascia e il Risorgimento.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Incisione da *Die Liparischen Inseln*, dell'arciduca Ludwig Salvator Asburgo d'Austria, Praga 1896

La memoria del mare

di Antonino Cusumano [*]

Nello studio delle culture dei popoli non è stato sufficientemente analizzato il ruolo che la pesca ha esercitato ed esercita presso le comunità costiere nella organizzazione delle forme sociali, nella strutturazione degli universi simbolici nonché nell'ordinamento delle norme e dei valori morali. Il dualismo città-campagna, entro il quale e attraverso il quale la ricerca storiografica più avvertita ha voluto inquadrare e spiegare il modello di sviluppo che si è imposto nell'economia del nostro Paese, ha lasciato inevitabilmente nell'ombra lo specifico contributo che a questo complessivo processo di trasformazione hanno recato i centri bagnati dal mare. Eppure, il territorio nazionale si caratterizza per la naturale prevalenza delle aree costiere ed è segnato dal vistoso addensarsi degli insediamenti umani lungo le rive. Ciò, tuttavia, non è valso a determinare “meccanicamente e semplicisticamente”, la nascita di società marinare, di città cioè che hanno costruito sul mare la loro storia economica, sociale e culturale. «Gli abitanti della costa si distinguono fra loro dal modo in cui si rapportano al mare; gli uni costruiscono le case proprio sulla riva, gli altri se ne tengono ben distaccati per non perdere la terra sotto i piedi; i primi hanno il mare sempre sotto gli occhi, i secondi gli voltano le spalle» (Matvejevic 1991:25).

Perché una popolazione rivierasca si trasformi in una comunità marinara è necessario che proietti sul mare la quotidiana ricerca delle risorse indispensabili alla sua stessa sopravvivenza. Occorre che addomestichi le misteriose potenze marine mediante il ricorso a collaudate tecnologie materiali e a strategie collettive di protezione rituale. Dalla terra abitata dai pescatori si guarda al mare come ad una madre severa e generosa, luogo ricapitolativo dello spazio e del tempo, *cosmos* di memorie e identità. Il mare, dunque, nella rappresentazione degli uomini che vi gettano ogni giorno le reti come a disegnarvi una fitta e inestricabile trama di percorsi, relazioni e appropriazioni, non è soltanto l'habitat fisico delle prede da catturare, ma è anche centro gravitazionale dei pensieri, dei gesti e delle parole di tutta una comunità, che ha affidato ai cicli biologici della pesca la declinazione del calendario delle stagioni e dei ritmi della vita. Il rapporto che i pescatori stabiliscono con il mare non è assimilabile a quello che i contadini intrattengono con la terra. La stessa attività alieutica è una pratica di prelievo e di raccolta di risorse che non sono stabili né coltivabili né tanto meno visibili. La naturale mobilità della preda, l'impossibilità di esercitare un vero e proprio lavoro di sistematica e pianificata produzione che consenta di agire direttamente sul pescato per migliorarne la quantità e la qualità, il carattere irregolare della relazione che passa tra unità di tempo impiegato e unità di beni predati, anche a seguito della molteplicità e complessità dei fattori (oceanografici, climatici, tecnici) che intervengono nel processo lavorativo, questi e altri elementi strettamente connessi alla specificità dell'ambiente marino fanno profondamente diversa la gestione della pesca da quella dell'agricoltura.

Il diritto di proprietà privata, storicamente determinante nella organizzazione degli spazi agricoli, diventa una categoria logico-giuridica quasi del tutto inapplicabile sulla superficie uniforme e fluttuante del mare. I territori della pesca non sono né patrimoni trasmissibili né domini riconoscibili entro rigidi e marcati confini. L'unico "catasto marittimo" possibile è quello che i pescatori istituiscono attraverso l'uso, l'esperienza e la tradizione. «Il mare non è né accumulabile né negoziabile e neppure in una certa misura delimitabile come possono esserlo i beni fondiari» (Dufour 1990: 51). L'identificazione e l'appropriazione delle zone di pesca sono operazioni che attengono alle conoscenze, ai saperi e alle abilità specifiche del mestiere del pescatore.

Il controllo territoriale di uno spazio che non può essere oggettivamente disciplinato dalle leggi della proprietà privata è affidato ai sistemi di riferimento e di orientamento che l'intera comunità marittima ha organizzato e messo a punto nell'arco temporale di più generazioni, una sorta di "mappa mentale" che guida alla partizione delle acque e dei fondali, registra confini e soglie, segnala percorsi, pericoli e distanze. Su questo atlante della memoria precisi toponimi indicano le secche o i banchi più pescosi, altre denominazioni definiscono convenzionali punti di riferimento visuale a terra ("punti di mira"). La localizzazione di boe e galleggianti in funzione di determinate rotte e particolari tracciati contribuisce infine a descrivere le dinamiche territoriali e le migrazioni stagionali di chi è impegnato nell'inseguimento delle prede e nella ricerca di nuove zone di mare da sfruttare. Questi oggetti e questi segni costituiscono, in verità, alcune delle coordinate in cui si articola l'orizzonte spaziale assunto dai pescatori, elementi strutturali di quell'invisibile e potente architettura di simboli destinata a dare ordine e significato alla immensa, eguale e inquietante distesa d'acqua salmastra.

L'uso e l'organizzazione degli spazi del mare in superficie sono evidentemente correlati alla percezione e all'esplorazione dei relativi fondali, alla ricognizione di quel misterioso mondo sommerso abitato dalle diverse specie ittiche di cui un buon pescatore deve conoscere abitudini, cicli di riproduzione e spostamenti. L'osservazione di ciò che resta invisibile all'occhio è resa possibile dall'insieme di pratiche e di saperi tecnici che la comunità ha lungamente elaborato e gelosamente trasmesso entro i tradizionali circuiti familiari e parentali. «È solo pescando che gli uomini acquisiscono le conoscenze che permetteranno loro di avere un *diritto d'uso* su ciò che diventerà per una comunità, un gruppo, una famiglia, un equipaggio, un *territorio di pesca*»

(Geistdoerfer 1990: 95). Della latitudine nascosta dell'universo-mare primitivi scandagli sperimentati dalle generazioni più anziane hanno ricostruito la natura dei rilievi e le caratteristiche della vegetazione. I dati informativi raccolti attraverso empiriche strumentazioni, appresi per trasmissione orale e archiviati nella memoria etnico-professionale, formano ancora presso le società marinare, che pur dispongono di tecnologie ben più avanzate, patrimoni cognitivi insostituibili, più autorevoli a volte, sicuramente più accessibili delle nozioni scientifiche contenute in certe dettagliatissime carte nautiche.

Il lavoro sul mare non impone soltanto speciali procedure di domesticazione e di codificazione dello spazio. Postula altresì un'opera, non meno delicata e strategica, di plasmazione e rifondazione del tempo. Il calendario delle attività di pesca è strutturato in funzione dei cicli biologici delle specie ittiche da catturare. Ma deve anche piegarsi alle vicende degli elementi atmosferici, all'evolversi dei fenomeni meteorologici. Venti, correnti e maree sono variabili dipendenti che hanno un peso specifico considerevole in un mestiere che lascia gli uomini sospesi in un fragile equilibrio tra cielo e mare. Nel quadro delle costrizioni ecologiche legate alle peculiarità dell'ambiente marino, il tempo del lavoro non può essere regolato né misurato dalle usuali scansioni. Irregolare è la durata di permanenza in mare dell'equipaggio, discontinui e contratti sono i ritmi delle operazioni di pesca, indistinta e precaria è la linea di demarcazione che separa le ore della fatica da quelle del riposo. Sfugge ai pescatori la dimensione lineare del tempo, la naturale sequenza cadenzata sul corso del sole che accompagna e governa la vita quotidiana di contadini e pastori. A segnare le unità temporali sono le uscite dal porto e i rientri, le cosiddette "sbordate", la "calata" e la "salpata" delle reti, solitamente sincronizzate in corrispondenza dell'apparizione o sparizione di qualche particolare stella o dell'insorgere di determinati fenomeni atmosferici o di altri indizi nel cielo. La stessa retribuzione, tradizionalmente disciplinata dal sistema "alla parte", non è dipendente dal numero delle ore o delle giornate lavorative bensì dalla quantità del pescato sbarcato e/o venduto.

Le regole che valgono a terra sembrano non contare in mare, laddove azioni e responsabilità non sono mai individuali e i codici di condotta di ciascuno sono rigidamente subordinati ai duri vincoli materiali imposti dalle speciali dimensioni ambientali. L'intimo, intenso e quotidiano contatto con il mare priva i pescatori di un concreto ed equilibrato rapporto con la terra. La loro vita si consuma sull'acqua e quanto più prolungato è il tempo che vi trascorrono tanto più debole sembra essere la loro capacità di controllo e di orientamento sulla terraferma. Signori delle onde e dei fondali, padroni delle più diverse tecniche di sfruttamento delle risorse ittiche, conoscono tutte le vie d'acqua antistanti al porto, ma quando vi sbarcano ridotto è il perimetro entro il quale si muovono a proprio agio: tra le banchine del molo e la piazza del mercato. Qui è il centro della loro vita di relazione, luogo d'incontro e di scambio delle informazioni professionali e delle notizie cittadine. Qui, nello stretto spazio che tiene unite le barche alle vecchie bitte logorate dalle funi di attracco, resta ancorata la loro identità di uomini erranti, la cui condizione è assimilabile a quella dei frontalieri, destinati a migrare ininterrottamente lungo quella difficile frontiera che corre tra la fidata costa e l'incerto orizzonte. Con lo sguardo e con la mente orientati verso il mare, anche quando sono a terra, i pescatori vivono un'esperienza dimezzata, sentendosi paradossalmente quasi più protetti nella solitudine delle distese marine che nella babilonia dei traffici urbani. Mentre conoscono perfettamente i punti in cui trovare le cernie e le orate, possono arrivare ad ignorare i luoghi pubblici socialmente preminenti, le sedi del potere amministrativo ed economico, gli uffici di rappresentanza, le banche, il palazzo comunale.

Alla gerarchia territoriale imposta dalle stratificazioni sociali si sommano le specifiche percezioni spazio-temporali direttamente connesse all'esercizio di un mestiere che tende a tenere lontani i lavoratori dalla propria abitazione e dalla propria famiglia, limitando le possibilità di accesso solo a quegli ambienti che valgono a confermare e a rafforzare il senso dell'appartenenza professionale. Attorno all'opposizione fondamentale mare\terraferma, che orienta la rappresentazione logico-

simbolica dei pescatori, si struttura una marcata divisione dei compiti e delle funzioni fra uomini e donne all'interno delle comunità di pesca. L'assenza dei primi da ogni forma di partecipazione alla vita familiare accentua il ruolo femminile di supplenza, il gravoso carico di responsabilità delegato alle mogli nella gestione e nell'amministrazione dei beni e delle risorse come nei processi educativi e formativi dei figli. «Con gli uomini lontani, la casa può diventare più che un luogo dove le donne sono confinate, la base del loro potere territoriale» (Thompson 1990: 10).

D'altra parte è la barca il contesto fisico nel quale i pescatori esercitano la loro incontrastata autorità, l'universo entro il quale assumono i saperi e sviluppano le dinamiche di gruppo, l'osservatorio dal quale si sporgono a guardare e giudicare la realtà. Microcosmo autosufficiente come lo può essere una casa, il natante è qualcosa di più dell'indispensabile mezzo tecnico di lavoro. Fulcro di tutta l'attività produttiva, capitale prezioso e perciò stesso carico di cure e di speciali attenzioni, l'imbarcazione è il ponte gettato dagli uomini sul mare, piccolo legno che sfida l'immensità dei flutti, ventre che protegge e rassicura. Entro la sua stiva si dispiega il senso della domesticità dei pescatori, il loro bisogno di sicurezza, i sentimenti tutti umani dell'attesa e della speranza. Il governo e la manutenzione della barca assorbono gran parte del tempo che i marittimi trascorrono sul molo. Il corredo delle attrezzature (reti, nasse, funi, ami, sugheri...) è soggetto a costanti revisioni e periodiche riparazioni. Ogni battuta di pesca va preparata da un accurato lavoro collettivo di raccolta dei materiali e di verifica e messa a punto degli strumenti. Dell'imbarcazione come degli attrezzi ogni pescatore deve essere tecnicamente "padrone". Dal loro corretto uso e dalla loro perfetta funzionalità dipendono praticamente la sicurezza dell'equipaggio in mare, la capacità di dare soluzioni tempestive ed efficaci ai problemi che insorgono durante le operazioni di pesca.

Il continuo e sistematico controllo esercitato sull'apparato strumentale spiega in qualche modo la conservazione, pur nell'ambito delle moderne società industrialmente attrezzate, di molte delle tecniche artigianali di cattura, la resistenza dei pescatori costieri, in particolare, a introdurre innovazioni nel ciclo tradizionale di appropriazione delle risorse per il timore di perdere quelle garanzie assicurate dalle strategie operative lungamente sperimentate. La stessa permanenza di queste pratiche produttive di tipo arcaico si riconnette alla persistenza di un sistema di regole, tacitamente condiviso e largamente perseguito dalla collettività, volto a tutelare gli equilibri degli habitat naturali e i ritmi biologici della fauna ittica, allo scopo di evitarne il progressivo e rovinoso impoverimento. Un complesso di credenze e di rituali sociali ancora attestati presso le piccole comunità vale ad imporre divieti e tabù funzionali alla difesa di quell'ordine ambientale nel quale si iscrive la ciclica riproduzione dei beni offerti dal mare. Ciò che sul piano delle mediazioni tecniche i pescatori mettono in opera è dunque strettamente correlato a modalità di relazioni e modelli di rappresentazione simbolica orientati a porre ciascuna sequenza dei processi lavorativi entro un adeguato orizzonte protettivo. In questo quadro il mare è percepito come un sistema integrato, una struttura circolare di interazioni dove le vicende umane e quelle dei pesci sono contestualizzate in una complessa trama di mutualità e interdipendenze.

«Tale rappresentazione si impernia appunto sullo statuto oggettivo di essere vivente del pesce, riassunto però in una dimensione antropomorfizzata: la conoscenza dei processi biologici propri di ciascuna specie ittica – cicli vitali, ritmi stagionali – si articola coerentemente infatti con l'attribuzione di qualità e sentimenti quali furbizia, paura, gelosia, delicatezza. Gli uomini e gli esseri che popolano il mare condividono la medesima qualità di *creature*, in cui simili appaiono i bisogni fondamentali, simile il processo vitale. Entrambi appartengono alla Natura, dei cui ritmi partecipano» (Giallombardo 1990: 162-163).

Le strategie ecologiche tradizionalmente adottate dai pescatori esitano dunque nelle pratiche di adattamento e di adeguamento ai cicli biologici degli animali che abitano il loro stesso universo esistenziale. Tecniche, abilità e saperi sono coerentemente organizzati in funzione di questo controllo della produzione e della riproduzione delle fonti di sostentamento. I meccanismi che

regolano l'accesso alle risorse marine e ne governano la gestione non procedono da modelli scientifici di conoscenza né dipendono da livelli individuali di sensibilità. Rinviano invece a modi e forme originali di una cultura specializzata nel processo di domesticazione del mare, di appropriazione del suo patrimonio ittico, una "cultura della pesca" che presenta tratti distintivi e peculiari caratteristiche morfologiche e semantiche. Al centro e a fondamento di questa concezione del mondo è l'acqua, elemento cosmogonico e primordiale, su cui sono fondate le origini mitiche e storiche dell'uomo; simbolo di vita e di vitale energia, ma anche potenza minacciosa, forza naturale da imbrigliare e dominare per trarne e sfruttarne le ricchezze nascoste. Le diverse teogonie che si richiamano alla creatività e alla «sacralità delle acque» (Seppilli 1977) e le molteplici strategie tecnologiche sperimentate dalle collettività dei pescatori per esorcizzare i rischi di una possibile depredazione della Natura, sono i due piani dell'ambivalente rapporto che gli uomini istituiscono con il mare, inteso quest'ultimo come specchio delle speranze e delle paure, spazio della vita e della morte.

Verso la "cultura del mare e della pesca" la ricerca antropologica ha fino ad oggi mostrato un'attenzione debole e parziale. Contrariamente a quanto si è verificato per le società dei pastori e degli agricoltori, anche le più lontane nel tempo e nello spazio, eppure largamente descritte e puntualmente analizzate, le comunità dei pescatori non hanno attratto l'interesse che di un ristretto numero di studiosi. Poco sappiamo ancora della organizzazione della loro vita e ancora meno delle loro dinamiche territoriali. «Purtroppo abbiamo a disposizione un maggior numero di dati sul modo di orientarsi dei polinesiani nei loro lunghi viaggi per le transazioni kula, di quanto ne possediamo per i nostri vicini di casa che operano quotidianamente sul mare» (Mondardini Morelli 1984: 110). Se ciò è potuto accadere è anche perché si è sovente negata autonomia e identità culturale alla categoria dei marittimi, assimilando la loro attività a quella svolta nelle campagne o considerandola a questa complementare, annettendola comunque all'interno dell'ampio orizzonte socio-economico che definisce la "civiltà contadina".

Studiare le forme del lavoro e le strutture simboliche che identificano la cultura marinara significa dunque in qualche modo recuperare alla conoscenza antropologica una realtà storicamente centrale, economicamente essenziale nell'area del Mediterraneo. Su questo grande mare, antichissimo crocevia delle umane civiltà, si affacciano ancora numerosi e attivi centri che vantano rinomate tradizioni marittime, località portuali dove è possibile trovare in piena operatività attrezzate flotte di motopescherecci d'altura assieme a navigli più o meno consistenti di piccole imbarcazioni costiere. Sulle acque del Mediterraneo pescano oggi natanti di grande stazza munite dell'equipaggiamento più moderno (radar, ecoscandaglio, apparati elettronici, pilota automatico, celle di surgelazione...), abilitati allo sfruttamento dei banchi più lontani e all'esercizio di battute di pesca della durata di più giorni. Ma vi continuano a praticare le tecniche artigianali tradizionali, in forma di integrazione o di esclusiva e principale attività, silenziose barche a remi che ancora con la lampara o con le nasse si allontanano poche miglia dalla costa per la cattura del pesce azzurro e dei crostacei.

La larga diffusione dei sistemi ergologici di tipo industriale non sembra aver cancellato la figura arcaica del pescatore, descritta da Braudel, che «sfrutta il mare come un contadino fa con il campo. Non si allontana mai molto dal porto o dalla cala del suo villaggio. Se alza gli occhi, riesce a vedere casa sua» (1992: 34). La coesistenza di queste due realtà tecnologiche nello stesso contesto produttivo raramente si risolve in sovrapposizione o contrapposizione e più spesso corrisponde a una funzionale divisione di ruoli economici, ad un oggettivo divario dei livelli professionali. Dentro l'universo della pesca tradizionale hanno sempre convissuto più mestieri, un complesso di pratiche diverse specializzate tecnicamente per la cattura di determinate specie ittiche, un ampio ventaglio di attività autonomamente organizzate e distintamente strutturate al loro interno. Lo stesso apparato

strumentale, a partire dall'imbarcazione, varia per caratteristiche costruttive, tipologie morfologiche e consistenza patrimoniale, in rapporto a questo o a quel "mestiere" esercitato sul mare.

Procedure, ritmi e sequenze operative fanno profondamente diversa la pesca col cianciolo da quella col tremaglio, quella a strascico da quella con i palamiti o con le nasse. Ognuna di esse costituisce un modello sistemico concluso in sé, ciascuna rinvia ad un articolato quadro socio-culturale connotato da specifiche conoscenze e abilità, permeato cioè dai cosiddetti "saperi" che sono «impliciti nel fare» e appresi «per impregnazione» (Angioni 1986: 91). Il processo di modernizzazione dei mezzi tecnici di produzione alieutica ha certamente impoverito e rarefatto, senza tuttavia dissolverlo, il frastagliatissimo panorama delle "arti" tradizionali di pesca. Alla crisi ormai irreversibile delle tonnare e delle attività finalizzate alla raccolta delle spugne e dei coralli si accompagna la scomparsa delle pratiche artigianali di cattura più povere e minute, l'abbandono di quelle tecniche di predazione più che di pescagione vera e propria, più prossime alla cultura dei cacciatori che a quella dei pescatori, strettamente connesse alle precarie vicende familiari di un'economia di sussistenza oggi del tutto obsoleta.

L'introduzione dei motori nelle imbarcazioni e il ricorso a nuovi materiali di fabbricazione industriale rappresentano senza dubbio i fattori determinanti della trasformazione delle strutture materiali della pesca nel Mediterraneo. Sono cambiate e relativamente migliorate le condizioni professionali dei pescatori. Sono tendenzialmente omologati tempi e tecniche del lavoro, razionalizzati i sistemi di produzione e di commercializzazione a misura di un più largo e selettivo mercato. Sono modificate strategie e modalità operative, in riferimento a determinate fasi di lavorazione. Sono accresciuti il peso e il ruolo delle mediazioni strumentali che l'uomo ha posto tra sé e il mare, in ragione soprattutto di una maggiore sicurezza per la propria vita. Resta tuttavia ineludibile e immutabile, pur nel variare dei modi di produzione, questo rapporto esclusivo e pervasivo che lega i pescatori e la loro vita al magico mondo delle acque, all'effimero gioco delle correnti, al fuggevole argento delle prede. Restano le astuzie e i segreti professionali, i procedimenti empirici e le abilità individuali, i linguaggi e le posture, le credenze e gli stili, le rappresentazioni simboliche e i modelli etici, resta tutto ciò che è patrimonio sommerso di una cultura che è per "natura" decisamente non conservatrice, una cultura che fonda, anzi affonda sul mare la propria identità.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

[*] Il testo che si pubblica in anteprima per gentile concessione dell'Editore è parte di un volume dell'autore, *Per fili e per segni. Un percorso di ricerca*, in corso di stampa nella collana del Museo Internazionale delle Marionette di Palermo "Antonio Pasqualino".

Riferimenti bibliografici

G. Angioni, 1986, *Il sapere della mano*, Sellerio Palermo.

F. Braudel, 1991, *Il Mediterraneo*, Bompiani Milano.

A. H. Dufour, 1990, *Leggere e gestire i fondi marini*, in "La Ricerca folklorica" n. 21: 51-55.

A. Geistdoerfer, 1990, *Funzioni specifiche delle tecniche di pesca in una produzione alieutica*, in "La Ricerca folklorica", n. 21: 95-98.

F. Giallombardo, 1990, *I pescatori e i salatori*, in A. Buttitta (a cura), *Le forme del lavoro*, Libreria Dante Palermo: 160-182.

P. Matvejevic, 1991, *Mediterraneo*, Garzanti Milano.

G. Mondardini Morelli, 1984, *Lavoro e territorio nella cultura dei pescatori. Note preliminari*, in “La Ricerca folklorica”, n. 9: 107-112.

A. Seppilli, 1977, *Sacralità delle acque e sacrilegio dei ponti*, Sellerio Palermo.

P. Thompson, 1990, *Il potere nel privato. Variazioni esplicative nelle comunità marinare*, in “La Ricerca folklorica” n. 21: 7-12.

Antonino Cusumano, ha insegnato nel corso di laurea in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo. La sua pubblicazione, *Il ritorno infelice*, edita da Sellerio nel 1976, rappresenta la prima indagine condotta in Sicilia sull'immigrazione straniera. Sullo stesso argomento ha scritto un rapporto edito dal Cresm nel 2000, *Cittadini senza cittadinanza*, nonché numerosi altri saggi e articoli su riviste specializzate e volumi collettanei. Ha dedicato particolare attenzione anche ai temi dell'arte popolare, della cultura materiale e della museografia. È autore di diversi studi. La sua ultima pubblicazione è la cura di un libro-intervista ad Antonino Buttitta, *Orizzonti della memoria* (2015).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Tunisia: l'italiano in continuo movimento

di *Diletta D'Ascia*

Federico Fellini disse che «una lingua diversa è una diversa visione della vita», in effetti, ogni lingua codifica la parte di mondo che conosce, dunque, divulgare tale lingua significa anche non perdere le possibili chiavi di lettura e di informazione sul mondo che questa ci può offrire. Ogni lingua è un veicolo di rapporti sociali, di arte, di diplomazia, di affari, di identità; è uno dei più incisivi strumenti per preservare e sviluppare il nostro patrimonio materiale e immateriale. In quest'ottica, dunque, si può comprendere facilmente come ogni iniziativa, volta a promuovere la diffusione di una lingua, sia utile non solo per incoraggiare la diversità linguistica e l'educazione multilinguistica, ma anche per sviluppare una più piena consapevolezza delle tradizioni storiche e culturali di ogni popolo e, altresì, per ispirare la solidarietà basata sulla comprensione, la tolleranza e il dialogo.

È proprio ispirandosi a questo punto di vista, coniugato a un grande amore per la lingua italiana e al desiderio di preservarla, promuoverla e mantenerla viva in Tunisia, che Hamadi Agrebi, Ispettore Generale e formatore di docenti tunisini di lingua italiana del Ministero dell'Educazione tunisino, ha ideato e dato vita a un Festival teatrale in lingua italiana a Tunisi; una rassegna teatrale rivolta ai giovani tunisini di alcuni licei che studiano la lingua italiana e, quest'anno, giunta alla sua ottava edizione.

Questa iniziativa, come ci racconta Hamadi Agrebi, nasce, inizialmente, come la "Giornata della Lingua italiana" per i docenti e gli studenti italianisti dei licei di Tunisi e, solo in un secondo momento, prende vita la Rassegna teatrale, della durata di tre giorni, nell'ambito della quale alcuni liceali tunisini italianisti salgono sul palcoscenico, utilizzando le loro conoscenze linguistiche e culturali, per mettere in scena una pièce teatrale. Durante queste tre giornate, inoltre, vengono organizzati alcuni laboratori e spettacoli di danza e di musica, quest'anno, ad esempio, è stato portato in scena un balletto con la coreografia di Khoubeyb Jellouli, un concerto con gli studenti di violino di Mohamed Anis Dhaouadi e un duetto della professoressa di canto Zeineb Oueslati, accompagnata dalla sua studentessa Syrine.

L'Ispettore Generale ogni anno propone un diverso tema e i ragazzi, sotto la guida dei loro docenti di lingua italiana, e sotto la costante e preziosa supervisione di Monsieur Agrebi, scrivono il testo teatrale, lo portano sul palcoscenico, non solo recitando, ma occupandosi di ogni aspetto relativo alla messa in scena, dai costumi alla scenografia, dalle luci alla sonorizzazione. Grazie a questa Rassegna, gli studenti non solo apprendono meglio la lingua italiana, ma comprendono la cultura di questo Paese, poiché ogni lingua ha il suo modo di vedere il mondo ed è il prodotto della propria particolare storia; diffondere l'italiano diviene, dunque, un modo anche per comprendere la cultura dell'*altro* e per superare le differenze culturali.

La forza di questo progetto, così come di altri, quali "Le pietre raccontano e gli allievi imparano", grazie al quale viene promosso l'approccio alla lingua italiana attraverso l'archeologia, o il "Dantedi" che l'Ispettore Generale, con la sua passione, il suo impegno e la sua dedizione, in questi anni, ha ideato e portato avanti, è stata quella di far conoscere la lingua italiana agli studenti del liceo, di preservarla e di mantenerla viva in Tunisia.

Il tema proposto per l'ottava edizione, ospitata presso il Centre Culturel scolaire Mahmoud Messaidi, agli studenti dei licei secondari, insieme ai loro docenti tunisini di lingua italiana (Delegazioni di Tunisi1, Mannouba e BenArous), è stato il *Pentamerone*, conosciuto anche con il titolo di *Lo cunto de li cunti*, una raccolta di cinquanta fiabe in lingua napoletana, scritte nel '600 da Giambattista Basile. Gli studenti, durante i laboratori teatrali tenuti dai loro docenti di italiano, hanno scritto delle *pièces* in cui si fondeva la musica, la danza e la recitazione. Prendendo spunto dalle novelle di Basile, hanno scoperto, e fatto riscoprire, una parte della cultura e della letteratura italiana che, nei secoli, ha avuto un forte e diffuso impatto, ispirando una parte della produzione letteraria del Nord Europa.

In Tunisia l'italiano è una delle molte lingue opzionali che gli studenti possono scegliere di studiare durante gli ultimi tre anni di liceo; vi è una vera e propria concorrenza tra lingue, dunque, è necessaria una corretta politica linguistica, anche creando progetti pedagogici e culturali che possano attrarre i giovani e portarli a scegliere questa lingua piuttosto che un'altra. D'altra parte vi è una presenza rilevante di persone che parlano l'italiano in Tunisia, per evidenti motivi storici: non bisogna, infatti, dimenticare l'emigrazione italiana che vi è stata sin dall'Ottocento in questo Paese, basti pensare che un quartiere di Tunisi, La Goulette, viene, ancora oggi, comunemente chiamato la Petite Sicile; ma anche per ragioni sociali e culturali, non foss'altro per la presenza della Rai in Tunisia fin dagli anni '60. In seguito a un accordo, in vista dei Giochi Olimpici del 1960, tra la RAI

e il Segretario di Stato all'Informazione tunisina, venne, infatti, installato un ripetitore che consentiva la visione di Rai1 in Tunisia, che divenne, in questo modo, la prima rete televisiva seguita in questo Paese, assumendo così una vera e propria funzione informativa ed educativa.

Amal El Khazen, una studentessa del liceo Med Arbi Chammeri Wardia che ha partecipato alla Rassegna teatrale con la docente d'italiano Jihen Trabelsi e quella di teologia Amal Akremi, ha affermato, appunto, di essersi avvicinata alla lingua italiana poiché da bambina il nonno le faceva vedere i programmi di Rai1. Al liceo ha scelto pertanto di entrare nel club d'italiano e nel laboratorio teatrale in lingua italiana, grazie al quale ha recuperato le sue conoscenze della lingua, arricchendole e apprendendo non solo la grammatica, ma anche la storia e la letteratura del nostro Paese.

L'italiano è la lingua dell'arte, della letteratura, della lirica, tuttavia oggi non è più possibile attrarre i giovani puntando solo sugli aspetti storici e culturali e sulla musicalità di una lingua, pur restando uno dei motivi per cui scelgono di divenire italianisti. È necessario, al contrario, far comprendere loro che è una lingua viva e funzionale, che può favorire l'accesso ad alcuni settori di eccellenza della vita sociale ed economica. Hamadi Agrebi ci ricorda che bisogna tenere presente che i giovani scelgono di studiare una lingua piuttosto che un'altra anche per la sua spendibilità. È dunque importante che imparino che l'italiano non è solo sinonimo di arte e bellezza, ma può essere anche un dispositivo di comunicazione attiva, indispensabile per rapporti commerciali, veicolo di politica economica ed estera e prezioso mezzo di inserimento professionale.

L'Ispettore Hamadi Agrebi, che è stato invitato e ha preso parte, nel 2014 e nel 2016, agli “Stati Generali della Lingua Italiana nel Mondo”, afferma, inoltre, che, ora, è «necessario attirare l'attenzione dei giovani, farli innamorare e affezionare alla lingua e alla cultura italiana, preservando la presenza dell'italiano in Tunisia». Gli “Stati Generali della lingua italiana nel mondo”, che si sono svolti per la prima volta nel 2014, sono stati, in effetti, creati per fare il punto sulla situazione presente e definire le strategie future per la diffusione della lingua italiana a livello globale. Una corretta politica linguistica deve, necessariamente, tutelare l'italiano nell'ambito del multilinguismo globale, inserendo lo sviluppo linguistico nel quadro di una politica coerente e lungimirante; la diffusione della lingua italiana è tuttora affidata, in primo luogo, alle comunità di origine italiana all'estero, comunità che tramandano non solo l'idioma, ma anche la tradizione, la cultura, le abitudini e gli stili di vita del Paese di origine. È importante mantenere e preservare la madrelingua, anche per il ruolo di identità e di relazioni che una lingua permette. La lingua – si sa – è anche il primo strumento di integrazione per coloro che scelgono di emigrare in Italia; la sua diffusione e promozione assume un significato e un'importanza strategica anche a livello politico ed economico, tanto più che l'interesse che l'italiano suscita nel mondo è un'opportunità straordinaria da non sprecare.

Il ruolo della politica linguistica, negli anni, si è certamente evoluto, passando dalla sola promozione della lingua a favore delle comunità di emigrati italiani all'estero alla sua diffusione, prima attraverso la cultura, la musica, l'arte, la letteratura in Paesi stranieri, anche grazie al lavoro degli Istituti di Cultura Italiani nel mondo e dei Centri Culturali, poi con un'azione di inserimento nelle scuole e nelle Università all'estero, sino a un ruolo “economico” della lingua italiana, grazie ai rapporti commerciali, politici, nonché alle molte imprese italiane presenti all'estero. Si può dire, dunque, che la lingua sia uno strumento di integrazione che offre la possibilità di accedere al mondo globalizzato.

Gli allievi, anche in Tunisia, scelgono di studiare l'italiano poiché è la lingua dell'arte, ma altresì perché viene mostrata anche come “lingua dell'economia”; si parla italiano non solo nel cinema, nella letteratura, nella lirica – basti pensare che Mozart, in molte opere, usa libretti in lingua italiana e che molte opere di Händel sono in italiano – ma anche nella moda, nella cucina e in altri settori

legati al commercio. Gli studenti possono così apprezzarla come un mezzo di inserimento professionale e, in tal modo, il suo studio diviene una leva per attrarre giovani talenti.

La Presidente di Commissione della giuria della Rassegna teatrale di quest'anno, Cristina Vergna, ha, in effetti, posto l'accento sul talento e le incredibili capacità di questi giovani liceali tunisini, espressione del futuro della Tunisia, e sull'importanza di progetti come questo per avvicinare i due Paesi e permettere loro di comunicare, così che questi ragazzi possano conoscere, apprendere e amare non solo la lingua ma anche la cultura italiana, imparando a sentirla e a riconoscerla come parte della loro sensibilità e identità, divenendo, in tal modo, italianisti e italo-fili.

Walid Khalfallah, uno degli studenti del Liceo Borj Cedria, vincitore del primo premio per la migliore *pièce* teatrale messa in scena con la docente Ines Bel Hadj, aiutata dal professor Riadh Hableni, ha affermato che «ha scelto di studiare la lingua italiana per la sua musicalità, ma anche per la vicinanza geografica e i *lògos* comuni», riconoscendo, dunque, nei due Paesi un'affinità culturale e una comune appartenenza al bacino del Mediterraneo.

Se la promozione di una lingua, oggi, deve adattarsi alle nuove realtà e alla principale preoccupazione dei giovani, ovvero la ricerca del lavoro e l'auspicabile inserimento professionale, la politica linguistica deve, necessariamente, modificare strategie e mezzi per attrarre nuovi italianisti. Hamadi Agrebi, grazie all'ideazione e alla messa in atto di progetti in grado di suscitare curiosità e interesse, è riuscito a coniugare la cultura e una visione utile della scelta di una lingua. Nei licei che hanno abbracciato questi progetti si può, infatti, riscontrare un più alto numero di studenti che scelgono la lingua italiana rispetto alle altre lingue opzionali. Quella in atto è una vera e propria concorrenza tra curricula linguistici, bisogna essere capaci di appassionare i giovani, di farli innamorare di una lingua e di una cultura, di motivarli e di far sì che gli studenti siano contenti della scelta che hanno fatto e che proseguano nell'apprendimento di tale lingua. Da qui l'importanza di realizzare questi progetti con i ragazzi del liceo, perché possano proseguire gli studi, successivamente, all'Università.

Quest'anno, inoltre, le Giornate teatrali in lingua italiana si sono ulteriormente arricchite grazie alla collaborazione con il Centre Culturel International e al suo direttore Omar Ferraro, il quale ha organizzato alcuni laboratori durante i tre giorni di Festival; questi ateliers di formazione in arti figurative, musica, danza e sonorizzazione, messi a disposizione per i docenti di italiano, e alcuni aperti anche agli studenti, hanno valorizzato ancora di più questo progetto, apportando notevoli competenze tecniche ai partecipanti. I laboratori teatrali sono, infatti, tenuti, nei licei, dai professori di italiano, i quali si occupano, con i ragazzi, non solo del testo teatrale, ma anche della recitazione e di tutti gli aspetti legati alla messa in scena di una *pièce*, costumi, luci, sonorizzazione e di tutti gli aspetti tecnici legati all'arte drammatica. Il laboratorio di iniziazione al disegno e al ritratto, tenuto dal professor Salmen Alaya Sghaier, è stato realizzato affinché i docenti possano utilizzare il disegno nell'insegnamento della lingua, mentre grazie alla formazione in tecniche vocali e in sonorizzazione del professor Sami Oueslati, hanno potuto apprendere come effettuare la presa del suono e in che modo modulare, padroneggiare e gestire la voce, sfruttandola al meglio, anche in funzione dello spazio in cui si sta recitando.

I docenti, attraverso questi laboratori e nella prospettiva della rassegna teatrale, sono riusciti a coinvolgere e a incoraggiare gli allievi a scegliere la lingua italiana, così come ci spiega Ines Bel Hadj: «il metodo ludico ha fatto sentire i ragazzi protagonisti dell'apprendimento, facendo sì che acquisissero una maggiore fiducia in se stessi, scoprendo al contempo il fascino del teatro». La professoressa Bel Hadj è anche l'insegnante di Amir Barhoun, vincitore, per due anni consecutivi, del premio come miglior attore, ragazzo di grande talento che ha espresso profonda riconoscenza

nei confronti della sua professoressa per avergli fatto comprendere, grazie al laboratorio e a questa lingua, chi è e quali sono le sue capacità.

Imen Rezgui, studentessa del liceo Med Arbi Chammeri Wardia, ha spiegato come abbia «scoperto un altro mondo e altri modi per imparare l'italiano»; questa ragazza timida e introversa, che non avrebbe mai pensato di avere alcuna capacità nella recitazione, quest'anno ha vinto il premio come miglior attrice e ha affermato come il laboratorio teatrale, e una professoressa che ha creduto in lei e nelle sue capacità, l'abbiano cambiata profondamente, «mi ha fatto uscire dal mondo in cui mi ero rinchiusa, migliorando il mio rapporto con lo studio, con me stessa e con i compagni». Questo sano spirito competitivo e di comunicazione è stato messo in rilievo da un'altra studentessa, Saba Ben Farhat, la quale ha voluto porre l'accento sull'energia e lo scambio positivo che si è venuto a creare tra gli studenti dei diversi licei durante le tre giornate del Festival, e da Oumaima El Khazen, la quale ha fatto notare come, grazie al teatro, abbiano appreso molto più facilmente, e in modo approfondito, la lingua, acquisendo la capacità di mettersi in gioco e di ascoltare.

Una lingua permette di essere competitivi e conosciuti anche a livello culturale ed economico, è importante per questo valorizzare e far conoscere progetti, quali la Rassegna teatrale, che hanno il valore aggiunto di essere nati in un Paese straniero, ideati e organizzati da tunisini per tunisini, ma in un clima di partecipazione, comunicazione e accoglienza. La promozione, attraverso l'insegnamento della lingua, necessita di una sinergia tra istituzioni, siano essi pubblici o privati, nazionali o esteri; d'altra parte, per essere competitivi ed efficaci, è necessario anche sfruttare la diffusione dell'italiano.

Studiare e imparare una lingua è un primo grande passo per preservarla e rafforzarla e deve essere vista, e vissuta, come un patrimonio da valorizzare. L'italiano resta per molti una lingua di cultura, di arte, di turismo, di emigrazione, ma è anche una risorsa per il Paese, un capitale economico, oltre che culturale e identitario. «La lingua italiana – ha affermato Hamadi Agrebi – può essere una chiave per il mondo» e progetti come questo un aiuto per molti giovani. Tuttavia credo che le parole più incisive, per spiegare il significato della rassegna teatrale, siano dello studente Walid Khalfallah: «Sans le théâtre italien, j'aurais été un passant sans objectifs, maintenant j'ai des rêves que je cherche à réaliser».

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Diletta D'Ascia, laureatasi a Roma al D.A.M.S. in Teorie psicoanalitiche del Cinema, ottiene un riconoscimento di merito al Premio Tesi di Laurea Pier Paolo Pasolini, con la sua tesi. Vive e lavora tra Roma e Tunisi; dirige e scrive vari cortometraggi e mediometraggi e pubblica articoli e saggi in varie riviste. È fondatore e Presidente dell'Associazione Culturale Gli Utopisti, con cui dal 2010 si occupa di realizzare corsi di formazione di cinema e progetti legati al sociale, in particolar modo contro la violenza sulle donne.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Populismo e demologia

di *Fabio Dei*

In nome del popolo

La tradizione italiana di studi antropologici si è caratterizzata per molti decenni, dal dopoguerra alla fine del Novecento, per una peculiare attenzione al tema della cultura popolare. Soprattutto per l'influenza di Gramsci e di De Martino, si è consolidato un campo di ricerca focalizzato sulle differenze culturali che demarcano le classi sociali subalterne da quelle egemoniche. È un campo che ha scelto di denominarsi "demologia": una etichetta volta soprattutto a prendere le distanze dalla vecchia disciplina del folklore, spesso attardata in approcci puramente filologici e classificatori e incline a una visione "pittorresca" (per dirla con Gramsci) delle tradizioni del popolo, specie di quello contadino. La demologia era piuttosto interessata ad affermare la centralità della questione culturale per una teoria sociale in grado di analizzare le differenze di classe – e magari di contribuire all'emancipazione dei gruppi subalterni. Oggi questo ambito di studi è invece in piena crisi: anche se ha lasciato traccia nella lettera "D" del settore scientifico disciplinare M-DEA/01 (discipline demoetnoantropologiche).

Ho analizzato in un recente volume [\[1\]](#) le ragioni dell'ascesa prima, e del declino poi, della demologia italiana. In sintesi, si potrebbe dire che l'idea di una "cultura popolare" separata e autonoma, descrivibile più o meno allo stesso modo in cui gli antropologi, poniamo, rappresentavano le culture dei nativi dell'Amazzonia o delle isole melanesiane, ha inizialmente affascinato sia gli studiosi sia gli appassionati di folk; ma è poi venuta meno a fronte di due processi storici. Da un lato la diffusione della cultura di massa, che sembra cancellare le differenze e omologare ogni segmento sociale a estetiche, valori e contenuti prodotti industrialmente e distribuiti commercialmente. Dall'altro, i mutamenti demografici e sociologici, che hanno reso sempre più difficile individuare in termini oggettivi un "popolo" nettamente distinto dalle classi dominanti, producendo invece un complesso continuum di segmenti di classe media se non, come sostengono alcuni, una indistinta "classe di massa". Ho anche sostenuto, tuttavia, che la teoria gramsciana che poggia sulle nozioni di egemonico e subalterno non può fermarsi di fronte a queste trasformazioni nella cultura sociale e nelle modalità di comunicazione.

Il problema della cultura popolare si traduce dunque nel tentativo di capire dove si pone nel contesto storico attuale, nel quadro delle rinnovate forme e tecniche della circolazione culturale, la cesura tra il piano egemonico e quello subalterno. Attorno a questo problema si gioca una possibile ripresa della tradizione demologica. Nelle brevi riflessioni che seguono, mi chiederò se questa ripresa non possa trarre linfa dal problema del populismo – cioè dal dibattito suscitato dai moderni movimenti politici populistici e dal successo che hanno raggiunto nell'ultimo decennio.

La sterminata recente letteratura sul populismo [2] mette in luce prima di tutto il carattere multiforme del fenomeno, che sfugge a una definizione unitaria. Era quanto osservava già Isaiah Berlin in un convegno che sta alla base dei moderni studi sul populismo, alla fine degli anni '60 [3]. Berlin parlava in quell'occasione di "complesso di Cenerentola", per indicare la convinzione che esista un'essenza del populismo, e che da qualche parte debba esistere un "piede" in grado di calzare alla perfezione la "scarpetta" populista. Non era, e non è, così. E dire che il grande pensatore liberale aveva in mente solo una gamma limitata di populismi: quello russo ottocentesco, il People's Party statunitense, e poi il peronismo e analoghi movimenti sudamericani. Oggi la gamma di versioni del populismo è molto più ampia: includendo fra l'altro i nazionalismi dell'Europa dell'Est nati dopo il crollo dell'Unione Sovietica, i "telepopulismi" dei partiti-azienda di cui Silvio Berlusconi è stato precursore, i più recenti sovranismi identitari, ma anche movimenti di sinistra come Podemos o Occupy Wall Street.

Se poi si volesse allargare la nozione di populismo a intendere un più generale stile di comunicazione politica che si afferma trasversalmente (al di là cioè di specifici e contrapposti obiettivi programmatici), ben pochi fra i partiti e i movimenti esistenti potrebbero sottrarsi a una simile diagnosi. E questo è in effetti l'esito di alcune analisi storiche o politologiche. Per l'Italia, ad esempio, un autorevole storico come Nicola Tranfaglia vede nel populismo un filo rosso ben preciso, un "carattere originale" della storia italiana, che si genera dal combinato effetto della debolezza dello Stato postunitario e dell'insolubilità della questione meridionale, trovando poi espressione nel fascismo, poi nel qualunquismo, nel leghismo, nel berlusconismo e infine nel "grillismo" e nel "renzismo" [4]. Un punto di vista interessante e fondato, certo; ma che rischia di rendere la categoria troppo ampia per avere una sua specifica utilità analitica.

Tuttavia, già Berlin ammetteva che se non un'essenza unitaria vi sono almeno alcune somiglianze di famiglia che percorrono i populismi [5]. Su alcune di queste convergono anche molte delle analisi successive. Ad esempio, il richiamo a un senso di comunità perduta, a una autenticità esistenziale e relazionale minacciata dalla modernizzazione o da un qualche nemico esterno o interno. Ma soprattutto, il tratto caratterizzante ogni forma di populismo è la contrapposizione tra un popolo e una qualche élite.

Il concetto di popolo può esser costruito in molti modi: su base etnica nei movimenti nazionalisti, ma più spesso in riferimento a una dicotomia alto/basso (per reddito, condizione sociale, cultura: gli strati più poveri, "quelli che lavorano", gli esclusi dal potere). Il popolo così inteso è oppresso, abbandonato, tradito da una élite fatta di politici, banchieri, intellettuali arroccati in difesa dei propri privilegi, corrotti, spesso rappresentati come coinvolti in complotti o cospirazioni ai danni delle masse popolari. L'élite va in buona parte a comporre quei corpi intermedi dello stato che nelle forme di democrazia rappresentativa sono il principale tessuto connettivo tra il potere politico e la base sociale. Da qui l'altro elemento caratteristico dei populismi, cioè l'avversione alla mediazione e l'idea di un consenso che si forma attraverso un rapporto diretto tra i leader e il "popolo", prescindendo da quei gruppi costruttori di egemonia (come gli intellettuali, nella classica analisi gramsciana, ma anche i corpi dello Stato) che sono visti come conniventi con l'élite.

Popolo, élites e la questione delle classi sociali

Dunque, comprendere il populismo significa entrare nella questione dei rapporti – reali e immaginati – tra gruppi sociali “alti” e “bassi”, che percepiscono ed elaborano una propria cultura specchiandosi gli uni negli altri. Ma come definire questi gruppi? Vi sono indicatori oggettivi sulla cui base stabilire chi fa parte del popolo e chi dell’élite? Nella tradizione marxista e gramsciana, le classi subalterne sono ovviamente quelle che giocano un ruolo “strumentale” in un dato contesto storico: cioè quei gruppi (quantitativamente maggioritari – le “masse” popolari) che sono utilizzati e sfruttati da altri gruppi (minoritari), i quali guadagnano a loro spese potere e ricchezza. Dunque schiavi, servi della gleba, proletariato. È la posizione all’interno del modo di produzione a definire la subalternità. Da questa discendono le condizioni di povertà e mancanza di istruzione formale. I proletari hanno da perdere solo le loro catene. Un subalterno benestante o un subalterno intellettuale sono in pratica degli ossimori: perché nel momento in cui una persona diventa benestante o intellettuale, si eleva al di sopra della condizione subalterna.

Certo, nel corso del Novecento le cose si fanno più complesse: cresce il ceto medio, le classi si frammentano in segmenti distintivi; e soprattutto il capitale economico e quello culturale non vanno più di pari passo (come sembrava invece presupporre la teoria demologica). Come scriveva Sylos Labini riflettendo, negli anni ’80, sul compimento di un processo di lungo periodo, la crescente mobilità e differenziazione sociale priva progressivamente di contenuto il concetto di “barriere di classe”:

«si può sostenere che la mobilità verticale, nell’ambito di ciascuna classe e fra una classe e l’altra, è andata crescendo negli ultimi cento anni, nonostante le interruzioni e le momentanee inversioni di tendenza: un tale fenomeno ha progressivamente attenuato le differenze propriamente economiche: oramai le differenze fra le classi sociali dipendono più da elementi culturali che da elementi obiettivi» [\[6\]](#).

Possiamo anche prendere come esempio di questa nuova complessità il famoso studio di Pierre Bourdieu sulle strategie della distinzione sociale basate sul consumo [\[7\]](#). Qui il capitale culturale, distinto a sua volta in ereditato e acquisito, diviene criterio di classificazione importante quanto quello economico, e almeno in parte indipendente da esso. Così da dar vita a un modello quadripartito della società, con gruppi contraddistinti da variabili combinazioni di alto e basso capitale economico, alto e basso capitale culturale. La visione di Bourdieu è inoltre complicata dal fatto che i gruppi sociali (nella Francia degli anni ’60 e ’70 da lui studiata) non si trovano in posizioni statiche, che in qualche modo rispecchierebbero la loro condizione economico-culturale: al contrario, usano attivamente le strategie del consumo e del gusto per distinguersi dagli altri gruppi. Non tanto per raggiungere o imitare i più alti, quanto per tracciare linee di separazione verso i più bassi: in questo senso vanno lette ad esempio le accuse di cattivo gusto, di volgarità, di inciviltà. Non c’è dunque una oggettiva “struttura di classe”: piuttosto, sono in atto meccanismi (oggettivi nella misura in cui si incorporano negli habitus) generativi di disuguaglianza, attorno ai quali i gruppi sociali giocano la sempre mutevole partita delle identità sociali. Anche in un quadro così complesso, comunque, Bourdieu continua a identificare empiricamente i ceti sociali attraverso il loro ruolo nel modo di produzione: parla così di classe operaia, di intellettuali, di borghesia di antica tradizione e di borghesia composta da imprenditori e commercianti che si sono arricchiti di recente e così via.

È ancora possibile oggi questa caratterizzazione delle classi? Le teorie sulla stratificazione e la disuguaglianza sociale, e i relativi dati, non potrebbero essere più dibattuti e controversi. Certo è che i mutamenti rispetto alle condizioni che hanno dominato gran parte del Novecento sono così forti che la teoria delle classi (quella fondata sulla posizione nel modo di produzione) non sembra più adeguata a descriverli. Prendiamo l’Italia. Lo stesso ISTAT, dopo aver a lungo descritto la struttura sociale italiana sulla base di uno schema classico (elaborato dal sociologo Schizzerotto) [\[8\]](#), composto da sei categorie (borghesia, classe media impiegatizia, piccola borghesia urbana,

piccola borghesia agricola, classe operaia urbana, classe operaia agricola), ha cambiato strategia. Dal 2017 ha adottato una classificazione molto più complessa, basata sull'incrocio di parametri diversi e non riconducibili a una medesima scala: reddito e posizione lavorativa, certo (distinguendo quest'ultima fra posti stabili e precari), ma anche istruzione, età, origine etnica, collocazione geografica (Nord/Sud, ma soprattutto città/provincia), consumi culturali, partecipazione sociale e politica. Da un lato, le famiglie italiane possono esser distinte in tre grandi fasce di reddito, basso, medio e alto, ciascuna composta da 8-9 milioni di unità. Dall'altro, si distinguono 9 categorie, così definite: famiglie a basso reddito con stranieri, famiglie a basso reddito di soli italiani, famiglie tradizionali della provincia, anziane sole e giovani disoccupati, giovani *blue-collar*, famiglie di operai in pensione, famiglie di impiegati, pensioni d'argento, classe dirigente. Lo stesso Istituto di Statistica nota che:

«in linea con la maggiore segmentazione (in termini di profili occupazionali, di reddito e adeguatezza del titolo di studio) all'interno delle stesse classi sociali ciò che sembra essersi profondamente modificato è il senso di appartenenza a una data classe sociale e ciò è particolarmente vero per la classe media e la classe operaia. Questo ha determinato la crisi della classe media, che invece di proiettarsi verso l'ascesa sociale si manifesta sia in termini di autopercezione, sia di redditi e consumi effettivi» [\[9\]](#).

Ancora più sconcertante è il quadro che emerge dall'analisi del sociologo Luca Ricolfi, in un recente volume dal provocatorio titolo *La società signorile di massa*. Il ceto signorile è quello che non lavora, vivendo di un qualche tipo di rendita che consente un alto livello di consumo e di vita. Nel corso della storia, solo esigue minoranze privilegiate si sono trovate in una simile condizione – a fronte di masse di lavoratori poveri. Secondo Ricolfi, nell'Italia di oggi, il ceto signorile è invece divenuto maggioritario, come conseguenza di tre condizioni: la fine della crescita (o stagnazione economica), la radicale caduta del tasso di occupazione, il consumo opulento di massa. Ciò significa, concretamente, che la maggioranza degli italiani residenti con un'età superiore ai 15 anni non lavora – il 52,5%, esattamente – contro il 39,9 di lavoratori; un terzo segmento dei residenti è costituito da stranieri (7,9). Tra questi ultimi, uno su tre vive in condizioni di povertà assoluta; laddove la povertà assoluta fra gli italiani (lavoratori e non lavoratori, incide soltanto per il 6%). Il dato dei non lavoratori è reso ancor più vistoso dall'altissima percentuale dei NEET (*not in employment, education or training*), cioè di chi non lavora, non studia e non è impegnato in percorsi di formazione, che raggiungono il 30,9 % (per inciso, la percentuale più alta fra tutti i paesi europei) [\[10\]](#).

A fronte di questa situazione, resta un livello mediamente alto di reddito (che Ricolfi stima poco sotto ai 50mila euro l'anno per famiglia), e soprattutto un forte livello di risparmio, cioè di riserva di valore di cui ogni famiglia può disporre (calcolato poco sotto i 400mila euro). Riserva di valore che le famiglie italiane hanno costruito nei decenni novecenteschi di maggior sviluppo economico. In sostanza, malgrado la crisi economica, l'impovertimento relativo di alcuni settori della classe media e un'accentuazione (assai limitata, rispetto a quanto si tende a credere) delle disuguaglianze interne, la stragrande maggioranza della popolazione italiana dispone di ampia capacità di spesa, e la utilizza per mantenere un livello di consumo decisamente opulento. La società italiana è per Ricolfi opulenta nel senso che «diversi e significativi beni voluttuari, o decisamente di lusso, [sono] posseduti o fruiti da oltre la metà dei cittadini» [\[11\]](#). Quali beni? Ad esempio, l'80% degli italiani ha una casa di proprietà e possiede almeno un'automobile (vi sono in realtà 1,5 auto per famiglia); il 65% si può concedere vacanze lunghe una volta all'anno, oltre a più numerose vacanze brevi.

Malgrado l'economia stagnante, l'Italia è ai primi posti in Europa e nel mondo nel possesso di smartphone, nelle spese per la cura e l'estetica del corpo, in quelle per le ripetizioni scolastiche ai figli, nel tempo dedicato al gioco e allo svago (ad esempio il tempo passato su Internet per il gioco è il triplo di quello che vi si passa per lavoro), nel consumo di sostanze illegali e così via [\[12\]](#). Per

contro, un settore minoritario della popolazione va a costituire quella che Ricolfi chiama una “infrastruttura paraschivistica”: occupazioni, legali o illegali, consistenti in ruoli servili o di ipersfruttamento, che interessano in buona parte i residenti stranieri. Si tratta di lavoratori stagionali, prostitute, spacciatori, persone di servizio come colf e badanti, dipendenti in nero, lavoratori della *gig economy* e del settore dei servizi esternalizzati: un insieme conteggiato in tre milioni e mezzo di persone, un settimo degli occupati totali [13].

La costruzione del popolo

Ora, in un quadro del genere, dove si colloca la subalternità? Come definire il popolo? Dovremmo pensare che solo la “infrastruttura paraschivistica” è subalterna, in una società in cui oltre il 90% dei cittadini residenti fa parte della fascia egemonica? Oppure che la grande massa di (relativi) benestanti, che sembra principalmente preoccupata dall’incremento dei livelli di consumo, è culturalmente subalterna rispetto alla élite misteriosa e quasi invisibile che tira le fila del neoliberalismo globale? O altrimenti, dove tracciare le linee di demarcazione?

Una soluzione possibile a questo complesso problema è ritenere che il popolo non esista più: che la categoria sia in sé vuota, e proprio per questo adatta ad esser strumentalizzata da ogni tipo di propaganda politica. Spesso questa è la posizione dei critici del populismo. Prendiamo il recente testo di Alessandro Dal Lago sul populismo digitale:

«Oggi, il popolo in senso stretto non esiste. Nell’auto-narrazione occidentale ha avuto una storia gloriosa..., ma con il trionfo della modernità non è diventato che un mito vuoto. Non è un oggetto sociale o politico misurabile o definibile. È una categoria del senso comune (e talvolta della filosofia giuridico-politica), un contenitore che può essere riempito di significati a seconda della specifica funzione che gli viene attribuita» [14].

Ma il popolo è mai stato misurabile o oggettivamente definibile? Se è per questo, si può dire allora che non è mai esistito: che ogni stagione politico-culturale lo ha costruito secondo le proprie esigenze e prospettive. Ciò è vero almeno a partire da quella stagione romantica e nazionalista che lo ha “scoperto”, assumendolo inizialmente proprio nella forma culturalista del folklore. Sia Eric Hobsbawm che Anthony D. Smith hanno definito “populismo culturale” quella fase, a cavallo fra XVIII e XIX secolo, che vede emergere una valorizzazione delle tradizioni culturali dei popoli: sottolineando come essa sia stata promossa da pochi intellettuali, quasi sempre estranei a quei popoli stessi: «nella maggior parte dei casi, la scoperta della tradizione popolare e la sua trasformazione in “tradizione nazionale” di qualche popolo contadino dimenticato dalla storia, era opera di entusiastici sostenitori provenienti dalle classi dominanti o élite (straniere), come nel caso dei tedeschi per quanto riguarda i baltici e degli svedesi per quanto riguarda i finlandesi» [15].

Ma se questo popolo era “costruito”, non vale forse lo stesso per quello che è stato al centro – per buona parte del Novecento – dei programmi della sinistra, sia rivoluzionaria sia riformista? Una ironica (ma non troppo) definizione del populismo è che tale concetto si riferisce al popolo nel momento in cui la sinistra non sente più di controllarlo. Ed è bene notare che l’intreccio tra populismo politico e populismo culturale si prolunga ben oltre quella fase romantica aurorale cui si riferisce Hobsbawm. Oggi, ad esempio, una caratteristica centrale dei populismi è la massiccia introduzione nella sfera politica “seria” di linguaggi e simbologie di natura decisamente pop [16]. La comunicazione politica fa largo uso ad esempio di parolacce ed espressioni dialettali; si nutre di metafore e immagini tratte dalla cultura di massa (in particolare in Italia dal calcio); si esprime all’interno di contesti, come i talk show televisivi, nei quali si mischia con lo spettacolo e con la pubblicità in modi che sarebbero risultati inimmaginabili fino a qualche decennio fa. Un tempo i

leader dei partiti si legittimavano scrivendo impegnati saggi di teoria sociale; oggi lo fanno mostrandosi sui rotocalchi di gossip, impegnati a frequentare i luoghi del divertimento di massa.

Il problema del populismo culturale è stato posto in modo esplicito, a partire dagli anni '80-'90, nel campo dei *Cultural studies* anglofoni. Tali studi, in particolare nel quadro della cosiddetta scuola di Birmingham, si sono caratterizzati per la presa di distanza dalle più classiche critiche alla cultura di massa: cioè da quelle teorie che, analizzando i prodotti più *trash* dell'industria culturale, ne denunciano il carattere alienante e la capacità di inebetire i consumatori – passivi bersagli di strategie di *marketing* che finirebbero per ottunderne ogni possibile senso critico. Per i *cultural studies*, i consumatori non sono invece mai soggetti passivi: le pratiche di consumo culturale devono essere studiate etnograficamente, per scoprire in che modo i diversi gruppi subalterni risignificano la cultura di massa, mettendo in atto a partire da essa tattiche di resistenza antiegemonica. Ecco, questo è l'atteggiamento che possiamo chiamare "populista": prendere sul serio tutto ciò che il "popolo" fa, accettando anche i tratti culturali più banalizzanti e conservatori delle sue pratiche di consumo. Con il rischio – dicono i critici del populismo culturale – di non cogliere i macro-contesti della produzione industriale rinunciando a esercitare la critica verso palesi forme di propaganda e colonizzazione culturale [17].

Si è detto che anche il folklorismo, fin dai suoi esordi romantici per arrivare fino alla demologia di stampo gramsciano – è in questo senso populista. Prende tratti culturali del mondo subalterno, in specie di quello contadino, e ne propone forme sofisticate di valorizzazione: mostra la presenza di una intensa vita culturale laddove in precedenza si vedeva solo ignoranza e arretratezza. Ma proprio le vicende degli studi folklorici e demologici evidenziano i rischi di ricaduta nell'approccio opposto, quello – diciamo – élitista. Infatti la demologia ha inizialmente valorizzato la "bassa" cultura del popolo in nome della storia dal basso e del progetto di emancipazione delle classi subalterne; ma ha anche finito per ingessarne i tratti (ad esempio i canti e le fiabe popolari, gli oggetti del mondo contadino, le feste tradizionali etc.) in una visione estetizzata, che ne sottolinea l'autenticità contro la natura banale e commerciale dei prodotti della cultura di massa. Quando quest'ultima si è affacciata nelle pratiche del mondo agropastorale, a partire dagli anni '60, i demologi ne sono stati infastiditi. Negli oggetti seriali e plastificati che facevano irruzione nelle case contadine e operaie; nelle canzonette televisive che contaminavano il "vero" canto popolare; nei blue-jeans che sostituivano gli abiti tradizionali, e così via, si scorgevano gli avamposti di una colonizzazione consumistica che distruggeva le vecchie culture. Soprattutto, si scorgevano cose "brutte", "volgari", "dozzinali", che mettevamo in pericolo la bellezza, la sia pur selvaggia ricercatezza e raffinatezza degli autentici oggetti artigianali e contadini.

Da qui il disgusto verso le cose che in quegli anni '60 e '70 si chiamavano piccolo-borghesi, ma che erano in realtà prettamente popolari; tipiche cioè di ceti sociali subalterni impegnati in una ascesa sociale e in un progetto di cruciale miglioramento del livello di vita. L'ammirazione dei demologi va ai sempre più rari contadini che scelgono di restare a vivere nelle splendide case coloniche in pietra, ma prive di elettricità, riscaldamento e acqua corrente, in un loro rapporto diretto con la natura che implica il rifiuto delle tecnologie moderne, che non conoscono la televisione ma si divertono con i preziosi e antichi racconti tramandati oralmente, nelle veglie riscaldate dal tepore delle vacche. Tutto il loro disprezzo va agli inurbati nelle case popolari di periferia, che lavorano in fabbrica e hanno mobili e suppellettili di plastica, il televisore che ha sostituito il focolare e il supermercato che prende il posto dell'orto. Ma quello è il popolo, quelle sono le classi subalterne in quella precisa fase storica. Quindi, il progetto populista della demologia si volge in una nuova chiusura élitista, con lo scopo di distinguere non i più classici gruppi dirigenti, ma quei ceti intellettuali, con basso capitale economico ma alto capitale culturale, che si riconoscono nell'estetica folk.

Crisi dell'egemonia

Un simile paradosso si ripresenta sul piano politico. Il populismo è in effetti sintomo dello scollamento tra quella sinistra politica che ha preteso da sempre di rappresentarlo, riuscendo in alcune fasi storiche ad esercitare un'ampia egemonia sulle masse popolari (parallelamente all'egemonia esercitata dalla Chiesa: ed è significativo che oggi sinistra e Chiesa, una volta fieramente avverse, si trovino alleate nella lotta al "populismo"). Quella attuale è una fase di "crisi dell'egemonia", cioè di rottura del progetto classico della sinistra – quello di tenere insieme una serie di valori progressisti e la rappresentatività delle classi subalterne in vista della loro emancipazione. Progetto parallelo a quello della demologia, azzarderei, la quale intendeva "parlare per il popolo" valorizzando al tempo stesso valori sociali e forme estetiche nelle quali gli intellettuali "folk" si riconoscevano. Ma il popolo reale si è via via allontanato dal popolo ideale che i rispettivi progetti presupponevano. Forse perché in una certa misura si è effettivamente emancipato, godendo di una qualità della vita che prima poteva soltanto agognare – ma che, in quanto puramente consumistica, suscita il disprezzo di quegli intellettuali che a loro volta appaiono come una élite priva di ogni organicità – nel senso gramsciano del termine.

L'aspetto forse più rilevante che si è spezzato nel vecchio progetto egemonico è l'alleanza fra il "proletariato" occidentale e i popoli di quello che si chiamava un tempo Terzo e Quarto mondo. La globalizzazione, contrariamente a certe convinzioni comuni, ha portato a un maggior equilibrio nella distribuzione delle risorse mondiali rispetto al passato: facendo uscire miliardi di persone, negli ultimi decenni, dallo stato di "povertà assoluta" e da condizioni di vita caratterizzate da altissima mortalità infantile, assenza di sicurezza alimentare, di servizi sanitari ed educativi e così via. Ma questo aspetto della globalizzazione, insieme agli accentuati movimenti migratori, si ripercuote sulle condizioni di esistenza dei ceti lavoratori (e di quelli "signorili") all'interno della società occidentale. In questa situazione, di fronte all'accentuata insicurezza, alla prospettiva di perdita di diritti e privilegi, si può ricostituire un'idea di popolo come insieme di "quelli che sono rimasti fuori" (secondo l'espressione di Berlin). In questo caso, rimasti fuori dalla globalizzazione, dalle tendenze cosmopolite che, sul piano economico come su quello culturale rappresentano sempre più la linea decisiva di demarcazione fra ceti sociali. Questo popolo autopercepito si trova di conseguenza anche in tensione con le masse di migranti che raggiungono i Paesi occidentali – e non per motivi di razzismo, categoria spesso abusata, a mio parere, o evocata a sproposito con accuse che non fanno altro che accentuare il divario tra il regime morale culturalmente dominante e quello che a torto o a ragione si rappresenta come subalterno.

L'antropologo Jonathan Friedman, in un suo recente e provocatorio libro dedicato al tema del "politicamente corretto", ha sostenuto che una nuova relazione politica, quella tra il centro e le sue periferie, ha soppiantato la vecchia opposizione fra destra e sinistra [18]. Il ceto politico "globale" e "multiculturale" si separa sempre più dai governati. Il "politicamente corretto", a suo parere, è l'ideologia fondamentale di un ceto politico privo ormai di ogni rapporto reale col "popolo": ne consegue, anche se non è questo il tema del suo libro, la possibilità di una costituzione anti-politica e "sovranista" del popolo, che alimenta costantemente i movimenti populistici. Può così accadere (con la cosiddetta pop-politica, come abbiamo visto) che il populismo culturale non solo possa esser rivendicato in contrapposizione alla noiosa serietà del discorso politico, ma ne prenda direttamente il posto.

Torniamo allora, per concludere, alla domanda iniziale: dove sta il popolo oggi? Come individuare la linea di demarcazione fra l'egemonico e il subalterno? Non sono gli indicatori oggettivi di tipo economico o culturale che possono dircelo, ma l'autopercezione dei gruppi sociali. Una sorta di "coscienza di classe", diciamo, che si rovescia rispetto alle sue manifestazioni storiche. La fortuna dei populismi occidentali contemporanei sta proprio in una sorta di inversione delle strategie di

distinzione di larga parte dei ceti medi, in particolare quelli a più basso capitale culturale. Piuttosto che tirare linee di separazione verso il basso, ci si rappresenta come “popolo” in contrapposizione a ceti più “alti” (globali, staccati dal territorio) ai quali non si riconosce tuttavia alcun ruolo egemonico, né alcuna legittimità politica.

Dovremmo dunque chiederci: è possibile ricostruire una egemonia nel vecchio senso del termine? Ovvero, è possibile ricostruire un blocco storico in cui le idee progressiste e politicamente corrette (della “sinistra”, diciamo) si connettano nuovamente con gli “interessi”, con la “concezione del mondo e della vita”, con le “interpellanze” di ampi strati sociali, recuperando magari anche una saldatura con le “interpellanze” dei migranti e con un senso di uguaglianza e giustizia globale? È una domanda che avverto come parallela a quella che riguarda la possibilità di ripristinare una demologia di taglio gramsciano, capace di studiare le differenze culturali nella loro corrispondenza con le differenze sociali. Parallela, e ovviamente altrettanto difficile.

Una cosa però almeno si può dire, alla luce del dibattito sul “populismo culturale” e della crisi della demologia. Quest’ultima dovrebbe aver capito che non si può rispondere alla diffusione omologante della cultura di massa semplicemente esprimendo disgusto verso quei ceti bassi che, invece di coltivare il vecchio autentico folklore, si lasciano catturare dalle lusinghe del consumismo. Allo stesso modo, la sinistra non può rispondere all’attuale crisi dell’egemonia con una semplice critica al “popolo”, non abbastanza sofisticato, non abbastanza intelligente da distinguere i problemi veri da quelli falsi; fondamentalmente irrazionale, prono alla propaganda sciovinista che produce paure fittizie, incline a pensare, come spesso si dice, “con la pancia”. Non può sostenere che il “popolo” non esista, né che sia solo una finzione impugnata della destra; o che, invece, va bene solo se si adegua ai valori ritenuti corretti, progressisti, politicamente corretti. In questo senso, sia la politica sia (nel suo piccolo) la demologia hanno bisogno di una scossa populista per capire qualcosa della intricata e scandalosa situazione politico-culturale nella quale ci siamo trovati immersi senza ben saper come.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all’Unesco*, Bologna, Il Mulino, 2018.

[2] Si vedano fra gli altri P. A. Taguieff, *L’illusione populista*, trad. it. Milano, Bruno Mondadori, 2003; P. Taggart, *Populism*, Buckingham-Philadelphia, Open University Press, 2000; M. Anselmi, *Populism. An Introduction*, London-New York, Routledge, 2018; G. Fitzl, J. Mackert, B.S. Turner, eds., *Populism and the crisis of democracy*, 3 voll., London-New York, Routledge, 2019.

[3] G. Ionescu, E. Gellner, eds., *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1969

[4] N. Tranfaglia, *Populismo. Un carattere originale nella storia d’Italia*, Bari-Roma, Laterza, 2014.

[5] I. Berlin, *To define populism*, in Ionescu-Gellner, cit.

(<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/bibliography/bib111bLSE.pdf>)

[6] P. Sylos Labini, *Le classi sociali negli anni ’80*, Bari-Roma, Laterza, 1986: 10.

- [7] P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1983 (ed. orig. 1979).
- [8] A. Schizzerotto, *Classi sociali e società contemporanea*. Milano, Franco Angeli, 1988.
- [9] Istat 2017, *Rapporto annuale 2017. La situazione del paese*, Roma, Istituto nazionale di Statistica, 2017: 73
- [10] L. Ricolfi, *La società signorile di massa*, Milano, La Nave di Teseo, 2019: 70.
- [11] *Ibid.*: 36.
- [12] *Ibid.*: 126-7 e passim.
- [13] *Ibid.*: 71-86
- [14] A. Dal Lago, *Populismo digitale*, Milano, Cortina, 2017: 23.
- [15] E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780: programma, mito, realtà*, trad. it. Torino, Einaudi, 1991: 122. Cfr. A. D. Smith, *National Identity*, Harmondsworth, Penguin Books, 1991, e P. A. Taguieff, *L'illusione populista*, cit.: 95 sgg.
- [16] Rimando su questo punto a F. Dei, *Pop-politica. Le basi culturali del berlusconismo*, in «Studi culturali», VIII (3), 2011: 471-90; e a G. Mazzoleni, A. Sfondini, *Politica pop*, Bologna, Il Mulino, 2009; G. Mazzoleni, R. Bracciale, *La politica pop online*, Bologna, Il Mulino, 2019.
- [17] Si veda in particolare J. McGuigan, *Cultural Populism*, London, Routledge, 1992.
- [18] J. Friedman, *PC Worlds. Political Correctness and Rising Elites at the End of Hegemony*, New York, Berghahn Books, 2019.

Fabio Dei, insegna Antropologia culturale presso l'Università di Pisa, si occupa prevalentemente di epistemologia delle scienze sociali e di temi della cultura popolare e di massa nell'Italia contemporanea. Nel campo degli studi sul dono ha coordinato una ricerca di AVIS Toscana sulla donazione del sangue tra i cittadini migranti *Il sangue degli altri. Culture della donazione fra gli immigrati stranieri in Italia* (2007) e ha curato i volumi *Culture del dono* (con M. Aria, Meltemi, 2008) e *Il dono del sangue. Per un'antropologia dell'altruismo* (con M. Aria e G. L. Mancini, Pacini, 2008). Ha pubblicato: *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia* (con A. Simonicca, Franco Angeli, 1990); *La discesa agli inferi: J. G. Frazer nella cultura del Novecento* (Argo, 1998); *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare* (2003), *Antropologia della violenza* (2005) per Meltemi; *Introduzione all'antropologia culturale* (il Mulino, 2012). Tra le sue recenti pubblicazioni: *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio* (2016); *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea* (2017); *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco* (2018).



Appunti su un percorso analitico del presente: discutere la globalizzazione a scuola

di *Valeria Dell'Orzo*

«Può essere che i cambiamenti stiano avvenendo troppo velocemente [...]. O, forse, gli effetti collaterali del progresso sono semplicemente diventati troppo evidenti. Abbiamo a nostra disposizione storie chiare e didatticamente cristalline della nostra transizione da cacciatori-raccoglitori ad agricoltori, così come della rivoluzione industriale. [...] Non esiste, invece, alcuna storia simile che riguardi la società dell'informazione globale e dove si sta dirigendo» (Eriksen, 2017: 18).

La velocità del presente, quella fluidità che più volte è stata descritta e sondata dall'acuto sociologo della contemporaneità Zygmunt Bauman, la natura liquida con la quale mutano, si mescolano e scorrono tutti i fenomeni che definiscono l'uomo contemporaneo, dalle forme di socialità alle pratiche produttive, dagli spostamenti alle comunicazioni, li rende di difficile lettura, di ardua comprensione, sfuggenti a un'analisi che necessita di essere compiuta in itinere, giorno per giorno, di riformulazione in riformulazione.

La realtà attuale, per il mondo occidentale e non solo, scorre attraverso un fitto sistema di interconnessioni nazionali e internazionali, di scambi, di omologazioni vere o tentate, di comunicazioni continue e immediate, del tutto e irrevocabilmente slegate dai tradizionali concetti di distanza e di tempo. È un sistema, quello in cui ci muoviamo, di incastri simbiotici e osmotici che riguarda ogni aspetto del vivere, un processo che muove dal mondo economico del mercato e della produzione per tradursi poi in una dimensione socioculturale totalizzante e pervasiva: si tratta della

globalizzazione che, a partire dagli anni '80 e sotto la spinta della terza rivoluzione industriale, ha accelerato le sue evoluzioni trascinandolo con sé anche quella riformulazione sociale che riguarda le esperienze dei singoli ancor prima che le leggi di mercato.

Con il termine globalizzazione, sempre più legato all'immagine del contemporaneo tanto da essere divenuto uno specchio riassuntivo del tutto che ci circonda, si indica a partire dagli anni '80 un complesso di manifestazioni, più precisamente dal 1983 quando in un articolo intitolato *Globalization of Markets*, pubblicato sull'*Harvard Business Review* l'affermato economista Theodore Levitt, utilizza questa parola, già diffusa nel settore, per definire un insieme ampio e diversificato di fenomeni correlati all'incremento economico, alla crescita sociale e all'amplificazione culturale che intercorre e connette in una rete di reciproche dipendenze le diverse realtà geopolitiche mondiali. La globalizzazione è dunque l'espressione, il processo in continua evoluzione, di omologazione e di interdipendenza, dei mercati nazionali e internazionali e delle singole economie statali, che si srotola su scala planetaria, uniformando, o tentando di uniformare, le esigenze e le differenti modalità produttive che connotano le specifiche realtà geo-culturali, senza tenere conto, il più delle volte, degli effetti negativi dell'innaturale appiattimento provocato dalle teorie economiche e dalle politiche più forti su scala mondiale.

Sotto il profilo sociologico sono invece Martina Albrow e Elizabeth King (1990) tra le prime a dare una definizione della globalizzazione, indicandola come il complesso dei molteplici processi che inducono le persone di tutto il mondo a essere incorporate, inglobate, entro una complessiva società globale. Anthony Giddens, sociologo e esperto di politica, sostiene che la globalizzazione può essere definita come l'intensificazione delle relazioni sociali globali, relazioni capaci di collegare tra loro località distanti, strette in un rapporto di reciprocità tanto che i fatti locali si modellano sulla base di eventi verificatisi in luoghi anche molto lontani, e viceversa. La globalizzazione viene delineata da Giddens non come un processo innescatosi in tempi recenti e presto dilagato, ma come la radicalizzazione di uno stile di vita già presente ma sopito nelle sue espressioni e temperato nelle sue possibilità.

Muovendoci lungo i margini del profilo strettamente storico, la globalizzazione, oltre a portare in sé tutto il bagaglio del colonialismo, dall'imposizione di un potere esterno fino all'usurpazione delle risorse e del capitale umano, è l'esito di un percorso che possiamo iniziare a seguire a partire dalla prima Rivoluzione industriale con la massificazione produttiva e dei lavoratori, passando poi per la seconda, caratterizzata da un marcato sviluppo tecnologico, dalla corsa alle fonti energetiche e dal diffondersi di mezzi di comunicazione e di trasporto, forieri dello sviluppo del commercio globale, degli spostamenti più rapidi e frequenti, delle migrazioni economico-lavorative per giungere infine alla terza Rivoluzione industriale che dall'innovazione tecnologica conosce in fretta l'irruzione dei mezzi informatici non più confinati al mero ambito finanziario e commerciale, ma precipitati nel vissuto personale e quotidiano di milioni di utenti su scala planetaria, entrando con i computer, internet e tutti i dispositivi di continua creazione ed evoluzione che occupano le nostre giornate. Così, anche al di fuori della dimensione lavorativa, l'individuo è trascinato e coinvolto nella rete globale per la totalità del suo tempo, investito e travolto da un'overdose di informazioni, indistintamente vere o false, come illustra lo storico Tom Nichols (2018), frastornato ed illuso con la promessa di una fittizia, universale, parità che si traduce troppo volte in una chimera da inseguire tra un incantesimo e una frustrazione.

Quel che concerne l'uomo riguarda però, in un continuo gioco di rappresentazioni, la dimensione comunitaria più estesa. «La nostra ragione, infatti, non è una facoltà trascendente, fa parte del mondo e, di conseguenza, subisce la legge del mondo», come ha insegnato Durkheim (2008:562). All'interno della complessa e incorporea sfera della globalizzazione si attuano non solo processi che attraversano e condizionano la vita quotidiana dei singoli individui, ma s'inverano soprattutto

dinamiche di interdipendenza tra Paesi e mercati basati sullo scambio di beni e servizi e sul movimento di persone, beni, capitali, culture e conoscenze tecnologiche, un coinvolgimento dunque ben più pervasivo di quanto non possa esserlo quello strettamente individuale e percettivo.

Pur connesso principalmente ai rapporti finanziari, il complesso della globalizzazione, in realtà, interessa ogni aspetto e ogni spazio del vivere e del pensare contemporaneo comportando l'acuirsi dei dislivelli internazionali relativi all'economia e alla qualità della vita.

«Tutti conosciamo più che bene, dall'autopsia della nostra esperienza quotidiana diretta, le virtù benefiche e terapeutiche del mercato dei beni di consumo. Conosciamo altresì il senso di colpa che ne deriva dal non riuscire a trascorrere abbastanza tempo con le persone a noi più vicine e care [...]. È una sensazione che la frenesia della nostra esistenza ha reso semmai più comune. [...] Ovviamente il mercato dei beni di consumo non intende risolverci tutti questi dilemmi, e ancor meno può scacciarli o verificarli. Né ci aspettiamo che lo faccia. Può però aiutarci a mitigare (ed è desideroso di farlo), o addirittura mettere a tacere, le dolorose fitte del senso di colpa. E vi riesce mettendo a nostra disposizione dei doni preziosi e allettanti, esibiti nelle vetrine dei negozi o su internet».

Così il sociologo Bauman (2014: 83-84) spiegava i meccanismi che alimentano la globalizzazione, nata in seno al modello di sviluppo occidentale e alla radici delle mobilità che le nuove tecnologie hanno attivato e favorito. Così questo modello, relativo al rapporto tra l'uomo e il lavoro o tra l'individuo e ciò che valuta come personale traguardo al quale ambire, si diffonde a livello internazionale, indifferente alle specificità sociali, culturali, economiche e ambientali che hanno caratterizzato il mondo prima della spinta omologatrice della globalizzazione.

Il potere economico detenuto dalle principali multinazionali mondiali ha fatto sì che nelle mani di questi colossi finisse la possibilità di influenzare, attraverso le proprie decisioni e i propri investimenti, le sorti sociali di intere regioni del globo, spesso ricche di risorse da sfruttare e sempre più impoverite e deprivati sul piano dei diritti umani. «Benchè siano soprattutto i conflitti politici, vecchi o nuovi, a ingrossare le file degli sfollati, stanno anche aumentando coloro che sono costretti ad abbandonare le proprie case a causa di disastri ambientali» sottolinea la sociologa e economista Saskia Sassen (2018: 71). Si delinea così, come nel gioco di sfruttamento delle risorse naturali su cui la globalizzazione poggia uno dei suoi pilastri portanti, coloro che occupano i territori maggiormente erosi dagli interessi dell'economia mondiale si trasformino in esuli espulsi dalle proprie terre, scagliati tra gli ingranaggi del mondo più ricco che troppo spesso li relega al ruolo di emarginati sociali, di indesiderati sfruttabili, di nuovi proletari dell'*esercito di riserva* del nuovo millennio.

Eppure, come continua a spiegare l'economista statunitense, la realtà è ancora più complessa degli effetti che vediamo srotolarsi giorno per giorno sotto il nostro sguardo e ogni manifestazione attuale affonda le sue radici ben più in là di ciò che può essere temporalmente circoscritto. Come sempre avviene nella storia, il tentativo di risoluzione del debito, spesso maturato per cercare di stare al passo con le infrastrutture e le attività estere, si è tradotto per molti governi in un capovolgimento delle proprie sorti economiche e sociali:

«Con ciò non intendo dire che i Paesi ricchi, le imprese globali e le organizzazioni internazionali abbiano a lungo cospirato per indebolire i Paesi poveri, con il preciso intento di mettere le mani sulla loro terra; sostengo invece che è alla storia iniziata negli anni Ottanta del Novecento con i programmi di ristrutturazione [...], che si devono far risalire l'indebolimento e l'impoverimento dei governi di questi Paesi. [...] Questi processi verificatisi nel sud globale possono essere letti come un'anticipazione di ciò che ha iniziato a filtrare nel nord globale attraverso il varco dei deficit pubblici» (Sassen, 2018: 98-99).

L'attenta analisi della studiosa Saskia Sassen sintetizza così quanto avvinti siano i rapporti tra l'economia statale, quella internazionale e le sorti dei singoli individui che occupano questo o quel posto lungo i confini monetari del mondo globalizzato.

Il Mondo dell'epoca della globalizzazione si presenta in maniera sempre più evidente come spaccato in poli economici, di traino e di rincorsa. «I dualismi sono reali e non immaginari; non sono semplici effetti di una scorciatoia "ideologica", ma il risultato di un funzionamento o di uno stato specifico della macchina astratta, della segmentazione rigida e surcodificante» (Viveiros de Castro, 2017: 100). Le due realtà, plurali e frastagliate al loro interno, esistono e si affermano l'un l'altra sulla base di una costante reciprocità relazionale. «La loro relazione è propriamente concettualizzata come rapporto di "presupposizione reciproca"» sottolinea Viveiros de Castro (idem:101), spiegando come all'interno dei processi umani e sociali la reciprocità dei ruoli giochi una parte fondamentale nel mantenimento e nella costruzione e definizione dei rapporti che intercorrono tra i diversi attori sociali coinvolti, sul piano delle relazioni prossime così come su quello apparentemente più astratto delle relazioni tra macro-entità umane e sociali, sommariamente sintetizzabili nelle definizioni geopolitiche e statali.

«Dato che i due poli di ogni dualità si condizionano reciprocamente, è importante far notare che la presupposizione reciproca (o interpresupposizione) li definisce come ugualmente necessari, anche se non per questo li rende simmetrici o equivalenti. L'interpresupposizione è una relazione d'implicazione reciproca asimmetrica [...]. Le due operazioni non sono simmetriche perché una lavora in senso contrario al divenire che è il processo del desiderio, mentre l'altra lavora a favore di quest'ultimo» (Viveiros de Castro, 2017: 102-103).

Alla base del potere attrattivo dei Paesi trainanti vi è infatti la capacità, e la possibilità mediatica, di proporre i propri modelli di vita come i soli auspicabili, edulcorando gli aspetti negativi e esaltando le facilità del vivere occidentale.

All'interno dello spazio globalizzato un ruolo di spicco è assunto dalle nuove tecnologie divulgative e comunicative, dai media, quelli tradizionali sempre più in disuso e quelli emergenti, in continua evoluzione e riformulazione. In questo contesto se la rapidità di comunicazione è fattore strutturale e fondamentale nei rapporti economici e commerciali, si è invece trasformato in una necessità collettivamente avvertita di immediatezza, di efficace risoluzione di problemi e di pronto seppure effimero annullamento delle distanze. Il risultato di questo pressare spasmodico dell'immediatezza comunicativa è l'assottigliarsi dello spazio privato, del margine tra l'individuo e la collettività, non solo quella a lui prossima ma globalmente estesa.

«L'impatto che le nuove tecnologie elettroniche hanno avuto, e continuano ad avere a livello sociale, cresce di pari passo con l'aumento della sorveglianza e del controllo nella società contemporanea (...). Tra gli strumenti di controllo legati alle nuove tecnologie vi sono quelli relativi all'utilizzo delle apparecchiature satellitari, telefoniche, quelle di videosorveglianza, quelle computerizzate. Queste tecnologie sono interconnesse tra loro e sono legate ad un unico filo conduttore che è quello della sorveglianza elettronica delle telecomunicazioni internazionali» (Sorci, 2015: 36).

Seguendo quella che Foucault (2010) descrive come una griglia permanente, all'interno della quale ogni individuo deve agire entro uno spazio gerarchico affinché la produttività venga mantenuta ai livelli di efficienza ottimale, il sistema economico, che sorregge il complesso meccanismo della globalizzazione, incasella Stati e popolazioni, li incastra in una rete di sfruttamento e di controllo, un rigido reticolato disciplinato dai vertici del potere internazionale, gestito da quei Paesi trainanti che ne governano le funzioni e ne assicurano la vita. «L'incertezza e la vulnerabilità umane sono alla base di ogni potere politico» sostiene Bauman (2014: 55). Occorre dunque indagare la natura e le forme attraverso le quali questo potere si afferma:

«Il disciplinamento non è altro che l'arte del rango intesa come l'arte di organizzare gli spazi in modo funzionale al mantenimento dei rapporti di potere. Primo obiettivo delle discipline è proprio quello di creare quadri viventi che trasformano le masse confuse in masse ordinate e asservite. La disciplina quindi rappresenta quel filo rosso che collega il singolo individuo con la molteplicità, la base per una microfisica del potere. Il panoptismo, che si applichi in fabbrica o in prigione, o che si applichi attraverso le nuove tecnologie informatiche, al giorno d'oggi, è un intensificatore per qualsiasi apparato di potere, nuovo strumento di governo. Fa in modo che l'esercizio del potere perda il suo carattere visibilmente costrittivo per trasformarsi in un meccanismo di dominio discreto» (Sorci, 2015: 34-35).

Seguendo l'analisi della sociologa Giuliana Sorci, possiamo cogliere il peso effettivo che la realtà informatica riveste sul piano governativo internazionale, e ci si svela così, in tutta la sua imponenza, uno dei canali attraverso il quale il neocolonialismo si è rinnovato e riformulato, assumendo le sembianze odierne, tra vecchi media e nuovi mezzi informatici, fino a determinare i giochi di potere attraverso le immagini offerte e veicolate dai Paesi economicamente più forti, controllando e imponendo in maniera assidua e costante la propria presenza vigile e occhiuta sulla totalità degli utenti mondiali. Le nuove tecnologie promosse dalla globalizzazione danno l'illusione di potere estendere le proprie reti, siano queste relazionali, affettive, lavorative o di rappresentazione, ma permettono anche il dilagare di disfunzioni sociali, di deprivazioni esperienziali e di informazioni fallaci e di raffigurazioni distorte di un mondo che appare raggiungibile e desiderabile poiché ne restituisce una immagine virtuale, falsata e frammentaria.

La globalizzazione, coi suoi sistemi economici avviluppati e piramidali e con la massificazione socio-culturale incentivata dal dilagare mediatico, si rende causa e veicolo di un altro fenomeno che permea il presente:

«Nell'atmosfera di incertezza nata dalla crisi sociale e culturale iniziata negli anni Ottanta, la preoccupazione per la sicurezza ha preso una dimensione politica considerevole [...]. La liberalizzazione degli scambi va di pari passo con un sentimento crescente di vulnerabilità. Numerose popolazioni sono buttate fuori dalle loro case a causa di conflitti, di catastrofi naturali, per ragioni climatiche, economiche» (Le Breton, 2017: 58).

La globalizzazione esplica i suoi effetti e la sua stessa natura non solo attraverso le più rigide espressioni commerciali, ma anche attraverso quell'insieme di manifestazioni umane che spingono al nomadismo e alle migrazioni, fenomeni che s'impongono nello scenario dell'attualità politica e che sono indubbiamente tra i più incisivi del nostro tempo, sul piano emotivo, relazionale e culturale.

«I mari, i deserti o le montagne sono le ultime frontiere di un mondo deterritorializzato dove tuttavia restano ancora degli uomini e delle donne che non hanno più un posto dove andare. Si scontrano con le politiche ostili delle società più ricche [...]. La geografia è diventata una nozione superata per una larga parte del mondo occidentale, gli altri vivono ancora in un universo fisico, chiuso fuori, senza appartenenza, anacronistico» spiega David Le Breton (2017: 58-59).

Questi "altri" sono tutti coloro che spinti da guerre, economie devastate, territori dilaniati da quei disastri ambientali di cui troppe volte la parte ricca del mondo si è resa colpevole attraverso lo sfruttamento intensivo e irrispettoso dei territori del Terzo Mondo, si sono trovati a incarnare in sé il concetto di frontiera, di varco, di limite, tutte immagini molto distanti dalla libertà di spostamento di chi è nato nel più ricco Occidente, di chi vede ogni giorno riconosciuti i propri diritti e la propria libertà, a discapito di tutti coloro che invece, incastrati tra le macine dello sfruttamento globalizzato si sono trasformati in "nude esistenze" depauperate del loro valore, della loro dignità e dei loro diritti, gli stessi diritti umani di cui proprio la macchina della globalizzazione si fa promotrice ufficiale su scala internazionale.

A guardar bene, la realtà delle migrazioni contemporanee differisce dalla storica consuetudine umana dello spostarsi, e si è trasformata in una maglia di attraversamenti disperati, imposti dalle innumeri avversità che affliggono i Paesi più sfruttati. «Le migrazioni internazionali di massa sono una reazione all'estrema disuguaglianza mondiale», precisa Paul Collier (2016: 269), uno dei maggiori esperti al mondo di economia e politiche pubbliche, traendo le conclusioni del suo studio che sonda il presente globalizzato.

«Mai come oggi i giovani dei Paesi più poveri sono consapevoli delle opportunità che esistono altrove. [...] La migrazione di massa [...] è una reazione temporanea a una fase difficile, in cui la ricchezza non è ancora globalizzata» (Collier, 2016: 270). I fenomeni migratori contemporanei sono, dunque, lo specchio delle contraddizioni del presente, rappresentano la risposta fisica e sofferta alla disuguaglianza globale. Ma la soluzione a questa diffusa e disperata necessità di spostarsi non risiede, purtroppo, nel buon esito del percorso migratorio, ma nella convergenza economica che può essere costruita attraverso la riformulazione dei modelli societari ancor prima che attraverso le varie forme di distribuzione monetaria, che si traducono in accordi di vassallaggio internazionale a discapito delle popolazioni coinvolte.

Quanto esposto fin qui non intende negare i tanti e importanti aspetti positivi che la globalizzazione ha promosso e continua a approfondire. La possibilità di accedere a servizi prima inesistenti usufruendo di progetti internazionali e operazioni di trasversale politica assistenziale, un più facile accesso al mondo dell'informazione e dell'istruzione, una maggiore facilità negli spostamenti e nelle migrazioni più fortunate, e soprattutto la possibilità di affacciarsi su un panorama umano sempre più vasto, sperimentando il contatto, la conoscenza, la scoperta e la condivisione non solo tra individui, ma tra sistemi culturali e sociali, tra saperi e stili di vita che si arricchiscono l'un l'altro in quell'incontro ravvicinato che fa sempre più parte della dimensione urbana contemporanea: sono alcune delle principali fortune che questo fenomeno, tanto controverso quanto prorompente e invasivo, è in grado di alimentare con la velocità che gli appartiene.

Pur sotto il continuo assalto di politiche escludive e di stampo nazionalista, lo stretto contatto tra culture differenti, ormai inscindibile nello spazio metropolitano, dal mondo della scuola a quello del lavoro, da quello della condivisione dei luoghi dello svago a quelli del vivere domestico, permette giorno per giorno di dare vita a una collettività che più facilmente riesce a vedere nell'altro non più una umanità distante dalla propria, ma una compresenza con la quale è possibile, e necessario, interagire e convivere. Tanto più che dando modo a tutti gli attori coinvolti di far proprio quanto di più utile e interessante ogni cultura può offrirci, ci permette di sperimentare cucine diverse e imparare nuove lingue, ci dona la possibilità di essere curiosi e cedere a questa innata dote umana attraverso la conoscenza diretta.

Nel tessuto sociale e urbano rimane alto il rischio di cadere nella gabbia della mera assimilazione culturale, avvilita e portatrice di un impoverimento e di uno spreco ingente del potenziale creativo e innovativo che la globalizzazione ci offre. Ma se si sfugge alle costrizioni impositive di appiattimento collettivo è possibile godere complessivamente di un più largo spettro visivo sui tanti aspetti del vivere, una consapevolezza critica generata dallo scambio dell'integrazione diffusa.

Occorre però sottolineare quanto ancora sia abbastanza facile per i ceti più agiati concedersi la possibilità dei benefici attinti da effettive esperienze interculturali, e quanto sia difficile, invece, per coloro che affrontano la marginalità economica e sociale e si trovano ancora oggi relegati in bolle di sospensione, schizofreniche separazioni interne, ghettizzazioni ed esclusioni. Aumenta così anche la spaccatura tra chi ha la disponibilità economica necessaria a accedere a servizi, istruzione e sanità, chi può vivere in un contesto che lascia spazio all'espansione culturale e alla crescita personale, e coloro che invece, per le ristrette condizioni materiali sono costretti a occupare i bordi della società,

a raccogliere le briciole dei servizi e delle infrastrutture, a guardare lo spettacolo della vita degli altri.

È però un processo che può essere corretto attraverso l'istruzione, attraverso la conoscenza e l'educazione alla scoperta, allo scambio, all'apprendimento reciproco, indispensabili e imprescindibili per le generazioni future che entro l'amplessima latitudine della globalizzazione vedranno accorciarsi sempre più gli spazi interculturali e dovranno essere pronte e abituate a cogliere il meglio da questo incontro.

Per comprendere a fondo gli accadimenti del presente, quegli eventi che nel continuum quotidiano prendono le mosse sul piano locale e su quello internazionale per riversarsi nell'esperienza di ciascuno, si impone la necessità non solo della conoscenza degli accadimenti odierni, ma anche di una profonda consapevolezza di quei percorsi storici che hanno condotto la realtà umana attuale, sociale e internazionale, fino a oggi. La storia non può che essere vista come un filo continuo che attraversa popoli, epoche, territori, Stati, uno spago agitato dalle scosse delle esperienze antropiche attraverso il tempo.

I successi dell'umanità, così come le più atroci disfatte delle convivenze umane, affondano nella storia le loro radici e diventa dunque un dovere imprescindibile della scuola fornire agli allievi, di ogni ordine e grado, quelle conoscenze e quegli strumenti di basilare importanza non solo per conoscere il passato, ma soprattutto per comprendere il presente in cui la loro vita si sviluppa e si svilupperà una volta lasciati i banchi delle aule. Educare a interrogarsi sul passato per insegnare una sana e matura consapevolezza di fronte al presente, alla realtà sociale, agli avvenimenti politico-culturali che permeano la vita di ciascuno di noi, è un dovere di fronte al quale non può sottrarsi chi fa del lavoro dell'istruzione la propria vita, e non solo la propria carriera professionale.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Riferimenti bibliografici

Martin Albrow, Elizabeth King, *Globalization, Knowledge and Society: Readings from International Sociology*, Sage Publications, Londra, 1990.

Zygmunt Bauman, *Danni collaterali. Disuguaglianze sociali nell'età globale*, Laterza, Bari, 2014.

Franco Cardini, *La globalizzazione. Tra nuovo ordine e caos*, Il Cerchio, Rimini, 2015.

Paul Collier, *Exodus. I tabù dell'immigrazione*, Laterza, Bari, 2016.

Emile Durkheim, *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino, 2008.

Thomas Hylland Eriksen, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi Torino, 2017.

Michael Foucault, *La società disciplinare*, Mimesis, Milano, 2010.

David Le Breton, *Sociologia del rischio*, Mimesis, Milano, 2017.

Tom Nichols, *La conoscenza e i suoi nemici*, Luiss, Roma, 2018.

Saskia Sassen, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna, 2018.

Giuliana Sorci, *I social network. Nuovi sistemi di sorveglianza e controllo sociale*, Edizioni La Zisa, Palermo, 2015.

Eduardo Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post strutturale*, Ombre corte, Verona, 2017.

Valeria Dell'Orzo, antropologa culturale, laureata in Beni Demoetnoantropologici e in Antropologia culturale e Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo, ha indirizzato le sue ricerche all'osservazione e allo studio delle società contemporanee, con particolare attenzione al fenomeno delle migrazioni e delle diaspore e alla ricognizione delle dinamiche urbane. Impegnata nello studio dei fatti sociali e culturali e interessata alla difesa dei diritti umani delle popolazioni più vessate, conduce su questi temi ricerche e contributi per riviste anche straniere.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Palermo, Giudecca, vicolo Meschita

Frammenti urbani. Stratificazioni religiose e risignificazioni storiche a Palermo

di *Maria Rosaria Di Giacinto*

Sopravvivenze

Palermo, 2020. Attraversando le vie del centro storico in un andirivieni quotidiano fatto di passi sovrapposti, può capitare di imbattersi nell'insolito. Qualcosa di apparentemente inusuale, un frammento urbano, devia leggermente la traiettoria di chi cammina sovrappensiero. I nomi di alcune strade, agli angoli dei palazzi, esibiscono dei caratteri sconosciuti: targhe multilingue che destano curiosità e punti di domanda. Cosa resta di ciò che è stato? Quale significato dare al visibile di cui partecipiamo?

Palermo, 1492. Una data significativa e un luogo che apparentemente nulla ha a che fare con Colombo e il suo viaggio. Tuttavia, una frattura meno conosciuta, un richiamo alla memoria meno istintivo, ma ad esso legato, cambia le sorti della città, devia la storia così come i suoi resti materiali, a distanza di secoli, fanno con i percorsi degli abitanti del nuovo millennio. La Spagna dei re Cattolici, impegnata nella costruzione della propria *identità* su base religiosa, espelle gli ebrei dal

regno e ne confisca i beni. Ha inizio la *Reconquista*: da questo momento, il ricordo della lunga permanenza ebraica a Palermo sbiadisce, rimane una vaga eco di cui a fatica riconoscere i segni, ma che conserva ancora un nocciolo duro, vivo, tangibile. Ciò a riprova del fatto che la pretesa di dominio, simbolico e materiale, del *diverso*, nell'attualizzarsi, implica un imprescindibile e inafferrabile scarto alla norma.

L'ostracismo praticato in epoca moderna dal governo siciliano ha la meglio sui numeri: decine di migliaia di individui lasciano la Sicilia (Fonte: UCEI, Unione delle Comunità Ebraiche Italiane), ma la loro presenza non si spegne completamente e a distanza di secoli la comunità ebraica partecipa ancora della città. Il 12 gennaio si commemora la partenza degli ultimi espulsi: un tentativo di ricollocare il tempo nello spazio affinché quest'ultimo diventi luogo, diventi ciò che può essere sognato del luogo: il *memorabile* (de Certeau, 1980). Si cerca di restituire ai vicoli in cui sorgeva il vecchio quartiere della Meschita un passato immaginato svincolato dall'astrazione delle cifre. Nella ricostruzione documentaria degli alberi genealogici, si scorge la carne delle singolarità: i loro cognomi conservano radici lontane, arabe, orientali, mediterranee, come a ricordare l'insensatezza delle barriere identitarie anche per un gruppo altamente soggetto ad astrazione categoriale. Le vicende familiari non sono solo eventi privati: aggiungono varietà e ricchezza alla narrazione dell'intera città.

Tale sincretismo si riflette sulla materialità urbana: la nuova Sinagoga è ubicata, per concessione dell'Arcivescovo di Palermo, presso l'Oratorio della Madonna del Sabato. Si respira, durante la cerimonia annuale in ricordo della "cacciata" da terra siciliana, un'atmosfera di umana e pacifica convivenza, una tolleranza performativamente praticata: immaginata e, dunque, possibile. Il sito scelto per la rievocazione in musica è l'Archivio Centrale, luogo in cui sorgeva l'antica Sinagoga poi distrutta (Manzella, 2019): tra quelle mura in cui si stratifica e sedimenta la storia, eventi lontani e contemporaneità si incontrano, così come le fedi di chi ascolta. Cristiani, ebrei, musulmani, atei: indubbiamente, il credo rappresenta per l'individuo che ne è "portatore" un elemento di forte rilevanza, ma non è la ragione che affianca i presenti. Il desiderio di convivenza travalica le definizioni e i brani eseguiti dall'orchestra bene esprimono questa disposizione: il linguaggio universale dei suoni, così come gli elementi fisici urbani, sono un testo presentato a tutti allo stesso modo, ma che ognuno legge con soggettività. I frammenti dell'opera sono come i frammenti della città, il pentagramma come la mappa geografica, la note come i passi: abbandonano le linee rassicuranti tracciate sulla carta per farsi vive attraverso i propri interpreti.

Scene e interludio dall'opera 1492 – il brano proposto per la commemorazione – è un pezzo *in fieri* alla sua prima esecuzione [1]. Generalmente, autore e librettisti, dopo ritocchi e aggiustamenti, consegnano la composizione finita: la conclusione di un percorso di creazione da condividere con il pubblico. L'ascolto di qualcosa di incompiuto suggerisce, piuttosto, l'idea di una storia ancora da scrivere. Non è esclusivamente ciò che è stato ad accomunare chi è in sala, ma la volontà di partecipare a ciò che sarà. Come in altri meccanismi di costruzione identitaria già noti alla storia, passato e futuro si toccano in un presente immanente, fatto di *qui e ora*. Si è tentati dal pensare che canti simili, frutto dell'influenza reciproca di molteplici tradizioni, riecheggiassero in questo stesso luogo secoli addietro. La musica, come forma d'arte, come (la) poesia, come (la) preghiera, non nasce dal nulla, ma dal vissuto e nel vissuto, vario e variabile, incessantemente si trasforma per mezzo delle soggettività che la mettono in scena. Così, sebbene il credo ebraico rimandi a una visione teleologica ed escatologica della storia e le "giornate della memoria" vengano spesso celebrate come tappe indiscusse nel cammino verso il futuro, l'incertezza dettata dall'incompletezza dell'opera restituisce la contingenza di ciò che sarà. È sottraendo all'oblio della memoria la complessità culturale, mista – ebraica, cristiana, musulmana –, di oggi e di ieri, presente nelle note, nel gusto, nei ciottoli palermitani, che si può attualizzare un Mediterraneo che unisca e non divida.

Un luogo di culto giudaico a Palermo non *serve* alla – sola – comunità ebraica per le pratiche di preghiera quotidiana, *serve* alla città tutta. Fa riflettere che Almeyda, architetto, autore dell'edificio dell'Archivio Centrale palermitano dove si svolge il concerto, si sia ispirato alla forma della Sinagoga sita lì un tempo (Manzella, 2019): significati reconditi che non si svelano subito all'occhio, ma testimoni di un legame e di una tradizione difficilmente negabile, se si comprende quali tasselli urbani interrogare.

La vicinanza spaziale e temporale ha la meglio sull'allontanamento dell'alterità, sul suo confinamento negli anfratti reconditi di ciò che è lontano allo sguardo, del *resto* del mondo e del passato annesso. Sembra quasi, ci si voglia, ironicamente, fare beffa della *Storia* con la "S" maiuscola, quella dettata dal potere: si richiama un passato di doloroso sradicamento, mosso da esigenze di uniformità; si attualizza la mistura tra le genti, mossa dal desiderio di risignificazione delle *reliquie* cittadine.

Polisemie urbane

È possibile, in questo movimento di presenza al presente, guardare alla città con occhi *altri*, quasi fosse la prima volta, riempire il vuoto semantico scaturito dall'oblio della memoria di nuovo senso. Nell'atto creativo del camminare, le scritte delle targhe trilingue, indecifrabili ai più, assumono spessore: escono dal riquadro, passano dalla seconda alla terza dimensione.

Così, i nodi urbani, con il loro potere di suscitare domande inaspettate, diventano luoghi in cui il passo rallenta, deformando lo spazio e il tempo, esprimono una pluralità di stratificazioni costantemente in divenire, aprono spunti di riflessione impreveduti. Se «i luoghi vissuti sono come delle presenze di assenze [e] ciò che si mostra designa ciò che non c'è più», resta che l'urbano inventa il suo presente di ora in ora (de Certeau, 1980): i passanti, «parlano la città semplicemente abitando, percorrendola, guardandola» (Soucy, 1971). Gli abitanti, coinvolti e immersi nei rumori, nel loro incedere quotidiano, si trasformano da archeologi di un sito preistorico (Auster, 1985) a scrittori di storie frammentate e plurime. Una pratica di tensione al futuro che sopperisce all'iniziale sgomento scaturito dall'inconosciuto.

Ci si chiede, scorgendo i nomi delle strade dai caratteri insoliti, in che misura Palermo sia una città cosmopolita, in cui convergano strati aggrovigliati di alterità e familiarità, esotico e consueto. Il quartiere dove anticamente ebrei, musulmani, cristiani si mischiavano – la Meschita era, infatti, frequentata da singolarità varie (Fonte: UCEI, Unione delle Comunità Ebraiche Italiane) – è tracciato tuttora da coloro che hanno calpestato il suolo delle più disparate aree del pianeta. Qui lo spazio sembra essere quel prodotto sociale di cui parlano i sociologi di Chicago degli anni '20 del '900, in cui l'adattamento passa attraverso la dialettica tra assimilazione e aggregazione, in cui tolleranza e competizione devono fare i conti con le categorie imposte dall'altro e le relazioni nel quotidiano. La distanza tra la norma e il vissuto permette di rinominare il luoghi in un presente irriducibile, mai risolto, mai esatto e mai perfettamente definito. L'urbano è pieno di soggetti che lo vivono diversamente, che ne danno una rappresentazione multiculturale: il generale si innesta nel particolare e visioni, mobilità, socialità complesse si mostrano ambigue e inafferrabili, refrattarie alla piatta classificazione. La città non è un concetto e non lo sono i suoi attraversatori: entrambi restano irrepresentabili. La narrazione che se ne dà è animata da incontri e contese, ma è un processo che resta incompiuto.

Politiche globali

Distogliendo lo sguardo dai volti fatti di carne che si incrociano per le vie del centro palermitano, si è spinti a riflettere su come il globale trovi in questi spazi il suo particolare, ovvero come le dinamiche mondiali intersechino le vite dei passanti. Che tipo di *governance* guida le scelte della *policy* cittadina?

La riscoperta della Meschita, oltre a richiamare all'esigua comunità ebraica palermitana, risponde ad esigenze che coinvolgono il mercato nel tentativo di inserire Palermo entro la rete delle città globali. Questo piccolo frammento urbano vede attente e calcolate politiche di ri-significazione. La città sembra quasi ripiegare su se stessa: un "cuore" dalle dimensioni ristrette rispetto al resto, ma su cui convergono grandi aspettative economiche e sociali. Gli eventi multiculturali, le opere degli artisti di strada – che pur svelano l'ovvio invisibile agli occhi (Foucault, 1976) –, la *gentrification* danno un'immagine simbolica pacificata: quasi questo tassello di urbanità in cui si concentrano edifici e monumenti del passato sia emblema della città in toto. Elementi diacronici e sincronici si fondono per dare vita a un'odonomastica pensata. Il *percorso Arabo-Normanno* entro cui è inserito il quartiere ebraico riconduce l'esotico all'interno di cornici rassicuranti, normalizzate, conosciute. Così, nel tentativo di disciplinare i corpi si cattura il movimento (Foucault, 1976), pianificando percorsi turistici al sapore di capitalismo: una Palermo in cui l'alterità rischia di essere cosificata, di divenire brand economico ad uso e consumo di visitatori disattenti, di passaggio, inconsapevoli dei tratti controversi che attraversano questi luoghi. L'ideologia, che pare voler rendere ragione delle multifaccettature del vissuto, corre il pericolo di divenire cieca alle crepe stridenti di chi quotidianamente abita la città.

Sebbene spazio e tempo siano indissolubilmente legati, la possibilità di riconoscere ciò che è stato nel luogo non risulta un processo immediato e compiuto. L'asfalto su cui si poggiano i piedi, gli edifici così evidenti agli occhi, sono fatti di dimenticanze: il passato deve fare i conti con le esigenze del presente che lo interroga. La costruzione del mito passa da un confronto serrato con la spazializzazione della memoria pubblica. Il racconto, "orientalizzante", sugli ebrei a Palermo, parla di *radici* arabo-normanne-giudaiche, rimanda a un periodo d'oro antichissimo, riducendo la cultura ebraica a ciò che si scrive di essa. Un sincretismo socioculturale Occidentale/Orientale in cui la città mette in scena il suo lieto fine: una narrazione sommaria che banalizza il quotidiano, ne occulta i nodi eccedenti gettando l'oblio sugli strati di memoria poco utili allo scopo, in favore di altri giudicati più consoni. Ma dietro alla *certezza del rappresentare* (Farinelli, 2003) si cela l'ambivalenza delle scritture del mondo e delle sue forme sempre politiche (Minca- Bialasiewicz, 2014).

Derive enigmatiche

Palermo, 2017. Accade, alquanto spiacevolmente – e qui il giudizio di valore sembra imprescindibile –, che la narrazione pacificata del presente attraverso il passato sfugga agli intenti del proprio creatore. Così, gli spettri urbani diventano corpi, tornando ad animare le vie del centro storico. Le indicazioni delle strade in lingua araba ed ebraica – a differenza di quelle in italiano – vengono coperte da spray verde: un atto vandalico che, occultando la parola, parla esso stesso. Di insofferenza. Di odio. Di razzismo.

L'idea(le), auspicabile, di convivenza pacifica viene spezzato dall'imprevedibile. Una distopia dell'oggi in cui «l'inganno della trasparenza della città di vetro è l'inganno della lingua», in cui «il mondo è in frantumi e le nostre parole non corrispondono più a ciò che le circonda» (Auster, 1985). L'eccedenza della materia di cui partecipiamo si traduce nella possibilità di imbattersi nell'ignoto anche quando si esplora ciò che è apparentemente conosciuto: sporgersi verso l'*altrove* significa scoprirsi impreparati a quanto dell'*altro* non si potrà mai definitivamente catturare. Ciò è facilmente sperimentabile nell'urbano, nei suoi nodi irrisolti dove fedi, genti e sentire si mescolano

vorticosamente: «la città è un Dedalo senza vie d'uscita, ma è anche la complessità delle identità che si fonda e confonde lungo un intreccio inestricabile» (ibidem). Ed è in questa complessità, tra le direzioni proposte dall'alto e quelle emerse dal buio, che si esplicita performativamente una direzione, cosicché, come gli 88 tasti del pianoforte, i passi di chi attraversa la città scorgono infinite possibilità di combinazione in cerca del *giusto* suono.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Nota

[1] Marco Betta e Davide Camarrone lavorano dal 2017 all'opera teatrale *1492*.

Riferimenti bibliografici

P. Auster, *Città di vetro*, Sun & Moon Press, Los Angeles, 1985

M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Mame, Tours, 1973

M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, Gallimard, Parigi, 1980

F. Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino, 2003

M. Foucault, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976

M. E. Manzella, *La sinagoga perduta di Palermo. Storia e nuove scoperte sull'impianto dell'antica Meschita*, Edizioni Kalós, Palermo, 2019

C. Minca – L. Bialasiewicz, *Spazio e Politica. Riflessioni di geografia critica*, Cedam, Padova, 2004

C. Soucy, *L'image du centre dans quatre romans contemporains*, CSU, Parigi, 1971.

Sitografia

<http://ucei.it/cultura/giornata-europea-cultura-ebraica/2018-2/2017-sicilia-palermo-ebraica/>

Maria Rosaria Di Giacinto, si è laureata con lode nel 2017 in *Studi Filosofici e Storici* presso l'Università degli Studi di Palermo. Nello stesso anno ha partecipato come relatrice al convegno internazionale *Stati Uniti, Australia e Unione Europea: tre modelli a confronto*, da cui è stato tratto nel 2019 un volume da lei curato e in cui è inserito il suo saggio *Politiche di migrazione irregolare. Stati Uniti, Australia e Unione Europea: tre modelli a confronto*. Nel 2019 è relatrice nel convegno *Dai Vespri Siciliani a Strade Sicure*, ne ha raccolto gli atti per la pubblicazione che comprende un suo contributo: *Ricerca sul campo e cambiamenti di prospettiva*. Ha, inoltre, partecipato a numerosi scambi all'estero, all'interno di progetti UE. Laureanda in *Studi Storici, Antropologici e Geografici*, si occupa attualmente di migrazioni e cambiamenti climatici.



Dalla parte delle donne. Vita di una partigiana

di *Piero Di Giorgi*

Leggere un libro che ti richiama alla memoria parte della tua vita giovanile è un fatto coinvolgente, ti attiva mondi vitali, passioni lontane, ideali incarnati nella prassi, entusiasmi ma anche sofferenze e delusioni vissute e, perché no, anche errori compiuti. Quando la mia amica Minette Maciotti mi ha parlato del progetto di fare un libro di testimonianze su Maria Michetti e mi ha proposto di contribuire con un mio ricordo personale, ho declinato l'invito perché pensavo di non sapere cosa scrivere, non avendo avuto un rapporto continuativo di frequentazioni con Maria. Eppure, leggendo il libro collettaneo, curato da Maria Immacolata Maciotti (Maria Michetti, *Volevo un mondo migliore*, Ediesse edizioni 2019, in copertina ritratto di Raphael Mafai) e con un lungo saggio della stessa curatrice e poi con la testimonianza della sorella più piccola Maria Giuseppina e i contributi di Sandro Portelli, Nicola R. Porro, il figlio Marco Marroni, Franco Ferrarotti, Donatella Panzieri,

Carla Modesti, mi sono riaffiorati tanti ricordi e tante cose che condividevo con il personaggio del libro. Sì, perché Maria Michetti è stata una protagonista importante del Novecento, ma di quelle che, per coerenza coi propri ideali, non fanno carriera e quindi vengono presto dimenticate, tranne da coloro che l'hanno conosciuta tra cui chi ha scritto di lei in questo libro.

Quando ho avuto la fortuna di conoscerla, Maria era una signora cinquantenne. Lavorava presso il dipartimento di sociologia di Ferrarotti, che, all'epoca, si trovava sotto la galleria Esedra, nella piazza omonima, poi rinominata piazza della Repubblica, vicino al noto bar-pasticceria Dagnino, palermitano, dove andavamo e ancora oggi vado, quando sono a Roma, a mangiare il cannolo o altre specialità siciliane. Allora, alcuni di noi di psicologia, che collaboravamo con la cattedra di Gerard Lutte e quelli della scuola di sociologia di Ferrarotti, sentivamo l'esigenza comune di un cambiamento di metodi della ricerca, da quelli quantitativi a quelli qualitativi, basati sulla raccolta di storie di vita. E anche noi, prima di passare alla nuova facoltà di psicologia in via dei Sardi, eravamo ospiti nella facoltà di magistero a piazza Esedra, sul lato opposto, accanto alla chiesa di S. Maria degli Angeli. Io, allora ero professore incaricato di Psicologia dell'età evolutiva presso la facoltà di lettere e filosofia della Sapienza e perciò spesso attraversavo la piazza e andavo a trovare Maria Immacolata Macioti e anche Maria Michetti. In quel periodo ero anche redattore del *Manifesto* e ricordo che anche Maria mostrava vicinanza con le posizioni dei fuoriusciti dal PCI, anche perché lei era stata sempre molto vicina a Aldo Natoli all'interno del Partito nel quale aveva sempre militato.

Come lei stessa ha scritto, sono state le braccianti del Casaleto a farle acquisire una prima consapevolezza politica, allorché un giorno l'hanno invitata ad alzarsi l'indomani all'alba perché avrebbero fucilato Schirru al Forte Bravetta. Maria aveva appena 9 anni, esce di casa e vede donne e uomini che aspettavano il crepitio dei colpi delle fucilate. Quando si è consumato l'assassinio, le donne pregavano in ginocchio e gli uomini bestemmiavano. Quella scena è rimasta impressa in lei per sempre. Tuttavia, la sua prima presa di coscienza antifascista avviene nel 1938, allorché per effetto delle leggi razziali, ha visto scomparire dalla sua classe alcuni compagni di scuola ebrei. Infatti, Maria ha frequentato il liceo Visconti, luogo di formazione antifascista, dove i professori erano contrari al regime, nonostante portassero il distintivo del Partito Nazionale Fascista. Questa scelta si è consolidata nel momento in cui l'Italia è entrata in guerra nel 1940 e Maria era una convinta pacifista.

Per quanto riguarda i suoi primi contatti con il Partito comunista, lei dichiara che ciò è avvenuto nel 1942 ma non dice chi è stato a metterla in contatto con la struttura clandestina del Partito. Di certo c'è che Maria, antifascista e di sinistra critica, simpatizzante del PCI clandestino, è già una militante il 25 luglio del 1943 e l'8 settembre partecipa, non con le armi perché era profondamente contro la violenza, alle vicende che si svolgono intorno a Porta S. Paolo, dove incontra un suo professore del Visconti, Raffaele Persichetti, che lì è morto. Lei è stata una giovane partigiana nei nove mesi della Resistenza romana, clandestina, che compariva e scompariva da casa, dormiva in decine di luoghi diversi, faceva la staffetta e organizzava anche le donne, soprattutto quelle del Casaleto e gli assalti senza armi ai forni per il pane, per temperare la fame sua e delle donne, contribuendo a liberare l'Italia e a restituire l'onore agli italiani. In quei mesi si era diffuso il mito della "riccia" per la sua chioma molto abbondante e, dopo la liberazione di Roma nel giugno del 1944, Maria è conosciuta in tutta la città ma soprattutto nelle borgate e tra le donne. Riprende gli studi universitari ma li interrompe quando le manca solo un esame e la tesi per laurearsi in lettere, perché coinvolta a tempo pieno nell'attività politica. Comincia a lavorare come funzionaria nella Federazione romana del PCI e comincia a viaggiare.

A guerra finita, nel 1945, viene inviata nella Jugoslavia a una riunione della gioventù comunista. Nel 1946, si reca in Unione Sovietica con una delegazione del PCI. Nel 1952, all'età di trenta anni,

fa parte come assessore alle politiche sociali della giunta provinciale romana guidata dall'avvocato Giuseppe Sotgiu e fino all'aprile del 1956, battendosi per il lavoro, soprattutto delle donne, realizza una rete di asili-nido e potenzia i servizi in favore delle famiglie più disagiate. Entra anche nell'organigramma della Federazione romana. Nella primavera del 1956, Maria viene inviata in Sicilia dove si svolgono le elezioni amministrative. Ricorda che le campane suonavano a stormo quando lei iniziava a parlare in molti paesi siciliani e un comizio è stato sciolto a suon di fucilate e bombe carta dai mazzieri del capomafia locale.

All'VIII Congresso nazionale del dicembre 1956, viene eletta nella Commissione centrale di controllo e successivamente nella Commissione femminile nazionale. Nello stesso 1956, finita l'esperienza alla Provincia, Maria è stata eletta nel consiglio comunale di Roma, capogruppo era Aldo Natoli, con cui si è sviluppato un lungo rapporto di profonda amicizia e dove resterà fino al 1971. È sempre in prima linea nel ruolo di opposizione in una lotta senza quartiere contro l'assistenzialismo democristiano. Cominciano gradualmente gli anni delle grandi speculazioni edilizie e il sacco di Roma. Durante la sua lunga attività in Consiglio comunale, è sempre impegnata a favore dei più deboli che, in quel periodo, erano gli abitanti delle baracche, sorte nelle periferie della città. Maria ancora una volta candidata al consiglio comunale di Roma, ma non sostenuta dall'apparato di partito, sfiora ugualmente l'elezione a sorpresa per la simpatia e la stima di cui gode in parte dell'elettorato. Dopo l'espulsione dei compagni del Manifesto, è rimasta vicina alle posizioni di Pietro Ingrao. Tutto ciò l'ha portata gradualmente verso una dolorosa emarginazione e verso una forte crisi esistenziale.

A partire dal 1959, aveva iniziato a collaborare con Nilde Iotti presso la sessione femminile delle Botteghe oscure, divenendo la sua vice nazionale. Nello stesso anno parte per la Cina con la prima delegazione ufficiale del PCI. Nel 1960 viene rieletta nella Commissione centrale di controllo al IX congresso del PCI e confermata in tale incarico nel X e XI congresso (1962, 1966), continuando a collaborare come vice della Iotti nella Commissione femminile delle Botteghe Oscure, anche se c'è un'aria diversa nel PCI, anche a causa dell'indebolimento della Iotti a seguito della morte di Togliatti nel 1964, ma soprattutto per le posizioni critiche di Maria, molto vicina alle posizioni di Pietro Ingrao e di Aldo Natoli e di alcuni del gruppo del Manifesto, come Luciana Castellina, con la quale aveva una stretta amicizia nata all'interno dell'UDI (Unione Donne Italiane).

Al XII Congresso del PCI del 1969, Maria viene esclusa dalla Commissione centrale di controllo pur rimanendo funzionaria presso la Sezione femminile delle Botteghe Oscure. Constatata una graduale emarginazione, scrive alcune lettere ai massimi dirigenti del PCI, di cui l'ultima a Enrico Berlinguer, in cui chiede spiegazioni della sua progressiva estromissione e dalle quali emerge una grande amarezza e delusione. Maria, in quest'ultima lettera, lunga e articolata, tra l'altro scrive: «il compagno, il funzionario di Partito, che dissente su specifici problemi e in determinate situazioni, ma mantiene alta la sua tensione morale e intellettuale e non risparmia se stesso nel lavoro e nell'impegno, non è un colpevole che va punito, ma un combattente al quale si chiede uno sforzo maggiore, proprio perché in lui è presente un dubbio sulla giustezza delle scelte operate, ma non gli si può chiedere di rinunciare alle proprie opinioni». La sua graduale esclusione da incarichi nazionali avviene nonostante, il 21 novembre 1969, Maria Michetti non abbia votato contro l'espulsione ma si sia astenuta e nonostante avesse rimarcato che alcune delle posizioni sostenute dai compagni del Manifesto non la trovavano concorde. In altri termini, Maria Michetti è stata una vittima sacrificale delle posizioni dogmatiche e autoritarie del PCI dell'epoca, nonché della arretratezza del partito e del moralismo sulla questione femminile e familiare, considerato anche il caso Togliatti-Iotti, vissuto come uno scandalo.

La sua condizione di malessere e di disagio è lapidariamente espressa in risposta a una lettera del segretario della federazione romana Luigi Petroselli, che considerava grave e inammissibile la

posizione di Maria di non partecipare alla seduta del consiglio comunale per dissenso con le posizioni del Partito, alle quali ella risponde che è «molto provata e nelle peggiori condizioni personali», dichiarando che non aveva intenzione di lasciare il Partito. Da lì a poco, però, Maria consegna la lettera di dimissioni da funzionaria del Partito, dove, tuttavia, continua a militare fino al cambiamento del nome e oltre.

Pur non rinunciando mai al primato della politica, Maria si caratterizzava per la sua libertà da schemi ideologici rigidi, ovunque esplicasse il suo impegno. Ha agito sempre con spirito libero e inquieto. Come la definisce Ferrarotti, è «la minoritaria nata», «colei che pratica quotidianamente, giorno dopo giorno, lo spirito critico, l'anarchia naturale». Ciò vale nel PCI, dove Maria non è stata mai subalterna e ligia alle posizioni ufficiali del Partito come nell'UDI, dove non è stata incline né al femminismo collaterale verso il PCI né al femminismo radicale, entrando spesso in conflitto con l'organizzazione, in particolare con Adriana Seroni, dirigente del femminismo di partito, alla quale rimproverava un'omologazione ai modelli culturali maschili.

Maria stessa, in un incontro con le donne nella sede dell'UDI di Bologna, nel 1990, afferma: «non sono mai stata funzionaria dell'UDI. La mia presenza nell'associazione ha avuto sempre un carattere volontario dai lontani anni '40 fino a oggi. L'UDI è stata quindi per me un luogo scelto nel quale si è venuta maturando la mia presa di coscienza e il mio impegno nel movimento delle donne e nel femminismo». Infatti Maria, sin dalla lotta clandestina partigiana ha lavorato sempre tra le donne romane, dall'assistenza alle parenti dei partigiani incarcerati e caduti durante l'assalto ai forni, passa al lavoro politico sempre con le donne dopo la liberazione di Roma. Si è impegnata nei quartieri e nelle borgate, che conosceva molto bene ed era conosciuta e stimata da operai, fornaciai e prostitute e cioè degli ultimi della scala sociale.

Negli atti della conferenza della federazione romana del PCI del 1944 si legge che la partigiana Maria Michetti ha dato conto della situazione delle donne iscritte nelle sezioni (2200 a Roma e 914 nella Provincia). E anche recentemente la centenaria Marisa Cinciari Rodano ha voluto ricordare l'azione svolta dalla Commissione femminile del PCI diretta da Maria Michetti, impegnata nella battaglia per fare partecipare le donne all'attività del Partito. Attraverso i documenti dell'Archivio centrale dell'UDI e presso la Fondazione Gramsci si possono ricostruire i 40 anni di militanza di Maria nell'UDI, la quale, nel 1954, è entrata formalmente nel Consiglio nazionale.

Dopo essere stata emarginata dalla politica istituzionale per le sue posizioni critiche, Maria si dimette da funzionaria nel 1971, ma rimane nel Comitato federale di Roma e, allorché c'è stata la svolta della Bolognina, ha aderito alla seconda mozione, venendo eletta al primo Comitato Centrale del PDS per la minoranza. Tuttavia, dal 1971, le sue energie sono soprattutto investite nell'Università. Si laurea con una tesi sull'evasione scolastica e comincia a collaborare con la cattedra di sociologia di Franco Ferrarotti, dove continua il suo impegno civile e sociale divenendo ricercatrice confermata. Dedita alla riqualificazione urbana nelle borgate romane, persegue sempre i suoi obiettivi, cerca le donne delle borgate e delle periferie romane, proseguendo la sua battaglia di rivendicazione dei diritti di uguaglianza e giustizia, mostrando concretamente la sua lontananza dai giochi di potere, dalla politica come carriera. Lei la faceva per passione e con grande coerenza ai principi cui si era sempre ispirata e che l'avevano portata alle scelte che aveva fatto. Non a caso era sempre attenta ai movimenti e alle esperienze di dissenso. Come ricorda la Maciotti nel suo intervento, Maria è l'artefice principale delle loro immersioni nelle periferie urbane disastrose, dove c'è sempre qualcuno che la riconosce e ciò rappresenta una garanzia per essere accolti, una sicura agevolazione del lavoro dell'équipe di ricerca.

Negli anni '80 c'erano già i migranti, il cui punto di riferimento a Ostia erano la Caritas e il gruppo di Ferrarotti, tra cui la Maciotti e la Michetti avevano condotto centinaia di interviste per conto del

Centro sudi del Comune di Roma. Sempre la Maciotti ricorda come l'anno 1977 sia stato un anno nero, non soltanto per Maria, che perde il marito Marcello il 30 settembre, ma anche per l'occupazione della facoltà di sociologia, l'impossibilità di fare lezioni, l'aggressione a Ferrarotti, la morte dello studente di Lotta Continua da parte dei fascisti sempre il 30 settembre, mentre Pietro Ingrao, Presidente della Camera si trovava a fare le condoglianze a Maria Michetti.

La Maciotti ricorda anche il lavoro comune di ricerca sulla scuola, fatto alla Magliana Nuova con il nostro amico e collega Gerard Lutte, convinti come eravamo, già allora, dell'importanza dell'interdisciplinarietà e con la partecipazione degli abitanti che avevano capito che eravamo dalla loro parte. Da questa esperienza è nato il nostro libro collettaneo dal titolo *Scuola alla Magliana. Ragazzi e ragazze delle medie di organizzano in collettivo e lottano per una scuola diversa*, edito dal Centro di documentazione di Pistoia e dal centro di cultura proletaria della Magliana.

Maria lascia l'università nel 1987 per pensionamento, ma continuerà a lavorare nella ricerca. La collaborazione tra Maria Immacolata Maciotti e Maria Michetti dura ancora per anni, sicuramente fino al 2000. Poi cominciano per Maria una serie di cadute, che la porteranno su una sedia a rotelle e tuttavia Maria Immacolata Maciotti continua ad andarla a trovare fino al 2004, finché Maria non vorrà più essere vista da nessuno. La sua dimora terrena si conclude l'8 settembre 2007. Penso si possa dire che Maria Michetti è stata una persona poliedrica, un'infaticabile e attiva protagonista nella politica, nell'impegno culturale, nella ricerca, esperienze tenute insieme grazie alla sua sensibilità umana attenta al riscatto degli ultimi e al miglioramento del mondo.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, 2020

Piero Di Giorgi, già docente presso la Facoltà di Psicologia di Roma "La Sapienza" e di Palermo, psicologo e avvocato, già redattore del Manifesto, fondatore dell'Agenzia di stampa Adista, ha diretto diverse riviste e scritto molti saggi. Tra i più recenti: *Persona, globalizzazione e democrazia partecipativa* (F. Angeli, Milano 2004); *Dalle oligarchie alla democrazia partecipata* (Sellerio, Palermo 2009); *Il '68 dei cristiani: Il Vaticano II e le due Chiese* (Luiss University, Roma 2008), *Il codice del cosmo e la sfinge della mente* (2014); *Siamo tutti politici* (2018).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Bologna, Hend Ahmed, durante il laboratorio di cucina egiziana mentre prepara l'impasto per i Ta' Amia, ovvero i falafel (ph.Fausto Amelii)

Hend Ahmed, dall'Egitto a Bologna

di *Lella Di Marco*

Sono fra le fondatrici dell'Associazione Annassim di Bologna – donne native e migranti delle due sponde del Mediterraneo, alla quale Hend nella conversazione che segue fa riferimento. Una associazione di volontariato di donne che per circa un ventennio ha agito sull'accoglienza con una pratica basata sulla relazione umana, sullo scambio dei saperi nonché sulla valorizzazione delle migranti, con le loro culture, le loro conoscenze non necessariamente accademiche ma inscritte nella genealogia femminile. Con atteggiamento laico abbiamo tralasciato, da sempre, tematiche come la

religiosità e la sessualità, per non scatenare conflitti e divisioni. Consideriamo quello religioso un sentimento privato, da vivere in intimità o collettivamente in luoghi condivisi di culto.

In tanti anni molte cose sono cambiate: la stessa consapevolezza delle donne, il loro sentirsi o non sentirsi con coscienza parte della nostra comunità, la desertificazione della politica culturale, la confusione negli approcci e soprattutto le difficoltà della sinistra a capire e gestire il fenomeno migratorio, assieme ad un rapporto di facciata, ambiguo e disastroso.

Adesso stiamo facendo una minuziosa analisi su due decenni di intervento nostro e i limiti-carenze dell'attuale fase politica. Riteniamo la situazione non solo molto critica ma anche pericolosa per la convivenza e la pratica della democrazia. Stiamo riscontrando sempre più elementi buonisti di estrema tolleranza con scelte assistenziali e caritatevoli (a sinistra) e deriva autoritaria, di chiusura e rifiuto (a destra), mentre avanzano i problemi identitari. Di fatto ci sembrano predominanti nel governo del fenomeno la presenza e l'influenza di forze religiose che sostituiscono quelle politiche. Imam ed ecclesiastici, con fare tutt'altro che laico, coordinano dibattiti, accoglienza, mense popolari, assistenza sociale e spesso sanitaria, produzione di idee, favorendo l'avanzare di una certa cultura sempre più distorta, che continua a non vedere il/la migrante come soggetto umano con i suoi bisogni di persona e di cittadino autonomo ma soltanto un *minus habens*, da continuare a mantenere tale. Bisognoso di eterna assistenza.

Il nostro impegno oggi è lavorare sul piano culturale, provare ad essere "sentinelle" della massificazione dei desideri, combattere le solitudini, le depressioni, i bassi sentimenti di odio, rancore, invidia, disprezzo. Capiamo che ci possano essere punti di vista diversi dal nostro, ma legittimamente contrastiamo con forza opportunismi, arrivismi, scelte di comodo, anche di migranti che saltano sul treno del sovranismo o secondano la copertura di certi partiti politici. Riprendere in mano la cultura, lo studio, l'approfondimento della conoscenza, la produzione di idee, ci sembra indispensabile e urgente. Su questo lavoriamo nativi e migranti laici, dalla parte delle persone. Umanamente e politicamente.

Hend Ahmed è con noi come tante altre, per scelta consapevole. A parte le sue specificità caratteriali, è una persona generosa, disponibile, sensibile alle problematiche sociali, alla buona educazione dei figli, al ruolo della donna e al suo riconoscimento sociale, al bisogno di appropriarsi di strumenti culturali, impegnata soprattutto a combattere il pregiudizio che vuole gli immigrati come parassiti che chiedono assistenza anche quando non ne hanno bisogno. Su questo è disposta a rischiare tutto. Tende sempre, in ogni situazione, ad affermare la sua dignità rifiutando possibilità di privilegi o assistenza sociale. Dice, da sempre, che finché ha forza e salute quello che vuole è soltanto ciò cui ha diritto: un lavoro, una casa, assistenza sanitaria e una buona scuola per i figli. Nell'Associazione Annassim ha un ruolo attivo: intanto è portatrice di informazioni e di conoscenze fondamentali. Fa da mediatrice con altre donne migranti relativamente all'attività dell'associazione e negli incontri istituzionali non ha difficoltà a parlare in pubblico e a rivolgere eventuali critiche ai politici presenti. Ufficialmente si rapporta molto bene con le istituzioni i cui rappresentanti l'apprezzano anche per la sua efficacia comunicativa. Ha una grande abilità intuitiva a capire le persone e le situazioni soprattutto nei dettagli, nelle particolarità che ad altri sfuggono, tanto che la chiamiamo scherzando "l'antropologa della porta accanto". Lavora per l'aggregazione fra donne e considera il centro Zonarelli come la sua comunità nella quale si trova a suo agio perché si sente accolta, stimata. Negli anni è cresciuta con noi ma anche con i suoi figli che crescevano. Li segue leggendo i loro libri di testo e soprattutto discutendone con loro. Adesso che sua figlia è iscritta all'Università è molto contenta non solo perché la ragazza ha superato il test di ammissione che le dà la possibilità di ottenere l'assegno annuo di tremila euro erogato dalla Regione Emilia Romagna, ma anche per gli stimoli che riceve dalla conoscenza di nuove discipline come l'antropologia.

Nella presente fase, come scritto all'inizio, noi, come attività stiamo sviluppando una riflessione sui nostri venti anni di intervento, ripercorrendo le vite e le consapevolezza di ciascuna per capire quale livello di scambio culturale si è realizzato fra di noi, il rapporto fra noi e la comunità. L'intervista a Hend e altre scritture autobiografiche sono finalizzate anche a fare conoscere uno spezzone di immigrazione dall'interno e dal vivo. È ovvio che senza un nostro luogo garantito nel tempo, per le attività e i nostri incontri, la nostra storia sarebbe diversa e forse si sarebbe interrotta prima. Attualmente abbiamo costituito un'aggregazione territoriale, coinvolgendo anche i commercianti per la gestione di una Biblioteca costituita al centro Zonarelli con iniziative culturali periodiche. Il tutto è stato messo in piedi in maniera volontaria e gratuita tre anni fa, nella logica di "Noi accogliamo con la cultura", realizzando anche una piccola pubblicazione sul valore della lettura e dello studio. Con nostra piacevole sorpresa abbiamo scoperto che in questo periodo il Comune di Bologna ha lanciato un progetto con lo stesso titolo, però mirato esclusivamente al dialogo inter-religioso.

Cara Hend, preferisci ti faccia delle domande o parli a ruota libera?

«Se devo parlare di me non ho alcun problema. Adesso mi sento veramente libera di esprimere quello che sento. In tutti questi anni di vita in Italia ho capito tante cose, sono maturata come donna e come cittadina. La vita stessa e tante belle relazioni con altre donne, mi hanno insegnato a saper contare sulle mie forze trovando la spinta dentro me stessa, anche a superare pudore, timidezza, insicurezza, senso di inadeguatezza alla realtà in cui mi sono venuta a trovare in Italia ventidue anni fa ed avevo soltanto 15 anni. Ho acquistato forza e determinazione a decidere della mia vita. Scegliere come gestirmi. Ho fatto tale conquiste in Italia da immigrata inesperta di tutto, oggi ho la cittadinanza italiana ma il mio cuore pulsa egiziano.

Io sono nata al Cairo, ho subito respirato aria egiziana, ho preso latte da madre egiziana, la mia lingua materna è l'arabo, il primo pane che ho mangiato è stato il pane egiziano cotto secondo l'antica tradizione egizia».

Fermiamoci un attimo su cosa significa ancora per te essere nata e cresciuta in Egitto, dove abitavi, come era strutturata la tua famiglia, che vita conducevi?

«Intanto il mio riferimento territoriale è una zona dell'Egitto: la capitale e precisamente la zona antica del Cairo, dove esistono ancora le vecchie abitazioni. La mia famiglia occupava una di quelle case, un monolocale a piano terra, dove abitavo con i miei genitori e tre sorelle più grandi di me. L'intimità veniva garantita da tendine divisorie. In quell'unico vano si conduceva la vita.

I miei ricordi sono belli perché avevo affetto, ero nutrita, c'erano i miei e non mi mancava nulla. Mio padre faceva il falegname e mia madre l'infermiera, in loro assenza le mie sorelle si occupavano di me che ero l'ultima nata. La maternità per una lavoratrice egiziana non aveva tutele. Dopo qualche giorno dal parto si ritornava già a lavorare.

Crescendo, la mia vita è cominciata a svolgersi per la strada. Assieme a tutti gli altri bambini che abitavano nella zona. Per la strada non ricordo ci fossero dei pericoli. Non c'era traffico di veicoli, e anche a scuola andavamo da soli, senza accompagnamento di adulti. La spinta educativa era una repentina conquista dell'autonomia, a sapersi governare da soli anche se ancora molto piccoli, ma poi c'era una specie di responsabilità collettiva di tutti i residenti. Come se ciascuno si sentisse responsabile della protezione di ogni bambino ed, anche per strada, avesse il dovere di salvaguardarlo da ogni pericolo. Certo, il Cairo non era la grande città di oggi con traffico, grandi arterie, enormi costruzioni. Tieni conto che in Egitto da sempre le differenze sociali sono enormi. Esistono i poveri e i ricchi che diventano sempre più ricchi e privilegiati. Non c'è uno strato

sociale intermedio, come potrebbero essere nei Paesi occidentali i professionisti, medici, avvocati, professori universitari ... Non c'è assistenza sociale né sanitaria. Tutto è privato e a pagamento. Anche entrare in un parco e respirare un po' di aria pura o giocare i bambini poveri da sempre ne sono esclusi».

Come è avvenuta la tua formazione e la preparazione ad entrare nell'età adulta come ragazzina che matura per diventare donna?

«Noi come etnia non siamo arabi ma copti, soltanto dopo la conquista dell'Egitto da parte degli arabi la stragrande maggioranza della popolazione ha assorbito la cultura araba, la lingua e la religione. Io sono stata educata sui principi indicati dal Corano, a quella concezione del mondo, della vita e della morte, a quel senso di fratellanza, alla cura del corpo, a renderlo più bello a mantenerlo pulito, non come forma di civetteria o mezzo di seduzione ma per mantenerlo bene, proteggerlo, custodirlo in quanto dono di Dio. L'uso delle essenze profumate per noi è fondamentale, come la depilazione a filo o con una specie di ceretta a caldo, naturale, realizzata con succo di limone e zucchero. Il nostro corpo deve essere sempre liscio, levigato, in ordine, come i capelli che manteniamo sempre puliti, lunghi e raccolti sotto un velo. Per me come per tante altre donne musulmane il velo non è una imposizione. Anche adesso che potrei toglierlo lo mantengo come segno visibile della mia identità. Adesso che conosco tante cose, capisco che anche sul Corano c'è stata una lettura storica diversa a seconda dei tempi. Io penso che tutto quello che fa parte della concezione musulmana della donna per esempio, non è stato indicato da Dio quando ha dettato il Libro sacro, ma è una lettura e un volere politico determinato da chi comandava nei diversi periodi storici, l'ha diffuso come volere di Allah. La stessa cosa è accaduta con i Vangeli nella religione cristiana. Quei testi vanno capiti, decifrati e messi in pratica anche con gli strumenti culturali che ciascuno ha, ma si può dire che l'alfabetizzazione, l'istruzione di massa è un fatto relativamente recente, in tutto il mondo, così a saper leggere erano i sacerdoti, gli imam che spiegavano al popolo, influenzando i comportamenti e determinando la formazione delle idee. Io penso che questo sia reale, altrimenti non si spiegherebbe la continua discussione sulle religioni, sui testi sacri ... sul rivedere posizioni interpretative e altro. Per quanto mi riguarda, credo, pratico certi principi, trasmetto i miei valori religiosi ai miei figli, non commetto azioni contrarie ai principi del Corano e sono in pace con me stessa e con gli altri. Quello che ho mi basta e ringrazio sempre Allah. Penso che la nostra presenza sulla terra è un passaggio temporaneo, e sono pronta a seguire in ogni momento la chiamata di Dio che è un viaggio in un altro luogo. Certo si fa riferimento al Corano anche quando si educa alla sessualità, alla circoncisione per i maschi o ad altre mutilazioni genitali per le bambine per offrirle in dono – così preservate al futuro sposo. Così l'idea del matrimonio e del diventare sposa anche giovanissima è volontà dei genitori per la figlia ma anche aspirazione della stessa bambina che crescendo la rafforza sempre più».

Puoi raccontare episodi o ritualità per te molto belli vissuti anche collettivamente?

«Ricordo come una grande festa per tutti la nascita di un bambino. Collocato in una cesta, veniva portato in giro per il caseggiato, fatto vedere a tutti, perché lo conoscessero e ci fosse uno scambio di voti augurali. La madre intrecciava salti sulla cesta declamando espressioni propiziatrici mentre altri della famiglia distribuivano semi di ogni genere di cereali e legumi, augurando benessere a tutti. Gli astanti rispondono augurando benessere al neonato donando loro soldi. Il tutto per me è come si volesse dimostrare che ogni persona che viene al mondo è un bene per tutta la comunità e quest'ultima se ne deve prendere cura finché non è in grado di essere autonomo e dare il suo contributo attivo.

E poi un rito per me bellissimo era quello della preparazione del pane. In Egitto i tetti delle case sono a terrazza, quindi la superficie è calpestabile, così sul tetto di ogni agglomerato di case tipo

condominio, c'è una forno di terracotta alimentato a legna. Le donne in media una volta la settimana salgono con il loro sacco di farina e cominciano ad impastare soltanto con acqua e sale. Dopo la lievitazione naturale riprendono ad impastare per inglobare ancora aria che rende l'impasto ossigenato, quindi più morbido. Dopo un po' di riposo così da fare lievitare ancora, si riprende la pasta in mano per realizzare come delle palline che vengono schiacciate con il palmo della mano fino a farne una sfoglina rotonda sottile che viene cotta nel forno molto caldo. Quel pane preparato per l'intera famiglia in genere deve essere sufficiente per una settimana, così quello che si prevede non verrà consumato immediatamente sarà fatto asciugare ancora dell'acqua contenuta all'interno, perché non produca muffa, in un altro forno molto caldo ma senza fuoco che arde e poi riposto nelle ceste di vimini diviso in parti uguali fra le diverse donne in rapporto alla farina portata. In Egitto il pane è un alimento fondamentale quotidiano. Accompagna tutti gli altri alimenti necessari al sostentamento come gli stufati di carne e verdure, le salsine, la zuppa di ceci di favino egiziano ... o gli stufati di verdura. La nostra cucina ha molte caratteristiche in comune con quella mediterranea come la turca, la greca, la palestinese o libanese, forse anche la siciliana, dove c'è la stessa produzione agricola, legata alle condizioni climatiche del posto. Con i ceci cotti e pestati ridotti in crema, aggiungendo succo di limone, sale olio, e la tajina che è una crema di sesamo aromatizzato con aglio, realizziamo l'hummus, una pasta omogenea cremosa ottima da spalmare sul pane o come contorno a piatti di carne o peste arrostiti su braci di crusca. Un ortaggio che usiamo molto è la melanzana. La cuciniamo in molti modi e arrostita su brace, dalla polpa ridotta a impasto cremoso con l'aggiunta di spezie ed olio realizziamo un altro tipo di humus da spalmare sul pane. Altro piatto vegetale di origine copta sono i falafel, specie di polpette di cereali, spezie e verdure fritte in olio bollente.

Ho citato i cibi tradizionali, quelli che continuano a preparare ancora le mie sorelle in Egitto ma dopo la dominazione inglese soprattutto e con l'apertura al turismo e a molti altri contatti con l'esterno anche nei ristoranti o rosticcerie il tipo di cibo che si serve è tutto uguale, internazionalizzato. Forse i Paesi dove la tradizione, come la nostra, è ancora presente in questo campo sono il Libano e la Palestina. Per le donne la preparazione collettiva del pane era un evento gioioso e speciale. Una occasione per socializzare, incontrarsi, stare assieme scambiandosi notizie, informazioni, saperi. Io anche se ero molto giovane ho imparato molto in tali incontri».

Torniamo un attimo alla scuola, alle materie che studiavate e di cosa ti è rimasto come impronta culturale, oltre la conoscenza dei fatti

«Io ho frequentato le scuole elementari obbligatorie e poi un corso triennale di formazione professionale. Mi piaceva molto la storia dell'Egitto, la sua cultura riconosciuta in tutto il mondo, il mistero dell'arte egizia e dei faraoni, della scrittura egizia, l'interesse che studiosi e archeologi hanno sempre avuto per il mio Paese, e tutto questo mi ha dato come l'idea di appartenere ad un grande Paese e che anche io come egiziana sarei stata in giro per il mondo, apprezzata e riconosciuta come appartenente ad una grande civiltà, che ha avuto molto da insegnare a tutto il mondo. Ci sono rimasta molto male quando ho studiato la dominazione romana, e il comportamento di Cleopatra. Capisco che non ha senso esprimere dei giudizi sui processi e i personaggi storici ma io non potevo accettare la regina dell'antico Egitto, le scelte politiche e sentimentali e la sua fine a Roma. Questo mi faceva sentire come un senso di sconfitta; lei egizia che aveva dato alla luce, da un potente romano, un figlio anche mezzo scemo...

Viceversa ero molto entusiasta quando ho studiato che la città del Cairo è stata costruita da Jawhar-Siqilli, ingegnere egizio-siculo, nato a Ragusa nel 911 d.C. Ho cominciato da allora ad amare l'Italia e a considerarla come una meta felice della mia vita futura».

È da tale punto di entusiastica scoperta che hai cominciato a maturare il tuo progetto di emigrazione?

«Forse, ma questo in fondo è un dettaglio. La mia scelta è più complessa e meno gratificante per gli sviluppi successivi che continuano ancora e mi producono sofferenza e dolore. Avevo 15 anni quando si è avvicinato alla mia famiglia un italiano che lavorava in Egitto con una impresa edile. Si era innamorato di me e voleva portarmi in Italia per sposarmi. A me lui piaceva, anche se aveva quasi 25 anni più di me. Mi sono innamorata come si può innamorare una adolescente, acerba, inesperta, immatura che intanto aveva cominciato a vedere nella tv egiziana i canali italiani con le telenovele d'amore. I miei genitori non sono stati contrari. Da subito hanno visto una buona collocazione matrimoniale per la figlia. Tra l'altro loro si erano già separati e in Egitto si cominciava a sentire un po' di crisi economica.

Per potermi sposare ed avere il passaporto per l'Italia è stata dichiarato che ero maggiorenne. Tutto è possibile con i soldi, soprattutto in Paesi non democratici. Sono arrivata in Italia e precisamente a Bologna pensando di avere il mondo in mano e di vivere come la principessa delle favole. A 16 anni ho avuto la prima figlia e a 17 con il secondo parto, un figlio maschio. Breve periodo di assestamento, cerco di ambientarmi ma sono sola. Frequento la moschea poiché mio marito era entrato in Islam diventando musulmano, e in moschea aveva dei compiti particolari nella gestione del centro islamico, durante le funzioni, la preghiera, le festività. Ricopriva, come italiano che conosceva bene il territorio, incarichi di mediazione con le istituzioni, tipo il Comune, i quartieri, per l'uso del terreno pubblico per costruire luoghi di culto, o con la questura per dei permessi di soggiorno o seguire dei fratelli e sorelle immigrati in pratiche burocratiche.

In quel periodo nonostante i bambini piccoli cui badare mi sono messa a disposizione dell'imam per le pratiche riguardanti la cura dei morti col rito musulmano. Per le donne defunte non c'erano curatrici. Ho fatto un corso di formazione in moschea, e a tutt'oggi sono chiamata anche negli ospedali per occuparmi della preparazione dei cadaveri delle donne e delle bambine, prima della sepoltura. All'inizio l'impatto è proprio traumatico. A parte la questione emotiva ci sono sensazioni diverse. In Egitto tutto avviene subito con il cadavere ancora caldo, non ancora irrigidito. In Italia c'è prima la sosta in cella frigorifera all'obitorio o anche nella camera mortuaria dell'ospedale e quindi con l'irrigidimento della salma la manipolazione degli arti è più difficile come la chiusura degli orifizi e l'uso delle bende di lino.

In seguito il mio matrimonio è stato un delirio e la sofferenza continua, tanto che dopo la nascita del terzo figlio ho deciso la separazione. Tempi molto duri e dolorosi e credo essere riuscita a sopravvivere e a ricostruire me stessa e una vita dignitosa e serena, vita con i miei figli grazie alle relazioni con altre donne fra le quali molte italiane che mi hanno sostenuta e aiutata a conquistare una coscienza come donna, come madre, come cittadina, e a sapere usufruire delle possibilità che un Paese ricco di cultura e democratico può dare. Assieme abbiamo costituito una associazione di donne native e migranti, della quale sono stata anche presidente e da circa 20 anni siamo presenti sul territorio. Oggi lavoro, mantengo e mi occupo dei miei figli che sono la mia priorità. Nei loro comportamenti corretti, nel loro impegno nello studio e nel lavoro, vedo il mio riscatto sociale e umano. Osservo mia figlia di 21 anni impegnata all'università, entusiasta dei suoi studi in lingue, contenta dei suoi successi, delle sue scoperte nel percorso universitario di antropologia e mi sembra di toccare il cielo con un dito. Sono anche il mio successo: essere riuscita a dare loro una vita libera, autonoma, per appropriarsi della cultura indispensabile per essere un cittadino attivo e utile per la comunità intera. *Ma il mio cuore batte sempre egiziano».*

Perché dici questo? che significa? stai male in Italia, non ti senti appagata, rispettata, capita, apprezzata?

«Non so come essere chiara per farmi capire senza equivoci. Io mi rendo conto che nessun Paese al mondo può appagare pienamente. Credo che quello del Paese che ti rende felice è un falso problema. C'è qualcosa che si rompe dentro e ricucire la ferita che pur sempre rimane è difficile. Una volta ho sentito un filosofo delle migrazioni, sostenere in una conferenza, che *nessun immigrato potrà mai essere felice*. Forse è vero come è vero che tutto quello che abbiamo intorno non ci aiuta. Se imparo che ho dei diritti come donna, cittadina, lavoratrice e poi sul lavoro sono discriminata o costretta a lavorare 12 ore al giorno senza pausa, e se rivendico i miei diritti sono licenziata: come faccio ad essere appagata anche se sono cittadina italiana? Lo stesso esempio potrei fartelo in tanti altri campi dalla sanità alla abitazione. Pensavo che in Occidente, in un Paese democratico anche i diritti costituzionali fossero garantiti.

E poi in molte situazioni il fatto che sono egiziana viene fuori sempre – è quella parte di identità subito visibile, non che mi dispiaccia ma è quella sulla quale mi devo sempre confrontare, come dovessi giustificarmi. Io stessa, poi, ho sempre l'attenzione rivolta al mio Paese di origine, là dove sono le mie radici. Mi interessano le sue scelte politiche e il suo ruolo nel mondo, le sue relazioni internazionali e le sue responsabilità per lo sviluppo, per l'emancipazione delle donne, per il contrasto al terrorismo, per la cessazione dei conflitti, per la pace. Ero disgustata, enormemente offesa ed umiliata quando, al potere i fratelli musulmani – aggregazione politica islamista, fondamentalista e arretrata culturalmente – usando una visione religiosa (decisa da loro stessi) ha approvato la legge che legalizzava ai mariti la possibilità di congiungersi con la moglie entro 6 ore dal decesso, e restringeva le possibilità di istruzione e lavoro per le donne. Legge per fortuna poi abrogata con il successivo governo, come all'inizio la stessa persona del Presidente Al Sisi mi ha fatto sperare bene soprattutto quando le mie sorelle mi dicevano che aveva preso iniziative a favore dei poveri facendo abbassare il prezzo del pane e della farina. Gli ho scritto anche una lettera, ma presto mi son dovuta ricredere. Ogni volta che ritorno al Cairo non esito ad esporre le mie posizioni ed il livello di consapevolezza democratica che ho conquistato in Italia e non ho paura di espormi prendendo posizioni pubbliche, partecipando alle sommosse di piazza come è stato per la primavera araba e la manifestazione di piazza Tahrir al Cairo. Vorrei non esistessero più nel mondo Paesi autoritari con la negazione della libertà individuale e i fondamentali diritti umani».

Parlami della tua vita a Bologna, come sei organizzata tra figli e lavoro, che relazioni sociali hai, quali sono le tue frequentazioni, se sei inserita nel contesto sociale.

«La mia vita è molto piena soprattutto di ore lavorative ed il mio bisogno maggiore nelle 24 ore è riuscire a fare la doccia in pace e dormire. A volte sono costretta ad uscire alle 3 del mattino per mettere in ordine la merce in negozio. Io lavoro in un grande supermercato nella prima periferia di Bologna che poi è un altro comune. Ho il contratto come facchina, sistemo la merce, la ripongo anche nella cella frigorifera, e poi nel reparto vendite dove ho la responsabilità dei vini e alcolici. Il lavoro è molto pesante con orari e spostamenti di turno imprevedibili. Io lo faccio con piacere anche perché le relazioni con i colleghi e il rapporto con il pubblico sono gratificanti. Sento che mi stimano sia i colleghi che i dirigenti. Aggiungo che quando posso non mi sottraggo alle loro richieste non previste, come per esempio allungare i tempi di lavoro, se ci sono emergenze. In quel posto mi sento utile apprezzata e stimata. Figurati che al bar ci sono, per me, almeno 40 caffè 'sospesi' (che non riesco ancora a bere), lasciati da clienti o colleghi che così mi vogliono augurare una buona giornata. E poi le colleghe sono molto gentili, vere amiche, mi invitano alle loro feste familiari o andiamo a mangiare fuori. Mi vedono come una "araba-musulmana" anomala. Non riscontrano pregiudizi in me o chiusure mentali, pur essendo musulmana non ho problemi a toccare le bottiglie di vino o i salumi. Credo che anche il lavoro vada rispettato. Se mi rifiutassi di toccare quella merce creerei dei problemi agli altri nell'organizzazione del lavoro. Io non bevo alcolici né mangio insaccati o carne di maiale, quindi credo di osservare correttamente i precetti del Corano, mentre in tutti i supermercati o centri di ristorazione, molti lavoratori musulmani si rifiutano di entrare in contatto

con bottiglie di vino o carni suine. E poi, con me, fra i lavoratori ci sono dei gay e dei ragazzi disabili, io con loro ho buonissimi rapporti anche di solidarietà. Se loro sono in difficoltà corro ad aiutarli. Perché non dovrei? Per me è spontaneo. Tutti i miei colleghi hanno voluto assaggiare i cibi tipici dell'Egitto ed io con piacere li ho preparati per loro. Sono impazziti per i falafel e l'hummus di ceci, così anche per la vendita al pubblico hanno cominciato a prenderli dalla grande produzione industriale. La merce si vende ma il direttore mi ha detto che non c'è confronto con la bontà del cibo preparato da me.

Con un tempo lavorativo così lungo e articolato anche con brevi pause, per me non rimane spazio. Quando torno a casa il bambino piccolo vuole stare con me e spesso quando mi vede distesa sul letto per la stanchezza, mi aggiusta la coperta, mi carezza, mi prende la mano e mi dice "non ti preoccupare Hend a te penso io, adesso riposati e dormi – quando sarò grande e riuscirò a lavorare ti darò tutti i soldi e così non dovrai più lavorare tu". Io voglio sempre essere informata su tutto, le mie sorelle dall'Egitto ogni giorno mi mandano info sui fatti più eclatanti e sulla realtà italiana leggo i giornali e le diverse notizie e avvisi che sono postati in rete. E poi se ne parla sempre al lavoro. Quando vado agli incontri della mia associazione o ad iniziative dove mi chiedono di intervenire come immigrata, devo chiedere delle ore di permesso. Il tempo per ogni cosa da realizzare sono ore perse al lavoro, non pagate o che devo recuperare anche di domenica».

Come mai sei parte attiva nell'associazionismo? Hai mai avuto riscontri spiacevoli come migrante egiziana con le tue abitudini?

«La vita e l'operato dell'associazione mi stanno molto a cuore. Con e per mezzo delle donne di Annassim mi sono sentita meno sola, ho cominciato a capire come funziona la politica e quali sono le dinamiche che alla fine sovrastano anche noi, per cui urge un'attenzione continua da parte dei cittadini sulla politica. Ho capito che questo è fondamentale per vivere come cittadini. Accettare e praticare tutti gli strumenti che un Paese democratico ci mette a disposizione, poi se continuiamo a subire ingiustizie nessuno ci può rinfacciare l'indifferenza e il disinteresse. Il mio incontro con l'associazionismo è stato casuale. Quando avevo i bambini piccoli andavo ai giardinetti con loro, a parte che per me egiziana, potere usufruire gratuitamente di un parco attrezzato con giochi e pieno di alberi, era un miraggio, per me, quello, è stato anche un luogo dove ho incontrato molte donne migranti nella mia condizione e molte volontarie del centro Zonarelli. Premetto che io abitavo vicino al centro interculturale dove c'è anche il parco. Un giorno una marocchina e una volontaria dell'associazione Annassim mi hanno chiesto di partecipare al loro corso di italiano per imparare meglio la lingua. L'incontro con loro e la mia partecipazione alla vita del Centro continuano con entusiasmo a distanza di tanti anni. Sono stata nelle scuole con progetti di intercultura, ho partecipato ad iniziative sulla violenza alle donne, sulla repressione delle donne nei Paesi arabi, sulle rivolte della primavera araba in Egitto, sulle femministe egiziane e su alcuni pensatori egiziani costretti a lasciare l'Egitto. Ho accolto per conto del Centro Zonarelli un gruppo di studenti venuti dal Cairo con progetti internazionali. In passato noi come associazione abbiamo avuto assegnati degli orti urbani per coltivare le nostre piante, e così assieme alle donne marocchine abbiamo cercato di fare un orto etnico soprattutto con piante aromatiche. La mia sorpresa è stata grande quando ho scoperto che in Italia mangiate il basilico mentre non fate uso in cucina di malva cotta nel brodo di pollo. Da noi il basilico a foglie molto larghe è una pianta ornamentale per aiuole o ai bordi delle strade, se ne apprezza il verde e l'odore. Maggiore è stata la mia sorpresa quando ho mangiato gli spaghetti con il pesto che ho trovato buonissimi. Adesso lo preparo sempre in estate, per i miei figli, che tra l'altro impazziscono per gli spaghetti con qualsiasi condimento.

Ecco gli orti urbani del comune di Bologna che dopo la nostra richiesta, per noi l'allora sindaco Cofferati e il presidente di quartiere Malagoli hanno fatto cambiare il regolamento, che prevedeva l'assegnazione dei piccoli lotti di terra soltanto ai pensionati di origine contadina o che avessero

dimestichezza con l'agricoltura. Certo nel tempo cambiano tante cose anche i comportamenti umani.

Ricordo che all'inizio quando ci hanno viste tutte velate con i vestiti neri e lunghi, gli ortolani bolognesi fra di loro si dicevano: "Eccole, se le lasciamo fare arriveranno anche con i cammelli e planteranno datteri". Erano però incuriositi dalle nostre piante e così quando noi, come da nostra usanza, abbiamo cominciato ad offrire loro il tè arabo alla menta o al coriandolo, piante che noi stesse coltivavamo, hanno cominciato ad essere meno sospettosi. Adesso quando ci vedono si alzano e ci salutano. Mentre ci chiedono se vogliamo della menta dai loro orti. Io in quel periodo ho seguito per un intero anno solare un ragazzo universitario di Ferrara che voleva sviluppare una tesi sugli orti urbani come mezzo di socialità per le donne migranti. Per me è stato molto interessante anche per la riconoscenza che mi ha dimostrato lui anche dopo la laurea».

Mi sembra un bel passo avanti, ma di fatto il comportamento iniziale dei vecchi ortolani è stato espressione di un pregiudizio, legato all'etnia, all'estraneo alla loro comunità. Hai vissuto altri episodi del genere?

«Pochi a dire il vero, io frequento pochi luoghi e poi giro sempre in automobile. Una volta sono entrata per un caffè in un centro anziani, mi è stato servito in malo modo ed anche l'igiene mi sembrava poco curata. Ho fatto con gentilezza le mie osservazioni e un vecchietto mi ha risposto che se non mi piaceva potevo tornarmene al mio paese e ha aggiunto che "non esiste che noi migranti veniamo in Italia per comandare". Che il vecchietto si sentisse minacciato da noi non mi ha sconvolto più di tanto ma l'unica cosa terribile che ricordo e che mi fatto soffrire molto è stata un invito a cena a casa sua, da parte di una donna di Annassim, che poi è andata via dall'associazione. Lei aveva invitato me e una sorella marocchina dicendo di non stare sempre attaccate ai bambini e di lasciarli a casa per quella occasione. Così avremmo parlato fra adulte senza essere disturbate. A parte che per noi uscire di sera è stata una novità e un sacrificio, i bambini piangevano perché volevano uscire con noi. Così li abbiamo portati fuori ma quella signora appena ci ha visto non ci ha fatto entrare dicendoci che dovevamo imparare come si vive in Italia. Io e l'altra siamo andate via mortificate, svalutate davanti ai nostri figli e anche imbarazzate per come avremmo giustificato ai nostri mariti il nostro repentino ritorno a casa. Abbiamo pianto per tutto il tragitto. Io ho perdonato quel trattamento offensivo perché anche la mia religione insegna a non portare odio e risentimento, ma quella è stata proprio l'unica volta in cui mi sono sentita straniera in questo Paese.

Poi mi sono accaduti episodi buffi come il tizio di circa 50 anni che mi vuole aiutare a portare i pacchi o accompagnare in macchina a casa perché non mi stancassi...vabbè ero più giovane ma lui era un cretino che pensava di potermi adescare. Mi ha vista che buttavo dei sacchi di rifiuti nei bidoni vicino l'albergo in cui lavoravo per pulire le camere e pensava chissà che cose strane su di me...Scemo poveretto – ti risparmio la mia risposta. Ho fatto fermare il traffico. Poi, mai successo altro con gli italiani. Unici contrasti con le donne marocchine con le quali adesso evito i rapporti. Loro non accettano il mio essere disinvolta, autonoma e soprattutto di avere deciso io la separazione da mio marito. Dicono che non sono una buona musulmana, che parlo con i maschi, che mangio al tavolo con loro mentre i musulmani devono rimanere separati maschi e femmine e che se mio marito è andato via la colpa è mia. Però questo riguarda la mia storia personale intima e preferisco non parlarne. Le amiche vere di cui mi fido, e il mio avvocato, conoscono i veri motivi della separazione voluta da me.

Di tutta l'attività in Annassim è stato molto bello il periodo in cui ci eravamo organizzate per i catering. Ci chiamavano sia per iniziative pubbliche che private. Anche soltanto per preparare una cena in una famiglia. Una volta addirittura per un matrimonio con un buffet per 300 persone in un parco in una villa a Sasso Marconi. Lavoro bello ma impegnativo con responsabilità sulla scelta

degli alimenti e sulla preparazione delle pietanze. Avevamo fatto tutti il corso di formazione richiesto dalla AUSL. Ma poi ciascuna di noi ha fatto altre scelte e il gruppo si è sciolto. Un'altra cosa che mi piace è quando andiamo a parlare con i rappresentanti politici. Scatta da parte loro sempre un interesse positivo nei confronti di una donna straniera araba e impegnata nel sociale. Questo ha funzionato molto bene anche perché siamo state sempre al fianco di italiane. Adesso mi hanno chiesto di collaborare ad un libro collettivo sulla "meticceria", una specie di indagine su quanto di scambio culturale in tanti anni è avvenuto tra donne native e migranti che si sono relazionate ed hanno fatto assieme attività culturale e sociale. Vedremo cosa verrà fuori».

Da quanto mi hai detto non mi è chiaro del tutto se vedi il tuo futuro in Italia o progetti un ritorno in Egitto.

«Il nostro futuro è sempre nel volere di Allah. In Italia mi sento di avere un posto, un ruolo e finché i miei figli non saranno del tutto autonomi e indipendenti economicamente sono la mia priorità. Loro sentono molto, dall'educazione ricevuta, l'attaccamento all'Egitto dove da piccoli li portavo in vacanza ogni estate. Trovavano i nonni, le zie, i cugini, giocavano per le strade come facevo io da piccola. Si sentivano liberi e parte di una comunità. Oggi anche loro hanno altri bisogni ed esprimono desideri diversi

La grande, 21 anni, ha progetti di studi universitari e lavoro qualificato in Italia o in qualche altro Paese europeo. Studia lingue e parla così bene l'arabo che la docente di arabo che ha in facoltà, a volte, preferisce fare leggere lei in aula, perché ha un accento corretto, al posto della lettrice marocchina, venuta dal Marocco. Noi egiziani assieme ai palestinesi siamo i soli, fra i Paesi arabi, a parlare l'arabo classico. Le nostre università sono specializzate. Negli altri Paesi si parlano dei dialetti arabi e a volte anche fra noi arabi la comprensione è difficile.

Il maschio, anni 20, tecnico meccanico, è scontento di questo Paese. Passa il suo tempo tra il lavoro, il sabato in discoteca e gli amici. Mi sembra poco soddisfatto. Dice che l'Italia offre ai giovani poche possibilità per un futuro migliore, e pensa di cercare lavoro a Dubai. Il piccolo non si esprime ovviamente, dice di volersi sposare e rimanere con me. Certo non vedo possibilità neppure in Egitto pensandoci senza nostalgia. Per i poveri in quel Paese la vita non è facile, a parte le restrizioni politiche, la condizione delle donne, la situazione abitativa: sarebbe un calvario. Pensa che ancora oggi nel vecchio cimitero musulmano costruito dai primi arabi al loro arrivo come conquistatori, vivono più di mezzo milione di persone. Hanno sistemato il loro giaciglio su tombe dismesse, hanno portato mobili, televisori, sedie, tavoli, fornelli. Lì cucinano, mangiano, dormono. Ci sono anche sedi di imprese private che non possono affittare una casa. E tende di stoffa determinano i confini e lo spazio dell'intimità familiare.

Se ci penso mi viene l'ansia. E poi sai che in Egitto, se scoprono dei gay li prendono, li torturano e li condannano al carcere? Di ieri la notizia di un ragazzino di 16 anni che aveva una storia con il giovane portiere del suo condominio di 17 anni e che sono stati subito processati e condannati a cinque anni di carcere. In Egitto la concezione della vita e le politiche ormai, sono come nei Paesi occidentali; si mira al profitto, al guadagno esagerato vendendo più possibile quello che si ha, che si produce. Una cosa che mi fa molto male è vedere in questo ampio divario fra gli strati sociali, l'arricchimento esagerato di molti e l'emarginazione sempre più dei poveri. Questi sono esclusi dai consumi, anche da quello che dovrebbe appartenere loro. Per esempio: il cotone egiziano che è il più pregiato nel mondo. Dormire fra quelle lenzuola, ricordo, era una sensazione gradevolissima, con la morbidezza e l'odore di pulito naturale. I campi di cotone vengono coltivati da contadini egiziani, oggi quella produzione di cotone è venduta ad altri Paesi nel mondo che lo usano per biancheria e vestiti di lusso mentre l'Egitto da tali Paesi compra gli scarti per farne tessuti misti a

fibre sintetiche. Gli egiziani poveri usano lenzuola in fibra sintetica importate dalla Cina, quelli naturali sono negli alberghi per i turisti occidentali e nei negozi di lusso.

L'Egitto per me è forse il mito della mia infanzia. Lo spazio di quando ero ragazzina e spensierata, Un mio eventuale ritorno nella terra dei faraoni significherebbe anche non ritrovare più i miei genitori, una sorella ed altri parenti, che sono morti. Mentre un'altra sorella che ha sposato un palestinese, vive in Palestina nella fascia di Gaza, fra mille difficoltà. E poi vedi in Italia se hai una casa, il lavoro, nessuno ti disturba. Io vedo delle cose che non mi piacciono come l'eccessiva libertà delle ragazze, il loro modo di vestire, certi comportamenti poco corretti, il correre dietro ai maschi e tentare in qualunque modo di essere come loro. Aggressive, prepotenti, con poco rispetto per adulti e anziani. Allora sento che c'è un modello che loro vogliono seguire, imposto anche dalla televisione ma ci sarà anche la distrazione o l'assenza dei genitori nelle loro famiglie. Ma conosco anche ragazze brave, che probabilmente non vengono apprezzate, perché "non alla moda", ma ci sono e fra queste vedo mia figlia».

Conclusioni

Lei ha trovato il coraggio di parlarne con le altre donne, senza sensi di colpa, spinta soltanto dalla necessità di capire, ma le contraddizioni che vive sono brucianti. Lei che rifiuta una vita ai margini, l'ubriacatura del consumismo che scopre in molte altre donne e in numerosi uomini migranti, avverte altresì l'impossibile equilibrio tra un modo vecchio di essere e i nuovi bisogni emergenti. Lei che ha capito la mancanza di rispetto maschilista nei confronti delle donne, lo sfruttamento sul lavoro, la bufala del cibo ecologico e gli imbrogli della grande distribuzione nell'agroalimentare propone un modello alle donne più giovani, vivendo le contraddizioni pur dolorose tra la vita che vive e le sue aspirazioni. Ha capito che il grande mercato del consumismo è desolante come la comunicazione-manipolazione delle soggettività è disgregante e produce comunque sofferenza.

Condizione non unica la sua, a proposito della quale andrebbe fatta una puntuale riflessione, appunto, sul complesso rapporto donna-società. Per il momento a lei rimangono il potere e il dovere dell'essere madre attiva e consapevole.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Lella Di Marco, laureata in filosofia all'Università di Palermo, emigrata a Bologna dove vive, per insegnare nella scuola secondaria. Da sempre attiva nel movimento degli insegnanti, è fra le fondatrici delle riviste *Eco-Ecole* e dell'associazione "Scholefuturo". Si occupa di problemi legati all'immigrazione, ai diritti umani, all'ambiente, al genere. È fra le fondatrici dell'Associazione *Annassim*.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Le donne Ausiliarie di Salò

Percorsi della memoria tra antropologia e storia: le Ausiliarie di Salò

di *Annalisa Di Nuzzo*

Memoria storia identità

I momenti celebrativi di una memoria collettiva rendono tangibili i totem identitari, così come è accaduto nel corso degli ultimi decenni a seguito dell'istituzione del Giorno della memoria per l'Europa e le nazioni che la compongono. La questione ha a che fare con i rapporti tra storia, memoria, identità.

« [...] Ciascun uomo e ciascun popolo secondo i propri fini, secondo le proprie forze e le proprie necessità, ha bisogno di una certa conoscenza del passato [...]. Ma uomini e popoli non saranno simili a una schiera di pensatori puri, che la vita contemplano soltanto, a individui avidi di sapere, che solo il sapere soddisfa [...]. Essi agiranno invece sempre solo in funzione della vita e perciò sotto il dominio e la guida suprema della vita stessa. Questo è il rapporto naturale di un'epoca, di una cultura, di un popolo con la storia [...]. La conoscenza del passato in tutti i tempi non è desiderabile che quando è al servizio del futuro e del presente, non quando serve a indebolire il presente, non quando sradica le energie del futuro. Tutto ciò è semplice, semplice come la verità e persuade anche chi non vuole accettarne la dimostrazione storica» (Nietzsche, 1922: 47).

La lunga citazione di Nietzsche ripropone una provocazione da cui vorrei partire per definire l'utilità ed il danno della storia oggi e di come questa analisi, ancora attuale, sia continuamente disattesa, nonostante sia essa stessa, ormai, ampiamente storicizzata. Lo studio del passato può avvenire, secondo la stessa terminologia nietzschiana, in modo antiquario, monumentale e infine critico, ed è solo in quest'ultimo senso che la storia è al servizio della vita, diventa qualcosa di salutare, qualcosa che promette un avvenire. Selezionare ciò che è fondante e deve essere trasmesso, ciò che ha lo spessore del ricordo vissuto nel presente, diventa assai difficile in una condizione di eccesso di senso

e di eventi che caratterizza la nostra epoca, determinando quella densità attraverso la quale il tempo storico sembra delinearci. Distinguere ciò che è superfluo da ciò che ha persistenza ed è radice di ciò che diviene, assume, inevitabilmente, oggi la dimensione di un divenire connotato da uno spazio e da un tempo legato alle ultime generazioni dei mezzi di comunicazione (Di Nuzzo, 2002).

La dimensione spazio-temporale sembrerebbe destrutturata, attraverso Internet e il web, in un eterno e apparentemente de-storicizzato presente, senza luogo né concatenazioni, in cui si confonde il superfluo con il necessario, la persistenza con l'effimero transeunte. Il rischio per le giovani generazioni, e non solo, è quello di smarrire il senso della memoria attraverso una a-critica attualizzazione che non restituisce il senso delle proprie radici. Tutto resta sullo sfondo e lo spaesamento produce insospettabili crisi e paradossi socio politici. Siamo di fronte a quello che Marc Augé definisce la «*surmodernità*», l'accelerazione della storia come affollamento di eventi, una storia caratterizzata dalla mondializzazione e da infiniti livelli di accadimenti, affannosamente inseguiti, sempre sospesi tra cronaca e spettacolo (Augé, 1997: 9).

Cosa resta allora della storia e della memoria che costruisce processi identitari, appartenenze, e radici di senso? Sembra definitivamente giunta la fine delle grandi narrazioni, vale a dire dei grandi sistemi di interpretazione che pretendevano di rendere conto dell'evoluzione dell'umanità nella sua totalità, insieme alla crisi dell'idea di un progressivo e coerente rapporto tra un prima e un poi, definitivamente arenatasi tra le atrocità delle guerre mondiali, dei totalitarismi e delle politiche di genocidio, che certamente non testimoniano un grande progresso morale dell'umanità. Si scardina così uno dei grandi concetti storico-politici che hanno guidato la storia del Novecento: l'idea di nazione definitivamente in crisi nella post-modernità; le si riconosce attraverso un uso critico della storia, il suo carattere mitico, fondativo di un'identità costruita attraverso artifici della memoria collettiva:

«Per ogni gruppo umano gli eventi del passato raccolti dalla memoria collettiva sono fondamentali per autodefinirsi, tutti i nostri saperi, non solo la storia devono essere considerati custodi della memoria intesa come parte del presente. Nel loro insieme devono stabilire raccordi e rapporti tra contemporaneità e tradizione» (Callari Galli, 2000:12).

Alla luce di queste riflessioni, nelle pagine che seguono si intende ricostruire attraverso il rapporto proficuo tra storia e antropologia un frammento della storia delle donne in Italia durante la Seconda guerra mondiale.

La partecipazione delle donne alla Seconda guerra mondiale

La Seconda guerra mondiale, ancor più della prima, vede coinvolte le donne tra distruzioni della guerra aerea, restrizioni alimentari, perdita dei propri cari e i drammi estremi delle persecuzioni. Nel corso del lungo incubo bellico, matura drammaticamente, in special modo dopo l'8 settembre 1943 – quando l'Italia vive la sua devastante guerra civile – un nuovo sentimento femminile di autosufficienza e di autostima. Questo nuovo sentire era legato alle supplenze esercitate durante quattro anni di guerra e perfino alle precedenti esperienze nel Ventennio, che avevano dato alle donne la possibilità di dimostrare di essere capaci di far fronte a ogni necessità. In questo contesto si iscrive lo specifico fenomeno delle donne soldato che imbracciano un fucile e interpretano valori tradizionalmente maschili. Il tema delle donne in armi, che è insieme antropologico e politico, consente forse di guardare da angolazioni nuove non solo la storia delle donne, ma l'intera storia civile (De Luna, 2007 e 2008) Nell'Italia spaccata in due del biennio 1943/45, le donne, partigiane o fasciste che fossero, combatterono e soffrirono con gli uomini e quanto gli uomini. Ed è in quest'ottica che merita attenzione la costituzione del corpo scelto delle ausiliare di Salò, creato per

assistere l'esercito della Repubblica Sociale e istituzionalizzato dal regime fascista, ma pressoché svanito dalla memoria storica.

Le Ausiliarie della Repubblica di Salò entrarono a far parte di vari corpi: le Volpi Argentate, la Decima Mas, le Brigate Nere, con compiti diversi. È certamente complesso il rapporto che il femminile, di volta in volta, ha instaurato con la violenza istituzionalizzata, vissuta coerentemente attraverso valori e modalità convenzionalmente ritenuti maschili. Tradizionalmente, la violenza delle donne si era già più volta manifestata nelle vicende della storia come motore esplosivo di folle domestiche, improvvisate e devastanti (Duby e Perrot, 1993). Durante questi drammatici anni, invece, le donne vengono inquadrare, riconosciute, addestrate alla partecipazione degli eventi bellici e della guerra civile che ne seguì da una parte e dall'altra. Anche se il fenomeno delle Ausiliarie è stato poco indagato, non poche sono state le pubblicazioni che se ne sono occupate. La bibliografia si polarizza, per lo più, su due versanti di prospettiva interpretativa: quello dell'agiografia nostalgica e celebrativa e quello di decisa condanna, che è alla fine, una condanna politica.

Un'espressione ufficiale di ripensamento nei confronti del ruolo ricoperto da queste donne fu probabilmente il discorso di insediamento da presidente della Camera dei Deputati di Luciano Violante il 10 maggio 1996, che da "sinistra" rivendicò la dignità delle tensioni ideali che mossero le ragazze di Salò a cercare forme di eroismo e sacrificio verso "una patria". Bollato con l'accusa di revisionismo e di superficialità storica, il discorso fu relegato, nel dibattito che ne seguì, nella pura dimensione accademica. Mi sembra, invece, utile indagare tra le pieghe di questo fenomeno e, soprattutto, renderlo noto per illustrare aspetti poco indagati dell'identità femminile e fornire opportune comparazioni. Si tratta di "rileggere" alcuni aspetti delle testimonianze e delle documentazioni storiche in chiave antropologica e di utilizzare sia le fonti "calde" sia quelle "fredde". Costruzioni di ruolo, dimensione pubblica e privata, rapporti con il maschile, struttura organizzativa del corpo delle Ausiliarie e fedeltà agli ideali sono alcune delle cifre interpretative con le quali provare a comprendere la scelta di queste "ragazze".

A partire da questi materiali è possibile individuare anche le motivazioni dell'arruolamento (che avveniva non necessariamente solo per seguire i propri fratelli, compagni, mariti), il grado di consapevolezza e le modalità dell'uso della violenza e delle armi, le capacità di combattere e di partecipare alle azioni armate, il trattamento riservato loro da parte dei nemici durante le detenzioni, l'atteggiamento delle stesse durante gli interrogatori, come vissero i rapporti di potere e personali, comprese le affettività e le relazioni d'amore. Interessante risulta anche l'analisi di come il contesto familiare percepì la scelta di queste donne e di come esse, a loro volta, vissero "il rientro" nelle loro vite private.

Attraverso questi elementi di ricostruzione si determina una proficua specularità tra storici e antropologi che apre a nuovi sguardi ed è tesa a colmare i vuoti reciproci, in modo da creare nuovi punti di osservazione per interpretare e ricostruire la memoria collettiva. Il problema si pone soprattutto per la storiografia europea contrassegnata talvolta dalla vocazione a voler essere anche mitografia. Emerge sempre più la necessità di un addestramento reciproco per operare con l'ausilio di tre strumenti di indagine: museo, archivio, campo. In questi ultimi anni, un ulteriore ravvicinamento tra storici e antropologi si è determinato soprattutto in relazione all'Antropologia delle società complesse. Lo studio da parte degli antropologi delle società post-modernità rende necessario esplorare la storia delle comunità oggetto delle indagini etnografiche anche attraverso fonti documentate unitamente al diverso modo di "trattarle" (Viazzo, 2000).

«Abbiamo bisogno di una *storia parlata*, di voci e testimonianze che si facciano storia. Senza storicismi pedanti, senza scartoffie di archivio, senza linguaggio arido. Anche l'errore storico nelle testimonianze, se aiuta a capire, deve essere accettato» (Munzi, 2004: 6).

Bisogna procedere sempre di più con questi strumenti di analisi per impedire, nel caso specifico, che queste donne siano stritolate dall'implacabile ingranaggio fascismo/antifascismo, pur restando un punto fermo il giudizio sulle responsabilità di scelte che condussero ad una appartenenza piuttosto che ad un'altra. Queste donne italiane, in quel momento storico, vissero sia come ausiliare, sia come partigiane, una dimensione pubblica intrisa di elementi di fondo simili, pur a partire da punti di vista diametralmente opposti.

Le ausiliarie di Salò

Il Servizio Ausiliario Femminile della Repubblica di Salò venne istituito con Decreto Ministeriale N. 447 del 18 aprile 1944. Vi potevano entrare le donne tra i 18 e i 45 anni. Mussolini ritenne importante la creazione di un corpo speciale come quello delle ausiliarie che, seppure non rispondesse alle necessità primarie e vitali della neonata repubblica, forse in qualche modo appagava la strumentalizzazione di un folklore stereotipato e di una retorica dell'esteriorità che aveva connotato il primo fascismo.

L'iniziativa mussoliniana riscosse un grande successo: presentarono domanda di arruolamento nel SAF oltre seimila donne appartenenti ad ogni ceto sociale e provenienti da ogni parte dell'Italia, alcune minorenni, parecchie madri e mogli. Lo stipendio oscillava tra le 700 lire del personale di concetto e le 350 lire del personale di fatica. All'interno del corpo le donne svolgevano ruoli e compiti diversi: dalle donne di pulizia alle impiegate alle combattenti. Nel SAF ogni dipendente era soggetta alla giurisdizione penale militare. Si distribuirono, come già detto, in tre corpi distinti, Decima Mas, Brigate Nere, Volpi Argentate, con diversi regolamenti da rispettare in particolare nell'uso delle armi. La X Flottiglia Mas ebbe il SAF autonomo da quello per l'Esercito e per la Guardia Nazionale Repubblicana e fu inquadrata alle dipendenze del sottosegretario alla Marina della Guerra Repubblicana. Il comandante Valerio Borghese designò alla sua guida Fede Arnaud Pocek (veneziana, classe 1921 sceneggiatrice e aiuto regista) che, prima del luglio 1943, si era distinta nel dirigere il settore sportivo del Gruppo Universitario Fascista e, dopo l'armistizio, divenne funzionario del Ministero dell'Economia Corporativa, poco rassegnata a vivere tra le scartoffie d'ufficio la sua esperienza nella Repubblica Sociale. Le ausiliarie normalmente non erano armate, ma durante i corsi erano addestrate all'uso delle armi e sia nella X che nelle Brigate Nere parteciparono attivamente ad azioni armate come accadde nella pianura di Nettuno o sulla Linea Gotica.

Le donne uscite da questi corsi vennero scherzosamente chiamate "Balilline", in quanto la loro età minima di arruolamento era di soli 16 anni. Le Volpi Grigie furono una sorta di corpo di giovanissime spie che in qualche caso si infiltrarono nelle zone del Paese liberate dagli Alleati. Erano il reparto più avventuroso; un gruppo di combattenti uomini e donne addestrato dai tedeschi per attraversare le linee nemiche. Ma al di là della struttura organizzativa resta da chiarire perché Mussolini istituì un corpo del genere e perché tante ragazze vi aderirono. Il Duce in persona, con la sua politica rivolta al mondo femminile, fu il creatore di un singolare legame donna-fascismo. Il suo progetto politico mirò alla formazione di una "nuova italiana", la donna fascista, attraverso un cambiamento della sua dimensione quotidiana che coinvolse sia gli aspetti più intimi e personali, quali la gestione del corpo, sia la formazione e l'inserimento sociale.

Si tentava di dare alle donne la possibilità di essere valorizzate e rese autonome nelle loro scelte e nelle loro prospettive. Il Duce tentò di staccarsi dalla tradizione che il primo fascismo aveva accolto, dove si esaltava solo la prolificità delle madri: ora invece erano messe al bando la riservatezza, il silenzio, la timidezza, il sentimentalismo e, pur restando la maternità e la famiglia il perno della vita di ogni donna, tutto lo stile di vita doveva essere impregnato di energia, coraggio, fierezza, decisione

rapide, voce alta ed espressione schietta di sé. «Le donne risposero con impegno e capacità inattese, era emancipazione, checché se ne dica» (Poli, 2013: 47).

I motivi di una scelta

Le ragazze aderirono per diversi motivi: per fedeltà a un regime che consideravano immutabile e per un amore viscerale nei confronti di Mussolini. Il Duce era una specie di idolo, un padre-amante insostituibile. Una ragazza di Salò racconta l'incontro con il Duce e di quei "lacrimoni" versati per l'immensa gioia di essere passata finalmente sotto il suo sguardo:

«[...] quello che mi colpì del Duce fu l'espressione dei suoi occhi, che infatti non ho mai più dimenticato: sembrava che ci guardasse a una a una e che il suo stato d'animo, di fronte al nostro slancio, fosse di una gioia pensosa. Ciò che direi, oggi, è che il suo sguardo non aveva nulla del leader che insuperbisce alla vista di coloro che lo acclamano. Viceversa, era quello di un padre che è sì orgoglioso dei propri figli ma anche, in un suo modo segreto, preoccupato del loro avvenire; e preoccupato, anzi, assai più del loro destino che del proprio» (Munzi, 2004:75).

Spesso appena adolescenti, le componenti del SAF si lasciarono in qualche modo rapire dalla tentazione di una nuova emancipazione e abbracciarono la causa con una passione estrema. Se da un lato esse furono affascinate dal fascismo e dal suo Duce, dall'altra furono le prime in Italia a essere inquadrare in un corpo militare che dava loro l'opportunità di uscire da quel ruolo tipicamente femminile che avevano sempre avuto. In altre parole, esse mettevano in pratica quella voglia di emancipazione che già altre generazioni avevano vissuto e che in altri Paesi si era già concretamente avviata. L'educazione e la propaganda del Regime avevano poi fatto il loro corso; una propaganda e una pedagogia che già nei primi anni del Ventennio inculcava alle ragazze che il bene della Patria faceva parte della sacra missione della donna e di come la Madre era insignita della gloria di educare la prole a questo ideale. Patria /Madre un binomio che diventa inscindibile, antico e radicato anche se viene declinato diversamente dal regime.

Teresa Labriola, una delle più note intellettuali del tempo, aveva entusiasticamente aderito al programma dell'Associazione nazionalista, nonostante la sua formazione familiare. Per certi aspetti, la sua svolta politica dalla sinistra alla destra richiamava quella dello stesso Mussolini e di altri esponenti della "generazione del fronte" (Prima guerra mondiale per intenderci). Il socialismo marxista era quasi una seconda natura per la Labriola, figlia del grande filosofo e attivista politico napoletano. Teresa, il cui ingegno volubile e salottiero aveva ben poco assimilato della filosofia marxista, aveva al pari di Mussolini una mentalità elitaria, imbevuta del volontarismo comune a un'intera generazione di intellettuali. Ammirava l'idealismo di Giovanni Gentile, col quale aveva studiato, e preferiva l'iconoclastia di George Sorel e Friedrich Nietzsche alle leggi inesorabili del marxismo della Seconda internazionale. Secondo Teresa, solo nuove, fresche avanguardie, abbandonando l'inetto riformismo del movimento socialista italiano, avrebbero costruito una nuova Italia; avrebbero ripudiato l'agnosticismo liberale per infondere nel popolo italiano una nuova "eticità". Questa élite per la Labriola era soprattutto al femminile: fin dal 1908 parlava della «capacità di sacrificio, peculiare della donna» che la rendeva l'unico soggetto capace di ricomporre il «contrasto tra le esigenze dell'individuo e quelle della specie» (Taricone, 1994: 45). La sua visione delle donne italiane come campionesse di un nuovo ordine sociale fondato sulla revisione dei concetti di razza, nazione e Stato, era accattivante. La stessa figlia prediletta del Duce, Edda Ciano Mussolini, continuerà a sostenere negli ultimi anni della sua vita che il fascismo aveva dato modo che si realizzasse un femminismo di destra.

Il fascismo aveva costruito una nuova identità femminile, come le interviste raccolte da Ulderico Munzi ci danno l'opportunità di esaminare. Le "voci" di queste donne risentono del lessico e della

propaganda del tempo, ma più di ogni altro del valore del sacrificio come principio fondante del riconoscimento del femminile. Il sacrificio declina l'eroismo al femminile che si impasta di maternità mediterranea, di desiderio di emancipazione e di partecipazione pubblica. È una logica trasversale che accomuna le intellettuali e le donne semplici. Le ausiliarie fasciste ebbero impartita una rigida disciplina: a loro era proibito fumare, vietato l'uso del rossetto, sia in divisa che in abiti borghesi. La divisa delle ausiliarie era sobria, austera come lo era del resto il panno della divisa grigioverde. Un panno grezzo, un abito dal taglio contro ogni tentazione. Un'occhiata equivoca a un camerata poteva costare la camera di punizione. Le donne ancora una volta potevano incarnare due diversi profili, ora coesistenti ora alternativi: la dilatazione del sentimento materno oltre i confini familiari, un esercizio del *maternage* sentito come responsabilità pubblica, che ispirò già fin dall'8 settembre, una cura corale dei soldati sbandati, dei prigionieri fuggiti, dei bambini; insieme a una volontà forte di protagonismo personale, di "cittadinanza attiva", che esaltasse una soggettività libera e responsabile, da vivere accanto e specularmente a quella maschile. Gli effetti di questi diversi profili sul carattere erano: coraggio fisico, resistenza psichica, operatività in campi ignoti e un nuovo intreccio fra pubblico e privato.

Ne sono consapevoli le stesse ausiliarie, come viene chiarito in un articolo di Maria Pavignano pubblicato su "Sveglia" del 3 dicembre '44:

«Niente rossetti; niente donne fatali; niente amori conturbanti; ma sorelle buone del soldato, ma utili donne della terra d'Italia, che se deve essere riscattata dal sangue degli uomini, deve essere vivificata dalla virtù delle donne (...) Ho visto le mie compagne dappertutto. Sulle strade, che aspettavano i mezzi di fortuna per partire, sui treni, negli ospedali militari, chine su chi moriva. Sorelle e madri. Alle mense militari, dove portano la lieta grazia della loro femminilità; nelle cucine dove la mano femminile è indubbiamente preziosa, nelle sartorie militari, nelle lavanderie, dappertutto».

La divisa, simbolo di questa fede, è costituita da giacca sahariana senza collo e gonna pantaloni, entrambe di colore grigioverde in inverno e kaki d'estate, camicia nera, basco, fregi della doppia M della G.N.R. sulla fibbia dei cinturone di pelle e sul bavero. La vicecomandante Cesaria Pancheri osserva:

«[...] dai segni del lutto personale come madri e spose di caduti, vestendo la divisa, esse rivivevano i sogni di gloria del figlio o del marito, un povero sogno insidiato dal tarlo del disfattismo. Elaborazione pubblica e civile del dolore privato che trasversalmente univa intellettuali e donne del popolo che avevano trovato nell'amore della Patria il cemento all'amicizia e alla solidarietà. Questa stessa elaborazione passava anche attraverso la divisa che rendeva simili le ausiliarie, dalla testa ai piedi: tutto era regolare, compresa l'inclinazione del basco, il famoso basco "all'invasore" come lo definì un'ispettrice dei fasci femminili, non troppo tenera verso di noi. Era un mondo femminile difficile da guidare e capire, perché è sempre difficile sondare l'impulso del sentimento piuttosto che quello della ragione. In epoche in cui l'equilibrio si rallenta per il prevalere delle passioni contrastanti, i contorni delle cose si deformano ed è difficile cogliere l'essenza della realtà» (Viganò, 1995: 57).

C'è in questa riflessione tutta la convinzione dello stereotipato contrasto ragione /passione e del salto che queste giovani donne avrebbero compiuto in positivo – secondo il regime – elaborando la passionalità e il sentimento che contraddistingue il femminile nella dimensione privata, in virtù pubblica e modello di comportamento sociale. In un momento in cui gli uomini svestivano la divisa e abbandonavano la repubblica, mostrando la loro vigliaccheria, al contrario, le donne si ponevano come esempio e davano nuova linfa alla Repubblica Sociale (Dittrich-Johansen, 2002). Molte le testimonianze in tal senso, come si evince dalle parole dell'ausiliaria Alda Paoletti:

«Dissi a mia madre che dovevo andare al Nord. Volevo restare libera. Fascista e libera. Gli americani, aggiunti, ci avrebbero trasformato in schiavi. Chiesi ai tedeschi se ci potevano portare con loro. Un

comandante rispose di sì: “Abbiamo un debito da saldare con lei perché ha fatto tanto per i nostri feriti”. Il 14 giugno del 1944 caricai su un camion la mamma, la nonna ottantenne e i fratelli, compresa la mia sorellina di tre anni ... Avevo solo diciassette anni».

Questa consapevolezza e questo clima spirituale erano arroventati dal riflesso delle passioni che avevano diviso il Paese. Queste ragazze erano intransigenti, come la giovinezza, incapaci di comprendere i compromessi di cui la vita è intessuta e soprattutto si sentivano protagoniste di un momento storico tragico e inesorabilmente legato a una disfatta. Testimonianza ulteriore di questo clima è la lettera che una condannata a morte scrive a sua madre di seguito riportata:

«24/07/1944

Mamma mia adorata,

Purtroppo è giunta la mia ultima ora. È stata decisa la mia fucilazione che sarà eseguita domani, 25 luglio. Sii calma e rassegnata a questa sorte che non è certo quella che avevo sognato. Non mi è neppure concesso di riabbracciarti ancora una volta. Questo è il mio unico, immenso dolore. Il mio pensiero sarà fino all'ultimo rivolto a te e a Mirko. Digli che compia sempre il suo dovere di soldato e che si ricordi sempre di me. Io il mio dovere non ho potuto compierlo ed ho fatto soltanto sciocchezze, ma muoio per la nostra Causa e questo mi consola. È terribile pensare che domani non sarò più; ancora non mi riesce di capacitarmi. Non chiedo di essere vendicata, non ne vale la pena, ma vorrei che la mia morte servisse di esempio a tutti quelli che si fanno chiamare fascisti e che la nostra Causa non sanno che sacrificare parole. Mi auguro che papà possa ritornare presso di te e che anche Mirko non ti venga a mancare. Vorrei dirti ancora tante cose, ma tu puoi ben immaginare il mio stato d'animo e come mi riesca difficile riunire i pensieri e le idee. Ricordami a tutti quanti mi sono stati vicini. Scrivi anche ad Adolfo, che mi attendeva proprio oggi da lui. La mia roba ti verrà recapitata ad Aosta. Io sarò sepolta qui, perché neppure il mio corpo vogliono restituire. Mamma, mia piccola Mucci adorata, non ti vedrò più, mai più e neppure il conforto di una tua ultima parola, né della tua immagine. Ho presso di me una piccola fotografia di Mirko: essa mi darà il coraggio di affrontare il passo estremo, la terrò con me. Addio mamma mia, cara povera Mucci; addio Mirko mio. Fa sempre innanzitutto il tuo dovere di soldato e di italiano. Vivete felici quando la felicità sarà riconcessa agli uomini e non crucciatevi tanto per me; io non ho sofferto in questa prigionia e domani sarà tutto finito per sempre.

Della mia roba lascio a te, Mucci, arbitra di decidere. Vorrei che la mia piccola fede la portassi sempre tu per mio ricordo. Addio per sempre, Mucci!

FRANCA» (Associazione nazionale famiglie dei caduti e dispersi della R.S.I., 1960: 85)

Si riuniscono drammaticamente nelle ultime riflessioni di questa giovane donna la missione pubblica di cui si sente investita e la dimensione privata: il valore della difesa della patria e il suo sacrificio che resta l'unico valore per il suo riconoscimento pubblico. Garante e detentrica della rete di affettività familiare, questa donna sottolinea l'offesa della mancata restituzione del suo corpo, che ha a che fare con le strutture più profonde della natura umana. Un corpo femminile che, in molti altri casi di prigioniera, viene denudato, violato e sevizato. L'uso che il nemico / maschile fa del corpo delle donne combattenti, è in qualche modo trasversale e prescinde dagli schieramenti, assumendo una connotazione comune. Così come per le Brigantesse dell'Italia post Unitaria e per le Partigiane, le Ausiliarie vengono denudate spesso da morte, subiscono il taglio dei capelli, perfino lo stupro e vengono abbandonate senza sepoltura o esposte pubblicamente.

Il denudare assume un valore particolare, perché viola un immaginario ricorrente nella percezione dell'identità femminile, ossia quello che si sostanzia del sentimento del pudore. Così anche il taglio di capelli, assume il valore di un contrappasso nei confronti del desiderio femminile di emulare virtù pubbliche maschili. Altre ritualità avevano completato il quadro simbolico di questo universo femminile che ha bisogno di definizione e di sancire nuove appartenenze. Questo nucleo innovatore

doveva produrre una palingenesi salutare per lo Stato ed era necessario che ci fossero tutti gli elementi fondativi di un'appartenenza, con strumenti come la preghiera o le canzoni ecc. per renderlo ulteriormente condiviso. La prima parte della *Preghiera dell'ausiliaria* recita così:

*«Signore del Cielo e della Terra,
accogli l'umile, ardente preghiera
di noi, donne italiane,
che sopra gli affetti più cari,
poniamo Te o Signore, e la Patria.
Benedici le nostre case lontane,
benedici il lavoro delle nostre giornate,
raccogli, come offerta di redenzione
per la Patria tradita,
il sangue degli eroi, dei martiri,
il pianto delle madri private dei figli,
il singhiozzante grido dei bimbi
privati delle madri per
la sadica ferocia nemica».*

La Patria tradita è ancora una volta al vertice dei valori e della retorica della nuova Repubblica; si ribadiscono ossessivamente la fierezza di essere italiane e il necessario riscatto da compiere. Le parole di una testimone chiariscono in modo essenziale gli elementi di questa retorica: *amavamo la patria, amavamo il duce e ci piacevano le adunate*. Quelle adunate e quella militarizzazione avevano permesso alle donne di uscire dai luoghi privati e di essere protagoniste di spazi pubblici, di conquistare la piazza, di essere con i loro fratelli e mariti senza magari conoscere a fondo la politica del fascismo. Così raccontano alcune:

«[...] non eravamo libere di uscire da sole, di incontrare amici, di andare a cinema, ma la divisa e le adunate ce ne davano l'opportunità. Si percepiva di essere prese in considerazione, di essere parte di un tutto, forse per la maggioranza era la patria, non il fascismo, anche se nessuna, o quasi, aveva l'idea di che cosa fosse esattamente» (Munzi 2004: 79).

Si diventava fascistissime magari quando i genitori vietavano la partecipazione ad adunate domenicali e si urlava che era obbligatorio andarci perché il Duce lo imponeva (Munzi, 2004: 87). Questa "modernizzazione autoritaria" viene, dunque, accolta, propagandata e tramessa alle donne. Lo conferma anche la canzone che le ausiliarie cantano per la prima volta il 20 maggio del 1944 a Venezia e che esalta il loro compito:

«O giovane ragazza

Che parti volontaria

Per fare l'ausiliaria

Ricorda che la vita

Non sempre sarà bella»

E ancora:

«Cara Mamma, parto volontaria

Dammi un bacio senza lacrimar....

...a noi la morte non ci fa paura, ci si fidanza e ci si fa l'amor»

Negli ultimi versi emergono temi cari a un languido e stucchevole romanticismo tipico di una letteratura femminile da romanzi d'appendice che si declina nelle forme del nuovo eroismo. Si rifiutano le lacrime, con la morte, che non si teme, si fa l'amore. Il vento di questa modernizzazione autoritaria dei ruoli e dei compiti aveva investito anche il rapporto con la famiglia, in particolare con i padri che, comunque, si opposero spesso alle decisioni dell'arruolamento e che non riconoscevano l'autorità della chiamata del Duce al contrario delle ragazze che si sentivano sacerdotesse e garanti del nuovo ordine.

Quale destino attendeva queste donne alla fine della loro esperienza? Ancora una volta erano due i ruoli che potevano rivestire: quello della sacerdotessa laica o quello della sposa esemplare. Si era realizzata con successo una sorta di militarizzazione della mente di ragazze molto giovani insieme all'elaborazione di una sacralità laica e pubblica, che sarà ricorrente in molti regimi totalitari del Novecento, per esempio quelli del Vietnam o della Cambogia. Resta da chiedersi: questa militarizzazione della mente femminile è il prodotto di un regime disperato che avverte la sua fine o un modello attraverso il quale si procede alla ricostruzione di un tessuto sociale e si elabora un rito collettivo, come è avvenuto nel caso della Resistenza e che, comunque, passa per atrocità, esposizione dei cadaveri, nudità impietosa? In ogni caso è interessante osservare che queste donne "soldato", ausiliare o partigiane, per motivi opposti sparirono dalla visibilità pubblica: le prime, perché traditrici e da rinnegare, le seconde perché ingombranti e possibili concorrenti nel gestire lo spazio politico della ricostruzione di un Paese.

Questo processo di rimozione collettiva ne cancellò la memoria, riconducendole nella rassicurante e inoffensiva dimensione domestica e privata. Il rischio, da segnalare come riflessione conclusiva, è quello di concentrare l'interesse dell'antropologia storica sull'interpretazione del passato alla luce del presente, ma d'altra parte solo restituendo alla ricerca storico-antropologica le chiavi interpretative di una cultura attraverso le spie di quel paradigma indiziario a cui fa riferimento Carlo Ginzburg che è possibile restituire vissuti e orizzonti di senso che rischierebbero di essere negati e dimenticati.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Riferimenti bibliografici

Associazione nazionale famiglie dei caduti e dispersi della R.S.I. / pref. di L. Gobbi; nota introduttiva di A. Scarpellini, *Lettere di caduti della Repubblica Sociale Italiana*, L'Ultima Crociata Editrice, Milano, 1960.

- Augè, M., *Storie del presente. Per una antropologia dei mondi contemporanei*, il Saggiatore, Milano, 1997.
- Addis Saba, M. (a cura di), *La corporazione delle donne. Ricerche e studi sui modelli femminili nel Ventennio*, Vallecchi, Firenze, 1988.
- Bartoloni, S., *Il fascismo e le donne nella "Rassegna femminile italiana" 1925-1930*, Biblink, Roma, 2012.
- Bloch, M., *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino, 1998.
- Burke, P., *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle "Annales" (1929-1989)*, Laterza, Bari, 2002.
- Cairolì, R., *L'antisemitismo al femminile*, in R. Chiarini (a cura di), *L'intellettuale antisemita*, Marsilio, Venezia, 2008: 61-69.
- Callari Galli, M., *Antropologia per insegnare*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.
- Cassata, F., *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Dau Novelli, C., *Famiglia e modernizzazione in Italia tra le due guerre*, Studium, Roma, 1994.
- De Grazia, V., *Le donne nel regime fascista. Il fascismo ha emancipato le donne?*, Marsilio, Venezia 1993.
- De Luna P. (a cura di), *Per forza o per amore. Brigantesse nell'Italia postunitaria*, Marlin, Cava De'Tirreni, 2008.
- De Luna P., *Le donne col fucile. Brigantesse dell'Italia postunitaria*, CUES, Fisciano, 2007.
- Detragiache, D., *Il fascismo femminile da San Sepolcro all'affare Matteotti (1919-1925)*, in "Storia contemporanea", 1983, 2: 211-251.
- Di Nuzzo A., *Complessità, Memoria, Costruzioni identitarie, Localismi*, in "ReS, Ricerca e Sviluppo per le politiche sociali", C.E.I.M., Numero Speciale, Salerno, 2002.
- Di Nuzzo A., *Il brigante e le donne in alcuni racconti orali della Lucania*, in "Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Educazione", Università di Salerno, Pensa ed., Lecce, 2009-2010.
- Di Nuzzo A., *Il mare, la torre, le alici: il caso Cetara. Una comunità mediterranea tra ricostruzioni della memoria, percorsi migratori e turismo sostenibile*, Studium, Roma, 2014.
- Dittrich-Johansen, H., *Le militi dell'idea. Storia delle organizzazioni femminili del Partito nazionale fascista*, Olschki, Firenze, 2002.
- Duby, G. e M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, Laterza, Bari, 1993.
- Fraddosio, M., *Le donne e il fascismo. Ricerche e problemi di interpretazione*, in "Storia contemporanea", n. 1, febbraio 1986: 95-135.
- Ganapini, L., *La Repubblica delle Camicie Nere. I combattenti, i politici, gli amministratori, i socializzatori*, Garzanti, Milano, 1999.
- Garibaldi, L. *Le soldatesse di Mussolini*, Mursia, Milano 1995
- Giusti S., *Percorsi di antropologia storica*, Editore Pisani, Milano, 2005.

- Macciocchi, M. A., *La donna nera, Consenso femminile e fascismo*, Feltrinelli, Milano, 1976.
- Mantovani, C., *Rigenerare la società. L'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni Trenta*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.
- Meldini, M. P., *Sposa e madre esemplare, ideologia e politica della donna durante il fascismo*, Guaraldi, Roma-Firenze, 1975.
- Mondello, E., *La nuova italiana. La donna nella stampa e nella cultura del Ventennio*, Editori Riuniti, Roma, 1987.
- Munzi, U., *Donne di Salò*, Sperling Paperback, Milano, 2004.
- Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Ed. Lucarini, Roma, 1992.
- Pansa, G., *Il sangue dei vinti*, Sperling & Kupfer, Milano, 2003.
- Perissinotto, M., *Il Servizio Ausiliario Femminile della Decima Flottiglia Mas 1944-1945*, Ermanno Albertelli Editore, Parma, 2003.
- Poli, F., *Fidanzate con la morte. Storia delle ragazze di Salò*, (articolo 5 dicembre 2013) <http://www.aclorien.it/wp-content/uploads/2017/02/Qelsi-2013-12-05.pdf>
- Scafoglio D., *Antropologia e letteratura*, vol. III, Gentile Editore, Salerno, 2002.
- Scafoglio D., *Introduzione alla ricerca etnoantropologica*, CUES, Napoli 2006.
- Taricone F., *Teresa Labriola. Biografia politica di un'intellettuale tra Ottocento e Novecento*, Franco Angeli, Milano, 1994.
- Terhoeven, P., *Il sacrificio femminile. La Giornata della fede come matrimonio simbolico con la patria*, in O. Janz e L. Klinkhammer (a cura di), *La morte per la patria*, Donzelli, Roma, 2008: 157-174.
- Viazzo P.P., *Introduzione all'antropologia storica*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- Viganò, M., *Donne in grigioverde*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 1995.
- Voget F.W., *Storia dell'etnologia contemporanea*, Laterza, Roma -Bari, 1975.

Annalisa Di Nuzzo, docente di Antropologia culturale e di Geografia delle lingue e delle migrazioni presso l'Università degli studi Suor Orsola Benincasa di Napoli e l'Ateneo di Salerno, fa parte del gruppo di esperti del Laboratorio antropologico per la comunicazione interculturale e il turismo diretto da Simona De Luna della stessa università; ha conseguito il PhD in *Antropologia culturale, processi migratori e diritti umani*. È autrice di numerosi studi. Tra le sue ultime pubblicazioni si segnalano: *La morte, la cura, l'amore. Donne ucraine e rumene in area campana* (2009); *Fuori da casa. Migrazioni di minori non accompagnati* (2013); *Il mare, le alici: il caso Cetara. Una comunità mediterranea tra ricostruzione della memoria, percorsi migratori e turismo sostenibile* (2014). *Minori migranti, nuove identità transnazionali* (2020).

Angelo Villa

L'ORIGINE NEGATA

LA SOGGETTIVITÀ E IL CORANO

Prefazione di Paolo Branca



MIMESIS / FRONTIERE DELLA PSICHE

Il Corano e la lingua, l'inconscio e la soggettività

di Monica Felisetti

I titoli dei libri a volte sono oscuri, ermetici, enigmatici. Altre volte sono esplicitivi ed efficacemente riassuntivi. Il testo di Angelo Villa *L'origine negata. La soggettività e il Corano* condensa nel titolo la molteplicità di tematiche che il saggio articola. Tre questioni, in particolare, si affacciano in tutta la loro complessità: quella dell'origine del Testo Sacro della religione islamica, quella della soggettività e quella del nesso fra le prime due. Un quarto elemento, tuttavia è rintracciabile nella filigrana del testo, leggendolo, per così dire, in controluce: è un tema sottile, che resta sullo sfondo ma che, una volta individuato, mostra la sua portata e il suo valore.

Il libro si caratterizza, infatti, per la sua adesione a una tradizione intellettuale che sin dagli albori ha tracciato il solco dialettico della psicoanalisi da Freud in poi e che vede nel processo di

storicizzazione sia la possibilità di comprensione dell'oggetto di ricerca (in questo caso il Corano) sia quella della costruzione dell'identità personale. In un'accezione psicoanalitica, storicizzazione e soggettivazione possono essere assunti come sinonimi; la psicoanalisi stessa ha ragione di esistere in campo sociale, tanto quanto nella clinica e nella cura del disagio individuale, proprio laddove si affaccia una difficoltà o una crisi che tocca il piano della soggettivazione.

In un momento storico, il nostro, caratterizzato da profonde trasformazioni e dalle inevitabili crisi che i momenti di passaggio portano con sé, la riflessione sull'alterità con la quale, ad esempio, i flussi migratori ci mettono a confronto, rappresenta un passaggio fondamentale. Due sono, a mio avviso, le ragioni di questa necessità stringente. La prima riguarda la necessaria ridefinizione di valori comuni intorno ai quali fondare le basi per la costruzione del legame sociale nel futuro; la seconda, strettamente legata alla prima, riguarda il grande (e tragico) successo che, nel nostro tempo, riscuotono i movimenti religiosi settari e estremisticamente orientati. Rispetto a queste due problematiche la posizione dell'Occidente sembra risentire, secondo molti autori, di un deficit di lettura del fenomeno religioso, deficit che può essere rintracciato proprio nel processo di secolarizzazione che ha formato la cultura occidentale post-illuminista.

Pensare, o ripensare alla fede, al sentimento religioso come autenticamente, sinceramente e profondamente fondante l'identità delle persone sembra essere divenuto un compito impossibile per il pensiero occidentale. Eppure la cecità dell'Occidente su questo punto non è un fenomeno senza conseguenze né sul piano dell'orientamento sociopolitico né, tantomeno, sulla vita reale delle persone: per quanto il dibattito politico abbia visto (e tuttora sperimenti) incandescenze legate all'incontro fra culture diverse, l'assenza di una seria riflessione intorno a questo problema la fa da padrone. Nonostante la cronaca quotidiana pulluli di evidenze tragiche che toccano il singolo tanto quanto il collettivo, nonostante la politica veda un progressivo incremento di richieste di diritti particolari che si basano sull'appartenenza religiosa, sessuale, alimentare di gruppi minoritari, nonostante sia palese la crisi del concetto stesso di principio universale (la questione femminile, in questo campo non è certo ultima per importanza) l'Occidente sembra cullarsi nell'illusione che l'umano cammini su un sentiero universalmente illuminato dai lumi della ragione, che affetti e pulsioni siano stati definitivamente bonificati e che il sentimento religioso tocchi unicamente e soavemente la vita spirituale del singolo soggetto.

Nel suo testo *Musulmani di tutto il mondo, unitevi! La sinistra di fronte all'Islam* Jean Birnbaum avanza una critica rivolta principalmente agli orientamenti politici della sinistra progressista, evidenziandone l'incapacità di lettura del peso che il sentimento religioso riveste nella vita quotidiana delle persone, nel loro modo di intendere la vita, i legami, nonché nella costruzione del loro "modo di pensare". Sebbene Birnbaum rifletta soprattutto, come detto, sulle posizioni della sinistra e faccia particolarmente riferimento alle derive fanatiche e terroristiche che la fede può prendere, la sua sottolineatura costante è riferita, in modo più generale, all'incapacità dell'Occidente secolarizzato di collocarsi nella prospettiva dell'altro, ovvero di coloro per i quali la religione rappresenta il nocciolo intorno al quale si è andata costruendo l'identità e che riguarda milioni di persone al mondo, musulmane e non. Le conseguenze di questa mancata lettura non possono non ricadere sul tessuto sociale: se da un lato esse toccano, in senso stretto, la direzione delle scelte politiche da mettere in campo per trovare nuovi (e finora inediti) orientamenti che consentano di delineare un sistema di valori condiviso, d'altro canto non possono non interrogare la ricerca psicoanalitica, che trova la sua ragione di esistere proprio laddove qualcosa (un testo) o qualcuno, chiama in causa la soggettività.

Da questo punto di vista il testo di Villa rompe un silenzio che, quantomeno nel nostro Paese, riguarda in modo particolare il movimento psicoanalitico, ma che in linea generale, tocca, a mio avviso, la produzione intellettuale italiana, con rare eccezioni. Infatti sebbene l'opera di

interrogazione nei confronti del rapporto fra soggettività e Corano non sia affatto estranea al movimento psicoanalitico internazionale, (che vanta, in tal senso, un'ampia produzione letteraria) *L'origine negata. La soggettività e il Corano* rappresenta, ad oggi, il primo e unico esempio, nel nostro Paese, che vada in questa direzione di ricerca e di analisi.

Per un soggetto possibile

Il processo cardine intorno al quale ruotano le riflessioni contenute nel testo di Villa è, dunque, quello della costruzione della soggettività: come detto, se la psicoanalisi ha una ragione di esistere, questa si ritrova proprio nella possibilità, per il soggetto, di collocarsi in quel tanto di libertà che è concessa alla condizione umana. Tuttavia, in un'ottica psicoanalitica, il soggetto non è un dato di partenza bensì una costruzione che, per certi versi, non cessa mai di compiersi: essa è, infatti un processo più che una premessa poiché, potremmo dire, l'inizio della vita di un individuo propende più dal lato dell'Altro che da quello del soggetto. Il soggetto umano nasce all'interno di una rete di rappresentazioni sociali proprie e specifiche di una certa epoca storica, o di una data cultura, oltre che in un sistema di valori che esula e talvolta è in contraddizione con quello familiare ma che nondimeno pone il soggetto di fronte alla necessità di "fare i conti" con il mondo che lo circonda. L'intreccio fra questi due livelli di rappresentazione è ciò che fa dire al padre della psicoanalisi che

«La contrapposizione tra psicologia individuale e quella sociale e collettiva si rivela, quando la si consideri più attentamente, ben meno profonda di quanto non appaia a prima vista [...]. Nella vita dell'individuo l'altro rappresenta sempre un modello, un amico ed un nemico, e sin dall'inizio la psicologia individuale è anche, sotto un certo aspetto, psicologia sociale» [\[1\]](#).

La specificità della dottrina psicoanalitica, al di là della bontà o della drammaticità della situazione di partenza della vita di un soggetto, fonda il suo impianto pratico/teorico su quello che viene definito, appunto, come "processo" di soggettivazione. A differenza di quanto accade in natura, infatti, la crescita di un individuo non va da sé, non si realizza secondo un programma biologicamente predisposto, non è garantita né prevedibile nei suoi esiti. Nella costruzione della soggettività è implicato un sistema di rappresentazioni simboliche che si configurano, necessariamente, come dato di partenza sul quale il soggetto in divenire costruirà la propria identità: la rete di rappresentazioni, relazioni, storie familiari della generazione e delle generazioni precedenti introducono ogni nuovo nato all'interno di un più ampio sistema già costituito che traccia, anche e soprattutto a livello inconscio, una prima via sulla quale il bambino inizierà a percorrere la propria vita. Rispetto a questi dati di partenza all'individuo spetta il compito di trovare la propria, singolare, collocazione e questa non può che realizzarsi attraverso un'operazione di interrogazione rivolta ai suoi altri. Non a caso ne *L'origine negata* questo processo di costruzione soggettiva viene definita dall'autore come «...il rovescio di un'operazione di pensiero; lungi dall'essere una pura e semplice constatazione si delinea invece come un esercizio di interpretazione. [...] In altri termini, la soggettività è, in quanto tale, un'interpretazione del singolo, l'atto con cui quel che accade, dentro e fuori di lui, viene recuperato a un senso, e dunque viene sottratto all'accadere [...]».

In estrema sintesi potremmo sostenere che la soggettività si costruisce unicamente a partire dal momento in cui il soggetto in divenire si interroga a proposito del proprio altro, ripensandone i valori, i precetti, gli insegnamenti, gli atti e da questa interrogazione costruisce, soggettivamente, una trama di senso della propria esistenza. La religione rappresenta, da questo punto di vista, uno degli "altri", non certamente l'unico, ma nemmeno il più insignificante, rispetto ai quali l'individuo deve potersi rapportare dialetticamente per accedere alla soggettività.

Dal testo di Villa emerge come il Corano, contrariamente ai testi sacri delle altre due religioni monoteiste, intrattenga con la tematica della costruzione della soggettività un rapporto particolare, che tuttavia è stato poco analizzato nel corso dei secoli. Uno dei principali motivi di questa scarsa interrogazione riguarda certamente la concezione, all'interno della religione musulmana, della sacralità del "Libro" in quanto testo "increateo", disceso direttamente dal cielo e scritto in lingua (e su questo punto torneremo più avanti) araba. Villa, invece, ne *L'origine negata* compie un'operazione che sarebbe riduttivo definire come meramente esegetica: l'autore, infatti, oltre a riprendere storicamente alcuni passaggi cruciali della vita del Profeta e ad offrire in conclusione del testo alcuni elementi di riflessione derivanti dal trattamento di pazienti di religione musulmana, si dedica a rintracciare puntualmente i passaggi della costruzione del Corano, evidenziandone la sua origine di testo polifonico, non uno, non esistente da sempre e immutato.

Da qui, dunque, il titolo: un'origine negata che nega questa polifonia e che trova le sue fondamenta in un campo politico difficilmente districabile da quello religioso, e che si è solidamente compattata nel tempo a tutela del "Libro" e di un'identità. Ma c'è di più, l'autore rintraccia alcuni elementi del testo coranico che si pongono in stretta relazione con la concezione psicoanalitica dell'inconscio, elementi che, sostanzialmente, possiamo attribuire al ruolo che la lingua gioca sia nella trasmissione del messaggio religioso, sia, e ancor prima, nel Corano in quanto testo. L'elemento linguistico, come vedremo più avanti, colloca, infatti, il Corano in una sorta di paradosso: da un lato, in quanto testo, esso offre tutte le basi per una grande libertà interpretativa da parte del soggetto; dall'altro, in quanto testo "sacro", e dunque non interpretabile, non passibile di letture differenti, diviene invece il maggiore ostacolo alla possibilità di soggettivazione. Il punto cardine intorno a cui ruota questa problematica si ritrova sostanzialmente nella questione della bellezza, e dunque della sacralità della lingua araba.

La lingua e il Corano

Il tema della bellezza della lingua araba rappresenta, a mio avviso, il punto centrale dal quale partire per tracciare il filo rosso di un discorso sul rapporto fra Corano e processo di soggettivazione per come la psicoanalisi lo delinea. Nel testo di Villa questo nesso appare evidente. Il legame fra linguaggio e processo di soggettivazione, infatti, è un tema implicito nel lavoro analitico e questo non solo perché la cura psicoanalitica utilizza come unico strumento la parola (essa fu definita da una delle prime pazienti di Freud una "talking cure") ma anche e soprattutto perché l'accesso del bambino al linguaggio, la comprensione e l'utilizzo del codice linguistico del contesto nel quale si è trovato a nascere, rappresenta un primo passaggio attraverso il quale l'infante dà segno di accettare le regole socialmente definite e condivise dai suoi altri.

Questo tipo di linguaggio, finalizzato alla comunicazione e alla costruzione di senso, non è tuttavia l'unico né il primo incontro con il linguaggio che il bambino sperimenta. Secondo lo psicoanalista francese Jacques Lacan, infatti, esiste un altro tipo di linguaggio, più primitivo rispetto a quello comunicativo-simbolico, rispetto al quale il bambino non occupa una posizione attiva, non del tutto quantomeno. Lacan nomina questo tipo di linguaggio attraverso l'invenzione del neologismo "lalingua":

«Lalingua serve a tutt'altre cose che alla comunicazione. Ce l'ha mostrato l'esperienza dell'inconscio in quanto esso è fatto di lalingua che come sapete io scrivo in una parola sola, per designare ciò che per ciascuno è affar suo, lalingua chiamata, e non a caso, materna. [...] Quel che si sa fare con lalingua supera di gran lunga ciò di cui si può rendere conto a titolo di linguaggio [...] essa comporta effetti che sono affetti [...] È per questo che l'inconscio [...] non può che strutturarsi come un linguaggio, un linguaggio sempre ipotetico rispetto a ciò che lo sostiene, vale a dire lalingua» [\[2\]](#).

Lalingua, dunque, precede il linguaggio e si colloca nel tempo antico dell'uomo, quello in cui, potremmo dire, è il suono, più che il senso, ad evocare, più che comunicare o spiegare il mistero della vita e in cui le parole della madre, o di un suo sostituto nella cura del bambino, sono intrise di una consistenza "corporea". In questo primo tempo dell'esistenza non è affatto garantito che lalangue produca effetti di beatitudine celeste; il tono della voce e i gesti che l'accompagnano, i suoni piuttosto che i rumori trasmetteranno affetti diversi, non tutti buoni, non tutti rassicuranti ma certamente tutti in grado di scriversi in un luogo remoto della psiche del bambino. È su questo substrato carnale della lingua che il soggetto andrà a costituirsi come tale e lo farà pagando il prezzo di una necessaria rinuncia a una parte del godimento che lalangue offre in favore dell'accesso alla funzione comunicativa del linguaggio, e, dunque all'incontro con l'altro.

Nel caso della lingua araba, così come nella struttura stessa del Corano ritroviamo – e *L'origine negata* mostra precisamente questo legame – una produzione linguistica che si accosta più a un tipo di linguaggio dei sensi, (quello, appunto, di lalingua) piuttosto che a un uso della parola di tipo comunicativo-concettuale. Tra la definizione lacaniana di lalangue e alcuni aspetti della lingua araba come la sua bellezza e musicalità, e l'effetto che essa produce in chi l'ascolta, si possono infatti rintracciare alcuni elementi comuni. Chérif Choubachy, in *La sciabola e la virgola* scrive: «Una ferma convinzione ha sempre regnato nello spirito arabo: quella delle virtù ammaliatrici del linguaggio. Ricordiamo l'hadith del Profeta: 'Il fascino della lingua è ammaliante'» [3]. Ma, ancora, l'insegnamento stesso del testo coranico, come appare ad esempio nei ricordi di Fanny Colonna, si dirige direttamente al corpo, più che all'intelletto del credente. «Ho visto, in questo mistero del kuttab, come si insegnava ai bambini a pensare. E vivevo, nel mio corpo, quello che era il kuttab: la postura della seduta con le gambe incrociate, il ruolo della parola, della recitazione, l'ondeggiamento dei corpi, l'amore per la calligrafia delle lettere sulle tavole ricoperte di argilla» [4].

Questi elementi ammalianti della lingua araba, così come la struttura stessa del Corano, che Villa ci ricorda essere lontana da una vera e propria continuità narrativa, rinviano alla struttura testuale dell'inconscio in psicoanalisi. Nell'inconscio, come ben dimostrano le produzioni oniriche, troviamo la coesistenza di elementi contraddittori, l'assenza di temporalità, immagini evocative: un patrimonio di parole e immagini più affine al linguaggio poetico che non a quello letterario. Il sintomo nevrotico stesso, in quanto proveniente da un discorso che si svolge in una scena altra rispetto alla coscienza dell'individuo (quella, appunto, dell'inconscio) si manifesta al soggetto come un enigma. Durante la cura, l'intero processo analitico, si può sostanzialmente definire come un'opera paziente di interpretazione soggettiva di un messaggio che proviene dall'inconscio: messaggio il cui senso è dato solamente a posteriori, come esito di una presa di posizione soggettiva dell'analizzante rispetto al proprio stesso dire.

Proprio in questo punto troviamo il paradosso che tocca il rapporto fra Corano e soggettivazione: un testo eminentemente poetico, ricco di misteri, suggestioni, evocazioni e dunque particolarmente favorevole, similmente a quanto accade con l'opera d'arte, a sollecitare interrogativi nel soggetto, anziché prendere la strada che lo conduce ad essere un veicolo per la costruzione di una posizione soggettiva del credente, è stato ingabbiato, proprio a causa della bellezza, e della sacralità della lingua araba, a rappresentare quanto di più lontano possa esistere dalla possibilità di soggettivazione: un altro non interrogabile. Un vero peccato, potremmo dire, ma anche una vera perdita in termini di civiltà, di umanità, di libertà. Un danno al quale, tuttavia, è possibile porre rimedio attraverso un risveglio dell'intelletto, la ripresa di un discorso, che oggi sembra essere così sopito, intorno all'importanza di un tempo dedicato al faticoso ma necessario ripensamento di verità date per assodate. In fondo, come scrive George Steiner:

«[...] Come dice la sagacia più rudimentale non sappiamo né da dove veniamo, né dove andiamo. Siamo gli ospiti, non i creatori o i padroni, della nostra vita. Eppure il suggerimento indistinto di una libertà smarrita o da riconquistare – l’Arcadia dietro di noi, l’Utopia davanti a noi – bussava alla soglia più remota della psiche umana. Questo pulsare fantomatico sta al cuore delle nostre mitologie e concezioni politiche. Siamo creature frustrate e consolte a un tempo dal richiamo di una libertà appena fuori della nostra portata. C’è un campo in cui questa esperienza di libertà si dispiega. C’è una sfera della condizione umana in cui essere significa essere liberi-È la sfera del nostro incontro con la musica, con l’arte e la letteratura» [5].

Perché non pensare dunque al testo coranico come ad uno di questi incontri? Il testo di Angelo Villa rappresenta, da questo punto di vista, uno strumento importante per la ripresa di queste tematiche: tutti coloro che, credenti o meno che siano, guardano al soggetto come un bene prezioso nel quale si cela il mistero della parola che cerca di farsi voce, dovrebbero leggerlo.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] S. Freud , *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1989: 261

[2] J. Lacan (1972-1973), *Il Seminario*. Libro XX. Ancora, a cura di Contri G.B., Einaudi, Torino 1974:132-133.

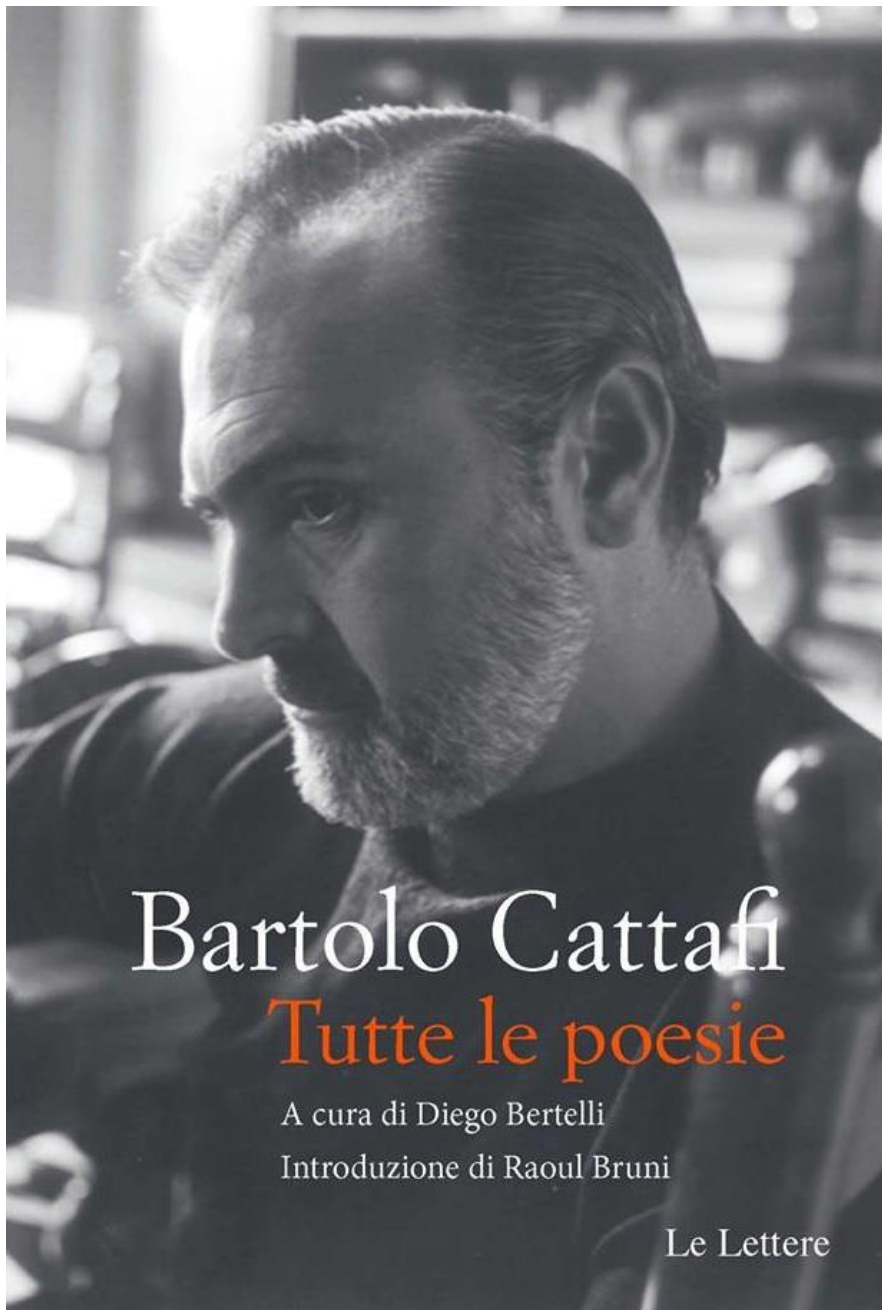
[3] C. Choubachy, *La sciabola e la virgola. La lingua del Corano è all’origine del male arabo?*, O/O Edizioni, Milano 2004: 66

[4] J. Birnbaum, *Musulmani di tutto il mondo, unitevi! La sinistra di fronte all’islam*, LEG Edizioni, Gorizia, 2018:68.

[5] G. Steiner, *Vere presenze*, Garzanti, 1989: 149

Monica Felisetti, psicologa di formazione psicoanalitica. Oltre all’attività clinica nel suo studio privato collabora alla realizzazione di progetti culturali nelle scuole. È stata direttrice di comunità per donne e minori in disagio e ha collaborato con l’equipe del progetto “Crossing” finalizzato alla promozione della cittadinanza attiva di adolescenti migranti di prima e seconda generazione nella città di Lecco. Ha al suo attivo la pubblicazione di alcuni articoli su riviste di settore sui temi del disagio contemporaneo. Nel 2016 ha pubblicato per Tralerighe *Matrioska*, il suo primo romanzo.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Un gigante senza nicchia. Il ritorno di Bartolo Cattafi

di *Salvatore Ferlita*

Che Bartolo Cattafi sia un gigante della poesia ce lo conferma, se mai prova dovesse occorrere, il volumone da poco uscito per i tipi di Le Lettere che allinea tutta quanta la sua produzione in versi (Bartolo Cattafi, *Tutte le poesie*, a cura di Diego Bertelli, Introduzione di Raoul Bruni). La disposizione diacronica delle raccolte ci consente di seguire passo passo la maturazione di un poeta che sin dalle prime prove, anche se acerbe in qualche caso e musicalmente prevedibili, ha mostrato un sembiante poco riconducibile alle idee dominanti della sua epoca. Questa idiosincrasia alle «grandi tendenze della modernità e della contemporaneità letteraria», come annota Raoul Bruni ad apertura del volume, ha determinato un distacco vero e proprio rispetto al fondale della tradizione, che poi si è trasformato in isolamento, in una sorta di ostinato e cieco ostracismo.

A esacerbare questa frattura ci ha pensato la refrattarietà dello stesso Cattafi a rilasciare dichiarazioni di poetica, a diffondere manifesti programmatici. Rimarrà deluso infatti chi, sfogliando le interviste rilasciate dal poeta messinese, sia in cerca di autocommenti, di autochiose. Egli amava parlare assai raramente della sua poesia, ma pochi dalle nostre parti sapevano come lui incidere sul corpo vivo dei versi con un bisturi affilatissimo e impietoso. Soprattutto dalla raccolta *L'osso. L'anima* (1964) in poi Cattafi occuperà la scena novecentesca con un piglio di originalità tale da far saltare gli schemi critici. Nonostante l'ostinatezza di alcuni suoi interpreti nel volerlo legare a doppio filo all'esperienza della cosiddetta "linea lombarda", ossia di quei poeti che a metà del secolo scorso guardavano alla realtà con risentimento, a volta anche con sarcasmo (avendo alle spalle numi tutelari dello spessore di Parini e Manzoni), restituendone gli oggetti e la tridimensionalità, Cattafi se ne emancipò presto, uscendo immune oltretutto dall'abbuffata novecentista che coinvolse, famelici, troppi nostri autori. Niente: Cattafi non si lascia interpretare «alla luce della tradizione del Novecento italiano» (Bruni), non ama disseminare di indizi intertestuali i suoi versi, di sassolini citazionistici: da qui la difficoltà riscontrata nel tirar fuori i nomi, le somiglianze, le genealogie.

Tanto che spesso gli interpreti più acuti della sua poesia gli hanno accostato pittori piuttosto che poeti: se proprio si vuole leggere in esergo ai suoi versi la presenza di altri autori, allora per riconoscerli occorre superare i confini italiani (fatta eccezione per il Montale di *Satura* e di *Diario del 71 e del 72*) e avventurarsi nella terra di Beckett, di Kafka. Questo vuol dire che occorre ancora operare dei carotaggi ermeneutici nella cultura di Cattafi al fine di comprendere meglio come abbia preso forma il suo immaginario poetico: Bruni addita la presenza di diversi riferimenti all'alchimia e alla magia, ad esempio; ma c'è di più, un'altra fonte dei suoi versi è stata la letteratura poliziesca e noir. C'è da saltare sulla sedia: la tanto vituperata letteratura di serie B, guardata con piglio snobistico dai critici più superciliosi, ha rappresentato per il poeta messinese un serbatoio inventivo, a cominciare da Ian Fleming (il creatore di 007); ma anche la cinematografia noir ha agito su Cattafi, suggerendogli soluzioni tecniche, espedienti compositivi: basterebbe questo aspetto per renderlo una sorta di marziano, di alieno precipitato sulla terra da chissà quale pianeta. Cattafi dunque, rispetto ai suoi coetanei e conterranei, svirgola, procedendo sul suo sentiero sconnesso, aspro, ideologicamente poco attraente perché orientato non tanto verso le magnifiche sorti e progressive (Cattafi è il vero erede di Leopardi), quanto verso un dirupo tremendo e rovinoso.

La sua poesia, col tempo sempre più scabra e tagliente, una poesia che coincide con la biologia del poeta, col groviglio e l'ingranaggio dei congegni vitali e al riparo da possibili rigurgiti di facile ottimismo, manifesta una "tensione apocalittica" che è carica di angoscia esistenziale e che conduce a una sorta di catabasi, a una discesa nell'inferno: «Un mondo in rovina / fatto di sfarinati / di liofilizzati animali / vegetominerali / emergeranno forti come prima / on colori con forme dall'ammollo / del nuovo diluvio universale / reintegrati nei propri uffici?». I segni apocalittici a un certo punto si muovono verso un'idea di inversione, unica via che potrà riportarci a un mondo più puro. E qui si sentono delle consonanze col grande Guido Morselli (nel suo diario prefigura un futuro prossimo venturo in cui l'uomo sarà soppiantato dalle lucertole) e con Primo Levi, quello dell'angelica farfalla dantesca (che può compiere un'inversione metamorfica) e degli scarabei che sopravvivranno anche ai disastri atomici. Altro che speranza, altro che sole dell'avvenire: per Cattafi, sensibile alla tentazione metafisica dell'involuzione, si dovrà tornare indietro «a colpi regressi di moviola».

Poeta pulviscolare, democriteo, egli si è sempre sentito, su questa terra, alla stregua di «inquieto sbirciante sconosciuto», come si legge nella poesia *Atomi* della raccolta *L'allodola ottobrino*; sconosciuto che, «alla finestra», osserva gli «oggetti opachi», le «cose nate da cose». Oggetti e cose che, una volta attraversate dall'occhio penetrante e raggelante del poeta, quasi si pietrificano, si cristallizzano, sino a diventare astratte geometrie, «linee aggrovigliate» (un altro nome da invocare,

quello di Mondrian). Lo spettacolo del mondo, variegato e multicolore nei primi versi di Cattafi, si farà infatti negli anni sempre più diafano e algido, assumendo alla fine la forma di un disegno che «si svolge / oscuro e compatto s'allarga sulla pagina / macchia che sia o nuovo mondo / c'insegue c'incalza alzando un'onda nera / tenta d'impegolarci / fuggire verso i margini / finché fortuna dura / oppure / immobili lasciarci conglobare / comunque è fatto come la lava e il mare / di elementi che esistono in natura» (*Disegno*, in *L'allodola ottobrino*).

La poesia di Cattafi prova a fronteggiare quest'onda nera, a suo modo la argina, ma nello stesso tempo ne viene sommersa. Nei suoi versi la catastrofe, quella dei facili ottimismo, è come se dovesse compiersi da un momento all'altro: c'è l'attesa, buzzatiana verrebbe da dire, che però non snerva o avvilita, ma rende più aguzza la capacità di osservare, e più appuntita e tagliente la parola poetica. Fino a trasformarla in arma di tortura, in una sorta di pratica autopunitiva. Ecco in cosa consiste quella che Giovanni Raboni ha definito la «funzione primaria e indisponibile» della poesia di Cattafi: il saper estrarre, da quella «onda nera», la radice quadrata dell'esistenza. Ed è stato proprio Raboni a indicare tra i primi il destino dei testi del poeta messinese: quello di acquistare, col passare degli anni, «in freschezza o addirittura in novità», di contro allo sgretolamento delle opere di non pochi autori suoi coetanei, anche dei più celebrati (pensiamo a Quasimodo, per esempio), sino a diventare enigmatiche e quasi impenetrabili, con l'inevitabile «defluire dei fatti o delle emozioni collettive che ne alimentavano il senso».

A fronte di tutto ciò, va però detto che Bartolo Cattafi non è mai riuscito a far pienamente parte dell'olimpo dei grandi poeti del secolo scorso: meritevole di stare accanto a Montale, Penna, Caproni, Bertolucci, l'autore di *Mosche del meriggio* è stato spesso ricacciato nel limbo della dimenticanza. Certo, non gli sono mancate le attestazioni di valore della sua poesia, firmate da Carlo Bo, Arnaldo Bocelli, Luigi Baldacci e del già citato Giovanni Raboni, per tacere di altri. E però la sua presenza nelle antologie è stata discontinua: inserito ad esempio nella raccolta garzantiana *Poesia italiana del Novecento*, Cattafi non è mai entrato nei florilegi curati da Edoardo Sanguineti e da Pier Vincenzo Mengaldo, come pure è assente nell'antologia della poesia italiana diretta da Cesare Segre e Carlo Ossola e pubblicata da Einaudi. Anche se poi Cattafi verrà inserito nel Meridiano Mondadori del 1996 curato da Cucchi e Giovanardi e dedicato ai poeti italiani della seconda metà del Novecento.

Va poi ricordato che a Palermo, nel 2000, hanno visto la luce, per i tipi della casa editrice Novecento, le sue ultime due raccolte poetiche, oramai introvabili, ottimamente prefate da Luigi Baldacci, mentre un anno dopo è stata riproposta, negli Oscar Mondadori, la silloge *Poesie 1943-1979*, pubblicata per la prima volta nel 1990 e introdotta da Raboni, con Baldacci di certo uno dei migliori esegeti della produzione cattaiana. Sull'onda lunga di questo sospirato ma sempre arduo ritorno, vanno segnalate la pubblicazione del saggio critico di Paolo Maccari, dal titolo *Spalle al muro. La poesia di Bartolo Cattafi* (Società editrice fiorentina, 2003), e l'uscita di un grappolo di inediti, editi da San Marco dei Giustiniani e introdotti da Silvio Ramat. Per arrivare al volume in questione, che come si è detto ricapitola tutto quanto il suo lungo e stupefacente percorso poetico. Ma forse Cattafi è destinato a far parte di un drappello di eccentrici, irregolari, marginali a torto, anticanonici (tra cui spiccano senz'altro autori come Angelo Fiore, Stefano D'Arrigo, Beniamino Joppolo, Carmelo Samonà, Giuseppe Mazzaglia, Edoardo Cacciatore e Guido Ballo), non trovando ancora «in questo gran Teatro del mondo luogo pari al suo merto», per dirla col Daniello Bartoli di *L'uomo di lettere difeso ed emendato*, «e nicchia degna della sua statua».

Accanto alla straordinaria levatura del poeta va allineata però quella del prosatore, la cui attività non fu ampia e articolata, pur distinguendosi «per la qualità dei testi e la profondità di alcune annotazioni» come ha notato Paolo Maccari nell'introduzione a *Le isole lontane. Scritti di Bartolo Cattafi* (a cura di Nino Sottile Zumbo GBM edizioni, 2008). Basti prendere in considerazione le

pagine che danno il titolo a questa raccolta che forse in pochi hanno intercettato, scritte da Cattafi avendo visitato le isolette siciliane (tra cui le Eolie e le Egadi) a bordo di alcune motonavi. Pagine corredate da alcune foto molto belle, spesso scattate dallo stesso autore, il quale in una di queste si mostra col berretto da marinaio, le lunghe basette bianche e i baffi, la pipa messa di traverso, l'impermeabile che lo avvolge e poi lo sguardo: come a puntare qualcosa che solo lui riesce a scorgere.

Negli scatti che lo ritraggono in viaggio, a bordo di un'imbarcazione, Bartolo Cattafi ha tutta l'aria di essere un nostromo: col mare che lo circonda, e il tipico paesaggio portuale a fare da quinta teatrale, sembra collocato all'interno del suo ambiente più familiare. Nessuno oserebbe pensare che non si tratta di un "navigato" lupo di mare, ma di un poeta. «Nei sette mari molte sono le isole lontane: lontane dalla costa dei continenti, dalle coste di isole grandi come continenti, dalle strisce di terra che civiltà, progresso, mezzi di comunicazione percorrono vivificandole. Ma vi è anche un altro tipo di isole lontane, la cui lontananza non è misurabile con l'apertura del compasso, coi segnetti allineati sul legno del doppio decimetro. Una lontananza di natura non tanto geografica quanto astratta, psicologica. Un isolamento non dovuto soltanto al mare, ma alla solitudine, all'abbandono, all'oblio in cui codeste isole vengono lasciate e in cui a volte gli isolani stessi si stendono e si dondolano come in un'amaca [...]».

Come altri prima di lui (certi attenti viaggiatori ad esempio), Cattafi non fa a meno di legare l'ontologia dei luoghi siciliani alla loro geografia, dando forma a una cartografia dell'anima, a una vera e propria mappa metafisica, a una sorprendente geologia spirituale: «L'orologio, il calendario, il metro mentale validi in gran parte del mondo, in queste isole lontane non hanno significato. Sono assurdi, inutili strumenti. Gli isolani regolano la loro vita sulla base della rosa dei venti, sul giro delle stagioni, sulle lunazioni, sulle migrazione dei pesci e degli uccelli [...]. Sono ancora oggi molto simili ai progenitori siculi, greci, romani, fenici, arabi; fatalmente condotti dalla loro storia a lasciare arrugginire bellicosità e intraprendenza, ad accogliere una semplice avventura quotidiana».

Una semplice avventura quotidiana, dunque: quella di cui andava a caccia lo stesso Cattafi ogni qual volta si metteva in viaggio; e proprio a questo proposito, Paolo Maccari opportunamente ricorda l'autoritratto in terza persona inserito dal poeta messinese nella sua seconda raccolta, *Partenza da Greenwich*: «Bartolo Cattafi è nato il 6 luglio 1922 a Barcellona (Messina) e ivi tuttora risiede. Si reca all'estero ogni volta che può e come può: certi suoi viaggi in Europa e in Africa e relative situazioni avventurose sono già oggetto di favola tra gli amici. Tra i Paesi visitati predilige Irlanda, Inghilterra e Scozia, Spagna; ma vorrebbe conoscere meglio l'Africa; e poi recarsi in Asia, Oceania, America. Possiede una penna Shaeffer e una macchina Smith-Corona, modello Skyter, che spera di poter adoperare bene, un giorno o l'altro, se qualche giornale gliela farà portare in giro per il mondo». Messa dunque a servizio della sua passione per il viaggio, la penna Shaeffer dà subito i suoi frutti: anche se il periplo compiuto da Cattafi tocca isole in realtà vicine, come Salina, definita come un «trapezio di colore rosa, grigio e rosso», Filicudi, col suo aspetto di «cetaceo azzurrino posato sulla piatta superficie del mare», Lampedusa, che si stende «bassa, brulla, biancheggiante come un osso smisurato». Sono «tutte isole sconosciute», scrive l'autore messinese, quando ancora il turismo non aveva travolto quei piccoli paradisi terrestri, o meglio quando il fenomeno stava cominciando a prendere timidamente forma («solo un particolare tipo di turismo comincia appena a sfiorarne qualcuna» si legge infatti): «La loro bellezza è talmente viva e inconsueta che non si riesce a capire come mai esse rimangano a tutt'oggi escluse dal policromo e risaputo campionario turistico italiano. I loro abitanti non vanno in giro seminudi, con collane di fiori penzolanti sulla pancia, come nelle felici Hawaii».

Nonostante tutto, chiosa Cattafi, sono «ricchi di fascino» gli isolani. Sono isole, «queste e quelle a tot miglia marine dalla costa, sul piano fisico. Sul piano spirituale, misurazione assai più complicata.

Sono isole lontane, comunque. E forse proprio per questo così avventurose, così inquietanti». Ora, va detto che in queste pagine Cattafi opera quasi sempre la doppia misurazione: una prima, fatta con l'acribia del cartografo; l'altra, facilitata dalla chiarezza del poeta. E anche quando la coazione a viaggiare lo porta a toccare altre sponde, questa volta realmente lontane, come quelle inglesi, è sempre la "distanza metafisica" ad affascinarlo più che la striminzita misura geografica.

Col titolo *Gioia di sbarcare a Londra in un'ora non di punta* le impressioni di viaggio di Cattafi escono su "L'Ora" tra l'agosto del 1952 e il gennaio dell'anno successivo. Sono due i percorsi seguiti dal poeta: uno orizzontale, che gli consente di ammirare ad esempio l'ordine meticoloso e armonioso della campagna inglese, la sua gentilezza, il suo aspetto inquietante quando incombe il crepuscolo invernale. Ma Cattafi compie, proprio all'inizio, soprattutto un "viaggio verticale" nel sottoterra di Londra, invocando come nume tutelare il grande T. S. Eliot, «poeta americano di nascita, inglese d'adozione», inabissandosi in un pozzo semibuio pieno di brusii e del tonfo dei passi sulle lastre metalliche della scala dell'albergo della gioventù dove passerà alcune notti. «Avremmo infine visto verso il fondo dei rossi bagliori infernali?» si chiede a un certo punto l'autore: «Le zaffate d'aria fresca sarebbero ben presto diventate torride?».

Nessuna anticamera infernale, alla fine, ma solo un ricovero antiaereo che aveva funzionato durante l'ultima guerra. Rifugio zeppo di gallerie, sostenute da massicci archi d'acciaio che conferiscono all'ambiente «un'atmosfera vagamente sottomarina, da enorme nave subacquea». Anche laddove il mare non c'è, il "nostromo" Cattafi può scorgerlo con gli occhi del suo immaginario. E dismesse le vesti del viaggiatore, torna a indossare subito quelle del poeta.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Salvatore Ferlita, insegna Letteratura italiana contemporanea presso l'Università degli studi di Enna "Kore". Critico letterario e saggista, è responsabile di diverse collane editoriali e da anni collabora a "la Repubblica" (edizione siciliana). Tra le pubblicazioni più recenti: *Il libro è una strana trottola. Genesi e trasformazione della parola letteraria* (il Palindromo 2018), *Palermo di carta plus. Guida letteraria della città* (il Palindromo 2019). Sua è la curatela di *Pinocchio. La storia di un burattino*, che ripropone la prima edizione oscura del capolavoro di Carlo Collodi (il Palindromo 2019).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Franco Ferrarotti

La vocazione interreligiosa e interculturale del Mediterraneo

di *Franco Ferrarotti* [*]

Penso di non poter presumere di introdurre in modo adeguato il tema in discussione, secondo una impostazione storicamente e logicamente esauriente. Mi limiterò, doverosamente, consapevole come sono dei miei mezzi intellettuali, a esprimere e a sottoporre alla vostra attenzione alcuni personali principi di preferenza, che potranno forse in avvenire essere falsificati oppure confermati e consolidati da ricerche ulteriori.

Non dispongo di conoscenze linguistiche sufficienti, per esempio, dell'arabo, dell'ebraico e dell'aramaico. Ma mi conforta l'idea che gli antichi Romani, mentre accettavano le credenze religiose e le usanze dei popoli sottomessi, su tutti imponevano l'uso della lingua latina. Forse, secoli prima di Michel Foucault, avevano compreso che il discorso è mezzo di comunicazione, ma anche, se non primieramente, strumento di dominio.

Un'osservazione preliminare si impone. È un'osservazione triste e amara. L'insipienza criminale, l'ignoranza tracotante e l'incompetenza esibita come trofeo di eccellenza, da parte dell'attuale classe dirigente, per valerci della formula, non troppo perspicua, di Gaetano Mosca, ossia dei gruppi governanti e dei gruppi influenzanti, hanno tradito, non solo in Italia, la vocazione naturale del «mare fra le terre», un mare chiuso, dolce, femminile, *la mer*, aperto solo verso l'Atlantico da una

sorta di ufficio doganale, lo stretto di Gibilterra, non per caso indicato dai nostri progenitori classici, greci e latini, come le invalicabili «colonne d'Ercole», e verso il Mar Rosso e l'oceano Indiano dal canale di Suez, un manufatto anglo-francese.

Il mare Mediterraneo è di fatto un grande lago chiuso. È necessariamente il mare dell'interscambio fra le varie culture e religioni, un luogo in cui più viva, polisemica e plurilinguistica, è cresciuta e si è sviluppata la presenza umana da tempo immemorabile. Si pensi solo alla Sicilia dove si sono storicamente incontrate e affrontate e reciprocamente «fertilizzate», per così dire, credenze religiose e culture di ascendenza araba, nordafricana, normanna e naturalmente greco-romana.

L'attuale classe dirigente, sia italiana che europea, per non citare Donald Trump e il suo muro contro i *chicanos*, ha trasformato questo naturale crogiolo di esperienze e di valori in un cimitero a cielo aperto. Non ha compreso nulla, chiusa nel protetto, ovattato tepore dei suoi uffici, dell'anelito di libertà, del premere delle speranze che anima e muove le masse di migranti alla disperata ricerca di condizioni di vita migliori, più sicure, per sé e i propri figli.

Rispondere positivamente a questi aneliti e a queste speranze è stata tradizionalmente la vocazione storica del Mediterraneo. Per secoli ha goduto della forza delle differenze e della convivenza delle culture, sempre positiva anche nelle fasi di più acuto contrasto.

L'innovazione tecnica, la forma capitalistica di produzione, con la razionalizzazione dei flussi produttivi e distributivi su vasta scala, che comporta, sono nate e si sono sviluppate con la «rivoluzione industriale» nell'Inghilterra del primo Ottocento, e poi attecchite e cresciute in Francia e Germania e in tutta Europa. C'è però una «legge» sociologica, per così dire, a proposito di certi primati tecnici. È la «penalty of taking the lead», come sosteneva Thorstein Veblen. L'Europa è oggi vittima del suo successo planetario. Non solo gli Stati Uniti, questa «Übertragung», o esagerazione, dell'Europa, a giudizio di Thomas Mann, ma la Russia di Vladimir Putin, la Cina, pur governata da una dittatura comunista, domani e, per certe regioni come Bangalore, già oggi, l'India sotto il pugno nazionalista di Modi.

L'eurocentrismo, economicamente e politicamente, è finito. L'Unione europea, nelle sue stesse incertezze, sembra talvolta recitarne piamente le esequie. Una premonizione che viene da lontano, già presente, per quanto in forma sfumata, in Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di Montesquieu, quando nelle brillanti *Lettres persanes* e poi nell'*Esprit des lois* si rende conto che già nelle nuove scoperte geografiche sta scritta la fine della centralità dell'Occidente, del grande Mediterraneo e dello stesso oceano Atlantico, destinato a diventare il modesto «Atlantic river». Con la scoperta delle Indie gli era chiaro che l'Italia, e con essa il Mediterraneo, non era più al centro del mondo. Si pensi, al confronto, allo spiritoso Voltaire di *Le siècle de Louis XIV* o anche al Bossuet del *Discours sur l'histoire universelle*, in cui alla Cina vengono riservate poche righe.

Si potrebbe concludere, con l'irridente scetticismo che troppo spesso copre l'indifferenza e il disimpegno morale, che la storia ha cambiato alloggio. Il Mediterraneo ha ceduto la sua centralità all'Oceano Atlantico, forse fin da ora incalzato da vicino dal Pacifico. L'eurocentrismo del *grand siècle*, quello di Luigi XIV e dello spiritoso Voltaire, cui penso spesso leggendo il brillante, acuto Raymond Aron, è finito. Per la prima volta, dopo venticinque secoli dall'Atene di Pericle del quinto secolo a.C., il destino dell'Europa non è più nelle mani degli Europei. Dipende dai rapporti fra Russia, Stati Uniti e Cina, in subordine India e Africa.

Ma i valori europei sono ancora essenziali, nella misura in cui gli Europei ne hanno coscienza e coerentemente li incarnano e li fanno valere. La lezione del Mediterraneo, in questo senso e in questa prospettiva, è oggi più valida che mai.

Il *mare nostrum*, come lo chiamavano i nostri progenitori, gli antichi Romani, deve oggi trasformarsi in *mare humanum*, in armonia con la sua vocazione profonda. Un fatto, agli inizi del terzo millennio, si va rivelando sconvolgente. Si creda o meno al racconto biblico sui tre fratelli Sem, Cam e Jafet, trovi o meno l'UNESCO il coraggio di scrivere la parola «razza» nei suoi documenti ufficiali, quale che sia il colore della pelle o la forma degli occhi, qualunque essere venga al mondo su questo pianeta in sembianze umane è, dalla nascita, titolare di un *diritto originario di umanità* che toglie qualsiasi fondamento alla pretesa razzistica di una gerarchia fra le religioni, le razze e le culture umane. Dal concetto di sviluppo storico diacronico si passa al concetto di sviluppo storico sincronico. Cade la cesura fra *hominitas* e *humanitas*. Attraverso la parola, i gruppi umani creano sistemi e strutture di significati. Non è più concepibile una umanità di Epuloni che lasciano cadere, a loro piacimento, qualche briciola ai loro lazzari che attendono sotto la tavola del banchetto luculliano o negli scantinati della storia. Gli inizi del Terzo Millennio cominciano a conoscere una umanità in cui non si danno più esclusi, per definizione, o «dannati della terra», per valerci del famoso titolo di Franz Fanon, intere popolazioni tagliate fuori dalla storia, presenti solo come combustibile inerte, massa umana da sfruttare. L'eurocentrismo è al tramonto. Le ragioni di questa tendenza sul piano planetario sono ovvie e temibili. Le insorgenze locali sono scontate.

Nel momento in cui capi politici responsabili, in grado di leggere i segni della storia, dovrebbero farsi «pontefici», cioè costruttori di ponti, si adoperano invece per alzare muri, coltivano il mito dell'invasione di immigrati, danno corso ad anacronistiche «guerre della tariffa».

Parlano, o si illudono di parlare, in nome del popolo. Ma non sanno che per i Romani della classicità «populus» vuol dire «popolo in armi» e che il verbo infinito passivo «populari» significa «devastare, saccheggiare, incendiare».

Siamo fortunati: viviamo in tempi di emergenza. Con le due guerre mondiali del secolo scorso, l'Europa ha deciso di commettere suicidio. E tuttavia, siamo fortunati, perché ci è toccato di vivere in tempi di emergenza. L'emergenza fa *emergere* il problema: la contraddizione flagrante fra una tecnica che ha una portata planetaria, specialmente nelle sue applicazioni elettroniche, e gruppi dirigenti, politici e culturali, governanti e influenzanti, che, al momento in cui dovrebbero essere, come abbiamo detto, «pontefici», costruttori di ponti, alzano muri, non hanno idee, si illudono di garantirsi prosperità e sicurezza chiudendosi dentro i propri angusti confini.

Ma nessuno si salva da solo. La loro inconsapevolezza è così tracotante da riuscire commovente. Non si sa se definirli studenti fuori corso, dilettanti allo sbaraglio o ancora delinquenti in libera uscita. Nessuna meraviglia che la tecnica sia ritenuta il principio-guida dello sviluppo storico. Ma la tecnica è una perfezione priva di scopo, può solo controllare l'esattezza delle proprie operazioni interne. Di qui, un mondo disorientato, né centralizzato né decentrato. Semplicemente, a-centrato in cui i valori strumentali oscurano i valori finali, dominato dalla piattezza interiore, dall'eterno ritorno dell'identico e dalla creazione artificiosa dello spontaneo – completamente in mano alle società multinazionali, fondate sul principio della a-territorialità, dotate di un potere enorme, pubblico e quindi politico – e nello stesso tempo, a vergogna di politici e giuristi, considerate ancora meri domicili privati.

Nella situazione odierna, quando le comunicazioni elettronicamente assistite hanno praticamente abolito la «frizione dello spazio», sarebbe necessario costruire ponti, favorire l'interscambio fra le culture. La scarsa statura storica e morale dei capi politici odierni li induce invece a costruire e a rinchiudersi dentro i muri. Negano l'altro. Non comprendono che l'identità non è un dato; è un processo. Identità e alterità sono pratiche di vita e concetti correlativi. L'elettronica applicata e la stessa economia capitalistica, affamata di sempre nuovi mercati, puntano decisamente alle dimensioni planetarie, ad una globalizzazione commerciale che toccherebbe a capi politici

consapevoli e intellettualmente coraggiosi portare a compimento con adeguate strutture sovranazionali e sovrastatali. Si potrebbe pensare alle Nazioni Unite. Frutto delle due guerre mondiali del secolo XX, che hanno determinato il suicidio finale dell'Europa, le Nazioni Unite restano un foro privo di forza effettiva così come il Parlamento Europeo di Strasburgo è poco più che un'assemblea di inascoltati consiglieri e un *quietum servitium* per politici e sindacalisti nazionali ritenuti, a torto o a ragione, degni di un congruo pensionamento.

È in questo quadro che si rende manifesta tutta la sostanza anacronistica e, in senso proprio, reazionaria delle politiche che oggi sembrano sul punto di prendere il sopravvento in Europa, ma anche negli Stati Uniti e nell'America Latina. La guerra dei dazi ne è solo un aspetto. Non si tratta di un neo-isolazionismo, cui gli Stati Uniti, non immemori della dottrina Monroe («L'Europa agli Europei, l'America agli Americani»), si sono nell'800 dedicati, consapevoli di doversi dare una propria fisionomia storica e morale ad evitare di venir considerati una mera appendice dell'Europa. È un protezionismo miope, un sovranismo non nazionalista, ma chiuso nel proprio territorio, che non si rende conto che lo Stato-nazione è finito.

Naturalmente, il cadavere è un bel pensiero per il verme. Nel momento in cui masse umane si muovono alla ricerca di una vita diversa e di condizioni esistenziali migliori, da un continente all'altro, i sovranisti negano il diritto di attracco alle navi, fanno del Mediterraneo, del «mare fra le terre», contro la sua vocazione storica, un luogo di tortura o un cimitero a cielo aperto.

Il sovranismo, di cui oggi si blatera per i trivi, non ha nulla a che fare con l'amor di patria, tanto meno può evocarsi in proposito, nella sua versione latina, il classico verso di Tirteo: «Dulce et decorum est pro patria mori». E neppure, soprattutto con riguardo al protezionismo economico instaurato dall'attuale Presidente degli Stati Uniti con la «guerra dei dazi», è lecito pensare ad una nuova edizione dell'isolazionismo nordamericano più sopra ricordato, sulla base di quella dottrina Monroe che godeva all'epoca di una sua dignità.

Ancor meno plausibilmente si può invocare il *Genius loci*, cui in altra sede ho dedicato qualche riflessione [1]. Il *Genius loci* si pone come il fondamento delle culture positive e creative. Chi non riconosce o dimentica o recide le proprie radici mette a repentaglio la propria perpetuazione insieme con la propria creatività. Ma non bisogna per questo mitizzare il *Genius loci*. Feticizzare le proprie radici, blindare la comunità autoctona contro lo straniero significa non comprendere che l'identità si riconosce nell'alterità, e finire, al limite, al *Blut und Boden* di infausta nazistica memoria e alle tragiche, recenti atrocità della «pulizia etnica» nei Balcani. Forse è vero che gli errori più gravi sono virtù impazzite.

Forse è vero che i fatti storici si presentano dapprima e sono sofferti dalle grandi maggioranze come tragedie e che poi tornano come tragiche farse, frutti di grande emotività collettiva, prodotti di scaltre campagne demagogiche di capocomici improvvisatisi capi politici, aiutati dal web, dai nuovi mezzi di comunicazione elettronicamente assistiti, onnipervasivi, distributori incontrollati, e forse incontrollabili, di notizie sensazionali prive di un qualsiasi fondamento, totalmente mancanti di una critica delle fonti, dominati dalla congiuntiva «e», secondo una tendenza paratattica, in cui tutto è sullo stesso piano, da un discorso del papa alle sfilate di moda.

È stato ancora recentemente osservato, molto puntualmente, che il sovranismo di cui si parla e scrive correntemente oggi, significa il diritto-dovere della priorità degli interessi del proprio Paese. Il popolo è sovrano, si sente ripetere come verità ovvia e incontrovertibile. E questo anche nei confronti dell'Unione Europea così come, al di là dell'Atlantico, tra i Paesi del NAFTA (Messico, Stati Uniti, Canada). Ma nell'uso odierno il sovranismo non si esaurisce nel semplice esercizio della sovranità. Si carica di una peculiare rivendicazione polemica, rifiuta ogni tipo di mediazione,

reclama la democrazia diretta, che ammonta in realtà, tramite la Rete, ad una manipolazione di massa. Sarebbe utile riandare in proposito ai «Federalist Papers», in particolare a quel mirabile intervento di James Madison, stretto collaboratore di Thomas Jefferson e quarto presidente degli Stati Uniti, sulla temibile e sempre possibile «tirannide della maggioranza». Rispetto ad essa, la tirannide classica con un solo tiranno conosceva e consentiva di praticare il tirannicidio.

A questo proposito, la Costituzione della Repubblica Italiana del 1947, nel primo articolo afferma: «La sovranità appartiene al popolo che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione». La frase è perentoria: il popolo non viene identificato con una maggioranza elettorale che ritiene di poter fare quello che vuole e come vuole.

Ma è probabile che il sovranismo di oggi, così canoramente conclamato, sia solo un atto di nostalgia da parte di un'incompetenza così tracotante e dotata di un'ignoranza storica quasi commovente, che non si rende conto che il sovrano non c'è più, che la democrazia diretta mercé la rete è solo, nel caso migliore, un sondaggio di opinioni, se non una comoda menzogna, o una ricerca di mercato, che è venuto meno il rapporto diretto, vero, a faccia a faccia, che definiva, e ancor oggi definisce, l'autentico processo democratico, cioè un luogo in cui ci si parla, si discute, si riconosce l'altro come interlocutore e non solo come oggetto di insulti, si può cambiare opinione, si arriva a un consenso mediato e a una verità intersoggettiva. La sovranità di una nazione democratica non è un regalo delle circostanze, ancor meno il frutto di pulsioni irrazionali e xenofobiche.

Occorre recuperare il rapporto umano diretto, a faccia a faccia; riscoprire la natura del dialogo interpersonale in cui si discute, ci si confronta, si può anche cambiare opinione, si riconosca l'altro come interlocutore, non come *a priori* nemico.

Il mare Mediterraneo, ossia «il mare fra le terre», è un mare storicamente presente da tempo immemorabile, un luogo in cui più ricca e densa si è fatta l'esperienza storica, un *luogo centrale* nella storia dell'umanità. Ciò è stato vero almeno fino al 1492, quando ad esso subentra, almeno parzialmente e in un senso del tutto differente, l'oceano Atlantico. Con la caduta della tensione, ideologica e militare, fra Est e Ovest e con il crescere del confronto fra Nord e Sud, forse il Mediterraneo si avvia ad essere nuovamente un centro storicamente rilevante.

In questa prospettiva, è necessario riconsiderare e riprendere criticamente il concetto di cultura. Dalla cultura greca e ciceroniana del *kalòs kai agathòs* e del *vir bonus dicendi peritus* è necessario passare alla cultura – non più elitaria, nemica dei *polloì* – come insieme di esperienze e di valori condivisi e convissuti. L'individualismo aristocratico che sottende la cultura classica e vetero-umanistica presuppone la contrapposizione fra *otium* e *negotium* e un'economia fondata sugli schiavi, «macchine animate», secondo Aristotele, e meri «piedi d'uomo», *andràpoda*, nei termini di Platone.

La ragione profonda della crisi della cultura come termine normativo, di ascendenza classica, che afferma l'individuo colto *contro* la massa dei comuni mortali, è data dalla sua strumentale incapacità di comunicare con l'altro su un piede di parità. La società multi-culturale che batte alle porte, e non solo metaforicamente, richiede oggi un tipo diverso di cultura – una cultura che sappia riesprimere i criteri di eccellenza e i termini dell'auto-valutazione critica in una società di massa e in un mondo caratterizzato non più dal *processo storico diacronico*, bensì dalla *compresenza sincronica* di tutti gli esseri umani su scala planetaria.

Le tre grandi religioni positive monoteistiche universali devono recuperare la loro unità trascendentale (mi permetto in proposito di rinviare alla mia trilogia: *Una teologia per atei*, Laterza, 1983; *Il paradosso del sacro*, Laterza, 1983; *Una fede senza dogmi*, Laterza, 2000).

Questa unità, al di là delle guerre atroci di religione che hanno insanguinato l'Europa fino alla pace di Westfalia nel 1648, va ritrovata nei valori profondi che definiscono e consolidano la coscienza europea, in primo luogo, il *lógos* greco, che non è solo la «ragione», ma è essenzialmente la «parola». Come dice l'*incipit* del vangelo giovanneo, «in principio erat Verbum». La parola è senso più significato. Viene prima dell'immagine e va oltre la musica. In secondo luogo, la condanna morale del lavoro schiavile, fatta valere dal Cristianesimo, che per tale via riscatta e valorizza la persona umana, fine e mai strumento. In terzo luogo, l'idea di «uomo singolare» (nella Firenze del '400), da dotarsi della responsabilità comunitaria fino a darci quello che oso chiamare l'individuo «autotelico», al di là del dualismo platonico (*doxa-epistème*), cristiano (*corpo-anima*), cartesiano (*res cogitans-res extensa*), idealistico-hegeliano (*Sein-Denken*), in nome e all'insegna di un essere in cui passione e ragione garantiscono e inverano l'unità del vivente, in cui si incontrano, pertanto, verità scientifica e conoscenza ordinaria.

Di qui, un diritto che va oltre i diritti umani, più o meno genericamente intesi. È il *diritto di umanità*, legato alla sacralità della vita. La vocazione del Mediterraneo è a questo proposito essenziale. Come ricordava l'indimenticabile Fernand Braudel, «il Mediterraneo è mille cose insieme; non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi; non un mare, ma un susseguirsi di mari, non una civiltà, ma una serie di civiltà»

Che cosa le tiene insieme? Un valore che è nello stesso tempo religioso, culturale e politico: l'uomo come fine, mai come strumento. È un valore che si esprime nel diritto di umanità, di cui ogni essere che nasca in sembianze umane e viva sul pianeta Terra è titolare, un diritto che, nella sua essenza, è dichiarato e in vario modo, storicamente, valorizzato dalle cinque grandi religioni universali, ormai consapevoli che, nella situazione nucleare in cui ci troviamo a vivere, solo il dialogare interreligioso e la convivenza civile possono garantirci contro l'autoannientamento dell'umanità.

Vorrei concludere queste scarse, forse troppo schematiche considerazioni tornando a fare un cenno fugace all'attualità. Credo che l'impostazione del problema-migranti, con le migliori intenzioni, da parte delle organizzazioni umanitarie sia stata erroneamente impostata. Non si tratta di invocare, dal Papa alla Comunità di S. Egidio, bontà e cuori teneri, accoglienza e benevolenza. È in gioco una visione realistica della situazione. Già oggi gli immigrati contribuiscono a pagare le pensioni di un popolo senescente, non raccolgono solo le olive in Calabria o i pomodori in Puglia, né si occupano solo della produzione nelle fonderie del Nord Italia. Si occupano dell'assistenza ai vecchi soli, in numero crescente, e dei bisogni della quotidianità domestica. Gli immigrati sono necessari; non sono solo un problema; sono una risorsa [2].

Spetta all'Europa ritrovare i termini, economico-culturali e storici, per una immigrazione che non sia caotica estraneità, ma, ancora una volta, occasione di arricchimento interculturale e progresso civile. Le difficoltà sono evidenti. Non si tratta di realizzare un *melting pot*, che riuscirebbe, al più, una babelica congerie, bensì una *salad bowl*, o «insalatiera», in cui ogni «filo d'erba», vale a dire ogni cultura, manterrebbe la propria identità, pur aprendosi e dialogando con le altre culture, nella piena consapevolezza che oggi, nella situazione nucleare dell'umanità, la condizione per evitare l'autosterminio si lega a un semplice, drammatico dilemma: dialogare o perire.

In altra sede [3] mi sono a lungo intrattenuto sul dialogo religioso ecumenico, a mio parere l'unica via di salvezza per l'umanità. Non esiste solo il fondamentalismo islamico. Alla convocazione del Concilio Vaticano II, papa Giovanni XXIII chiedeva il riconoscimento delle colpe dei cattolici contro l'unità e implicava la domanda e l'offerta di reciproco perdono. Cadeva il principio: «Extra ecclesiam nulla salus». Del movimento ecumenico si parlava come movimento di conversione e di pentimento.

Pur nei suoi limiti di attuazione, il concilio Vaticano II costituisce in questo senso un'importante indicazione positiva. Comune alle tre religioni universali monoteistiche è il viaggio salvifico: a Gerusalemme, alla Mecca e a Roma. Anche per i cristiani Abramo è da considerarsi padre dei credenti. La fede nel Cristo, annunciato dalle Scritture come Figlio di Dio incarnato per la remissione dei peccati del mondo, precede le opere. Quindi Abramo è il capostipite comune per ebrei e cristiani.

Abramo è inoltre il padre fisico di Ismaele con il quale ha fondato alla Mecca la Ka'aba, santuario centrale dell'unico Dio. L'emigrazione di Maometto, da Ur, l'*egira*, è la rappresentazione del grande viaggio alla Mecca cui ogni fedele dovrà tornare, secondo la rivelazione contenuta nella sua purezza nel Corano.

Oggi, nessuna cultura o religione può considerarsi sovraneamente autosufficiente e strumento esclusivo di salvezza. E nessuna gerarchia fra le varie religioni e le varie culture come sistemi di simboli e significati appare oggi sostenibile. Solo l'accettazione e la convivenza di culture e religioni diverse mediante l'elaborazione del concetto e della pratica di «co-tradizioni culturali» sembrano aprire una via d'uscita dalle contraddizioni che oggi pesano sulla vita quotidiana dell'umanità e ne segnano duramente il destino.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

[*] Relazione introduttiva a un corso per la Scuola di Alta Formazione in Sociologia della Religione Salsor che si è aperto il 16 dicembre 2019 presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università di Roma 3.

Note

[1] Cfr. il mio *Emarginazione e creatività*, Chieti, Solfanelli, 2018; specialmente il cap. II, «Genius loci e creatività»: 11-20; cfr. inoltre *Il senso del luogo*, Roma Armando, 2009.

[2] Cfr. in proposito il mio *La vocazione del Mediterraneo*, Chieti, Solfanelli, 2018, cap. IX, «L'immigrazione come risorsa»: 55-58.

[3] Cfr. il mio *La convivenza indispensabile*, Bologna, EDB, 2019, *passim*.

Franco Ferrarotti, tra i protagonisti della istituzionalizzazione della sociologia in Italia negli anni sessanta, il più noto dei sociologi italiani all'estero. Ha insegnato alla Sapienza di Roma ed è autore di numerosissimi libri tradotti in francese, inglese, spagnolo, in russo e in giapponese, ha collaborato con le maggiori riviste scientifiche statunitensi, oltre che europee. I suoi studi hanno riguardato le questioni del mondo del lavoro e della società industriale e postindustriale, i temi del potere e della sua gestione, le dinamiche generazionali, i problemi della marginalità urbana e sociale, delle credenze religiose, delle migrazioni. Una particolare attenzione è stata dedicata nelle sue ricerche alla città di Roma. Ha sempre privilegiato un approccio interdisciplinare e insistito sull'importanza di uno stretto nesso tra impostazione teorica e ricerca sul campo. Ferrarotti è stato consigliere di Adriano Olivetti, diplomatico e deputato del Parlamento nella Terza Legislatura (1958-1963).



Castelvetrano (ph. Fiorenza)

I bambini tra gli ulivi

di *Castrenze Ezio Fiorenza*

Il mio primo incontro con l'olio di oliva risale ai tempi della scuola media quando il mio professore organizzò una visita didattica presso un frantoio. Prima di allora ricordo ancora la sensazione di disgusto che provavo nei confronti dell'olio; non riuscivo, non solo ad apprezzarlo ma non volevo sentirne neanche l'odore.

Ma dopo quella visita al frantoio qualcosa in me sicuramente è cambiato. Sarà stata la percezione visiva di quel processo, e l'affascinante storia dell'ulivo raccontata in maniera coinvolgente dal mio professore, che da quel momento l'olio per me diventò una cosa buonissima, preziosissima ma anche indispensabile.

Le sensazioni ricavate da quella visita sono state consolidate dalla mia adorata nonna che con le sue premure e le sue abili mani mi preparò un bel piatto di olive fresche schiacciate e condite con olio appena uscito dal frantoio.

La magia avvenne quando ci sedemmo a tavola mi disse: «tieni, inzuppalo nell'olio, fai come me». Il sapore fu un trionfo per le mie papille e per il mio olfatto ... tant'è che ancora oggi ricordo quei momenti come fossero oggi e conservo la bontà di quei preziosi alimenti.

Esperienze di questo tipo credo che, soprattutto nella cultura dei popoli del Mediterraneo, siano alla portata di tutti. Il lavoro nei campi è stato condotto da sempre a livello familiare, condizione che

obbligava la presenza dei bambini anche nelle operazioni di raccolta, a cui partecipavano inconsapevolmente e spensieratamente come ad un gioco collettivo.

A questi ricordi, a queste lontane sensazioni attingo quando, girovagando per le campagne, cerco occasioni per documentare frammenti di realtà attraverso gli scatti fotografici.

Quel giorno mi sono imbattuto, infatti, in uno scenario bucolico che mi precipitò nel passato della mia infanzia, nelle memorie di quella stagione felice tra gli uliveti delle campagne. Incontrando una famiglia intenta nella raccolta delle olive, compresi subito che quelli erano attimi da cogliere al volo.

I gesti e le facce, la fatica e le posture dei grandi, i giochi, i sorrisi e le capriole dei bambini, erano non diversi dalle immagini che conservavo delle mie esperienze infantili.

Guardavo a quella famiglia raccolta attorno agli alberi, con le braccia tese tra i rami e le mani tra le foglie, e ritornavo alla mia infanzia, alla mia famiglia.

Ripensavo a quel lavoro vissuto come una festa, che si prolungava, in alcuni casi, anche nel periodo natalizio, in mezzo agli odori e ai sapori dell'autunno che si consumava nelle campagne tra vendemmia dell'uva e raccolta delle olive.

Invece delle attuali reti di nylon si utilizzavano i teli di iuta, pesanti da trasportare e da rimuovere, e la brucatura oggi operata da abbacchiatori pneumatici o elettrici era condotta rigorosamente a mano: si accarezzavano le drupe per staccarle e farle scivolare amorevolmente sui teli e da lì poi, nei sacchi di iuta, oggi sostituiti dalle cassette di plastica. Al calar della sera finalmente le olive portate al frantoio sarebbero divenute olio prezioso.

Le sequenze del lavoro che ho fotografato sembrano appartenere ad un mondo quasi del tutto scomparso, ad una realtà contadina a conduzione ancora tradizionale e familiare. Più in là, nelle grandi tenute agrarie, a raccogliere le olive ho visto giovani migranti – anche minori – originari dell'Africa piegati in tempi e ritmi di lavoro concitati, costretti a salari di fame, nascosti in casolari degradati.

Non ho più visto bambini che giocano e corrono tra gli uliveti, raccogliendo le olive, tra un salto e una piroetta, all'ombra della rassicurante presenza dei genitori. Ho visto invece adolescenti dalla faccia scura, silenziosi e laboriosi, arruolati all'alba e dispersi nelle nostre campagne, resi quasi invisibili tra gli alberi e i muri della vergogna.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Castrenze Ezio Fiorenza, fotografo e artista multimediale siciliano, si forma a Milano all'Istituto Europeo di Design. Ha operato a Palermo con l'Associazione "Quadrato Verde", come fotografo naturalista, collabora col C.A.I. (Club Alpino Italiano), come fotografo speleologico documentando cavità naturali e artificiali come i Canat. Partecipa a mostre collettive e organizza personali d'arte a Palermo, Poggio Mirteto (RI) a Gibellina presso le Orestadi, e in altre città siciliane. Iscritto all'UIF (Unione Italiana Fotoamatori), è socio fondatore dell'Associazione "La Scatola del Tempo" che si occupa di comunicazione multimediale.

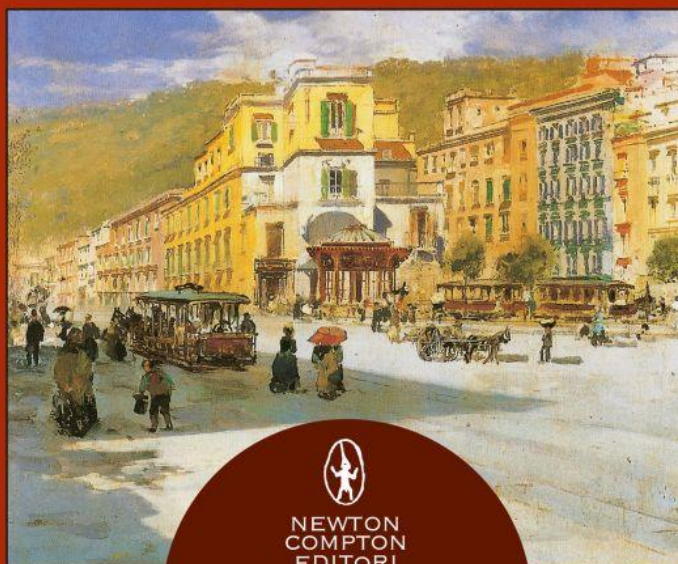
QUEST'ITALIA

CLAUDIO CORVINO

NAPOLI

COME NON L'AVETE MAI SENTITA

LE VOCI DELLA STRADA, LE MUSICHE DELLA TRADIZIONE,
I RUMORI DI UNA CITTÀ PULSANTE DI VITA



NEWTON
COMPTON
EDITORI

Il paesaggio sonoro di Napoli e dintorni

di *Mariano Fresta*

Durante un'intervista di qualche tempo fa, il compositore Nicola Piovani ricordava con un certo rammarico la perdita dei suoni e dei rumori che, fino a un paio di decenni prima, sentiva provenire dal caseggiato in cui abitava: le donne che si parlavano da una finestra all'altra, il martellare e gli stridii di trapani e di lime degli artigiani, lo schiamazzo dei ragazzi che giocavano nel cortile, le canzoncine trasmesse dalla radio o cantate da chi effettuava le pulizie casalinghe ... Che erano, poi, le voci, i suoni e i rumori della vita quotidiana della gente, che si sono tramandati per secoli, come possiamo arguire leggendo, per esempio, l'*Infinito* del Leopardi (*l'età presente e viva e il suon di lei*) e la prima stanza del *Sabato del villaggio*.

Tutto quel mondo sonoro è scomparso o sta scomparendo confondendosi con un rumore di fondo sordo e monotono. La modernità, con i suoi motori, con la frenesia impostaci da un modo di vivere nevrotico, ha stravolto la quotidianità di una volta e ci ha deformato l'orecchio tanto che non riusciamo più a badare a quei suoni con i quali si manifesta la vita sociale.

Soltanto in particolari situazioni, come quando ci troviamo in aperta campagna, ci rendiamo conto che le immagini che scorrono dinanzi al nostro sguardo vivono perché ci parlano, perché emanano suoni, rumori, sibili: è lo stormire delle piante, è il canto degli uccelli, l'abbaiare dei cani lontani, il tonfare ritmico di un trattore a dare vita ad un paesaggio; senza questi suoni eterogenei non riusciremmo a distinguere un paesaggio da un altro e non ci accorgeremmo che tutto quanto cade sotto il nostro sguardo finirebbe per non dirci nulla di sé. Non si tratta di una colonna sonora, come quella che si adopra nel cinema, che si sovrappone alle immagini in un secondo tempo per cercare di sottolineare i vari momenti delle sequenze filmiche, perché tutti i suoni percepiti e percepibili non sono altro che attestazioni di vita, anzi costituiscono la vita stessa, tra essi e la vita vissuta non c'è nessuna separazione. I paesaggi hanno vita propria e la vista, l'udito e gli altri tre sensi sono soltanto strumenti che ci aiutano a conoscere e a descrivere il mondo che ci circonda:

« ... tutto suona nello stesso momento senza priorità, cronologia o graduatoria d'importanza. Tutto giunge al mio orecchio come un vento o un'onda, ma sono io a separare, a distinguere, a dare priorità ed importanza».

Bisogna tener conto, dunque, nella descrizione di un paesaggio sonoro, anche di un fattore di cui spesso ci dimentichiamo: perché, come nell'inchiesta etnografica si corre il rischio di influenzare le risposte dei testimoni,

«Ascoltare un paesaggio è molto diverso dal “semplice” osservarlo, laddove entriamo in una sorta di distanza contemplativa dell'oggetto. Negli spazi acustici c'è una variabile più immediata e significativa: noi stessi, che non solo ascoltiamo con le nostre modalità, allegro/adirato, ma entriamo a far parte del paesaggio, occupandolo facendolo rumore, contribuendo a modificarlo».

Queste due riflessioni, appena riportate, si trovano nel recente lavoro di Claudio Corvino (*Napoli come non l'avete mai sentita*, Newton Compton, Roma 2019), il quale ha provato a descrivere questo insieme di suoni che fa parte della nostra esistenza e che ci avvolge per tutte le ventiquattro ore della nostra quotidianità, cercando nello stesso tempo di isolare, tra il frastuono moderno del traffico automobilistico e la coltre dei rumori della modernità, tutte quelle manifestazioni sonore tipiche e peculiari di ogni città, di ogni villaggio e di tutti i luoghi, anche quelli non umanizzati: un mondo sonoro la cui scomparsa fa rammaricare il maestro Piovani.

Il lavoro di Corvino si inserisce in un campo che per ora ha visto protagonisti solo i musicisti, quei compositori che si rifanno alle teorie di Raymond M. Schafer; sono pochi, infatti, gli interventi di antropologi e di paesaggisti in cui il tema è trattato. In questo modo il volume di Corvino si presenta come una specie di manuale che riguarda il paesaggio sonoro in Italia. La sua analisi si è esercitata principalmente su Napoli, città ritenuta fra quelle più canore del mondo ed anche fra le più rumorose; Napoli, tuttavia, non è il solo luogo su cui l'antropologo pone la sua attenzione, perché, spesso e volentieri, il suo sguardo, per dare maggiore consistenza alla sua riflessione sui paesaggi sonori, si sposta in altre città, su altri gruppi diversi e simili a quelli che popolano la città partenopea; si serve, inoltre, per portare altri esempi, di testi risalenti sia a tempi recenti sia ai secoli passati e talora riferentisi ad altre comunità culturali. In questo modo la sua ricerca si arricchisce di notizie e di informazioni, dandoci la possibilità di capire non solo Napoli ma anche i luoghi in cui viviamo, quelli che andiamo a visitare da turisti e quelli che non vedremo mai perché da noi troppo lontani.

Per trattare questi argomenti Corvino ha girato in lungo e largo e per molti anni la città partenopea, trascrivendo, dopo averlo fissato su un registratore elettronico, tutto ciò che il dispositivo è riuscito a captare, cercando di privilegiare, però, quei suoni che una volta erano quasi peculiari del capoluogo campano e che risuonano ancora negli orecchi di chi vi ha vissuto negli anni passati e in quelli degli abitanti più anziani. E difatti l'antica fonosfera si è persa non solo perché è cambiato il mondo, ma soprattutto perché si trattava di «suoni preindustriali ... [che] erano unici e irripetibili, indissolubilmente legati alla persona, animale, cosa o meccanismo che li aveva prodotti». Oggi i suoni percepibili hanno origini da apparecchiature elettriche o elettroniche, e sono, dice Corvino, immortali, perché «vivono nei cavi o nell'etere»; sono inoltre ripetibili, sempre eguali, all'infinito.

Il lavoro di Corvino oltre che lungo è stato improbo, perché innanzitutto, per poter descrivere un paesaggio sonoro, complesso come quello di una città, occorre immergersi pienamente nella sonorità e nella tonalità (“tonica” la chiama l'autore, mutuando il termine da Schafer) di una città e poi, trattandosi di riportare tutto in un libro, bisogna saper trovare le parole adatte, perché la parola scritta, ahimè, è muta. D'altra parte, come trasportare la vita sonora di una città in un libro senza l'intermediazione della parola scritta? Non si può fare altro, pur sapendo, come scrive Isidoro, l'autore delle *Etimologie*, riportato da Corvino, che «I suoni se non sono trattiene dall'uomo attraverso la facoltà della memoria, muoiono perché non possono essere fissati mediante la scrittura».

Cosicché, al massimo, seguendo le sue indicazioni possiamo ricostruire con l'immaginazione quello che l'autore del libro ha sentito e fissato sul registratore e nella sua mente. Sarebbe meglio, anziché leggere il libro, ascoltare le registrazioni fatte da lui, o meglio ancora andare a Napoli e sentire direttamente, ma forse ci sfuggirebbe qualcosa, mentre Corvino, da antropologo, può spiegarci o indicarci elementi che da soli non riusciremmo ad intendere.

L'analisi prende la veste di una narrazione che comincia sul treno che da Roma va a Napoli, con la descrizione, quindi, di una stazione ferroviaria, con la sonorità che si manifesta nei treni, fuori e dentro le loro carrozze, fino ad arrivare alla meta, cioè la stazione centrale di Napoli. Sono circa ottanta pagine che servono a Corvino come introduzione e come messa a punto dei concetti necessari per poter poi giungere alla ricostruzione del paesaggio sonoro di Napoli in particolare e di tutti gli altri luoghi e città in generale; nello stesso tempo si danno al lettore tutti gli strumenti teorici e tutti gli esempi necessari per capire l'oggetto di cui si parla.

Dice l'autore: «... osservare Napoli dando la precedenza ad un senso come l'udito anziché alla vista, porta non solo a percezioni, ma anche a considerazioni molto diverse da quelle cui siamo abituati»; perché «contrariamente a quanto si penserebbe, il paesaggio sonoro cela più informazioni di un paesaggio “normale”, esclusivamente visivo». Tra l'altro, usando come terreno di indagine una città che si conosce perché vi si è vissuti, l'esemplificazione diventa più facile da riportare e più facile la spiegazione.

Che poi i rumori siano segnali che hanno un significato “esistenziale” lo sappiamo anche per esperienza quotidiana: il rumore banale delle stoviglie mentre si mangia, quello del pullman di linea che tutti i pomeriggi passa sotto casa nostra alla stessa ora, il pianto di un bambino, ecc., sono tutti fenomeni che conosciamo e che ci permettono di controllare cosa succede intorno a noi. Ma non solo. I rumori e i suoni ci fanno conoscere e capire anche realtà che non riusciamo a vedere: basti pensare al lavoro degli astrofisici, i quali, oltre a studiare il nostro universo con strumenti ottici come i telescopi terrestri e quelli posti sui satelliti artificiali o a bordo delle astronavi, si servono dei radiotelescopi che registrano i suoni che vengono dallo spazio, perfino quelli risalenti a milioni di anni fa, perché ci aiutino a capire cosa è successo e cosa succede nel più profondo buio del mondo interstellare.

Corvino, dunque, per mettere il lettore in condizioni di comprendere cos'è un paesaggio sonoro, parte da lontano, e precisamente dall'acustica, ramo della fisica. Così ci parla del suono e del rumore, ci parla di riverberazione dei teatri, ci racconta la storia dei rumori, ci parla della misurazione dei suoni (i decibel) e della loro percezione, delle patologie da rumore di certi artigiani (la sordità dei calderai di una volta – cui potremmo aggiungere quella di chi usa per lavoro il martello pneumatico, o di chi lavora in una fabbrica di motori per aerei). Ci fa sorridere quando parla dell'uso odierno, da parte degli appassionati di canzonette, di apparecchi diffusori di suoni, tenuti sempre al massimo del volume, tanto da far pensare che ciò possa essere la manifestazione di una volontà di differenziarsi dagli altri, dalla massa anonima, e di essere il protagonista principale di una qualche vicenda (*strepito ergo sum*). Così bisogna dargli ragione quando ci presenta Napoli come una città vocata al rumore: «A Napoli i rumori non cessano mai anche all'interno delle proprie case. I napoletani li inseguono e li producono in un legame che ha qualcosa di morboso». Non si tratta, però, solo di rumore nelle case private, perché se si va in qualsiasi ristorante di Napoli e della Campania (moda che attecchisce, ahimè, anche altrove) siamo costretti a sopportare il televisore perennemente acceso, oppure ad ascoltare una musica di sottofondo che si manifesta spesso come un pulsare di un basso elettrico fastidioso ed irritante, del tutto arbitrario e inconcludente.

Tutta questa parte introduttiva è quindi destinata all'impianto teorico che risulta denso di nomi, di citazioni di saggi, di concetti. Il che fa presumere che il lavoro ha avuto una gestazione molto lunga, fatta di innumerevoli letture oltre che di ore e ore di registrazione dal vivo di suoni, di rumori, voci, musiche e canti, ecc. ecc. Non mancano le testimonianze e le suggestioni letterarie, *in primis* degli autori che si sono occupati di Napoli (Serao, Fucini, Ghirelli), ma poi anche di Carducci, di Erri De Luca e, allargando lo sguardo fuori d'Italia, Shakespeare, Goethe, Rilke; né mancano i riferimenti al cinema (Wim Wenders), né quelli alla musica, la classica e quella soprattutto rock e pop (Neil Young, Springsteen, Guccini e il napoletanissimo Pino Daniele). Per non parlare delle citazioni di folkloristi classici come Pitrè, di etnomusicologi come Caravaglios, Favaro, De Simone e dei maestri dell'antropologia (Malinowski, Lévi-Strauss, Clifford, ecc.). Un volume dunque molto informato e corredato da tanti riferimenti dotti.

Nel ricostruire il paesaggio sonoro della città campana, Corvino va alla ricerca di quei suoni antichi che sono sopravvissuti a quelli che modernamente li hanno sostituiti:

«Si è scelto, si è voluta, alla fine dell'Ottocento, una Napoli che azzerasse tutti quei suoni e rumori particolari, autoctoni e caotici che appartenevano da secoli alla cultura popolare. Niente più serenate al chiaro di luna o grida o esplosioni festive, ma melodie quasi futuriste suonate da automobili e treni, che scorressero ordinatamente e ritmicamente. Per questo, anche per questo, Napoli fu sventrata e penetrata fino al cuore da binari: per i tram, le circumvesuviane, i treni».

Con i molti accenni al passato, il libro di Corvino può apparire a volte come una ricostruzione sentimentale della Napoli di tanto tempo fa, ma senza quella malinconia e quella tristezza che impregnano, per esempio, la nota canzone *Munasterio 'e santa Chiara (Ma pecché, pecché ogne sera, / penzo a Napule comm'era, / penzo a Napule comm'è?)*. Al tempo in cui la canzone fu composta, la tristezza faceva parte del clima di allora, visto che essa si riferisce ai mesi successivi alla fine del secondo conflitto mondiale che aveva sconvolto condizioni materiali e costumi etici; la situazione degli ultimi decenni forse è ancora più drammatica di quella degli anni quaranta, perché ai danni di una guerra si può sempre rimediare, mentre è difficile se non impossibile farlo per quelli prodotti dalle grandi e rapide trasformazioni sociali e culturali.

È il presente, tuttavia, che attira di più l'attenzione dell'antropologo, un presente in cui si mescolano i suoni di oggi e quelli di ieri, almeno quelli che sono ancora rimasti nella nuova situazione. Suoni e voci, musiche e idiomi che non sono solo napoletani, perché Napoli è ancor più del passato una

città multiculturale: «Attraversare piazza Garibaldi è come solcare – ma con molti meno pericoli – in pochi metri le opposte sponde del Mediterraneo»; ed ancora: «Forse la *ierophonia* dei Quartieri Spagnoli potrebbe diventare una metafora dell'inclusione, della convivenza, del rispetto reciproco e della multiculturalità in cui possiamo vivere nelle nostre più o meno rumorose bolle sonore ... ».

Nei Quartieri Spagnoli, accanto a voci suoni rumori diversi (il canto dei neomelodici, i tamburi africani, le musiche asiatiche), c'è infatti una grande molteplicità di colori, di gente proveniente da Paesi lontani:

«Qui ... lo spazio non è più solo invaso dall'odore del ragù la domenica, dal sonoro dei film di Mario Merola alla televisione o dagli stereo messi a palla: ora rumori, suoni e storie diverse si alternano e si confondono tra loro creando uno *streetscape*, uno *streetsound* meticcio che è qualcosa di più della somma dei loro decibel. Sono suoni che raccontano storie di spostamento e immigrazione, di un viaggio non ancora concluso la cui direzione dipende da scelte personali e dalle politiche migratorie della città che accoglie».

Partendo dai suoni e dalle voci Corvino arriva all'illustrazione di attività marginali che, una volta (pure oggi, ma meno di ieri), rappresentavano la molteplice attività vitale di Napoli, quella dentro o appena al di fuori dei limiti della legalità, della quale la più nota è quella dei "pacchi", cioè della vendita di oggetti di poco valore come fossero prodotti di alta qualità e di grande tecnologia. Davanti a questi personaggi che cercano di guadagnarsi la giornata con iniziative in cui è fondamentale la loro capacità psicologica di capire i sentimenti del pubblico e l'abilità di creare momenti di grande teatralizzazione, Corvino si lascia incantare (come, d'altra parte, dargli torto!), si dimentica della sonorità complessiva del paesaggio e segue le acrobazie oratorie di imbonitori, di banditori, di venditori ambulanti. Così si sofferma a descriverci i banditori della funicolare costretti a elogiare gli oggetti in vendita e a convincere gli astanti a comprarli nel breve tempo che va dalla partenza all'arrivo del mezzo di trasporto. Oppure si dilunga a riportarci l'intervista di Ciro Esposito, detto "il Romano", e la trascrizione della sua *performance*, che si trasforma in una delle ultime testimonianze di un fenomeno molto diffuso nei mercati popolari di una volta: «Il Romano appartiene alla schiera degli imbonitori da mercato, dei battitori: intellettuali per eccellenza dell'oralità popolare, creatori e innovatori di quella sua particolare branca che fu la cultura di piazza».

La loro voce, sempre stentorea per farsi sentire dall'uditorio e per sovrastare il gridio degli altri venditori, era uno dei suoni più importanti dei mercatini rionali (come quelli di Fuorigrotta e di Borgo S. Antonio), spesso in dialogo con i colleghi, con gli avventori e con i passanti, in una sorta di drammatizzazione improvvisata. Oggi i mercatini sono stati ridotti, per motivi logistici, di traffico ma anche igienici, in una serie di *box* che non lascia ai «venditori la possibilità e il bisogno di tenersi in contatto ... La nuova struttura è di certo più comoda e asciutta rispetto ai mercati all'aperto, ma molto più silente e restrittiva». A proposito di questi mercatini, Corvino ci regala qua e là pagine molto belle in cui, con l'aiuto di folkloristi e di cronisti, fa rivivere l'atmosfera e la sonorità di strade e di piazze dove era possibile assistere a scenette teatrali nelle quali si condensava la vita delle classi popolari e non solo. Tra queste citazioni, bellissima è quella di un brano vivace, brioso e illuminante di Renato Fucini. E poi trascrive per più pagine i dialoghi tra venditori e acquirenti e le grida dei banditori che il suo dispositivo ha registrato.

I più vivaci di questi teatrini improvvisati erano senza dubbio i mercatini del pesce, dove c'era pure il vecchio pescivendolo che ogni tanto rigirava le vongole per sentirne il suono, azione che gli permetteva di capire se c'erano vongole vuote o deteriorate (si veda il paragrafo *Quando le vongole cantano*). Queste scene quotidiane di vita vissuta gli permettono di arrivare alla conclusione che:

«... il gioco di realtà-rappresentazione è spesso presente nella sfera pubblica napoletana: si replica qualcosa di teatrale che nella vita quotidiana verrà presa per realtà, che a sua volta darà spunto ad altre forme di rappresentazione, fino a che sarà difficile rinvenire gli elementi dell'una e dell'altra».

Quest'aspetto, a mio parere, è una delle caratteristiche principali della cultura popolare napoletana molto spesso presente nel teatro e nel cinema di Edoardo e di Totò, nonché nelle commedie agite da attori più modesti. Il libro contiene anche notizie minuziosamente raccolte su luoghi sconosciuti ai più e a volte anche agli stessi loro abitanti e «così, in giro per Napoli ... ci accorgiamo che ogni strada, piazza o altro ambiente urbano ha una propria voce, una propria tonica, una propria costellazione orchestrale di suoni».

Talora Corvino si lascia prendere la mano dalla realtà che ha davanti e si fa trasportare in altri luoghi e in altri campi, magari contigui alla sonorità che cerca di registrare e, come Predrag Matvejević, presente con una lunga citazione, abbandona i luoghi reali per seguire la vita delle parole e sprofondare nella storia: «Dove la geografia vede linee, la filologia cerca nomenclature».

Ci sono poi le periferie, che sembrano luoghi del silenzio; anche ad esse Corvino rivolge un rapido sguardo. Il silenzio delle zone lontane dal centro (come il Rione Luzzatti di Napoli) è però fallace, in quanto se è vero che non vi è il rombo continuo della modernità, al fondo ci sta la sonorità soffusa di tutti i luoghi... ma «la periferia non fa rumore, sembra non abbia mai niente da dire. O forse non c'è nessuno che la voglia ascoltare». Ovvio che l'attenzione dell'antropologo sia attirata soprattutto dai luoghi vivi, là dove c'è il dominio delle voci, quelle della chiacchiera del bar o quelle gridate dalle donne da un balcone all'altro o quelle dei banditori e dei commercianti ambulanti, perché se le voci umane scompaiono dal paesaggio sonoro di Napoli e di qualsiasi altra città o villaggio, ogni luogo «si svuota di senso, forse anche di storia: restano solo i rumori».

Tutto il lavoro di Corvino ha, tra l'altro, come meta quella di dimostrare quanto già teorizzato da Durkheim, e cioè che i suoni e i rumori di ogni ambiente non sono creazioni dei singoli, ma vanno considerati come *fatti sociali*: «sono cioè creazioni collettive e storiche, soggette a tutti i mutamenti che lo svolgersi della storia umana determina».

Nel capitolo intitolato *Le voci di fuori*, l'autore affronta altri problemi, sempre però connessi all'assunto principale del libro: l'uso della voce dal sussurro al grido, il litigio, la chiacchiera, il timbro di voce, i *femminielli*; la curiosità di Corvino è bulimica e non si lascia scappare nemmeno le briciole di un pranzo fastoso come quello che Napoli offre. Tra gli argomenti affrontati c'è anche quello della "funzione fatica", un aspetto importante della comunicazione individuato da Jakobson che, però, Corvino interpreta in maniera diversa rispetto al teorico russo: per questi, la funzione fatica appartiene al controllo che noi facciamo sui canali di trasmissione della comunicazione (l'aria, il cavo telefonico, l'amplificatore, ecc.), per Corvino, seguendo le tracce di Malinowski, è invece «la base di ogni interazione tra esseri umani, [che] «serve a stabilire legami di unione personale tra persone tenute insieme dal mero bisogno di compagnia».

Nelle ultime ottanta pagine del libro, l'autore affronta il problema dei suoni e dei rumori che in genere nessuno prende in considerazione. Per esempio, c'è un suono del vento che difficilmente riusciamo a percepire se non ci concentriamo su di esso; ma esso esiste, tanto che i nuovi strumenti tecnici di registrazione lo fissano, a nostra insaputa, sui supporti elettronici e lo rendono evidente nel momento della riproduzione.

E poi c'è il mondo naturale che emette suoni, che riteniamo del tutto secondari, a cui in genere non badiamo ma che fanno parte della nostra esistenza. L'attenzione di Corvino cade sul canto degli uccelli, quelli liberi e quelli che sono tenuti in gabbia sui balconi; ci sono le berte sulle spiagge di

Napoli, ci sono le rondini e c'è il mare ... Nel quale esistono altri suoni, altre voci, come quelle dei pesci, che non sono muti come tutti noi crediamo:

« ... avrei giurato che la città fosse il luogo di concentrazione acustica più alto del mondo, che il rumore che qui produciamo fosse il più forte della terra, e invece mi rendo conto che il mare, cioè il 70% circa del nostro pianeta, produce molti più suoni e rumori. E laggiù nessuno si lamenta mai».

E per finire c'è la voce della casa in cui abitiamo, che di giorno non percepiamo ma che sentiamo nel silenzio della notte e che si manifesta con lo scricchiolio dei mobili vecchi, con le bottiglie di plastica ammaccate che improvvisamente schioccano per tornare alla forma originale, con il cigolio di qualche infisso, con l'insistente rodio dei tarli: tutti rumori che il buio della notte rende indecifrabili e paurosi, che si tramutano in superstiziosi preavvisi di malattie e di morte e che stanno alle origini di molte storie di *monacielli* e di spiriti vari.

Le ultime pagine del volume ci fanno capire meglio che al centro del lavoro di analisi non è Napoli, perché, in effetti, l'argomento principale del libro è costituito dalla ricostruzione dei vari suoni (voci, rumori, biofonie varie, canti degli uccelli, traffico automobilistico – come sottofondo – richiami, ecc. ecc.) che l'uomo crea e quelli prodotti dall'ambiente che ci circonda. Napoli è solo un pretesto, il paradigma che può essere applicato a tutti i luoghi del mondo. Su suggerimento di Murray Schafer, Corvino ha ascoltato i suoni di Napoli e dintorni e le loro fluttuazioni nel tempo, così come, ascoltando una sinfonia, si cerca nella sua tessitura la ricchezza e la profondità dei significati e il moto delle emozioni che l'arte dei suoni tradizionalmente porta con sé.

Stando così le cose, il titolo dell'opera, *Napoli come non l'avete mai sentita*, il lungo sottotitolo, e tutta la quarta di copertina, sono quanto meno arbitrari, certamente sono fuorvianti; è molto probabile che siano stati suggeriti all'editore dalla necessità di richiamare l'attenzione di eventuali acquirenti. Come dire che gli interessi economici dell'editore prevaricano su quelli dell'autore che ha, invece, tutto il diritto di vedere il suo lavoro stampato come l'ha concepito e come l'ha scritto e che compaia nelle librerie con un titolo consono ai suoi contenuti. Soprattutto si deve rispettare l'idea da cui è scaturito il libro e l'idea era quella di voler spiegare cos'è e come funziona un paesaggio sonoro, non i suoni di Napoli in particolare che qui, tra l'altro, sono propagandati in copertina come fenomeni pittoreschi. E bisogna rispettare anche i lettori, senza ingannarli con titoli e sottotitoli allettanti ma che poco hanno a che fare con i contenuti trattati dall'autore.

Per concludere: il tema svolto nel volume è quello del “paesaggio sonoro complesso”, il paesaggio cioè umanizzato. Corvino ha scelto di prendere come oggetto di analisi Napoli, una città complessa e complicata, che è cresciuta negli ultimi settanta anni in maniera alquanto caotica, che nella sua storia ha conosciuto momenti di grande splendore culturale e momenti di altrettanto grande degrado sociale. Per questo l'autore ha sentito il bisogno di ricorrere all'aiuto, e alle loro suggestioni, di opere letterarie e culturali classiche ed importanti, che egli fonde con maestria con quelle nate nella cultura popolare e nella moderna cultura di massa. L'opera di Corvino, quindi, oltre a presentarsi come un libro dotto ed erudito, risulta nell'insieme complesso e complicato come la città che è descritta e interpretata. È questo un aspetto che forse lo farà apprezzare di più dai lettori, mentre crea qualche difficoltà a chi lo deve recensire in modo illustrativo e non per fare il lancio di un nuovo titolo, perché talora il filo conduttore del ragionamento si interrompe (rischiando di rendere imbrogliata l'esposizione del recensore) per dar modo all'autore di deviare, attratto dalla molteplicità degli aspetti di una città come Napoli, difficilmente contenibile in uno schema rigido, e con l'ansia di non tralasciare nemmeno quei fenomeni che a prima vista appaiono insignificanti e che costituiscono invece, il *background* sonoro di ogni paesaggio.

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.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Palermo tra Albergheria e Ballarò (ph. N. Giaramidaro)

Effetti centrifughi della globalizzazione del nuovo millennio

di *Nino Giaramidaro*

Mezzanotte a fatica davanti al televisore. Mi tiene sveglio un Big Ben brumoso, sulla scala dell'afflizione. Sillabava l'ultimo tempo europeo del Regno Unito mentre inglesi senza bombetta apparivano gioiosi nello sventolare le loro complicate bandiere, che potevano apparire moderni ombrelli della city.

Quei rintocchi accorati a decine di pollici sembravano presagire qualcosa di ignoto, annidato dentro la brexit conquistata: una esplorazione verso il passato, l'improbabile, l'impossibile restauro, una avventurosa revanche di una egemonia sepolta sotto due guerre.

Ancora un ripudio di quelle unità faticose, appiccicate con collanti che ogni giorno che passa si dimostrano più lenti, disgregabili, precari come parrucchini malmessi.

Un effetto centrifugo della globalizzazione guardata dal lato dei popoli, etnie, religioni e culture. Mentre si globalizza il denaro – globalmente prosciugato a chi ne ha poco – e si affaccia una nuova e universale diaspora, improvvise e con dissolvenze rapide, nei miei vaganti pensieri appaiono parole struggenti dell'amata Edith: «Mais la vie sépare ceux qui s'aiment», figuriamoci coloro che mai sono riusciti ad amarsi.

Gli sgoccioli del “secolo breve” – o “lungo”, secondo altri storici – mentre il miraggio della globalizzazione viene predicato in molte lingue come una più accessibile terra promessa di unioni e unanimità, i giorni si affollano di indipendenze, dissoluzioni, sovranità ripristinate, guerre

massacri e genocidi: divisioni separazioni con la prospettiva di abbandoni dei “mega” e ritorni al “piccolo”.

Si sminuzza l’Unione Sovietica, il sangue estingue la Jugoslavia, nell’Africa – una volta detta nera, ora sub sahariana – carneficine e pulizie etniche sbarcano nel nuovo secolo scomposizioni e divisioni. La Libia senza più Gheddafi ritorna alle sue 140 e più tribù. E cade la stella dell’Inghilterra dalla bandiera europea, forse anche per un anelito smemorato e clandestino a diventare il numero cinquantuno delle Stars and Stripes.

Conurbazioni, ingrandimenti, corsa verso il mega pur avendo sperimentato che il gigantesco si paralizza e poi muore. Nelle grandi città – come Palermo – una volta c’erano i pronto soccorso, e malati e incidentati venivano distribuiti in numerosi ospedaletti; poi tutto venne concentrato nei grandi nosocomi, dove ora si ammassano feriti, malati anche immaginari, sofferenti in bolge più che infernali, incontrollabili e soverchianti: la paralisi maleodorante di detersivi e medicinali impotenti di fronte alla grande assemblea di microbi, virus, bacilli, batteri; non so nominare altri distinti portatori di contagi perché infiltrati con nomi in codice. I dinosauri si sono estinti poiché erano troppo grandi per adattarsi rapidamente ai cambiamenti che la Terra subiva, le amebe sono sempre sopravvissute.

Lo scopo di molte aziende non è più quello di produrre merci che soddisfino il mercato, cioè i cittadini, bensì l’ingrandimento, l’accorpamento, la acquisizione, la fagocitazione sino a raggiungere dimensioni insostenibili sulla giusta prospettiva del crac, malgrado tardive ri-divisioni e smembramenti con abbondante sparizione di milioni e miliardi. È di giorni fa la richiesta di cassa integrazione della Conad-Auchan per il 60 per cento dei suoi dipendenti: 5.323 su 8.873. E mentre il Pil è fermo – sottolinea Repubblica – c’è il boom dei dividendi.

Il ruolo prepotente del bipolarismo – inteso come malattia socio-economica – coinvolge l’industria dell’automobile, che sembra essere la più sviluppata del mondo. Mentre i produttori si accapigliano per catturare “quote di mercato” – usufruendo spesso di aiuti statali – Stati, regioni e comuni dichiarano guerra alle automobili riducendo sempre di più gli spazi ad esse indispensabili, colpendole anche con balzelli palesi e mimetizzati.

In città che – io non riesco nemmeno ad immaginarle – ospitano 34 milioni di abitanti (Tokyo), 26 (Delhi), 15 (Istanbul), graduatoria nella quale la nostra metropoli, Roma, conta 2.800.000 abitanti, quante automobili e altri mezzi con motori a scoppio si intasano nelle strade e quante ore di guida sono necessarie per avanzare di qualche chilometro?

L’elefantiasi prescritta dalla globalizzazione ha conquistato un record di disoccupazione e l’aumento non misurabile dell’odio prebellico. Che avvelena anche giovani e giovanissimi sottoforma di bullismo.

Veniamo dalla condizione quasi tribale del “pizzo”, ovverossia zona, vicinato, pezzo di quartiere in cui riconoscersi: un piccolo mondo antico nel quale sentirsi al sicuro, con casalinghe che “calavano” il doppio della pasta perché c’erano vicini da soccorrere, la signora dalla quale i piccoli andavano a prendere pezzi di “addimuro”, cioè ingannare il tempo, restare lì, da questa baby sitter gratuita, finché la madre non avesse sbrigato le sue faccende; l’avvinazzato barcollante sin dal mattino, il professore, elegante ma panciuto, le ragazze che guardavano da dietro le persiane, e il giovanotto che passava e ripassava sbirciando senza fortuna. Svicoliamo nella memoria, che più la realtà si presenta obliqua, con prospettive incerte e discutibili, più fa sortite, subdole a volte, per rappresentare il passato come un quasi paradiso perduto.

Da ragazzino ho affrontato le “guerre del pizzo” per difendere un sentimento mai chiarito e dedicato a un centinaio di metri di strada che rappresentava la mia nazione, la patria più vera. I coetanei che abitavano a due numeri civici oltre il confine immaginario erano estranei: nemici da combattere a colpi di pietra, pugni, calci, sopportando i morsi (*muzzicuna*) dei più sleali che si fregiavano della medaglia di *muzzicunaru*.

Non credo ci sia un ragazzo di allora che non abbia sul corpo le cicatrici di quell’epopea di quartiere: teste spaccate, sanguinamenti coagulati con limone e zucchero, padri e fratelli maggiori che davano “il resto” perché sul campo di battaglia bisognava darle e non ritornarsene a casa mogli e, spesso, insanguinati, infangati dal rotolarsi nelle pozzanghere del piovuto sulle strade senza asfalto.

Ecco, di fronte alle cronache attuali la memoria si sofferma sul dimenticato “*vattinni a lu to’ pizzu*” che se lo traduciamo in lingua può rappresentare la nostra condizione di paura per la più impercettibile diversità.

Negli anni ’40 e ’50 si viveva nei rimasugli dell’etica delle tribù, di una società con gradini invalicabili che distinguevano e separavano. L’Europa Unita sembrava una conquista, pagata con milioni di morti, dove i rancori si erano disciolti.

Invece pare si ricominci come in un “ricorso”: non il ripetersi clonato della storia bensì l’insufficienza del passato a cambiare l’uomo, sempre uguale a se stesso pur nel mutare delle situazioni, con tutti i suoi dèmoni che ruzzolano nella velocità.

Gli inglesi ci lasciano molta parte della loro lingua, specialistica e di servizio, non lingua franca perché gravata dalle pesantezze della colonizzazione: ci sono molti Paesi che non la vogliono sentir parlare poiché memoria della dura condizione di colonia: sanno che l’asservimento ad un Paese comincia dalla parola.

Nelle Nazioni Unite dello sterminato mercatino di Ballarò e dell’Albergheria, a Palermo, si comincia dal basso. Tra le tribù delle scarpe, quella dei vestiti, delle stoviglie e tante altre, va prendendo forma un nuovo *sabir*, un pidgin fatto di arabo, tamil, siciliano e briciole di francese: una lingua franca balbettante, con largo uso di monosillabi e corredata da un dedalo di gesti, atteggiamenti, ed evoluzioni dal quale – come sosteneva Antonin Artaud a proposito del suo teatro – si sprigiona un linguaggio fisico basato più sui segni che sulle parole.

Una scheggia di buona volontà conficcata nelle incertezze del nuovo millennio.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Nino Giaramidaro, giornalista prima a L’Ora poi al Giornale di Sicilia – nel quale, per oltre dieci anni, ha fatto il capocronista, ha scritto i corsivi e curato le terze pagine – è anche un attento fotografo documentarista. Ha pubblicato diversi libri fotografici ed è responsabile della Galleria visuale della Libreria del Mare di Palermo. Recentemente ha esposto una selezione delle sue fotografie scattate in occasione del terremoto del 1968 nel Belice.



Salemi, Altare di San Giuseppe (ph. Proloco Salemi)

Ricordando il pane dei Santi a Salemi

di *Giovanni Isgrò*

Il paesaggio di Salemi, che mi si presentò quando vi ritornai quasi quarant'anni dopo il terremoto, fu davvero emozionante per la bellezza solare che lo rendeva affascinante nel flessuoso ondeggiare della sua superficie ricca di messi. Il colore della natura che si apriva gioiosa alla primavera sembrava ruotare festosamente attorno al cono urbano dominato dalla mole svettante del castello svevo. E quanto più mi accostavo ad ammirare le architetture delle chiese, dei conventi, dei palazzi, mi accorgevo che l'osmosi con il paesaggio circostante era completa.

Devo dire che di fronte a tanta testimonianza d'arte disseminata nel tessuto urbano fra Medioevo e stratificazioni cinque-seicentesche fino al trionfo del barocco, ho avuto il privilegio di poter contare su una sapiente guida, l'allora sindaco, Giuseppe Cascio Favara, il quale mi fece apprezzare al meglio le bellezze della sua città che dimostrava di amare in modo profondo e di conoscere con rara ricchezza di dettagli, come se essa fosse una sua creatura d'arte.

Fu così che in una delle mie visite il dottor Cascio mi portò a vedere la preparazione di quanto sarebbe avvenuto a Salemi per la Festa di San Giuseppe. Mi resi conto, allora, in che cosa consistesse il significato e il valore estetico dei piccoli pani devozionali che venivano collocati nei dispositivi agresti delle "cene" di San Giuseppe, vere e proprie sintesi della cultura di Salemi e del suo territorio: testimonianza alta di arte materiale sostanziata dalla energia della natura. E poiché quella

manualità sapienziale un po' artigiana e un po' contadina, comunque rivolta al sublime, non poteva essere nata dal nulla, mi misi alla ricerca di una spiegazione "storica".

Mi illuminò allora la presenza del complesso monumentale della chiesa e del collegio dei Gesuiti, vero e proprio spartiacque fra il percorso tardo medievale e quello controriformista. La presenza della Compagnia di Gesù, portatrice di cultura e di arte fra i tanti messaggi salvifici, nonché di teatralità edificante, dovette avere un ruolo determinante nell'*avançada* del paese anche da parte del ceto contadino. Più che di un fenomeno di discesa dal culto al popolare, dovette trattarsi di un fenomeno di inculturazione, per certi aspetti assimilabile a quello attuato dai Gesuiti nelle *reducciones* del Paraguay o nelle botteghe artigiane di Palermo dove essi insegnarono l'arte della scenografia urbana destinata alle grandi feste civili e religiose.

E scenografia urbana fu, e continua a essere dopo secoli, quella messa in atto dai nostri contadini-artigiani e dalle donne delle loro famiglie: testimonianza straordinaria di arte dell'intaglio e del *décor* di cui i Salemitani vanno giustamente orgogliosi. Non a caso la direttrice della sezione europea del Musée de L'Homme di Parigi, Monique de Fontanes, invitata nel marzo 1983 ancora dal nostro sindaco Giuseppe Cascio Favara a constatare di persona tanta testimonianza di cultura materiale, dispose che i pani di Salemi fossero esposti nel suo museo. Né mancarono i riconoscimenti delle istituzioni negli anni Settanta e negli anni Ottanta e la partecipazione ad eventi di proiezione internazionale in cui i pani di Salemi ebbero ruoli di primo piano, non ultima la manifestazione "Memoires des lycées et collèges" a Parigi promossa dai Ministeri della Cultura Italiano e Francese in collaborazione con il Teatro Autonomo di Roma. Fu proprio sull'onda e nel pieno di quella felice stagione della "scoperta" dei pani di Salemi, che insieme a Franco Lombardo, Willy La Farina, Mario Columba, eccellenti appassionati di fotografia del "Laboratorio Immagine", misi in atto il progetto di una *multivision*, di cui curai il testo e il coordinamento artistico, con il sostegno e la promozione dell'amministrazione comunale di Salemi. Anche in questo caso non si fecero attendere riconoscimenti prestigiosi, fra i quali la targa d'argento alla "*Settimana del film Antropologico*" di Gibellina (1983).

Di questo documentario per immagini, oggi restaurato e riversato in dvd dopo essere stato proiettato per quasi trent'anni negli spazi espositivi dei pani di San Giuseppe, nonché in numerose fiere nazionali e internazionali del turismo, riporto il testo riguardante tutto l'arco dell'anno solare, come atto di omaggio ad una tradizione unica per estensione calendariale in riferimento alle diverse occasioni devozionali e per qualità fattuale:

«[...] Il 3 febbraio di ogni anno, da tempo immemorabile, le viuzze del Rabato, una delle più antiche borgate di Salemi, si popolano di uomini, donne e bambini diretti alla chiesa di San Biagio: è la prima festa dei pani, con cui si apre un ciclo di ricorrenze che copre l'intero arco dell'anno. Antico rito pagano di carattere propiziatorio successivamente adattato al culto cristiano, la festa si ricollega alla tradizione del santo protettore della gola ed è caratterizzata da due forme tipiche di pani: li cudduredda, piccoli pani rotondi che rappresentano appunto la gola e ai quali si attribuiscono virtù terapeutiche, e li cavadduzzi, a ricordo della grazia ricevuta nel 1542 in occasione di una memorabile invasione di cavallette.

I preparativi, coordinati da un comitato speciale, hanno inizio una settimana prima della festa del santo e vedono la partecipazione entusiastica di uomini, donne e bambini.

Nel corso degli anni, con i progressivi apporti della fantasia popolare al nucleo primitivo della manifestazione, la produzione dei pani si è arricchita di una notevole varietà di forme: le più diffuse, espressione del rito religioso abituale, sono la mano (la "manina di san Brasi") e il bastone fiorito a una delle estremità, evidente segno propiziatorio di abbondanza.

Il 3 febbraio, giorno della festa, i pani vengono benedetti dal prete e distribuiti ai fedeli. Con l'avvicinarsi della primavera, che segna l'inizio di un nuovo ciclo stagionale, i pani, simboli propiziatori della bella stagione, tornano nuovamente in primo piano, questa volta nelle borgate e nei quartieri limitrofi.

La prima occasione per inaugurare il calendario delle feste è il 19 marzo, giorno in cui si celebra il più famoso dei riti connessi alla tradizione dei pani: la "cena di san Giuseppe", banchetto offerto dai devoti a un gruppo di bambini simboleggianti la Sacra Famiglia.

I preparativi della cerimonia, molto più complessa di quella di san Biagio, si protraggono per otto giorni. La prima fase, costituita dalla preparazione dei pani, si svolge nella casa del devoto, ove avranno luogo anche le fasi successive. I pani presentano una considerevole varietà di forme, fra le quali primeggiano i pesci, particolarmente diffusi nella tradizione cristiana a causa dei miracoli direttamente connessi alla storia di Gesù.

Nella scelta dei simboli è tuttavia evidente la sopravvivenza di una tradizione più antica, che si richiama a certi riti agresti d'epoca precristiana e si integra con il simbolismo celeste, rappresentato dalle immagini del sole, della luna e della sfera. La raffigurazione di animali e vegetali, in particolare, non sembra essersi uniformata esclusivamente al rito cristiano, poiché vi si riscontra una netta prevalenza di elementi pagani. Si pensi, ad esempio, al pavone, simbolo della bellezza, o all'aquila, simbolo della potenza, o ancora al cavallo, interpretato essenzialmente come elemento estetico e come animale da lavoro. Fanno invece eccezione la rosa, considerata il fiore della Madonna, il giglio, simbolo della purezza cristiana, e l'agnello, riferimento pasquale.

Le forme religiose tradizionali più diffuse sono naturalmente quelle relative agli arnesi da lavoro del santo falegname (tenaglie, martello, chiodi, sega), e altre più varie riproducenti il sacro aratro [...].

Quando la fabbricazione dei pani è quasi ultimata, inizia la preparazione degli altari, lavoro svolto esclusivamente dagli uomini. Il materiale utilizzato per erigere l'armatura del tempietto viene interamente ricoperto di rami di mirto e di alloro, elementi ornamentali ma anche simboli dotati di virtù propiziatricie. In questa fase dei preparativi, il lavoro delle donne e quello degli uomini confluiscono in una straordinaria sintesi. Ultimato l'altare, si provvede infatti a decorarne il rivestimento di mirto e di alloro con arance e limoni frammisti ad alcuni piccoli pani appesi all'armatura con fili di cotone.

Al di là degli evidenti segni di una certa cultura popolare, la decorazione tradisce anche l'influenza di modelli più elaborati. In tal senso, Francesco Venezia rileverebbe l'impronta della cultura rinascimentale, non solo nell'uso di ghirlande adorne di frutta ma anche nella presenza dominante del simbolismo pagano; la Camera della Badessa di Correggio a Parma, gli affreschi di Mantegna e la Rotonda di Vasari agli Uffizi potrebbero costituire un esempio che comprova questo punto di vista.

Il numero dei pani esposti sull'altare corrisponde a quello dei "santi" invitati al banchetto. In base alla tradizione, il devoto può infatti invitare, a seconda delle sue possibilità economiche e delle caratteristiche del voto formulato, tre oppure sei bambini, rappresentanti rispettivamente una o due Sacre Famiglie (la seconda essendo quella composta da Maria, sant'Anna e san Gioacchino). Questi personaggi sono chiamati comunemente "i santi" o i virgineddi (i fanciulli).

I giorni immediatamente precedenti la festa sono dedicati all'attività più impegnativa: la preparazione delle vivande. La tradizione vuole che vi siano tre o sei porzioni di ogni piatto, a

seconda del numero dei virgineddi, e l'intero banchetto può contare fino a 101 portate. La varietà delle vivande corrisponde a quella delle forme di pane, e costituisce una vera e propria sintesi di quanto offre la stagione, ad esclusione naturalmente della carne, di cui la liturgia ufficiale proibisce il consumo durante la Quaresima.

Le donne si affaccendano ai fornelli per due giorni consecutivi, impegnandosi fino all'estremo limite delle loro forze nella preparazione del piatto rituale. Taluni aspetti di queste manifestazioni corrispondono infatti a un adattamento cristiano di certe forme pagane di esibizionismo psicofisico, intese a garantire alla terra fertilità e ricchezza [...].

Il 19 marzo, dopo la benedizione dell'altare, i virgineddi si preparano al banchetto. Quella di san Giuseppe non è soltanto la festa del pane, del raccolto, della primavera e dei lavoratori, ma anche la festa della famiglia. Proponendo un'immagine vivente della Sacra Famiglia, i devoti ritualizzano infatti un momento quotidiano fondamentale nelle tradizioni e la cultura popolari: quello della famiglia riunita, garante dell'equilibrio della vita e della continuità del lavoro. Ogni vivanda servita è annunciata dal grido rituale "Viva san Giuseppe", sottolineato da un colpo di fucile. L'usanza degli spari, o almeno quella di produrre rumori, deriva probabilmente da un antico rito inteso a scongiurare la cattiva sorte.

I virgineddi dividono il cibo con gli astanti, affinché tutti possano usufruire della grazia di cui essi stessi beneficiano. È questo un gesto di offerta d'ispirazione cristiana, e insieme un rito propiziatorio atto a procurare bene e abbondanza. Si assiste poi a un ininterrotto pellegrinaggio di devoti, venuti a prendere parte al banchetto dei virgineddi. Durante e dopo la cena, uomini e donne sfilano dinanzi ai vari altari cantando le parti di san Giuseppe, monologhi in forma poetica scanditi secondo un preciso ritmo [...].

Prima della lunga pausa estiva, la tradizione di Salemi prosegue con il rito dei pani di sant'Antonio, che si celebra il 13 giugno.

Anche la ricorrenza del 2 novembre è caratterizzata dalla presenza di pani tipici, dalla forma particolare raffigurante le mani dei morti; in passato, essi venivano offerti ai bambini dell'orfanotrofo, ma anche ai poveri e ai mendicanti che in quell'occasione usavano schierarsi lungo la strada che conduce al cimitero. È questo il penultimo appuntamento annuale della straordinaria tradizione di Salemi; il lungo ciclo di ricorrenze si conclude l'11 novembre, giorno di sant'Elisabetta, con la distribuzione di piccoli pani ai fedeli riuniti in chiesa [...].

La memoria dei "Pani dei Santi" a Salemi di quegli anni Ottanta, si conclude qui. Oggi a quella visione pionieristica è seguita una dimensione di grande interesse turistico che rende omaggio a tanta tradizione. In particolare nei giorni di San Giuseppe quel territorio è meta di migliaia di visitatori che, come nuovi pastori al presepe, scoprono le meraviglie di una città d'arte e di una sapienza contadino-artigiana rimasta intatta per secoli e sempre più orientata verso prospettive di lunga durata.

La mia certezza è pertanto che il pane dei Santi, per un ciclico ritorno, affermerà sempre il mito di una città bellissima immersa in un paesaggio agreste che lascia nel cuore e nella mente ricordi forti anche a chi ha fatto della ricerca delle realtà culturali territoriali la propria professione.

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

t.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Foto di Max Bohme

La violenza delle frontiere

di *Nicolas Lambert* [*]

Solo il 10 % dei bambini crescono in un Paese ricco. Un'ineguaglianza alla nascita che dovrebbe condurci collettivamente a difendere la libertà di circolazione come proclama l'articolo 13 della Dichiarazione universale dei diritti umani. Invece, gli Stati non smettono di erigere barriere tra gli umani: muri, campi, filo spinato, ecc. Un regime globale mortifero di frontiere.

Il 22 novembre 2019, ho partecipato a Parigi al *Before* del convegno “Le nomadisme est-il l'utopie de l'Homme de demain?”, organizzato dalla Casa dei metalmeccanici. In programma, la proiezione del film *Middle of the moment* di Nicolas Humbert e Werner Penzel e un dibattito sulla mobilità, il nomadismo e le geografie migratorie.

7,7 miliardi di umani

Prima di parlare di migranti, vorrei ricordare una cosa evidente che può sembrare banale ma dalla quale vorrei cominciare: siamo tutti esseri umani. Oggi siamo 7,7 miliardi di umani. Fra noi 49% sono donne, 51 % uomini, 53% sono dei bambini (cioè 3,9 miliardi). Un bambino su due vive in Asia; uno su quattro in Africa. Solo 10% dei bambini del mondo crescono in un Paese ricco.

Una caratteristica del Mondo in cui viviamo è quindi di essere diseguale. È discontinuo e sezionato da frontiere. Lo ridico, Non tutti hanno la chance di nascere in un paese ricco. Oggi nel mondo, 800 milioni di persone sono sotto-alimentate, cioè una persona su dieci soffre la fame. Noi abbiamo quindi sotto gli occhi un mondo diviso come un puzzle. Dei Paesi ricchi e dei Paesi poveri. E tra i due blocchi, delle frontiere più o meno violente sulle quali si cristallizzano delle tensioni migratorie. Ma non è così semplice. Smontiamo qualche luogo comune.

Primo luogo comune: ci sono sempre più migrazioni

In totale, l'ONU stima il numero di migranti internazionali nel 2019 a 272 milioni, cioè 50 milioni di più che nel 2010. Questo riguarda il 3,5% della popolazione mondiale. Tale cifra è in leggero aumento ma resta relativamente stabile nel tempo. Nel 1990, il numero di migranti internazionali ammontava a 152 milioni, cioè il 2,9 % della popolazione mondiale. Ma nel 1913, alla vigilia della prima guerra mondiale, rappresentava il 5% della popolazione del globo. In realtà, le migrazioni internazionali non sono nuove e fanno parte integrante di ciò che è l'umanità in quanto tale. L'uomo preistorico è uscito dall'Africa migrando. Ricordiamo che nel 19° secolo, 50 milioni di europei sono emigrati nelle Americhe. Questo rappresentava allora circa il 12% della popolazione europea. Un vero esodo. Si tratta di un *fatto politico totale* che riguarda da sempre l'umanità e la formazione di qualsiasi società sin dalla preistoria. Oggi quel 12 % degli europei ammonta a 55 milioni, un quantità pari quasi a tutta la popolazione dell'Italia che peraltro ha avuto tanti immigrati che i loro discendenti su cinque generazioni si aggirano attualmente intorno ai 70 milioni [1].

Secondo luogo comune: i poveri migrano verso i Paesi ricchi

Altra rappresentazione diffusa: i migranti sarebbero uomini poveri venuti dal sud che si dirigerebbero ineluttabilmente verso i ricchi Paesi del Nord. In realtà, solo il 37% delle migrazioni nel mondo vanno da Paesi “meno sviluppati” verso Paesi “sviluppati”. La maggioranza delle migrazioni sono tra i Paesi del Sud. Solo il 20 % dei migranti africani si dirigono verso l'Europa. Con la nostra visione euro-centrica ci si dimentica che l'Asia è il continente da dove proviene il più gran numero di migranti (106 milioni) e che solo dall'India ne sono partiti 17 milioni. Gli Stati Uniti sono il Paese dove sono arrivati più immigrati, quasi 50 milioni di persone, mentre in ognuno di questi Paesi: Arabia Saudita, Germania e Russia, ne sono arrivati circa 12 milioni. La verità è che le migrazioni non sono delle frecce rettilinee unidirezionali ma delle *circolazioni*. Ci sono va-e-vieni. Troppo spesso si parla solo di quelli che arrivano ma mai di quelli che ripartono. Non si parla mai, per esempio, dei 3 milioni di francesi che vivono all'estero (per l'Italia si tratta di oltre 5 milioni!). Ma quelli non li si chiama migranti, ma espatriati. O esiliati fiscali quando hanno la chance d'avere un conto in banca ben guarnito.

Terzo luogo comune: c'è una crisi migratoria

Bisogna rigettare questa idea secondo la quale nel 2015 ci sarebbe stata una crisi migratoria in Europa. In realtà, visti i movimenti di popolazione avutesi allora, constatiamo che ciò che ha vissuto l'Europa è piuttosto una crisi della cosiddetta “accoglienza”. Prendiamo l'esempio dei rifugiati siriani che fuggono dalla guerra e dall'ISIS. Certo, l'Europa ne ha accolti una parte. Ma alcuni Paesi ne hanno ricevuto più di altri (la Germania, la Svezia, Malta, Cipro). Se però si decentra un po' lo sguardo, ci si rende subito conto che è nei Paesi limitrofi della Siria che sono andati molti più profughi siriani. Turchia, Libano, Giordania e in Arabia Saudita. E se si aggiungono gli spostamenti interni alla Siria ci si rende subito conto che l'Europa non è stata per nulla all'altezza della posta in gioco. E questa è una regola generale: nell'urgenza, i rifugiati si mettono al sicuro prima di tutto laddove è possibile e non verso un ricco Paese lontano.

Quarto luogo comune: i migranti sono giovani maschi

Chi sono i migranti? Anche a tal proposito tante idee distorte. Può trattarsi di giovani maschi, diplomati, sedotti dalla modernità occidentale. Ma anche di uomini poco qualificati che non hanno altra scelta che di migrare per migliorare le loro condizioni di vita. Più spesso però si tratta anche di donne, sole, istruite, o che aspirano all'indipendenza e alla libertà. Non si dice mai abbastanza che quasi la metà dei migranti sono delle migranti. Ci sono anche tanti minorenni. Inoltre, in totale, quelli che migrano non sono in genere i più poveri; sono quelli che dispongono di un capitale spaziale, finanziario e culturale che permette loro di attraversare le frontiere.

A guardar bene, le cause delle migrazioni sono diverse. E sono difficili da sbrogliarle. Si tratta spesso di fattori combinati: il neoliberalismo; il riscaldamento climatico; la fame; la necessità di scappare da un marito violento; il bisogno di ricongiungersi alla famiglia; la speranza di un avvenire migliore; il desiderio di democrazia; la spinta a cercare lavoro per far fronte a un sistema sociale destabilizzato; il desiderio di studiare; l'estrema volontà di sopravvivere, ecc. Accade che nel corso del loro periplo, persone con storie diverse camminano insieme per più anni. Bisogna veramente selezionarli all'arrivo? Bisogna cacciar via i "cattivi migranti"? D'altronde, non si è a casa propria quando si è abbandonato tutto e da anni si è in cammino?

L'incremento delle frontiere

Difronte a tale esigenza imperiosa di passare le frontiere, la risposta degli Stati è securitaria. E anche se esistono diversi spazi di libera circolazione, si costruiscono enclave per rigettarvi quelli che non ne fanno parte. Lo spazio Schengen illustra bene questo teorema, essendo allo stesso tempo un'area costruita innanzitutto sull'idea del libero scambio economico ma che per ciò stesso indurisce in maniera drastica le sue frontiere esterne, con la messa in opera di dispositivi militari e un rafforzamento progressivo e regressivo delle legislazioni (durata di internamento, espulsioni, schedatura biometrica, ecc.). Allo stesso tempo, dunque, apertura e chiusura. La medaglia e il suo rovescio [2].

Dei muri

Un esempio visibile di tale indurimento delle frontiere nel mondo è l'erezione di muri. S'è tanto parlato in occasione delle celebrazioni dell'anniversario della caduta del muro di Berlino trent'anni fa. Tutti d'accordo nell'affermare che è stata una buona cosa che si è caduto. Ma pochi sanno, che oggi si contano 40 mila chilometri di muri e barriere nel mondo alle frontiere degli Stati, cioè l'equivalente della circonferenza terrestre. Sarebbe bene che considerassimo che mentre vantiamo un mondo interconnesso e globalizzato, non ci sono mai stati tanti muri per separare gli umani. È un fatto: la mondializzazione stende una rete orizzontale e al contempo alza barriere verticali.

Dei campi

Altro dispositivo destinato a impedire la mobilità degli umani è l'internamento. Questa idea – si sa – non è nuova. In Europa, i primi luoghi d'internamento per stranieri sono apparsi negli anni '60. Poi, negli anni '90 il loro numero è cominciato a crescere considerabilmente. Ma è dal 2003 che i centri di detenzione sono identificati come uno strumento centrale della politica migratoria in Europa. Dal 2011 al 2016, la capacità totale conosciuta dei campi censita da Migreurop è passata da 32 mila a 47 mila posti. Si stima anche che 600-700 mila stranieri sarebbero tenuti in detenzione ogni anno. In Francia, dopo la legge sull'Asilo e le immigrazioni, la durata massima dell'internamento può andare sino a 90 giorni. Altrove in Europa, persino fino a 18 mesi! E tutto ciò per delle persone che non hanno commesso alcun delitto. D'altronde, anche i bambini sono

rinchiusi. In Francia nel 2017, si contavano 304 bambini internati mentre il loro numero era di 40 nel 2013, e con una durata media che è passata dal 2011 al 2016 da 8,7 a 12, 2 giorni.

L'internamento dei migranti oggi avviene ben al di là dello spazio europeo. La logica è che più si arriva a fermare i migranti "a monte", meglio è per l'Europa. Ciò complica drasticamente la vita dei migranti. La frontiera in realtà non è più una semplice linea su una carta, ma una rete tessuta su Paesi vicini e sulle vie migratorie.

Dei morti

Una delle conseguenze dirette di tutte questi ostacoli sistematici alla mobilità, è che per avere una qualche chance di passare la frontiera, occorre prendere vie sempre più pericolose e mettere la propria vita nelle mani delle mafie. Al di là di tutte le violenze che subiscono i migranti (fisiche, morali, culturali), alcune sono letali. Si stima che oltre 50 mila persone siano morte o disperse dall'inizio degli anni '90 alle frontiere europee, una conseguenza diretta delle politiche migratorie assassine che praticano scientificamente i Paesi europei, nell'indifferenza generale e nell'anonimato, come avviene a Calais, nelle isole greche, nei valichi alpini e nel grande Mediterraneo centrale.

Due mondi faccia a faccia

Ciò che ci mostrano le carte, è l'immagine di un «régime globale delle frontiere destinato a captare le risorse e impedire la libertà di circolazione» (Reece Jones, 2016). Da un lato abitano e vivono i ricchi che possono circolare liberamente e in sicurezza. E dall'altro, i poveri che per poter vivere sono costretti a prendere strade sempre più pericolose e più violente, più lunghe e più costose, sospesi ai confini ed esposti al rischio permanente di perdere la vita.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

[*] Traduzione dal francese a cura di Salvatore Palidda

Note

[1] Sulle migrazioni e questioni demografiche vedi: *Non paradossi delle mobilità umane del XXI secolo. Declino demografico e migrazioni. Un'analisi contro luoghi comuni e letture falsanti attraverso lo spoglio delle nuove iscrizioni, cancellazioni, nascite e morti nelle anagrafi. Il caso italiano*, in stampa in "Asei", febbraio 2020, e online: <http://www.kabulmagazine.com/non-paradossi-mobilita-umane/> 26 novembre 2019.

[2] vedi anche "Dai dati biometrici alle motovedette: ecco il business della frontiera": https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/dai_dati_biometrici_alle_motovedette_ecco_il_business_della_frontiera

Riferimenti bibliografici

Nicolas Lambert et Christine Zanin, *Mad Map. L'atlas qui va changer votre vision du Monde*, Armand Colin, Paris, 2019.

Reece Jones, *Violent borders: Refugees and the right to move*, Verso Books, 2016.

Réseau Migreurop et Olivier Clochard (coord), *Atlas des migrants en Europe: approches critiques des politiques migratorie*, Armand Colin, Paris, 2017.

Nicolas Lambert, amministratore delegato di *Fairtrade Belgium*, docente di marketing presso la Louvain School of Management, membro del Migreurop, coautore con Cristine Zanin del volume, *Manuel de cartographie*, Armand Colin, 2016 e anche di *Mad Map. L'atlas qui va changer votre vision du Monde*, Armand Colin, Paris, 2019.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Carnevale, Melilli, anni 70 (ph. Nino Privitera)

Personata libido. Il Carnevale di tradizione nella provincia di Siracusa

di *Luigi Lombardo*

U-mmiernu sta-ffiniennu / u viecciu sta muriennu / cunzàmici u tabbutu / a stu piezzu i gran curnutu [1]. Con questa tiritera fanciullesca si salutava il carnevale (e anche l'anno vecchio). Si tratta con ogni probabilità di spezzone di canto carnascialesco, del quale si è conservata solo la parte più emblematica. Le parole nascondono naturalmente la percezione inconscia di un avvenimento tipico dell'anno, cardine nel ciclo agrario: la fine dell'inverno, di cui il carnevale è uno dei cerimoniali più esemplificativi. Si tratta di rituali provenienti da antichissime feste agrarie, a noi giunte ristrutturare in contesti moderni e rifunzionalizzate.

Il tema fondante del carnevale, come di ogni festa calendariale, resta sempre uno: il tempo. Dalle antiche feste agrarie, legate presso i Romani al capodanno e note col nome di *Saturnalia*, deriva, con ogni probabilità, il nostro carnevale. Ma oscure ne permangono le origini e in particolare incerta risulta l'etimo del nome stesso. Nella ridda di teorie un dato è incontrovertibile: nella parola stessa si sottolinea il significato della festa, legato all'eccesso alimentare, all'orgia rituale, tipici elementi di tutte le feste di fine anno in tutte le civiltà antiche come moderne.

Nella parola la base etimologica è senz'altro "carne", cui si aggiunge il composto di più difficile lettura cioè *livari*, che assai semplicisticamente viene letto nel significato letterale di «togliere,

allontanare, eliminare». Ma il carnevale non si caratterizza proprio per l'esatto contrario, cioè per l'uso, a volte smodato, sempre comunque ostentato, di carne? Allora perché quel significato improprio di «togliere l'uso della carne»?

Nel siciliano antico esiste un'espressione che sembra proprio derivare dal latino *tollere*, prendere, cioè *livarisi di carni*, *livarisi di vinu*, che significano proprio «mangiare smodatamente» e «bere senza controllo», che sono l'esatta traduzione del *tollere vinum* latino. *Carni-luari* o *carni-livari* significano dunque l'esatto opposto di quanto a primo acchito suggerisce la parola Carnevale (*carne-levare*, cioè appunto escludere la carne). Questa "necessità" di consumare carne per carnevale era talmente radicata e antica da generare anche norme consuetudinarie, come le regalie che i padroni facevano ai servi, o l'uso dei "carnaggi", sancito nei contratti agrari, per cui i gabellotti erano obbligati a passare ai proprietari dei fondi, oltre ai normali terraggi in frumento, anche beni in natura, come capretti, formaggi e altro nelle feste e in particolare a Carnevale.

Un'altra consuetudine, questa volta consuetudinaria, era quella che le monache dei conventi fornivano nei giorni *delli sdirri* ai poveri o a quanti ne facevano richiesta, dolci quali *pagnuccata*, *testi di turcu*, cannoli, e altro; era il proverbio a ricordarlo *Ppa sdirruminica fatti amica a mònica* (Il giorno della domenica di Carnevale conviene farsi amiche le monache).

L'eccesso alimentare rientrava, pur nel suo apparente disordine, in un codice ben definito, estremamente codificato e significativo, per cui dolci e pietanze si connotavano per il loro statuto simbolico e comunicativo, conferito da una morfologia precisa: valga fra tutti l'esempio del cannolo, dolce tipico del carnevale siciliano, la cui forma richiama antiche e implicite funzioni propiziatorie; o l'uso dei contadini di Sortino di mangiare uova la domenica di carnevale in segno di augurio e fecondità per essere l'uovo legato alla rinascita vitale.

L'allusione fallica del cannolo si intravede nella seguente ottava composta nel 1635 da un sacerdote poeta: *Beddi cannola di carnilivari / megghiu vuccuni a lu munnu n-ci nn'è / su biniditti spisi li dinari. / Ogni cannolu è scettru di ogni re /arrivannu li donni a disirtari; / lu cannolu è la virga di Moisè / cu nun ni mancia si fazza ammazzari / cui li disprezza è un curnutu affè* (Belli i cannoli di carnevale/meglio boccone al mondo non c'è/son benedetti i denari spesi/ogni cannolo è scettru di re/ le donne arrivano ad abortire/il cannolo è come la verga di Mosè/chi non ne mangia si faccia ammazzare/chi li disprezza è cornuto davvero).

I Saturnali

Controversa è anche la discendenza dai Saturnali latini, ciò a causa della non coincidenza delle date, celebrandosi questi ultimi, nell'antica Roma, dal 17 al 23 Dicembre. Il motivo dello spostamento del carnevale in avanti nei mesi è dovuto alla istituzione della festa del Natale, che non si volle coincidesse con gli irriverenti e sensuali bacchanali romani: si fissò una data in relazione alla Pasqua (cioè al calendario lunare), di modo che l'ultimo giorno, il martedì grasso, cadesse quaranta giorni prima della Pasqua (da qui il nome Quaresima, da quaranta). I Saturnali erano parte del più articolato complesso mitico religioso legato al capodanno solare, con il mito della "nascita" del sole novello e con il ritorno dell'era felice e paradisiaca del regno di Saturno (la cui radice etimologica è *satur-*, cioè abbondanza), caratterizzata dalle maschere e dalle inversioni rituali e sociali.

Assai significativamente, infatti, la data di inizio del carnevale moderno oscilla fra l'Epifania, la festa di S. Antonio e di S. Sebastiano. In provincia di Siracusa, in particolare, la data varia da comune a comune: se a Siracusa è il 20 gennaio, a Cassaro, Buccheri, Ferla è il 17 gennaio; a Palazzolo non si inizia prima del 25 gennaio, festa del patrono S. Paolo. C'è chi vede un residuo dei Saturnali in provincia di Siracusa, ad Augusta, nella festa *dè nnuccenti*, cioè i Santi Martiri Innocenti, celebrata

il 28 dicembre, che prevedeva lo svolgimento del rito dell'episcopello [2], e alcuni scherzi "semicarnevaleschi" quale quello che prevedeva l'invio di false missive a parenti, amici e "nemici".

Ma la data più comune resta la festa di S. Antonio. In verità molti elementi legano strettamente il santo anacoreta Antonio al carnevalesco: segni, simboli, comportamenti rituali. Il maiale, ad esempio, è legato al santo ed è il cibo tipico del carnevale (in particolare la salsiccia per i suoi rimandi al mondo fallico, e dunque burlesco), pantomime e rappresentazioni sacre, che un tempo si svolgevano per S. Antonio, hanno sempre un carattere burlesco e satirico. Il fuoco dei falò accesi per la festa (a Cassaro, Rosolini e in altri comuni), sembra inaugurare il carnevale e significare l'ingresso nella dimensione altra del mondo degli inferi, dei morti, delle maschere.

Anche un detto sottolinea il legame fra la festa del santo e il carnevale: «*Ppi sant'Antoni trasi u iabbu*», cioè per S. Antonio entra lo scherzo. Antonio è legato al mondo infero, dove vivono le anime dei morti e i diavoli, il cui ritorno sulla terra era espresso attraverso i mascheramenti collettivi. Assai significativo in questo senso appare il rito di Cassaro del *mutaccinu* [3].

Oggi si tende ad associare in modo troppo meccanico il carnevale col solo elemento che sembra caratterizzarlo, cioè la burla, *u iabbu*, trascurando che un tempo (almeno nel Medioevo) la festa aveva anche connotati "seri", nel senso che anche la burla aveva un fine e non si esauriva in sé stessa: alla sua radice c'era una cerimonia di ammazzamento, di espiazione collettiva, come premessa del passaggio dal caos al cosmo pacificato e normalizzato. Per questo c'erano aspetti seri ed eleganti nel carnevale che stupiscono oggi: veicoli infiorati, sfilate storiche in costumi antichi, rievocazioni di fatti e leggende di fondazione, balli eleganti, carri allegorici, cortei dei mesi e raffigurazioni di antiche cosmogonie, con rassegne dei vari astri del firmamento (il sole, la luna, i pianeti, Apollo, Giove, ecc.): una sorta di riepilogazione cosmologica, che significava la fine di un ciclo, ma anche la propiziazione del nuovo.

In questo particolare e significativo contesto rientra la "Cavalcata dei dodici mesi dell'anno", in cui dodici cavalieri rappresentavano ciascuno un mese, recitando un'ottava in siciliano sul mese rappresentato. Alla fine i dodici cavalieri cantavano la seguente strofe, assai significativa per il suo carattere "lugubre", non infrequente nel carnevale arcaico:

Nui semu morti, comu viditi /e-mmorti accusi vidremu a-bbui / fummu comu vui ora già sti /e-bbui sariti comu a-nnui./ Nui tutti pri lu Carnavali / i nostri amuri iemu cantannu / ed avanzamu di mali in mali / ora pri lu munnu iemu gridannu / pinitenza, pinitenza [4].

Semel in anno ...

Questi aspetti lugubri un tempo convivevano con quelli buffoneschi: oggi la grassa risata, dal significato augurale, ha sovrastato ogni altro elemento "serio" [5]. Ma dietro la burla e il riso si intuivano spesso gli aspetti "tragici": il clou del Carnevale è ancora oggi il rogo del protagonista di tanto festivo rumore, re Carnevale, eroe e vittima, re burlone, sovrano in un regno di caos felice e sregolato, il "Regno di Cuccagna", il "Paese di Ben-godi"; egli è il nanno, *u nannu*, personificazione moderna del Saturno latino, entrambi espressione del vecchio mondo che finisce in allegria, numi tutelari di un ricominciamento del tempo.

Ma Carnevale è un dio che dà vita, ricevendone in cambio la morte: il festeggiato, il tanto amato e lodato, alla fine deve morire per unanime condanna e volontà di tutti: il tempo storico deve essere ripristinato. Al popolo, poi, il dotto, nonché ricco poeta, ricordava che «semel in anno licet insanire», la follia egualitaria del carnevale è ammessa solo per un giorno o per un periodo limitato; col tempo rigenerato e normalizzato riprendono ruoli e differenze sociali (incluse le ingiustizie). Nella logica

del carnevale, come originario rito agrario, la morte è fonte di generale purificazione nel fuoco fecondo del rogo finale alla mezzanotte del martedì grasso: questa morte, lungi dal significare annullamento, è al contrario una propiziazione solenne di fertilità e abbondanza: le ceneri di Carnevale si lasciano libere di spandersi per il paese; di esse si cospargono i campi seminati.

La sensazione che si ricava da questo intreccio di elementi seri e buffoneschi del carnevale è di una certa ambivalenza, che sfocia spesso nell'ambiguità o, come scrive il Bonanzinga [6], di "bipolarità". Come sapientemente sintetizza Glauco Sanga:

«La caratteristica principale del carnevale, la più emotivamente percepibile, è la fondamentale ambivalenza, a volte così netta da sfociare in aperta ambiguità. L'ambivalenza nega ogni interpretazione univoca del carnevale, in termini di comico, tragico, gioia, angoscia, liberazione, ribellione, sfogo. Gli uomini vestiti da donna sono ambivalenti perché si sa che sono uomini, ma possono essere ambigui se agiscono un "desiderio inconscio di rilevare la propria componente femminile" [...]. A carnevale ci si deve divertire, si deve scherzare, si devono infrangere i divieti. L'atmosfera festiva è intessuta di inquietudini e ansie. Le maschere sono spaventose e comiche, incutono terrore e riso» [7].

L'ambivalenza si riscontra in alcuni elementi portanti e fondamentali del carnevale, che in estrema e parziale sintesi sono: Mascheramento, Orgia alimentare (e sessuale), Anormalità sociale o naturale, economica e morale, Rovesciamento e Capovolgimento dei ruoli, Lotta, Rievocazione e Ricapitolazione storico-mitologica, Espulsione finale e penitenza collettiva. La sequenza naturalmente è puramente teorica. Essa si può ulteriormente ridurre alla seguente ternaria: mascherata, inversione, formalità. La mascherata sottolinea l'ingresso nel mondo della festa e la rottura col quotidiano, la resurrezione del "dio" Carnevale; l'inversione è il caos del mondo rovesciato; la formalità è il ristabilimento dell'ordine (processo ed espulsione del carnevale).

Il calendario carnevalesco

Anticamente il carnevale durava diverse settimane. Oggi, le prime maschere si vedono solo il giovedì grasso, quando invece fino a pochi anni fa esisteva un vero calendario, codificato dalla consuetudine, per cui ogni giorno aveva il suo nome e le sue usanze particolari. Così il giovedì, che precede il giovedì grasso, era chiamato *u iovi mpignaloru*, in quanto era caratterizzato dallo scambio di doni fatti tra amici, onde rafforzare i vincoli della passata amicizia e intraprenderne di nuove. Questo giorno in alcuni centri era preceduto dal "giovedì delle comari" (*u iovi rê cummari*), che in effetti inaugurava il carnevale ed era caratterizzato dagli inviti che reciprocamente si facevano le comari, per cui si ripeteva: *U iovi di li cummari / cu nunn-ha si li fa mpristari*. Il giovedì seguente era chiamato, significativamente, *iovi rô zzuppiddu*: è il caso di Palazzolo, dove si suole ripetere: *Ppô iovi ro zzuppiddu / cu nun si cammira è-ppeggiu pir-iddu* (per il giovedì dello "zoppetto" guai a chi non mangia carne!).

Zzuppiddu è nella tradizione popolare uno dei diavoli: una delle tante conferme che i diavoli sono i protagonisti dei carnevali tradizionali, in quanto signori dell'altro mondo, il rovescio del nostro, vero *mundus riversus*. In questo giorno dedicato al diavolo zoppo si soleva organizzare un corteo detto *di li zzuppiddhi* nel corso del quale faceva la sua comparsa la caratteristica maschera del "caprone", così come la descrive il Guastella [8]:

«Bimbo insieme alle mie sorelle sollevammo bazzicare in casa di una donna Paola Ventura. Una volta la padrona di casa per racquetarci ci mostrò uno scatolone pieno di maschere, fra le quali ce n'era una con le corna caprine intrecciate a festoni di edera: maschera rossa, che pareva riderci in faccia con riso allegro e beffardo. Ci spaventammo sul serio, perché ci parve il diavolo, e anzi i più grandicelli si segnarono a furia sperando farlo fuggire. Allora la madre di donna Paola, donna stravecchia che non si movea dal seggiolone, ci disse di non impaurirci perché quella era la maschera dello zoppo e ordinò che ci si mostrasse una stampella

intagliata bizzarramente a fiaschi, a teste di capre, a grappoli di uva, ed altri emblemi bacchici, dicendo che con quella stampella lo zoppo solea percolare i fanciulli quando strillavano [...]».

Questa maschera era accompagnata da un corteo fatto di altri diavoli, satiri, pezzenti, streghe e vecchie ruffiane, chiamate quest'ultime *i fimmini nnuocci*, ricoperte di stracci neri e di lunghi capelli di stoppa. Di questa singolare processione bacchico-satiresca è rimasto oggi assai poco, ma la sua esistenza è fra l'altro ricordata da un'espressione popolare per indicare un ballo disordinato e orgiastico: *abballunu zzoppi e-zzuppini*. Inoltre le signore di buona condizione per dire che non volevano mescolarsi alle mode della gente di basso ceto ripetevano: *Cci l'annu zzoppi e zzuppini*, o anche: *lu fanu zzoppi e zzuppini* [9]. A questo seguiva il giovedì grasso detto *iovi lardaloru*, caratterizzato dagli inviti fra parenti più stretti e dal consumo smodato di carne di maiale e lardo (da cui il nome siciliano di *lardaloru*).

I giorni precipui del carnevale sono detti *sdirri* (forse dal francese *dernier*, ultimo). A Palazzolo a differenza degli altri comuni iblei, *li sdirri* iniziano la domenica precedente, detta *sdirruminichedda*, segue il giovedì grasso, la *sdirruminica ranni*, *u sdirriluni* e l'ultimo giorno detto *sdirrimarti*; la sera della domenica si chiama *sdirrisira*. Gli ultimi due giorni di carnevale sono chiamati anche *i iorna ro picuraru*, i giorni del pecoraio. Secondo la leggenda furono aggiunti dal Signore per venire incontro alla richiesta di un pastore, giunto alla festa in ritardo.

L'atmosfera del carnevale è segnata nel suo inizio da una serie di comportamenti, parole, gesti, usi e tradizioni particolari: innanzitutto gli scherzi carnevaleschi, praticati da grandi e piccoli, come il *valè*, consistente nell'attaccare alle spalle dell'ignaro passante un nastro e nel gridare a coro: «*U valè, u valè!*», cioè: «guarda che lo tieni appeso addosso»; le domande trabocchetto, le battute *sciammusi*, oscene, a doppio senso, e poi i dubbi e, soprattutto, *i nivinagghi*, gli indovinelli, la più parte apparentemente osceni. Cominciavano anche in questo periodo i giochi collettivi, oggi del tutto scomparsi, come il gioco praticato fine ad una cinquantina d'anni fa a Rosolini e chiamato *U rre rê iaddi* (il re dei galli). Il gioco si praticava il giovedì grasso: si formavano due o tre squadre ciascuna con un suo bel gallo ruspante, adornato di nastri e fettucce variopinti. Si disponevano a confronto e si aspettava quale cantasse per primo: il proprietario del primo gallo canterino era proclamato «re dei galli». Per animare la gara veniva posta in mezzo ai galli una gallina, la cui presenza eccitava i galli alla lotta cruenta e a volte anche mortale. Dalle piume del gallo vincitore veniva strappata una penna, che si poneva in testa al «Re», successivamente fatto sfilare per le vie del paese col gallo in braccio. Alla fine venivano offerti a tutti dolci e moscato.

Le maschere

Le maschere in provincia di Siracusa potevano circolare anche dopo la Befana: «*Ppe tri rrè tutti olè*». Ma dal 1693, anno del terremoto grande, avvenuto l'11 gennaio, non si videro più maschere prima di quel giorno. A Siracusa le maschere comparivano il giorno di S. Sebastiano: *Ppi Sam-Mastianu / maschiri n-cianu* (il giorno di S. Sebastiano: maschere fuori!). Ma era a partire dal Giovedì grasso che più numerose si vedevano (e si vedono) le maschere circolare per le strade a coppia o a gruppi: prima fra tutte spiccava, a Siracusa in particolare, la maschera del *dutturi*, vestito con frac, cilindro e con grossa siringa in mano, pronto a fare iniezioni di acqua ai passanti. Spesse volte il fantoccio da bruciare aveva proprio le sembianze del dottore: a Noto tale fantoccio era chiamato *u nunnu*, perché rappresentava un vecchio nell'atto di bere e mescolare vino. Posto su un carro assai grande, veniva condotto in giro per la città. Gli stavano attorno diverse maschere vocianti: il *nardu*, *Peppinappa*, *Nofriu Taddharica* e altre maschere tratte dal repertorio della commedia, primi fra tutti Pulcinella e Arlecchino.

Altri paesi avevano poi proprie maschere particolari: ancora a Siracusa una delle più popolari, oltre al dottore, era il villano, vestito con *bburritta* (una foggia di copricapo), stivaloni e abito di orbace o di velluto nero. La maschera del *ballarinu* era comune a molti centri: vestiva un corto gonnellino fiorato, corona di fiori in testa, una giubba variopinta. Questa maschera, per la verità, era tipica di Avola, dove erano davvero singolari, così come ci vengono descritte dal folklorista Gaetano Gubernale: il *massaru*, ad esempio, vestito con la *meusa*, copricapo di lana scura, camicione di flanella, giacca corta, calzoni al ginocchio, stivali, *quasuna*, calze bianche, con bisacce in spalla, procedeva con andatura saltellante, quasi danzante sulla punta dei piedi. Seguivano i *Micieli*, vestiti con berrettone a punta sulla testa con quattro buchi orlati di rosso, un camicione da donna bianco, legato da una cordicella di ampelodesma (*liama*): essi infastidivano gli spettatori con rametti di ortiche o di olivo, procedendo con una sorta di trotto e parlando di tanto in tanto con strani suoni gutturali; seguivano, variamente combinandosi fra loro nella *mascariata* avolese, il “pescatore”, i ruffiani e i domino. Una maschera assai significativa era *u ncravaccacani*, vestito con un manto nero allungato sul capo, in modo da farlo apparire gigantesco. Che si tratti di maschera arcaica è fuor di dubbio: essa rappresenta uno spirito maligno molto conosciuto nell’area palazzolese col nome di *varcacanni* (spiriti dispettosi se non *trarimintusi*). Chi non indossava un “costume” poteva mascherarsi con la *gghiucca*, ampio mantello di orbace con cappuccio, usato dai contadini fino a non molto tempo fa. Sotto la *gghiucca* si poteva celare chiunque uomo o donna, nobile o plebeo, giovane o anziano e financo sacerdoti.

Caratteristica era poi la maschera del pastore: egli veste l’antico abito siciliano in fustagno o di drappo (*ddhappu*) standardizzato dalla fine del sec XVII e comune a tutta la Sicilia. Su questo costume viene aggiunto un copricapo a turbante da cui scendono variopinti nastri; legati alle caviglie sono altre corone di campanelli e nastrini, paillettes, lustrini e altro. Il bastone che ha in mano è addobbato in cima con lunghi nastri e con altre campanelle. Infine indossa una maschera di colore bianco. La presenza dei campanelli ci rinvia a un prototipo di maschera comune a tutta l’Italia: si tratta secondo alcuni studiosi della maschera del matto, la cui follia carnevalesca è segnata anche dal rumore chiassoso e sregolato di tamburi, nacchere, campane, campanacci e campanelle. I campanacci ai piedi ricordano i sonagli del pazzo del medioevo e rinviano al tema rabelaisiano, gargantuesco e carnevalesco dello sganciamento delle campane. Campane che segnano il tempo sulla torre della piazza e della chiesa; campane sulle spalle, come in un certo carnevale spagnolo, campane ai piedi: insomma si attua «il rovesciamento del senso della campana; il tempo a rovescio» [10].

Ma l’elemento più caratterizzante e in un certo senso più significativo del carnevale siracusano, e in particolare palazzolese, era senz’altro la messinscena che si chiudeva con il rogo del fantoccio a mezzanotte del martedì grasso. I personaggi protagonisti erano la mamma di carnevale, la morte, il/i diavolo/i, la diavolessa, l’avvocato, il notaio, il prete e vari altri personaggi minori. Si cominciava col processo al re carnevale, seguiva la condanna, il testamento, il rogo e il *rièpitu* o lamento funebre [11]. Alla fine della recita uno scoppio faceva saltare la testa al re burlone, che veniva avvolto dalle spire del fuoco, generando nei presenti insieme gioia e tristezza (un’altra ambivalenza, fra le tante del carnevale). Il gelido vento del mattino sparge le ceneri per il paese. L’indomani, appunto giorno delle Ceneri, iniziano la Quaresima e la penitenza collettiva. Ma la quaresima non di rado entrava nei festeggiamenti carnevaleschi: l’ultimo giorno di festa infatti si vedeva aggirarsi una figura inquietante, una vecchia orripilante col fuso e la rocca intenta a filare, residuo moderno di una Parca greca, personificazione del destino e della morte incombente. Prendeva vari nomi: a *Veccia ca fila*, a *veccia cucciara*. I ragazzi nel tentativo di allungare il più possibile il divertimento cercavano di strapparle il fuso dalle mani perché si riteneva che in questo modo la vecchia perdesse il suo potere, ma era fatica inutile. A volte essa si univa al corteo carnevalesco, sfilando da sola e suscitando in tutti un attimo di paura e di riflessione.

Ritornando sul rito del rogo del carnevale, esso conclude la *mascariata* per le strade del paese: il corteo percorre le stesse vie delle processioni dei santi, oggi come ieri. Un corteo chiassoso, allegro, irriverente, in cui alle belle maschere si alternano i carri allegorici, realizzati in cartapesta; e ancora macchine infiorate, carretti addobbati, gruppi in maschera e una folla partecipe e allegra. Questo è dato o era dato di vedere nei carnevali più famosi della provincia: Avola e Palazzolo.

La chiesa ha sempre chiuso un occhio sul carnevale: ma a mezzanotte ogni baldoria doveva cessare. La Quaresima reclamava i suoi diritti come ricorda il seguente indovinello: *Niesci tu puorcu manciuni* (carnevale) *trasi tu sarda salata* (quaresima), *poi veni l'angelica fata* (pasqua). Ma quaranta giorni di penitenza sono lunghi anche per il più accanito digiunatore: ecco che allora a mezzaquaresima era lecito trasgredire, introducendo una pausa "carnevolesca", fatta di giochi, scherzi e insoliti consumi alimentari. Ad Augusta, a metà quaresima, si era soliti spezzare il lungo periodo penitenziale (sorta di Ramadan cristiano) con il gioco delle uova. Ma seguiamo la descrizione di uno storico locale (S. Salomone):

«Il giuoco consiste nel mettere a prova la resistenza di un uovo a colpi di un altro. Prima s'impegna la sfida fra due. Uno dei ragazzi dice all'altro: "*Cu me pizzu ti rrumpu u pizzu, u culu e u ciancu*". "*Tastamu*", risponde lo sfidato, e allora si scambiano l'uovo e lo fanno battere leggermente contro i denti incisivi per sentirne la consistenza della scorza. Chi dubita del proprio allora soggiunge: "*Vu to ccà*", vuol dire che rimane vincitore l'uovo che si rompe, mentre nel primo caso sarebbe stato vincitore l'uovo più forte. Spesso si combinano delle insidie, tenendo pronte due uova e usandone con destrezza nell'un caso e nell'altro. In siffatta maniera si giunge a passare ore e ore del giorno e ci sono dei fortunati che portano a casa un gran numero di uova rotte, per farne la frittata di mezza quaresima».

Sempre in Augusta il rito più caratteristico è quello della "serramonica", che si svolgeva durante la stessa giornata di mezzaquaresima. Fin dalla mattina si vedeva aggirarsi un'orribile vecchia, che minacciava di tagliare la testa con un falchetto. Essa penetrava nelle case, minacciando e al contempo raccogliendo uova (chiaro simbolo di futura rinascita) assieme ad altri regalucci. La giornata si concludeva col rito del "serrare la monaca", tagliare a metà un fantoccio, rappresentante appunto la mezzaquaresima» [\[12\]](#).

Paganesimo e cristianesimo: le ragioni di una tolleranza

Con quali meccanismi ideologici la Chiesa ha potuto tollerare il carnevale? Come ha potuto inserire nel tempo cristiano il carnevale? Mi sembra definitiva l'analisi compiuta da Le Roy Ladurie (*Il Carnevale di Romans*, 1981: 317):

«Per quanto concerne l'inserimento di Carnevale-Quaresima nel tempo cristiano, ho già ricordato ciò che meglio corrisponde al concetto primordiale del Carnevale: seppellire la propria vita di pagani, abbandonarsi a un'ultima orgia paganeggiante, prima di penetrare nel tempo dell'ascesi quaresimale e catecumenica che conoscerà infine a Pasqua la sua rinascita battesimale e spirituale. Insomma i fatti strettamente carnevoleschi, rispetto ai digiuni e alle predicazioni della quaresima, funzionano come preludio logico, come preventiva antitesi... essi sono inseriti nel tempo cristiano, più precisamente nel tempo cattolico... Nel sistema "papista" il carnevale si situa nello svolgimento di un lungo ciclo annuo della Chiesa che va da Ognissanti all'Avvento e a Natale e poi prosegue per carnevale, Quaresima, Pasqua e S. Giovanni... dopotutto il cristianesimo è anche una religione del peccato: è dunque del tutto normale che abbia saputo digerire totalmente questi riti pagani e che si sia pienamente assimilata la gioia peccaminosa del carnevale, pronto però ad espellerla quando si avvicina la Quaresima».

Le farse o parti di carnevale: le recite dei poeti a Palazzolo e Avola

In provincia di Siracusa, per carnevale, si allestivano nelle principali piazze del paese uno o due veglioni, dove si poteva giocare *ô sutta novanta* nei “botteghini”: la piazza veniva recintata con uno steccato di tavole, ornato di rami d'alloro ed edera. In un lato della piazza si allestivano delle capannucce in legno, l'una contigua all'altra. Ciascun “botteghino” veniva appaltato a chiunque ne facesse richiesta: ognuno esponeva la propria “merce” in cui spiccavano magnifici galli o belanti capretti, aggiudicati appunto col gioco del *sutta novanta*. Nei veglioni in giorni prestabiliti, si ascoltavano le farse o le “storie” recitate dai poeti di popolo. Il giorno consacrato a tali recite era la *sdirruminica*. Nei veglioni appositamente allestiti si alternavano personaggi dotati di particolare *verve* poetica, recitando composizioni satiriche in dialetto contro questo o quel personaggio locale, contro l'Amministrazione comunale. Più comuni erano le satire sociali dei mastri contro i contadini e viceversa [13].

Normalmente la domenica era dedicata alle satire dei contadini, il lunedì a quelle dei mastri. L'unico paese dove le satire dei *puieti* resistono ancora è Avola; in questo comune erano caratteristici i carri *rê puieti*, così come ci vengono descritti dal folklorista avolese G. Gubernale [14]:

«Degni di nota e che attirano un gran numero di curiosi, sono i carri *re pueti* che fanno pensare subito ai carri greci, sui quali ebbe inizio la prima forma di commedia [...]. Il carretto, tirato da un asinello e rivestito di foglie di *rànnulu* (oleandro), è sormontato da più individui quasi sempre contadini, vestiti nelle fogge richieste dall'argomento che debbono trattare... Stanno innanzi l'autore della poesia, vestito per lo più da pulcinella e il suonatore di *brogna* (tritone, buccino). Arrivato il carro nei luoghi più frequentati si ferma; la *brogna* manda il suo cupo suono e la gente si arroccia per sentire *a puisia*».

La recita dei poeti di piazza sopravvive ancora oggi ad Avola il lunedì di carnevale: in questo giorno, infatti, i poeti popolari si esibiscono in un palco nella piazza centrale e recitano ad una folla strabochevole e con quella grandissima libertà di parola che è propria delle genti iblee in certe circostanze ritualmente e tradizionalmente definite: la beffa, lo sfottò, la satira politica, l'attacco a questo o quel personaggio locale è tollerato e sottolineato dagli applausi di una folla divertita.

A Palazzolo le satire in piazza si sono recitate fino all'immediato dopoguerra. Fra i poeti di piazza giova ricordare *ro Mmastianu u viddanu* (Sebastiano Lombardo, mio nonno), che impersonava anche la parte della Mamma di carnevale nella sceneggiata del martedì grasso. Un altro personaggio tipico era *don Ciccio Iaddhu*, il quale fabbricava carrettini e maschere carnevalesche, erede dell'arte di *don Ciccio pastasciutta*. L'ultimo personaggio “carnevalesco” è stato Turi Rizza, morto pochi anni addietro: egli stesso divenuto col tempo una maschera.

La cannaluarata

Che il carnevale palazzolese abbia origini antichissime, legate profondamente alle radici greco-romane della città, è fatto che si presuppone, anche se non documentato: difficile è dimostrarne la continuità nei secoli. Difficile è dare delle datazioni al carnevale di Palazzolo, come di ogni altro centro siciliano. Ciascun Carnevale vanta origini antiche e ogni centro in cui la tradizione del “Re mangione” vive al giorno d'oggi, si vanta di essere “il più antico carnevale di Sicilia”. Fino ad oggi nessuno è in grado di portare documenti a suffragare le proprie affermazioni circa la presunta antichità. Chi lo fa, e sono tanti seri studiosi a farlo, non va al di là dell'Ottocento, in cui le manifestazioni carnevalesche si arricchiscono di elementi spettacolari, teatrali e in cui nascono le prime sfilate di carri allegorici in cartapesta.

Ho avuto la fortuna di trovare un documento fra alcune carte d'archivio (fra le tante ricerche che ho avviato “sul campo”) che “data” incontrovertibilmente il Carnevale palazzolese e ne fa veramente un “Antico Carnevale, un Carnevale storico” (fra i più antichi di Sicilia). Si tratta di un “banno”

gettato dal Capitano della città e dai Giurati per regolamentare alcuni fra gli usi e costumi più popolari del carnevale. Siamo nell'anno 1663 e in vista del vicino Carnevale che iniziava a Palazzolo dopo il 25 Gennaio, festa del Patrono della città, le autorità cercano di "disciplinare" la festa (cosa, come si sa, alquanto ardua e assolutamente controproducente). Per far questo colpiscono alcune delle usanze che ormai erano inveterate. Ma leggiamo il documento che è davvero eccezionale:

«Die quinto Ianuarii 1663. Perché si vide (...) che quelli giochi che si fanno in questi giorni di Carnelivari tanto in gettari arangi, darsi mazzonati ("colpi di mazza", n.d.a.) d'una parte e l'altra purtari all'acqua et altri giochi (...) con lo proposito di levarli gli inconvenienti si have fatto d'ordine del sig. Capitano l'infrascritto banno per lo quali si ordina e comanda che nessuna persona di qualsiasi stato e grado voglia né debia giochare et aver giuchato con arangi, colpi di mazzonati, purtare ad acqua et altri giochi ad effetto di livari li inconvenienti sotto la pena di onze 4 e sei mesi de canne».

Come si vede il documento ci parla di un cerimoniale davvero insolito per le nostre parti e che credevamo fosse un'esclusiva del Carnevale di Ivrea: la battaglia delle arance, combattuta fra due o più squadre rivali. Naturalmente anche allora i Regolamenti e i divieti poco valevano in circostanze di licenza e goduria generale. Mi ricordo che fino a non molti anni fa le battaglie a base di talco e acqua, di ceci e di colpi di mazza erano un fatto che, se infastidiva i più, gratificava gli attori del rituale. Spesso la cosa degenerava al punto che ne nascevano furibonde risse, poiché, protetto dall'inquietante maschera, qualcuno consumava qualche piccola vendetta personale. Anche per questo le autorità si preoccuparono assai presto di regolamentare l'uso delle maschere.

A Catania accadde, ad esempio, che dallo scherzo si passò all'omicidio: nel 1902 anche la città etnea festeggiava il suo carnevale fatto di giochi innocui, di scherzi piacevoli, ma anche delle solite battaglie a base di talco, gesso e quant'altro materiale imbrattante. In particolare, fra la gente irruppe una comitiva di mascherati che cominciarono a spargere sulla folla cipria, gesso e acqua, e a lapidare con lancio di pietruzze quanti assistevano dai balconi al "Festival" in piazza. A un certo punto intervenne la polizia e nel tumulto che ne seguì si trovò il corpo di un ragazzo di 14 anni ferito da un colpo di pistola. Ne seguì una vera ribellione a stento sedata. Da allora si proibì il carnevale a Catania.

Non sempre tuttavia le autorità intervenivano per reprimere o proibire. Nel 1851 l'Intendente della Valle di Siracusa invia una circolare ai sindaci della Provincia (che allora comprendeva Siracusa e Ragusa) per spronarli a «Far riuscire divertito e brillante il carnevale». Fra le risposte in «riscontro» alla missiva dell'Intendente riporto solo questa che mi sembra interessante nella sua estrema sintesi:

«Dal Sindaco di Scicli all'Intendente: Signore [...] in questa comune per quanto riguarda il ceto della bassa gente non occorre alcun stimolo, giacché, essendo essa al presente la classe più agiata, stante l'abbondanza dei generi, si è abbandonata a tali sollazzi senza moderazione! In quanto ai proprietari e borghesi si usa la necessaria moderazione, non perché essi trovansi occupati a sostenere li pesi sociali, ma perché non le riesce poi molto sensibile il passaggio dal tripudio alla concentrazione, che esige la prossima quaresima».

Davvero eccezionale il documento perché in sostanza conferma che il carnevale lo volevano e lo facevano le classi popolari, anche per l'abbondanza di cibo a disposizione. Infatti in questo periodo in un modo o nell'altro la tavola dei poveri era più ricca e succulenta, e il maiale, e la salsiccia in particolare, vi faceva la sua smagliante comparsa. A proposito di salsiccia. Anche qui Palazzolo può vantare il suo bel primato. Che abbia della buona salsiccia lo dice anche il proverbio, quando scanzonato ripete: *Ppi sauszizza Palazzuolu, ma ppi finuocci Sarausa*, intendendo ambigualmente il primato di Siracusa nella produzione di finocchi, e giocando sul doppio senso delle parole salsiccia e finocchi. Ma che la si producesse (e si produce) sempre allo stesso modo, almeno da trecento e più anni, è dimostrabile da alcuni documenti di archivio, da cui si evince inoppugnabilmente come la salsiccia palazzolese sia prodotto "tipico" del paese.

Se è dimostrata l'antichità del carnevale palazzolese, è purtroppo certificata la cancellazione del suo rito più caratterizzante e tradizionale, ovvero il rogo o morte di Carnevale. Quello che era il clou appunto di ogni Carnevale oggi è scomparso, sostituito da un ballo da discoteca di cui sono protagonisti i giovani eternamente in festa (beati loro!).

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] «L'inverno sta finendo, il vecchio sta morendo, prepariamogli la bara, a questo gran cornuto».

[2] Nel Medioevo lo stesso rituale si svolgeva durante le funzioni religiose natalizie, quando un bambino (chiamato appunto 'episcopello') sedeva al posto del vescovo o dell'arciprete.

[3] Cfr. L. Lombardo, *Vampariglie. Fuochi e feste popolari in Sicilia*, intr. di I. E. Buttitta, Palermo, Fondazione Buttitta, 2009.

[4] «Noi siamo morti, come vedete, e morti così vedremo voi, fummo come siete voi ora, e voi sarete come noi. Noi tutti per carnevale, i nostri amori andavamo cantando, ed andavamo di male in male, ora per il mondo andiamo gridando: penitenza, penitenza».

[5] All'origine di molte rappresentazioni carnevalesche, ancora oggi in auge, sono fatti storici autentici: è il caso del Mastro di campo di Mezzoiuso, dove è rappresentato il noto episodio del rapimento di Bianca di Navarra, regina di Sicilia, dopo la morte di Martino II il giovane, su cui si legga il fondamentale saggio: A. Buttitta, A. Pasqualino, *Il Mastro di campo a Mezzojuso*, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta, 2007. Un contributo di riepilogazione e rinnovamento degli studi sul carnevale è il recente *Oltre il carnevale: maschere travestimenti, inversioni*, a cura di Sebastiano Mannia, Atti del Convegno Internazionale Palermo, 12-13 febbraio 2016, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta, 2017.

[6] S. Bonanzinga, *Un sistema cerimoniale bipolare*, in *Tempo di carnevale. Pratiche e contesti tradizionali in Sicilia*, Messina, Intilla editore, 2003, pp. 55-100.

[7] G. Sanga, *Personata libido*, in «La Ricerca folklorica», 6 (ottobre 1982): 6. Il titolo di questo saggio è preso da quest'articolo qui citato, il quale deriva dai *Fasti* di G. B. Spagnuoli (Strasburgo 1518, libro 2°). Il distico così recita: *Per fora per vicos it personata libido / et censore carens subit omnia tecta voluptas* («Per le strade e per le piazze va il desiderio in maschera / e, privo di un censore, il piacere entra sotto ogni tetto»). In quell'anno il periodico citato dedicò tutto un numero al carnevale sotto il titolo *Interpretazioni del carnevale*, con saggi di vari studiosi, ancora oggi più che mai attuali.

[8] S. A. Guastella, *L'Antico carnevale della Contea di Modica*, Palermo, Edizione della Regione siciliana, 1973: 47.

[9] Questo giovedì era dedicato fra l'altro ai bisognosi.

[10] E. Le Roy Ladurie, *Il carnevale di Romans*, Milano, Rizzoli, 1981: 18.

[11] A Pachino uno di questi testi in poesia mi fu dettato anni addietro (1973) dal poeta contadino Scrofano Sebastiano. Ne riporto un brano: «Figghiu la to morti fu spavientu, a-mmenzanotti finisci la to ura, campasti tri-gghiorna a-ttiempu a-ttiempu, ca fu spavientu ri ogni criatura cu l'ha-ffattu pi spassu e-ccu pi ntienu, cu s'ha mpignatu segghi letta e-mmura: ora muristi, figghiu sbinturatu, doppu ca tanti casi ha-rruvinatu. Patri e pparucu a-bbergia ci-at'abbiatu, sarristanu sunamicci i campani, ca me figghiu milli puorci sha-mmangiatu, e-ssetticientu furnati ri pani, milli chila ri strattu squagghiatu, milli chila ri pasta sani sani.

Aspittati se v'at'a-pp-ppurtari, ca l'urtimu vasuni ci-aiu a-ddari. Figghiu la to morti nun fu ddannu, ca lassi m-paci ogni criatura, i signurini si vanu truccannu, si fanu bbeddi contra la natura, tutta a facci si vanu pittannu, hannu sfardatu milli chila ri pittura, ora ca s'accapau carnalivari, ci-arriestunu li facci com'è scurzari».

[12] S. Salomone, *Storia di Augusta*, Catania, 1905: 123-124.

[13] Il seguente brano è un esempio di satira dei villani contro la mastranza: il personaggio colpito fa il muratore o il pittore: «*Cu a-ttingiri, cu a-ttingiri ca passa u tingituri / num-bi faciti tingiri ro mastru muraturi [...]; / quest'altro colpiva il carrettiere: «iu vagghiu a-ttri e fazzu u carrittieri / pi strata m'allientunu li muli e-cci mpaiu a mo mughieri. / Lu picciriddu cianci nto mienzu ra nuttata / si susi a cammarera e-cci runa na nnacata. In quest'altro si colpivano i monsù (cuochi e cocchieri): «E nun fazzu cciù u cucchieri / ora fazzu u cavaleri / cò ntrallazzu i mo mughieri / cu lu so riccu mistieri / speciamenti cu sti Ngrisi ca ci su / tutti li siri puottunu cassati / biscotti e mammillati / burru zuccuru e cafè / bè, bè, bè, bè».*

[14] G. Gubernale, *Avola festaiola*, a cura di S. Burgaretta, Avola, Motta, 1988: 28.

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 ha di recente pubblicato *L'impresa della neve in Sicilia. Tra lusso e consumo di massa*.

(THE UNITED STATES OF AMERICA)

ORIGINAL
TO BE GIVEN TO
THE PERSON NATURALIZED

ORIGINAL ONE OF  **NATURALIZATION**

No. 6227335

Petition No. 375612

Personal description of holder as of date of naturalization: Age 33 years, sex Female, color White,
 complexion Dark, color of eyes Brown, color of hair Brown, height 5 feet 4 inches,
 weight 145 pounds, visible disfigurements None,
 Marital status Married, former nationality Italian

I certify that the description above given is true, and that the photograph affixed hereto is a likeness of me.

 Carmela Costa
 (Complete and true signature of holder)

UNITED STATES OF AMERICA } s.s:
 EASTERN DISTRICT OF NEW YORK

Be it known, that at a term of the _____ District _____ Court of
 The United States _____

held pursuant to law at _____ Brooklyn
 on April 21st, 1944 the Court having found that
CARMELA COSTA
 then residing at 75 Bay 13th Street, Brooklyn, New York
 intends to reside permanently in the United States (when so required by the
 Naturalization Laws of the United States), had in all other respects complied with
 the applicable provisions of such naturalization laws, and was entitled to be
 admitted to citizenship, thereupon ordered that such person be and she was
 admitted as a citizen of the United States of America.

In testimony whereof the seal of the court is hereunto affixed this 21st
 day of April in the year of our Lord, nineteen hundred and
forty four and of our Independence the one hundred
 and sixty eighth


 Seal

Percy G. B. Giles
 Clerk of the _____ U. S. District _____ Court.

By Irvin Hearn Deputy Clerk.

DEPARTMENT OF JUSTICE

This is a violation of the U. S. Code (and punishable as such) to copy, print, photograph, or otherwise illegally use this certificate.

Certificato di cittadinanza americana di Carmela Costa (Galante), 7 aprile 1944

Siculoamericane. Scritture di sé in prosa e in poesia tra Sicilia e Nuovo Mondo

di Santo Lombino

Fare memoria del passato non è una perdita di tempo, ma, invece insegna ad avere una coscienza del tempo. E ci dice che siamo tutti in cammino lungo una storia che ci precede e nella quale ci siamo inseriti (Duccio Demetrio, 2018).

Premessa

«Ero in quinta elementare, entrai per caso nella mia esistenza». Così, nell'album *Apriti Sesamo* [1], il grande cantautore Franco Battiato. Credo volesse dire che a circa dieci anni ognuno di noi comincia ad avere consapevolezza di sé, comincia a sapere quali sono i propri atteggiamenti, le proprie caratteristiche fisiche e comportamentali e comincia a distinguersi dal resto del mondo. Ma Giuseppe Gentile, figlio di pescatori di Termini Imerese (Palermo), nato nel 1850, a cinque anni aiutava già la famiglia andando a raccogliere olive per cinque soldi al giorno. Qualche anno dopo sarà impegnato nella costruzione di un mulino ad acqua sul fiume S. Leonardo per la paga di una lira al giorno e un piatto di pasta e fagioli.

Castrenze Chimento (Alia, 1935-vivente) alla stessa età faceva il pastore nelle campagne delle Madonie e dormiva per terra nelle grotte della Gurfa, spesso lasciato solo dal “padrone” cui la famiglia lo aveva affittato. Racconterà nel suo *Lasciato nudo e crudo* [2] la negazione della sua infanzia, conseguenza della miseria morale e materiale in cui era nato ed aveva vissuto i suoi primi anni di vita.

Apprendiamo da questi esempi che la presa di coscienza può cominciare molto presto e si rafforza con l'affrontare varie esperienze, varie tappe di un viaggio che sarà poi la nostra esistenza nel mondo. Sarà il vissuto che ci farà dire “io”, che farà distinguere il “noi”, ci farà rendere conto di essere un soggetto autonomo e cosciente all'interno di una trama di rapporti interpersonali e collettivi, ci fanno in qualche modo acquisire una coscienza storica.

«Ma cosa si deve intendere per coscienza storica?», si è chiesto Lucio Paolo Alfonso. Che si è/ci ha dato questa risposta: «Io credo [...] che essa sia l'autoconsapevolezza del proprio essere *gettati nel mondo*, un tormentato processo dialettico che, dalla più immediata *Certezza sensibile*, conduce alla piena comprensione del reale, ad un sapere articolato, ma non totalizzante, che è costruzione di razionalità operata nella *historia rerum gestarum* dalla soggettività intenzionale, interpretante e donatrice di senso» [3]. Questo sviluppo, questa crescita che è la nostra formazione (anche nel senso che “acquistiamo forma”), noi la realizziamo in tanti anni e la possiamo, volendo, seguire attraverso una memoria scritta, un diario, uno scambio di lettere in cui si registrino e da cui si evincano le varie fasi che attraversiamo.

È stato notato come negli scritti autobiografici chi scrive, chi racconta la storia e chi agisce nel racconto coincidano con la stessa persona. Dopo aver sostenuto che sia «praticamente impossibile che qualcuno, che non abbia l'esperienza della composizione letteraria e la cui vita non sia mai espressa attraverso una qualsiasi creazione, scriva un' autobiografia così come noi l'abbiamo definita» [4], Philippe Lejeune, forse il massimo studioso europeo di “scritture di sé”, muta opinione e definisce nel 1986 le autobiografie «racconti scritti dall'individuo su cose che lo riguardano (questo esclude le biografie), presentati come direttamente referenziali (ciò esclude i romanzi) e che riguardano una vita intera o l'essenziale di una vita» [5].

Quando si scrive il racconto della propria vita, sempre secondo lo studioso francese, si realizza un “patto autobiografico” [6] tra una persona che mette su carta i suoi “fatti personali” e un'altra che legge. Il primo si impegna a dire la verità, a non scrivere frottole o favole, il secondo ad avere fiducia in quelle pagine, a credere nella storia di vita che gli viene posta davanti. Si mette in scena un'impresa a due, una costruzione che vede quattro mani e non solo due, che coinvolge sia chi narra sia chi presta ascolto. Senza ascoltatore vero o immaginario la storia rimane senza concretezza, senza uno scopo: anche nel caso in cui l'autore scriva rivolgendosi a se stesso, egli si pone davanti ad un destinatario: siamo allora in presenza di uno sdoppiamento che serve da strumento per poter chiarire meglio la propria condizione umana ed esistenziale.

Le memorie autobiografiche hanno una lunga storia. Già quattro secoli dopo Cristo, Aurelio Agostino di Ippona, prima “uomo di mondo” e poi vescovo cristiano scriveva le sue *Confessioni*, lo stesso titolo scelto da Jean Jacques Rousseau nel 1700 per raccontare la propria esistenza. Uomini famosi, letterati, viaggiatori hanno lasciato memorie di sé stessi nel corso dei secoli, ma appartenevano sempre ad una ristretta cerchia di persone, quelle che potevano leggere e scrivere in quanto membri di classi sociali e ceti elevati. Ad un certo punto, però, le cose sono cambiate grazie all'irrompere delle masse nella storia e all'arrivo dell'istruzione pubblica, e anche coloro che non disponevano dei mezzi necessari per farsi arrivare il maestro in casa poterono imparare i rudimenti del leggere e scrivere.

Tra la fine dell'Ottocento e la prima parte del Novecento milioni di persone passarono dall'oralità alla scrittura, conquistando quello strumento che consente di superare la propria limitatezza fisica e temporale e di poter andare oltre i ristretti confini della propria *bios* e del proprio paese o città natale. Si è diffusa la capacità di comunicare per iscritto anche tra operai, casalinghe, contadini, soldati, pastori, artigiani, gente comune dei ceti intermedi: siamo cioè arrivati alla *democratizzazione della scrittura*.

«Esiste una sola democrazia compiuta: quella delle storie. – ha scritto Roberto Calasso – Pretendono soltanto di essere narrate. Si dispongono una accanto all'altra, senza pregiudizi di età, di razza o di origine. Se si impongono è soltanto perché attirano, non perché fanno valere qualche privilegio. E si lasciano capire soltanto da chi gli si abbandona. Qualsiasi sia il loro carattere – religioso o profano – le storie desiderano innanzitutto essere considerate in quanto tali, all'interno del continuo delle storie. Le storie sono autosufficienti: se significati devono esserci, li trascinano con sé, come relitti nella corrente. E dalle storie si può giungere a tutto, anche a ciò che più astratto o più segreto o più remoto» [7].

Le esperienze che hanno spinto donne e uomini alla scrittura sono in genere quelle traumatiche, che diventano veri e propri “eventi separatori”. Quando si crea una situazione difficile, in cui è in gioco a volte la vita stessa, come la guerra, il viaggio di emigrazione, le gravi malattie, le persecuzioni per motivi razziali o religiosi, allora scatta la molla che spinge a mettere per iscritto una parte dell'esistenza o l'intera biografia [8]. A volte l'autonarrazione non costituisce soltanto un bilancio del passato, la rivisitazione riflessiva di ciò che si è fatto o si è ricevuto, ma diventa anche lo strumento per una riconversione, una revisione di vita che prelude ad una diversa impostazione della propria personale condotta, ad una scelta di cambiamento per un futuro diverso e migliore [9].

Sul piano sociale, la presa di parola da parte di semicolti, di persone che non avevano avuto una lunga istruzione almeno ufficiale, ha fatto sì che molti osservatori, molti storici hanno ritenuto che il loro scritto, la loro testimonianza potesse essere un modo per ribaltare le versioni ufficiali degli eventi, un modo per avere di fronte un punto di vista “dal basso”, una voce alternativa a quelle dei potenti e dei letterati, del *partito dei laureati italiani*, come li chiamavano don Lorenzo Milani e la scuola di Barbiana. A correggere un possibile sbilanciamento in tal senso, Antonio Gibelli ha scritto:

«Quello che interessa, diciamo pure che appassiona, mi sembra non già l'ingenua illusione di trovare le testimonianze incontaminate della storia dei subalterni, quanto la riscoperta della dimensione di soggettività nella storia, antidoto contro la persistente reificazione: la riscoperta insomma, anche per questa via, del fatto che la storia si riverbera e si moltiplica nella varietà dei percorsi individuali e collettivi, antropologici e mentali, di milioni di uomini comuni, e che senza tener conto di questa dimensione la nostra cognizione può essere mutila, atrofizzata e priva di vita» [10].

Partendo da queste considerazioni, attorno al 1980 sono nati in Italia i primi tentativi di raccogliere, analizzare e mettere a disposizione degli studiosi gli scritti personali della gente comune, sono nati l'Archivio trentino delle scritture popolari [11], l'ALSP (Archivio ligure delle scritture popolari), l'Archivio Diaristico nazionale di Pieve Santo Stefano, in provincia di Arezzo, voluto e fondato nel 1984 dal giornalista e scrittore Saverio Tutino [12].

In questo concorso i siciliani ed il tema della migrazione avranno spesso un posto di rilievo. Nel 1990 il primo premio fu conquistato da Tommaso Bordonaro, ultraottantenne di Bolognetta, in provincia di Palermo, che poi pubblicò la sua autobiografia intitolata *La spartenza* [13] con la casa editrice Einaudi con la prefazione della scrittrice Natalia Ginzburg, l'autrice di *Lessico familiare* e il glossario di Gianfranco Folena, uno dei maggiori linguisti.

Nel 2007 Antonino Sbirziola, di Ribera, vinse il primo premio con *Un giorno è bello e il prossimo migliore* [14]: si trattava del *memoir* di un ferroviere che si trovava da anni in Australia, dove aveva

realizzato il sogno di una vita indipendente e libera dal bisogno, che non era riuscito a costruirsi in Sicilia negli anni '50 e '60. Qualche anno prima aveva scritto *Povero onesto e gentiluomo* [15] in cui descriveva la sua giovanile fuga dalla Sicilia della fine degli anni '50, il difficile inserimento nel mondo del lavoro a Genova e la sua decisione di imbarcarsi per il Continente Nuovissimo.

Un'autobiografia

Ma ci sono altre autonarrazioni di migranti siciliani che non hanno visto la luce della pubblicazione, come quella di Giuseppe Gentile (1850-1924), citato all'inizio, figlio di Leonardo e Teresa Pusateri, nato a Termini Imerese (Palermo)[16] ed imbarcatosi "per disperazione" per andare a cercare fortuna e riscatto negli Stati Uniti, dove sarebbe diventato un grosso commerciante di prodotti ortofrutticoli.

Qualche mese prima di morire, in una città del sud degli Stati Uniti, aveva dettato un memoriale sulla sua esistenza a tale Giuseppe Drago, che sapeva leggere e scrivere, a differenza di Gentile, che era praticamente analfabeta. Lo scritto, composto da 85 pagine, comprende una breve introduzione, seguita da 34 capitoli di lunghezza varia, ciascuno numerato e connotato da un breve titolo, nella maggior parte dei casi costituito dal luogo ove si svolgono i fatti o dal nome dell'"attore" che vi riveste un ruolo importante.

L'autore esordisce mettendosi nei panni del lettore delle sue confessioni, portato a meravigliarsi della scelta di chi, godendo di «una posizione rispettabile venga a raccontare le miserie, le privazioni, gli stenti, di un passato di lavoro duro con molti pericoli e cimenti» [17]. Di fronte alla ipotizzata reazione del lettore, Gentile afferma di essere fiero di poterlo mettere di fronte alle pagine della sua vita travagliata nella sua prima parte, pervenuta nella seconda a grandi successi. Ritiene che tale fierezza possa essere provata anche dai figli «perché anche loro hanno lavorato e tuttavia lavorano per mantenere alto ed onorato il nostro nome» [18]. E, mettendo insieme antica saggezza contadina e concezione del Nuovo mondo come terra delle opportunità e dei *self-made men*, conclude lapidariamente: «la nascita è un caso e secondo me colui che si crea la posizione è degno di lode, e non chi la trova» [19].

L'autore racconta di essere nato in una famiglia di poveri pescatori, e di non ricordare nulla dalla nascita fino a sei anni. Nel 1858 il padre, prima affetto da una "grave bronchite", pensa di essersi ristabilito e si era imbarcato per andare a pescare nel canale di Sicilia. A luglio però arriva alla madre una lettera con la notizia che il marito era gravemente ammalato nei pressi della spiaggia di Siculiana. Percorrendo più di centodieci chilometri in tre giorni, la donna si fa portare sul posto a dorso di mulo e a dorso di mulo riporta il marito a casa. Dopo un leggero miglioramento, sopraggiunse la morte. Anche la mattina di quel triste giorno, prima di andare a lavorare, il piccolo Giuseppe aveva salutato il padre baciandogli la mano. Il genitore si alzò dal letto e gli disse: «vattene figlio, iddio ti benedica, al tuo ritorno non mi troverai più». Inutile dire che Giuseppe uscì di casa con le lacrime agli occhi.

Il nostro autore, primo di tre figli, sarà così impegnato a sostenere la famiglia. Quando nel 1860 scoppia la rivoluzione anti-borbonica, e dal castello di Termini Imerese le truppe cominciano a sparare contro le case del paese, costringendo Giuseppe, la mamma, le due sorelle e i marinai della ciurma paterna a lasciare la cittadina e a nutrirsi con la pesca di acciughe e sardine. Dopo tre mesi, «quando Garibaldi prese la Sicilia» il gruppo fece ritorno a casa.

Due anni dopo la madre pensò di risposarsi, ma l'uomo da lei scelto appariva a Giuseppe «indegno di lei e cattivo». Aveva tentato di ostacolare il matrimonio tagliando con un coltello i materassi preparati per il matrimonio, ma le nozze si erano celebrate ugualmente. Il patrigno a fine giornata

tornava a casa ubriaco, se la prendeva con i figliastri e bastonava la moglie. Per mettere fine a queste violenze, il giovane salta addosso al patrigno cercando di prenderlo a pugni. L'uomo lo scaraventa a terra, provocandogli una tumefazione curata con dieci "sanguette". Giuseppe potrà prendersi la rivincita quattro anni dopo, quando, dopo una sassaiola, getterà a terra e caricherà di pugni il patrigno, tra gli evviva dei vicini e gli abbracci delle sorelle. I maltrattamenti verso la moglie continueranno anche negli anni seguenti e Giuseppe a 22 anni dovrà difendersi da un'altra aggressione del patrigno, condannato dal pretore a pagare una grossa somma per avere «battuta *sua* madre».

Giuseppe Gentile cercherà nel frattempo occupazione nell'edilizia, esperienza che sarà presto interrotta perché assai faticosa. Il proprietario, suo parente, lo aveva incaricato di riunire una squadra di una cinquantina di ragazzi, che lavoravano a trasportare sulle nude spalle una pietra pesante dai 25 ai 50 chili. Avevano diritto ad una lira al giorno ed a un piatto di pasta e fagioli la sera. La distribuzione era fatta da una vecchia donna che passava il cibo ai ragazzi in fila attraverso un foro praticato nel muro della cucina. In preda alla fame, Giuseppe passava tre e quattro volte davanti alla vecchietta, che ad un certo punto scoprì il trucco. «Munitasi di un grosso cucchiaio di legno di quelli che usava per muovere la zuppa nella grande pentola, mi aspetta al varco» [20]. Il cucchiaio colpisce il ragazzo in modo così forte da farlo stramazzone a terra. Di fronte al pianto di Giuseppe, la vecchia si commosse e in seguito lo «trattò sempre bene». Alla fine di quel lavoro nell'edilizia, il nostro deciderà di calcare le orme paterne, impegnandosi nella pesca di piccolo cabotaggio sulle coste settentrionali della Sicilia.

Quando, nel settembre 1866, scoppia a Palermo e dintorni la rivolta detta del "Sette e Mezzo" [21] verrà, assieme ad altri nove marinai dell'equipaggio, "precettato" dalle forze dell'ordine per effettuare il trasporto di un gruppo di carabinieri da Termini Imerese al capoluogo, dove l'insurrezione ha conquistato l'intera città, tranne alcune roccaforti. Due barche fornite di pane, vino e formaggio si dirigono a Palermo e lasciano i militari al molo del porto, «il quale in quel momento era pieno di grandi mucchi di cadaveri e di ambulanze che correvano trasportando feriti»: lo spettacolo è per lui «raccapricciante», ma è costretto a subirlo in quanto deve «aspettare i carabinieri che scesi a terra coi fucili abbassati si internarono nella città, dandoci ordine di aspettarli lì». Verso le ore 14 le due barche ricevono l'ordine di dirigersi verso il Castello a mare che dà sul porto. «Arrivati a un tiro di palle da questo, una scarica dei rivoluzionari ci fece tornare indietro, fortunatamente con un solo carabiniere ferito, in un braccio». Due ore dopo, «Palermo era tranquillo. Come per incanto la rivoluzione era finita». La piccola flotta ritornò a Termini Imerese e a ciascun marinaio venne corrisposta la paga di 7 franchi.

Dopo la rivolta scoppiò anche a Termini Imerese l'epidemia di colera: tutte le mattine carri carichi di cadaveri li portavano al cimitero: non bastando le fosse singole, si mettevano a mucchio dentro una grande fossa e con calce viva venivano bruciati. Per sfuggire all'epidemia Giuseppe e gli altri compagni di mariniera vanno a dormire sul mare, dentro la barca. Ma anche lì arrivò il male, che colpì due marinai, mancati nel giro di poche ore.

Lavorando nella pesca di sarde e acciughe, Gentile, che mostra una notevole resistenza alla fatica, raccoglie una buona somma di denaro con cui acquista un'imbarcazione e assume un gruppo di collaboratori. Quando si innamora di Liboria, una ragazza vicina di casa, i familiari di lei si oppongono alla relazione. In particolare i quattro fratelli, che gli tendono un'imboscata intimandogli di rinunciare ad ogni pretesa nei confronti della loro sorella. Lo scontro è impari, e Giuseppe venne colpito a sassate ed aggredito. Si difende e riesce a far cadere a terra uno degli aggressori, cui venne diagnosticata «una forte contusione al braccio». Per otto giorni Liboria venne sequestrata in casa. All'ottavo giorno, di fronte ai lamenti della ragazza, Giuseppe entra nella casa di lei, trovandola

svenuta. In seguito la situazione migliorerà e si arriverà alla celebrazione del matrimonio, dal quale nasceranno in Sicilia due figlie.

Negli anni settanta il nostro partecipa a diverse spedizioni di pesca finanziate da alcuni negozianti di Termini Imerese dirette verso la costa dell'Algeria, finalizzate alla pesca di sarde e acciughe. A partire dal 1878, un gran numero di barche provenienti da diverse regioni italiane costeggiare la costa meridionale della Sicilia nei pressi di Sciacca, dove era stato scoperto un banco di coralli. La squadra di Gentile raccoglie più di 250 chili di corallo, diviso con un'altra squadra e venduto a Livorno con un ricavato di 150 lire per ogni marinaio. Un disastroso naufragio, nel marzo 1879, distruggerà però il suo barcone e Giuseppe, disperato, decide di emigrare negli Stati Uniti d'America. Con sole 10 lire in tasca, il nostro si dirige a Filippovillari, in Algeria, dove ritrova vecchi colleghi marinai e firma con una agenzia di navigazione un contratto-capestro per il viaggio transoceanico.

Dall'Africa passa in Francia, prima a Marsiglia e poi a Le Havre, dove si imbarca per la traversata con destinazione New York. In treno si dirige poi a New Orleans, dove i padroni delle piantagioni cercano manodopera da sostituire a quella degli afro-americani liberati dalla schiavitù alla fine della Guerra di secessione. Si impiegherà nelle coltivazioni di canna da zucchero, con giornate lavorative di quindici ore e un salario quotidiano di un dollaro e mezzo. In fuga da queste condizioni di sfruttamento, trova impiego nella faticosa distribuzione al minuto di frutta sulla costa del golfo del Messico, fatta a piedi. Più tardi nella città di Cincinnati comincia ad avere fortuna nel commercio ortofrutticolo e dà vita ad una vera e propria compagnia dove trovano impiego familiari e compaesani.

Stabilitisi in quella città, Liboria e Giuseppe metteranno al mondo figli maschi che via via saranno tutti impiegati nella società che passa in breve tempo dal commercio al dettaglio a quello all'ingrosso, specializzandosi nell'importazione e nella distribuzione di banane negli Stati dell'Alabama, della Florida e della Louisiana. Quando, nel 1915 gli altri soci vanno ciascuno per la propria strada, la compagnia dei Gentile rimane formata solo da Giuseppe e dai suoi figli. Gli ultimi anni vengono trascorsi dal nostro in solitudine o, come lui detta, "ramingo", ora a Cincinnati, ora in Florida, ora a Daphne (Alabama), luoghi di dimora dei figli.

Una storia di vita

Ma oltre alle memorie autobiografiche, la vicenda dell'emigrazione dalla Sicilia negli Stati Uniti viene narrata dalle "storie di vita", scritte da chi vuole lasciare traccia della biografia di un familiare. È il caso di Maria Oliveri, originaria di Bolognetta (Palermo), residente nel New Jersey dalla nascita, che mette per iscritto le vicende del padre, Francesco "Frank" Oliveri.

Lei racconta che a cavallo tra il XIX e il XX secolo gli immigrati siciliani a New York si stanziarono nella zona nota come *Lower-east-side* o *Lower Manhattan*. In questa zona si stabilirono, come migliaia di siciliani, a fine '800 i bolognettesi Antonio Oliveri e Maria Scalfani. Essi vissero con parenti e amici finché non riuscirono a trovare un lavoro ed acquisire una indipendenza familiare. La vita era molto dura, racconta Maria, ma questo non impedì ai due di credere nel "sogno americano". La coppia affittò un appartamento di tre-quattro stanze in un *tenement*, edificio popolare di cinque piani in Elizabeth Street [22], piena di compaesani. I due fecero più volte avanti e indietro tra la Sicilia e l'America e quando pensarono di aver accumulato un buon gruzzoletto, tornarono per sempre al paese d'origine. Con le loro rimesse, i genitori della coppia avevano nel frattempo acquistato un terreno i cui alberi produssero olio d'oliva per il sostentamento e per la vendita.

Antonio e Maria Oliveri ebbero tre figli: Vincenzo, Jack e Francesco detto Frank che, nato a Elizabeth Street il 30 maggio 1905, fu poi battezzato l'11 giugno. Si trattò di uno degli ottanta battesimi celebrati per gli oriundi del paese siciliano a New York nella chiesa della Madonna di Loreto tra il 1895 e il 1908, i cui certificati vennero inviati a Bolognetta, dove il parroco annotò l'evento nel registro dei battesimi, registrando anche i nomi dei padrini, Maria Filippello e Ciro Ficarrota [23]. Quando Antonio e Maria tornarono al paese natale, Francesco è cresciuto lavorando il terreno di famiglia, cioè l'uliveto. Gli era però rimasto un bel ricordo dell'infanzia americana, per cui desiderava ardentemente fare ritorno negli Stati Uniti, desiderio che realizzò appena raggiunti i 18 anni di età. Si imbarcò a Napoli sulla nave "Colombo", sbarcando a New York il 21 ottobre 1923. Si trattava di un piroscafo costruito alla fine degli anni '10 per la Navigazione Generale Italiana, che grazie al lusso degli arredi ed alla velocità dei motori, riscuoteva grande successo tra la clientela; era allora il più grande transatlantico battente bandiera italiana, nonché nave ammiraglia della flotta NGI. Per sfuggire alle leggi restrittive sull'immigrazione introdotte negli Stati Uniti, gli aspiranti emigrati italiani venivano assunti come membri dell'equipaggio e poi sbarcati al momento dell'arrivo a destinazione.

Francesco – scrive la figlia – si era imbarcato in preda a due sentimenti contrastanti: da un lato voleva vivere in America, dall'altro salutava con sofferenza i genitori, convinto che, probabilmente, come poi accadde, non avrebbe mai più rivisto. All'arrivo, racconta la figlia Maria Teresa, fu preso da grande meraviglia per quello che vedeva ed era sempre timoroso che qualcuno gli bussasse sulla spalla e gli dicesse che doveva tornare in Italia. Al porto trovò i parenti che non lo avevano mai visto prima. Andò a vivere dalla zia Angelina Sclafani, sorella di sua madre, che occupava un appartamento popolare al *lower Manhattan* con altri parenti. La loro accoglienza fu molto apprezzata da Francesco, che tutti chiamarono Frank, ed egli mostrava la sua gratitudine facendo diversi lavoretti per la zia Angelina, portando a termine piccoli incarichi e commissioni, spazzando e lavando scale e ingressi.

Non avendo conoscenza della lingua, Frank non trovò facilmente un'occupazione. Ma non si arrese e si impegnò in vari lavori: l'imballatore in una fabbrica di caramelle e di cioccolato a New York, l'operaio nell'edilizia, lo stiratore in un'impresa che produceva abiti, sia a New York sia nel New Jersey. Qualche anno dopo l'arrivo, conobbe Apollonia Sclafani, detta *Bella*, che sposò nel Novembre 1930, nella chiesa di Nostra Signora di Montevergini, a Garfield.

Era l'epoca della grande depressione: la nuova coppia dovette affrontare tempi assai duri e fu necessario impegnarsi non poco per riuscire a mettere il cibo a tavola. *Bella* e Frank misero al mondo quattro bambini: la prima figlia, che ebbe nome Maria, come la nonna, fu colpita a pochi mesi da una forma grave di polmonite. Non c'erano a quel tempo antibiotici, e lei morì nel secondo anno di vita. Il secondo figlio fu un maschio cui fu dato il nome del nonno, Antonio, molto somigliante a Frank. La terza bambina fu Maria Teresa, nata nel 1938, vissuta a Lodi, nel New Jersey nella casa costruita dai genitori nel 1941. Il quarto figlio era un ragazzo di nome Stefano nato nel 1940, vissuto nello stato di New York.

Frank era molto religioso e aveva frequentato a New York la chiesa della Madonna di Loreto, che si trovava a Elizabeth Street al numero 303, a pochi metri dalla sua abitazione. Era molto impegnato nella "Society of mutual benevolence of Bolognetta", che nel 1923 era stata ribattezzata "St. Anthony Society of Padua" ed in altre organizzazioni di volontariato e di natura sportiva. Durante la seconda guerra mondiale fu membro attivo della riserva dei vigili del fuoco di Lodi. Come molti americani amava soprattutto il baseball, ma praticava la caccia: gli piaceva inseguire conigli, cervi, e altri animali. Trasferitosi nel New Jersey si iscrisse alla confraternita "Holy Name society" e si impegnò per oltre quarant'anni a servire la messa domenicale in italiano, alle 7 del mattino presso la chiesa di Nostra Signora di Montevergini a Garfield [24].

In questa città, situata in un distretto tessile molto importante, si erano via via trasferiti i nuclei familiari arrivati da Bolognetta negli Stati Uniti, dopo essere transitati a New York. Nel 1960 c'erano ormai pochissimi oriundi bolognettesi a *lower Manhattan* ed il loro *social club* contava ormai pochissimi soci. Fu così che Mario Oliveri, cugino di Frank, si rivolse a lui, spiegandogli che era molto preoccupato per la continuità della società. La maggior parte dei membri che vivevano a Manhattan o si erano spostati in altre zone della Grande Mela o erano troppo vecchi per continuare la tradizione o erano... morti. Così Frank collaborò alla salvezza del *social club* trasferendone la sede nel New Jersey, dalle parti di Garfield. Qui fu costruita una sede a due piani con una sala riunioni a piano terra e una cappella per le funzioni religiose al primo piano.

Nella seconda parte della sua vita, che si concluse nel marzo 1977, Frank Oliveri curò un orto pieno di piante che gli davano grandi soddisfazioni: mais, peperoni, fagiolini, sedano, basilico ed altri ortaggi. Ricordando la sua infanzia siciliana, piantò molti alberi, innestando per i rami dell'albero di mele, che aveva entrambi i frutti. Amava i fiori, soprattutto le rose, di cui coltivava diverse varietà. Il figlio Stefano gli costruì una serra in giardino, di cui era molto orgoglioso. Munita di energia elettrica che consentiva anche il collegamento con una radio, amava ascoltare musica country. Frank diceva che le piante amano molto la musica, che le fa crescere meglio. La serra era munita anche di riscaldamento, il che gli consentiva di stare nella sua serra anche mentre fuori nevicava. Una delle sue frasi preferite era: «Non piantare alberi per te, ma per le generazioni a venire».

Una vita in versi

Ma ci sono altri modi di raccontare la propria vicenda umana e di lasciare una traccia. È il caso di un'altra siciliana, Carmela Galante (1910-1968) nata a Castellamare del Golfo, in provincia di Trapani. Era la più piccola dei quattro figli di Francesco Galante e Giuseppa Greco. Quest'ultima morì poche settimane dopo il parto, e della neonata si occupò la sorella Rosalia, che aveva 8 anni. Il padre, Francesco Galante, che prima possedeva una florida compagnia marittima, vide in quegli anni declinare l'attività commerciale. Dopo qualche tempo convolò a nuove nozze, con conseguente dissipare con i figli. Raccontò Carmela nel 1964:

Me patri discisi di maritari
chista la ruvina fu
chi lustru unni vittimu chiù.
Pocu durau lu beni stari
e poi incuminciaru li peni amari
[.....]
avia quattru anni e ricordu beni
tuttu chistu mi pari chi fù aieri.
Cu la matrastra tri anni di beni
e pui fu sempri feli.
Dopu tri anni me patri muriu

chiddu chi passamu lu sapi Diu. [\[25\]](#)

Dopo la morte del padre forse dovuta a suicidio, i fratelli più grandi si sistemarono creando ciascuno una nuova famiglia e lasciando al proprio destino le due sorelle, Carmela e Rosalia. Nel 1920 quest'ultima sposò un giovane di Castellammare, Francesco Milazzo, titolare di cittadinanza americana in quanto era già emigrato negli Stati Uniti e aveva partecipato come soldato Usa alla prima guerra mondiale. Quando i due sposi decisero di partire per il nord America, Carmela, ormai undicenne, che aveva frequentato tre anni di scuola al paese natale, partì con loro. Non sappiamo nulla del loro viaggio transoceanico, tranne il nome del piroscafo, *Patria*, costruito nel 1913 dalla società francese Fabre Line.

Quando arrivarono all'ufficio immigrazione di Ellis Island, il 22 novembre 1921, Francesco e Rosalia non ebbero problemi a superare i controlli medici e di polizia. Per Carmela, i funzionari non concessero l'ingresso sulla terra ferma perchè il cognato non poteva dimostrare di avere in quel momento mezzi economici per mantenerla. La bambina dovette quindi rimanere nei dormitori dell' "isola delle lacrime" fino a che, dopo una o due settimane, non arrivò il cognato con la documentazione richiesta. Di quei giorni in cui era stata abbandonata in un ambiente completamente ignoto, tra gente che parlava un'altra lingua e di cui non sapeva nulla, Carmela scriverà molti anni dopo:

a l'America arrivavi

pi un sbaghiu di me cugnatu

mi purtaru carciaratu

spavintata ci intrai

[.....]

Iu chiancia dispiratamente.

Picchì senza me soru

menzu strani aggenti.

[.....]

E a la sira quannu scurava

supra lu ferru mi cuiccava .

Sintia fridu e trimava

cu lu ferrabot chi friscava

nu sapia chi era e mi spavintava.

Quinnisci iorna di sti peni

pi arrivari a lu veru beni. [\[26\]](#)

I tre presero in affitto un appartamento nella zona a sud est di Manhattan, dove Carmela rimaneva sola dal momento che la sorella e il cognato andavano a lavorare. Nel 1924 nacque una nipotina, Matilda, a cui Carmela rimase sempre molto legata. A quindici anni, Carmela, che nel Nuovo mondo fu chiamata Millie, si impiegò in una azienda tessile, dove lavorava anche per quindici ore al giorno cucendo a macchina capi di vestiario. Il cognato era un attivista sindacale e la invitò a iscriversi al sindacato delle lavoratrici dell'industria dell'abbigliamento, di cui fu la più giovane aderente.

Negli anni Venti del Novecento, la giovane sarta sposa Vincenzo Costa, anche lui originario di Castellammare. Non fu un matrimonio felice. Scriverà infatti più tardi:

Mi maritavi pì truvari amuri

picchè stu cori mai avia truvatu.

Truvai turmenti fatichi e turturi

chi iu mai lavissi sunnatu. [\[27\]](#)

Nel 1930 viene a mancare la sorella, dopo aver dato alla luce un bambino. Così Millie deve badare alla nipotina di 8 anni e al neonato, ritrovandosi divisa tra il bisogno di lavorare per mantenere la propria famiglia e il desiderio di aiutare i nipoti orfani. Qualche anno dopo, Millie, diventata abilissima ed apprezzata nel suo mestiere, ottenne un posto di lavoro nell'*atelier* di Nettie Rosenstein, un gruppo di sarte d'alta moda che produceva i campioni dei modelli ideati dalla stilista. La sartoria si trasferì nel 1942 nella Seventh Avenue di New York, dove si realizzavano anche pezzi unici per clienti importanti, come *Mamie* Eisenhower, moglie del Presidente degli Stati Uniti.

Nel 1949 Millie è colpita da un tumore al seno che le viene asportato in due diversi interventi chirurgici. Nel frattempo la nipote Matilda si sposò nel 1943 a soli 18 anni, mentre erano nate in famiglia altre due nipoti. A loro Carmela detta Millie dedicava lavori a maglia e vestitini anche per la prima comunione, la cresima e le cerimonie di nozze. Molto devota ai santi, preparò anche una serie di paramenti sacri per l'altare della parrocchia in cui viveva. Nel 1958 torna in Sicilia per un viaggio turistico, durante il quale rivede dopo mezzo secolo la sua amata Castellammare, e le vicine località di Scopello, Fraginisi e Vitaloca di cui scriverà:

A li Fragginisi ci stetti un misi

menzu ogni frutta mi paria un paradisu.

[.....]

Avitaloca emu pì svagari.

Supra li scoghia ni misimu a manciari.

L'acqua di lu mari sciavuru fascia

li granciteddi e li pateddi na lu scoghiu viria. [\[28\]](#)

Nello stesso periodo visiterà la località balneare di Mondello e il promontorio di Monte Pellegrino a Palermo, l'anfiteatro ed il tempio di Segesta. Nonostante gravi problemi di salute, la nostra sarta è sempre in prima fila nelle cerimonie familiari e fa da guida ai numerosi nipoti, cui insegna sia le regole del buon comportamento sia le ricette della cucina portate dalla Sicilia o meglio imparate

dalla sorella e dai compaesani nel corso del tempo. Frequenta colleghe di lavoro, ambienti raffinati e partecipa a *grand tour* in Europa.

I problemi tumorali rimangono e nel 1962 vengono aggrediti con la radioterapia, con conseguente notevole indebolimento fisico. In questo periodo Millie, che aveva imparato da autodidatta a leggere e scrivere in inglese, cominciò a scrivere poesie in siciliano. Nel gennaio 1964 ne scrisse diverse decine, talvolta al ritmo di una al giorno. Oltre a quelle citate, mise su carta composizioni in versi dedicate ai paesaggi conosciuti, al comportamento più o meno amichevole di parenti e conoscenti, alla metropolitana di New York, agli avvenimenti della sua vita. Scrive anche preghiere per chiedere la grazia di avere la salute. Ma destinataria principale è la madre che non ha mai conosciuto:

Pi amuri di matri stu cori chiancia.

Cu pena fu sempri la vita mia.

L'amuri di matri è lu chiu beddu

senza st'amuri nun c'è casteddu.

Cu tia avissi avutu furtezza e casteddu.

Natra gioia avissi avutu chiu beddu.

Ancora ti scercu matri mia

anchi quasi finuta la vita mia

senza di tia

sai chiddu chi aiu passatu.

Ni li mei turmenti a tia

sempri aiu chiamatu ^[29].

«Ferita da traumi e perdite, – scrive la nipote di origini indiane Hildegard – Millie arrivò al traguardo della sua vita con il costante desiderio di amare e di essere amata. La sua generosità era grande ma spesso connessa a motivazioni inconsce nate da insicurezza, un senso di inferiorità causato dalla mancanza di istruzione e dalla forza con la quale si aggrappò al codice morale e sociale della cultura siciliana. Ma quella cultura – continua la nipote – aveva anche alimentato le radici della sua fede religiosa. Raggiunta la mezza età, senza figli in un matrimonio privo del normale amore coniugale, gravata dalla necessità di lavorare, dall'ingerenza della suocera e dall'aumento dei problemi di salute, Millie si rivolse al suo Dio per trovare forza e consolazione» ^[30].

Sempre più debole, si trasferisce col marito e la suocera da Brooklyn a Scottsdale in Arizona, ufficialmente per motivi economici e climatici, in realtà per non far pesare sui parenti il problema del suo accudimento all'approssimarsi della fine. Pochi mesi prima della sua scomparsa, nel 1968, la nostra autrice era tornata a New York per seguire i preparativi e la cerimonia di nozze di una nipote.

Un'altra nipote, Hildegard Nimke Pleva (prima insegnante, poi bibliotecaria scolastica, poi suora di clausura, infine artigiana della lana impegnata nella vita contemplativa), ha conservato le poesie

manoscritte senza comprenderne pienamente il significato. Per caso, negli anni 2000 incontra Fulvia Masi, residente nello Stato di New York, dove si è stabilita avendo sposato un cittadino statunitense. Quando viene a sapere che Fulvia è siciliana, Hildegard sottopone alla sua attenzione quei versi provenienti da un'altra epoca e da una persona scomparsa da circa mezzo secolo. Nasce così un libro, in cui saranno pubblicati i ricordi della nipote, foto e documenti della vita di Millie e le quaranta poesie da lei lasciate, una vera e propria autobiografia in versi [\[31\]](#).

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[\[1\]](#) Franco Battiato, "Passacaglia" in *Apriti sesamo*, 2012.

[\[2\]](#) Castrenze Chimento, *Lasciato nudo e crudo. Diario di un analfabeta*, Milano 2013.

[\[3\]](#) L. P. Alfonso, "Biografie, microstorie e storia generale" in Liceo scientifico "Leonardo" di Giarre, *Migranti*, Catania 2005. L'autore fa esplicito riferimento alla hegeliana "Fenomenologia dello Spirito".

[\[4\]](#) Ph. Lejeune, *L'autobiographie en france*, Parigi 1971.

[\[5\]](#) Id., *Moi aussi*, Parigi 1986. Cfr. G. Pineau, J.-L. Le Grand, *Le storie di vita*, Milano 2003

[\[6\]](#) Id., *Il patto autobiografico*, Bologna 1986.

[\[7\]](#) R. Calasso "La Bibbia secondo il signor Ka", *La Repubblica*, 19 ottobre 2019.

[\[8\]](#) S. Landi, "Autobiografie di militari nella seconda guerra mondiale", in *I luoghi della scrittura autobiografica popolare*, atti del 3°seminario nazionale, Rovereto 1-3 dicembre 1989 (pubblicati in "Materiali di lavoro", 1-2, 1990).

[\[9\]](#) Si veda per questo aspetto F. Cambi, *L'autobiografia come metodo formativo*, Roma-Bari 2014.

[\[10\]](#) A. Gibelli, "Perché la scrittura. A un anno dal seminario di Rovereto", in *Movimento operaio e socialista*, 1-2, anno XII 1989.

[\[11\]](#) G. Fait, P. Marchesoni, "L'Archivio trentino delle scritture popolari", *ivi*.

[\[12\]](#) S. Tutino, "L'Archivio diaristico nazionale di Pieve Santo Stefano", *ivi*.

[\[13\]](#) T. Bordonaro, *La spartenza*, Torino 1991; Palermo 2013; cfr. S. Lombino (a cura di), *Tutti dicono Spartenza. Scritti su Tommaso Bordonaro*, Palermo 2019.

[\[14\]](#) A. Sbirziola, *Un giorno è bello e il prossimo migliore. Un siciliano in Australia*, Milano 2007.

[\[15\]](#) Id., *Povero, onesto e gentiluomo: un emigrante in Australia, 1954-1961*, Bologna 2012.

[\[16\]](#) Cfr. V. Lombino, *L'emigrazione siciliana nel sud degli Stati Uniti d'America, 1880-1910*, Tesi di laurea, Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Palermo, a.a.2012-13, relatore prof. Marcello Saija.

[\[17\]](#) *Ivi*.

[\[18\]](#) *Ivi*.

[19] Ivi.

[20] Ivi.

[21] Cfr. M. De Mauro, *Sette giorni di fuoco a Palermo*, Palermo 1970; F. Brancato, *Satte giorni di repubblica a Palermo. La rivolta del settembre 1866*, Messina, 1993; S. Lombino e A. Maggi (a cura di), *L'ultimo Risorgimento. Settembre 1866: la rivolta del Sette e Mezzo*, Palermo 2018.

[22] Cfr. V. Schiavelli, *Bruculinu America*, Palermo 2003; Donna R. Gabaccia, *From Sicily to Elizabeth Street*, New York 1984; W.I. Thomas, *Old World traits transplanted* (trad. italiana *Gli emigrati e l'America. Tra il vecchio e il nuovo mondo*), Roma 1997.

[23] Cfr. il mio *Cercare un altro mondo. I cento anni della Società S. Antonio e l'emigrazione bolognettese*, Bolognetta-Garfield 2002.

[24] Cfr. S. M. Tomasi, "La religione", in *Images, a pictorial history of Italian Americans*, Roma-New York 1986.

[25] "La me nascita". *Mio padre decise di (ri)sposarsi/ questo fu la rovina/ che non ci fece avere più nulla di buono./ il benessere durò poco/ e poi cominciarono le pene amare... avevo quattro anni e ricordo bene/ tutto questo mi sembra sia stato ieri/ con la matrigna tre anni di bene e poi fu sempre fiele./ Dopo tre anni mio padre morì/ ciò che passammo lo sa solo Dio.* Questo e gli altri componimenti in Carmela Galante, *Cu tia avissi avutu furtezza e casteddu. Una vita in poesia*, Palermo 2011. Una nuova edizione bilingue (siciliano e inglese) è stata curata da Hildegard N. Pleva nel 2017.

[26] "Spirienza". *A undici anni/arrivai in America/...../per un errore di mio cognato/ mi portarono in carcere/ dove entrai spaventata./Io piangevo disperatamente/perchè (ero) senza mia sorella/ in mezzo a gente sconosciuta./...../La sera quando faceva buio/mi coricavo sul un letto di metallo./Sentivo freddo e tremavo/con il tragheto che emetteva un fischio./ Non sapevo cos'era e mi spaventavo/quindici giorni di queste pene/ per arrivare al vero bene.*

[27] "Senza titolo". *Mi sposai per trovare amore/perchè questo cuore non ne aveva mai trovato. /Trovai tormenti, fatiche e torture/che non avrei mai immaginato.*

[28] "Fraginisi". *A Fraginisi io stetti un mese. /In mezzo ad ogni tipo di frutta mi sembrava un paradiso/...../A Vitaloca andammo per svagarci. /Ci mettemmo a mangiare sugli scogli./L'acqua del mare emanava profumo/vedevo sullo scoglio i piccoli granchi e le patelle.*

[29] "A me matri". *Per amore di (te) madre questo cuore piangeva. /La mia vita fu sempre accompagnata dal dolore. /L'amore di madre è il più bello/senza quest'amore non c'è castello./..../Con te avrei avuto fortezza e castello./Avrei avuto un'altra gioia più bella./Ancora ti cerco o madre mia/anche se la mia vita è quasi finita/senza di te/ sai ciò che ho passato./ Nei miei tormenti a te/ho sempre chiamato.*

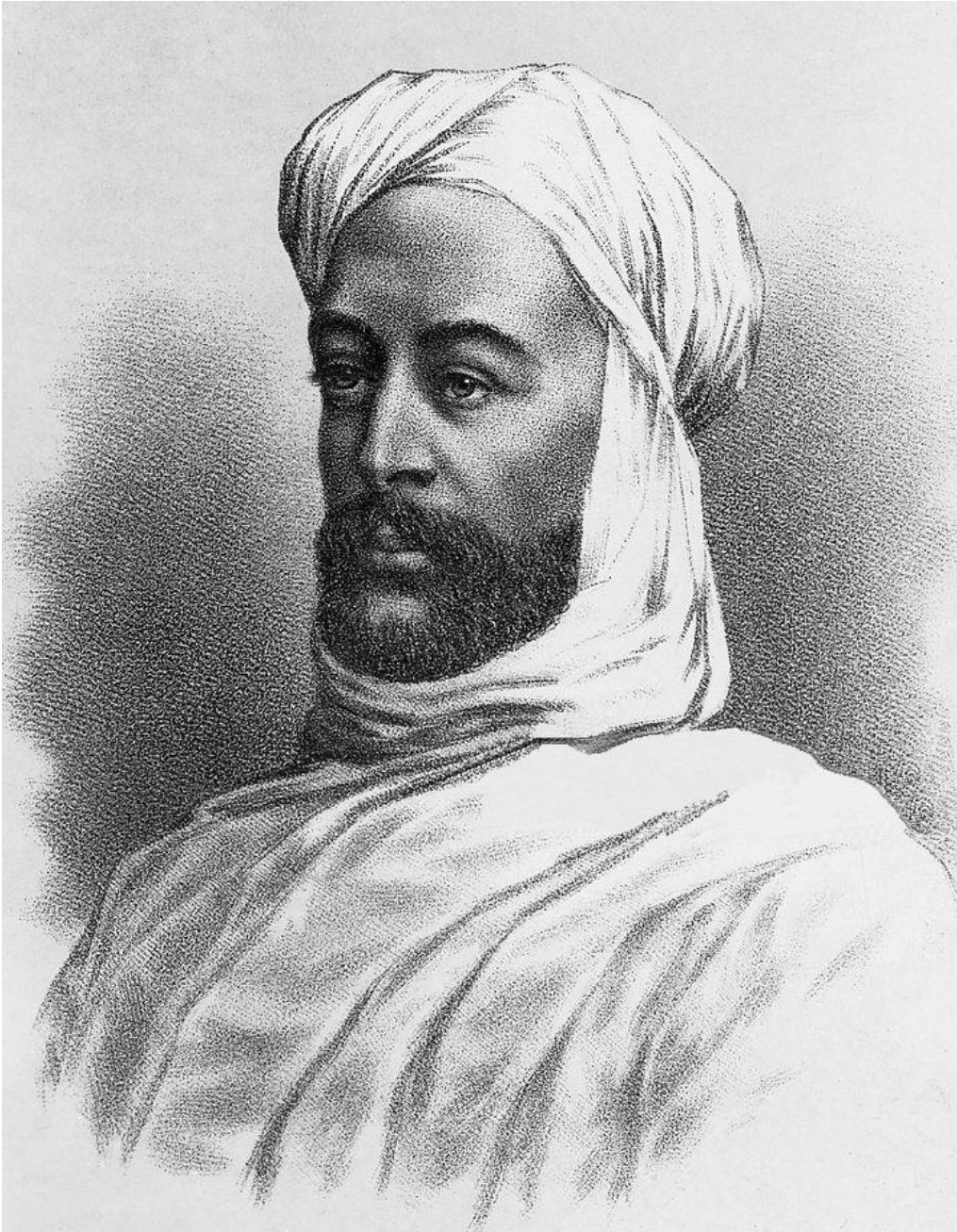
[30] Traduzione dall'inglese a cura di Fulvia Masi.

[31] Camela Galante, *Cu tia avissi avutu furtezza e casteddu. Una vita in poesia*, Palermo 2011. Una nuova edizione bilingue (siciliano e inglese) è stata curata dalla nipote Hildegard N. Pleva nel 2017.

Santo Lombino, ha insegnato lettere nella scuola media e storia e filosofia nei licei statali, si occupa di scritture autobiografiche, storia e letteratura dell'emigrazione, didattica della storia. Ha presentato al "Premio Pieve-Banca Toscana" Tommaso Bordonaro, autore di *La spartenza*, ha curato la pubblicazione di memorie e diari di autori popolari. Ha scritto *I tempi del luogo* (1986); *Cercare un altro mondo. L'emigrazione*

bolognettese e la S. Anthony Society di Garfield (2002); *Una lunga passione civile* (con G. Nalli, 2004); *Cinque generazioni. 1882-2007, il cammino di una comunità* (2007). Tra le ultime pubblicazioni: *Il grano, l'ulivo e l'ogliastro* (2015) e *Un paese al crocevia. Storia di Bolognetta* (2016). Ha curato recentemente il volume *Tutti dicono Spartenza. Scritti su Tommaso Bordonaro* (2019). È direttore scientifico del Museo delle Spartenze dell'Area di Rocca Busambra.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Ritratto di Ahmad Muhammad al-Mahdī

Il profeta e il generale. Lo scontro tra eroi-fondatori nell'immaginario coloniale sudanese

di *Nicola Martellozzo*

La definizione di “fenomeno politico” nelle scienze sociali copre una casistica tanto vasta quanto eterogenea. Dalle istituzioni governative alle rivoluzioni, dalle Signorie medievali alle leadership etniche, ciascuno di questi fenomeni si offre all’analisi con caratteristiche uniche, inestricabilmente legate al contesto culturale e storico in cui si sviluppa. Tuttavia, ogni fenomeno politico si confronta pur sempre con il problema del potere, una tematica trasversale che possiamo articolare in tre questioni fondamentali: l’istituzione del potere, inteso come instaurazione di un ordine, la sua

legittimazione, ovvero il suo riconoscimento come autorità, e la sua trasmissione, cioè un meccanismo sociale che ne permetta la continuità.

Questa articolazione triplice della gestione del potere non esaurisce ovviamente tutti i suoi aspetti, né le tre questioni sono sempre perfettamente distinte; ci fornisce però un'impalcatura teorica attraverso cui confrontare l'efficacia con cui fenomeni politici differenti rispondono al problema del potere. Una possibile soluzione, piuttosto familiare agli antropologi, è la figura dell'eroe-fondatore (*founding hero*). Personaggio frequente nelle narrazioni storiche e mitologiche di diversi contesti culturali, l'eroe-fondatore ha il ruolo di instaurare un ordine politico *ab origine*, legittimando l'autorità presente che vi si rifà attraverso una catena di trasmissione riconosciuta, cioè come passaggio ininterrotto di potere nel tempo. Le modalità di trasmissione sono le più diverse: genealogiche, come tra le stirpi regali, elettive, nel caso dei Presidenti americani, per trasmigrazione del Sé (*trülku*), tra i Lama tibetani.

Ci siamo già occupati di analizzare la formazione di una figura simile nel contesto moderno del Sud Sudan, dove alla morte del leader ribelle John Garang si è verificato un processo di "canonizzazione". L'assunzione di Garang a eroe-fondatore della nuova nazione è almeno in parte il risultato della necessità, per il suo successore Salva Kiir, di legittimare la propria autorità. In questo articolo ci occuperemo di due figure chiave dell'immaginario coloniale sudanese (Kurcz 2014: 29-32), due eroi-fondatori e antagonisti, le cui vicende influenzano ancora oggi il contesto sociale sudanese. L'evento centrale di questa narrazione, in cui storia e mito si intrecciano, è l'assedio di Khartoum: lo scontro tra il generale Charles Gordon, già leggenda vivente dell'Impero britannico, e il ribelle Muhammad Ahmad al-Mahdī, leader sudanese e profeta "ben guidato" da Dio. Il sacrificio eroico di Gordon sancì l'instaurazione dello Stato mahdista in Sudan, ma la rapida morte del profeta lasciò al suo successore il difficile compito di una transizione verso un ordine politico stabile; la minaccia più grande fu quella del generale Kitchener, vendicatore di Gordon, mandato per ristabilire il potere coloniale in Sudan. A quasi un anno dalla caduta del trentennale governo di al-Bashir, riflettere su questi due personaggi storici significa confrontarci con il problema del potere e della sua stabilità in Sudan.

La rivolta Mahdista in Sudan

Muhammad Ahmad nasce nei pressi di Dongola, città del Sudan settentrionale, dove riceve un'educazione musulmana ed entra in contatto con importanti circoli sufi (Dekmejian & Wyszomirski 1972: 203-4; Holt 1958: 269-72). Il quadro che Clarke (1961: 156-7) dipinge della sua giovinezza, nonostante i toni lirici e le lodi continue, ci permette di contestualizzare l'ascesa del futuro Mahdī, colui che è "ben guidato". Artefice di una lunga rivolta contro il governo coloniale in Sudan, la vita di Muhammad Ahmad viene modellata sull'esempio delle gesta del profeta Muhammad, fondatore dell'Islam. È interessante rilevare fin da subito come questo eroe-fondatore della storia sudanese si rifaccia esplicitamente al principale eroe-fondatore musulmano, e come questi rimandi tra il modello mitico e la vita del Mahdī fondino la sua autorità all'interno del movimento ribelle. Dopo la sua morte, i suoi seguaci (*Ansar*) continueranno a interpretare la sua figura attraverso l'ottica del Corano. Oltre alla genealogia completa che lo ricollega alla famiglia del Profeta, sancendo il legame di sangue (Shaked 2007: 56), l'ascesa di al-Mahdī trova un supporto in una profezia islamica che prevede la comparsa dell'inviato di Dio dopo tredici secoli dall'Egira.

L'anno previsto, il 1881, è quello scelto da Muhammad Ahmad per iniziare la sua missione restauratrice (Holt 1958: 276). In realtà questa era cominciata qualche anno prima, quando Muhammad inizia a cercare fedeli a Khartoum, da cui è costretto a fuggire compiendo così la sua personale Egira insieme al primo nucleo di proseliti. Quattro di loro avranno il ruolo di generali nell'esercito mahdista, e Muhammad li ribattezzerà col nome dei primi quattro califfi storici

(*rāshidūn*) succeduti al Profeta (Holt 1958: 278). Uno di loro, Abdullah ibn-Muhammad al-Khalifa, guiderà lo Stato mahdista (*Mahdiyya*) dopo la morte del Mahdī, proseguendone l'opera di espansione territoriale. Khartoum rappresenta il centro di questo processo, dato che è sulla piccola isola di Aba, poco distante dalla città, che Muhammad sceglie di svelarsi ai suoi seguaci come Mahdī, e sempre qui avviene la prima battaglia contro le truppe egiziane, che il leader sudanese paragonò alla battaglia di Badr descritta nel Corano. Lo scontro di Aba segna l'inizio della rivolta mahdista, una guerra che costringerà l'esercito inglese ad intervenire direttamente per mantenere il proprio dominio in Sudan.

L'esercito di al-Mahdī non era composto solo da fedeli musulmani e membri del suo gruppo parentale: quasi la metà dell'élite mahdista era formata da rappresentanti di diversi gruppi etnici sudanesi, non solo di lingua araba (Dekmejian & Wyszomirski 1972: 203-4). In questo senso, la rivolta mahdista riuscì a intercettare un malcontento diffuso in tutta la regione, trasformando un movimento ribelle d'ispirazione religiosa in una forza militare con un largo supporto popolare: «The Mahdi's rise represented a convergence of the interests of various Sudanese anti-status quo groups» (Dekmejian & Wyszomirski 1972: 206). Seguendo l'analisi di Holt, possiamo dire che al-Mahdī fu più un leader nazionale che una figura restauratrice dell'Islam (Holt 1958: 282). Tuttavia, la *Mahdiyya* sudanese rappresentò un periodo negativo per le regioni meridionali, le cui popolazioni continuarono ad essere discriminate su base razziale nonostante la conversione all'Islam, e in cui la tratta degli schiavi fu sempre tollerata, per non dire favorita (Idris 2013: 46-48).

Diversi studiosi si sono interrogati sulla visione politica del Mahdī e sui caratteri dello Stato mahdista. In particolare, Voll propone di leggersi una versione “di frontiera” del fondamentalismo islamico, arricchito di componenti culturali locali. Confrontando la specificità della *Mahdiyya* sudanese con i tratti tipici del fondamentalismo nell'Islam (Voll 1979: 147-52), l'autore mostra come l'esperienza mahdista si caratterizzi per l'enfasi sulla trascendenza e la guida divina, per la stretta osservanza della Shari'a, un forte richiamo all'identità di gruppo e all'autenticità, nonché per una politica di espulsione della diversità. Il movimento di al-Mahdī rientra così nel novero del fondamentalismo sunnita, dove gli elementi messianici (più legati allo Sciismo) svolgono un ruolo minore. Per Voll, il successo del Mahdī si fonda su un tipo weberiano di autorità tradizionale (Voll 1979: 161), a differenza di quei ricercatori che enfatizzano gli elementi carismatici del profeta (Dekmejian & Wyszomirski 1972: 205), una personalità eccezionale che permette di saldare insieme l'esperienza messianico-profetica con l'ethos nazionalista-rivoluzionario.

La rivolta mahdista si presentò subito come un attacco ad ogni potere temporale che ostacolasse l'instaurazione del nuovo ordine religioso. L'Impero britannico rappresentava perciò il principale nemico, amministrando indirettamente il Sudan attraverso il governo egiziano. Dopo numerose battaglie e altrettante vittorie degli Ansar sudanesi, lo scontro decisivo si giocò a Khartoum. Per risolvere la situazione il governo britannico aveva fatto intervenire il generale Charles Gordon, che in quei mesi diventò la nemesis perfetta di al-Mahdī (Holt 1958: 279). Gordon incarnava il modello dell'eroe vittoriano (Kurcz 2014: 30), coraggioso e cristiano, inflessibile nelle trattative durante l'assedio della città. Dei modi in cui morì e della sua canonizzazione post-mortem, ce ne occuperemo nel prossimo paragrafo; qui basti dire che nel 1885 il Mahdī riuscì a sconfiggere il campione inglese, vincendo proprio nella città in cui era iniziata la sua predicazione.

L'assedio di Khartoum e la morte del generale Gordon segnano così, simbolicamente, l'istituzione dello Stato mahdista. Tuttavia – come Mosè e più recentemente John Garang – il leader ribelle non visse abbastanza a lungo per realizzare il suo progetto politico, morendo di febbre tifoide pochi mesi dopo l'assedio. Sarà Abdullah ibn-Muhammad al-Khalifa a prendere il suo posto, come successore designato per guidare gli Ansar e continuare l'espansione della *Mahdiyya* in Africa. Nonostante la regolare successione, già stabilita in vita da al-Mahdī, la morte improvvisa del profeta mise

seriamente in difficoltà il movimento, sia sul piano militare che su quello ideologico. Il messaggio escatologico che aveva accompagnato l'ascesa di Muhammad Ahmad rischiava di perdere la sua efficacia, destabilizzando l'ordine appena costituito. Nel tentativo di legittimare ulteriormente la propria autorità, al-Khalifa impiegò il concetto di *baraka*, ampiamente diffuso nel sufismo, per giustificare la presenza del favore divino sugli Ansar (e sulla sua guida) anche dopo la morte del Mahdī.

Pur rafforzato, il movimento mahdista non riuscì nella sua politica di espansione, né militarmente, né per vie diplomatiche. Nel 1888 un giovane leader religioso fece la sua comparsa nel Darfur, reclamando il ruolo di legittimo successore del Mahdī (Holt 1958: 286). L'attacco di Abū Jummayza alla leadership mahdista provocò un'ulteriore indebolimento dello Stato mahdista, che nel 1889 ricevette il colpo di grazia dall'Impero britannico. L'Inghilterra non aveva dimenticato la morte di Gordon, e la spedizione militare del generale Kitchener fu interpretata dall'opinione pubblica come una vendetta per l'oltraggio subito (Berhamn 1971: 49). Il successore del generale inglese sconfisse duramente l'erede del Mahdī, prima con una clamorosa vittoria a Dongola, la città natale del profeta sudanese, e poi nei pressi di Khartoum, dove la leggenda vuole che abbia dissacrato i resti di Muhammad Ahmad usando il suo teschio come porta-tabacco (Clarke 1961: 162). Il crollo dello Stato mahdista non si deve solo all'intervento militare britannico, ma va ricollegato anche al mancato processo di instaurazione dell'ordine politico, bruscamente interrotto dalla morte del Mahdī (Dekmejian & Wyszomirski 1972: 199). In altre parole, l'eroe-fondatore non era riuscito a completare la sua opera, lasciando agli eredi una situazione politica instabile.

L'unico figlio del profeta, Abd al-Rahman al-Mahdī, tentò una strada diversa nei decenni successivi. Consapevole dei nuovi assetti politici, primo fra tutti il codominio anglo-egiziano in Sudan (Daly 1986), al-Rahman trasformò il movimento neo-mahdista in una confraternita religiosa (*tarīqa*), in grado di influenzare la vita politica sudanese (Ibrahim 1996: 8-9). Anche dopo la fine della Mahdiyya, in Sudan continueranno per decenni le profezie sulla venuta di un secondo profeta (*nabi'isa*) giunto a completare l'opera del Mahdī; nonostante molti vedessero in al-Rahman la figura ideale per questo ruolo (Woodward 1985: 40), egli trasmise l'eredità spirituale ed ideologica del neo-mahdismo a Ṣādiq al-Mahdī, leader del partito sudanese Umma, destinato a diventare una delle personalità politiche più importanti del Sudan moderno (Warburg 1995).

«Il più giovane dei santi»

Così venne ribattezzato Charles Gordon dalla stampa inglese, dopo la notizia della sua morte a Khartoum. La leggenda della sua missione in Sudan, del suo scontro con il ribelle al-Mahdī e soprattutto del suo sacrificio durante l'assedio della città, sono elementi centrali di quel "culto laico" (Kurcz 2014: 29) creato intorno al generale Gordon in epoca vittoriana. Per molti versi, la fama internazionale raggiunta già in vita grazie ai suoi successi militari rese più semplice la costruzione dell'eroe dopo la sua morte. Charles Gordon iniziò la sua carriera servendo nell'esercito britannico come ufficiale esperto d'ingegneria bellica e fortificazioni, distinguendosi per le imprese in Cina durante la Seconda guerra dell'oppio (1856-60). Lo stesso imperatore cinese gli conferì il grado supremo di *Generalissimo*, per aver contrastato la ribellione dei Taiping. Questi primi successi lo resero famoso in patria e in tutta Europa: furono molti i governi e le nazioni che chiesero il suo supporto in questioni coloniali, o gli offrirono importanti posizioni amministrative. Dal 1873 al 1878 svolse una serie di incarichi per conto dell'Impero britannico, intervenendo tra Egitto, Abissinia e Sudan per contrastare la tratta degli schiavi e rafforzare il dominio coloniale nella regione. Di successo in successo, Charles Gordon ottenne un prestigio internazionale, diventando una leggenda vivente (Johnson 1982: 300), campione del colonialismo civilizzatore. Gli venne offerta la carica di governatore del Congo belga, ma poche settimane prima della partenza il governo inglese lo richiamò per affidargli un incarico in Sudan, che in passato aveva già brevemente amministrato.

Nominato generale, Gordon venne mandato a contrastare la rivolta mahdista e a difendere Khartoum. L'esercito del Mahdī strinse d'assedio la città per dieci mesi, ma – nonostante le richieste di rinforzi militari da parte del generale – l'indecisione del governo britannico ne ritardò continuamente l'invio.

I diari personali di Gordon ci offrono la testimonianza diretta di questi mesi a Khartoum (Hake 1885), insieme allo scambio epistolare tra lui e il leader mahdista, l'unica forma di contatto diretto tra i due uomini. Tuttavia, le ultime ore di vita del generale rimangono il periodo più complesso e ambiguo da ricostruire: il racconto della sua morte, evento cruciale nella mitologia di questo eroe-fondatore, viene narrato da testimoni diretti e indiretti, sudanesi e inglesi, con versioni e intrecci non sempre coerenti fra loro. Johnson si è occupato di ricostruire la genesi e lo sviluppo di questi racconti (Johnson 1982), evidenziando come la maggior parte delle versioni “sinottiche” insistano tutte sull'eroismo di Gordon e sulla sua superiorità morale di fronte ai nemici e alla morte stessa; sono questi i temi che influenzarono la canonizzazione del generale, e sul lungo periodo la costruzione della sua leggenda.

Dopo la presa della città, Charles Gordon affrontò l'esercito mahdista nel Palazzo del governatore, presentandosi disarmato e senza opporre resistenza. Il generale venne certamente ucciso qui, ma sulle modalità della morte non esiste una versione univoca, perfino in Inghilterra. Tutte insistono sulla dignità e sul coraggio del generale, dotato di una purezza morale mitica che – nell'economia del mito – riconferma e giustifica l'imperialismo inglese e la sua missione civilizzatrice (Johnson 1982: 302). In questo senso, il generale Gordon viene presentato nell'immaginario coloniale come un eroe-fondatore per il Sudan, martire per la civilizzazione della regione. Allo stesso modo, il problema della responsabilità della sua morte rimanda più in generale alla questione della politica coloniale da adottare per il Sudan (Behrman 1971: 48).

L'opinione pubblica ebbe un ruolo chiave nella costruzione del mito post-mortem, che Behrman (1971: 49-52) distingue in quattro fasi storiche. Il primo periodo va dalla morte di Gordon al 1896, quando la spedizione guidata dal generale Kitchener mise fine all'espansione mahdista, vendicando l'uccisione del suo predecessore. In patria Gordon divenne un eroe popolare, acclamato da stampa e studiosi come un martire, un eroe solitario che incarnava il meglio della sua epoca. «But when Gordon's death was left unavenged, his defeat unchallenged, his soldier's death was transformed. Not only did he become a sacrificial victim to a callous government, he became a martyr whose death was its own victory against his foes» (Johnson 1982: 302). Quest'ammirazione sconfinata causò d'altra parte una polarizzazione sul piano morale, condannando come incivili, barbari e sanguinari i ribelli sudanesi e per estensione le popolazioni sotto il dominio coloniale, «those masses of anonymous black, brown, and yellow humanity that peopled the Empire» (Behrman 1971: 50).

Le fasi intermedie furono una reazione agli eccessi del periodo vittoriano, in cui la figura di Gordon venne rivalutata sul piano storico e cominciò ad assumere tratti remoti, nostalgici, come le glorie dell'Impero. Il quarto e ultimo periodo (1954-66) fu interessante per la quantità di biografie pubblicate sul generale; alla figura vittoriana vennero aggregati nuovi valori legati all'espiazione e all'azione umanitaria, un martirio consapevole con sfumature cristiane che rinforzò l'immagine del “santo laico”. Charles Gordon si consolidò così nella mitologia nazionale inglese (Behrman 1971: 59): un esempio interessante è il film *Khartoum* (1966), che propone una versione romanzata dell'assedio del 1885 che chiude, riassumendolo, tutto il percorso di costruzione del mito. (Immagine 4)

La consacrazione di Gordon come eroe nazionale cominciò in l'Inghilterra, ma influenzò in fretta lo stesso Sudan. La morte violenta del generale rafforzò la visione coloniale di un Sudan conteso, brutale, una *borderland* (Kurc 2014: 30) attraversata da molteplici tensioni e frontiere (linguistiche,

etniche, culturali). Tale immagine venne ripresa dai successori di Gordon, generali come Kitchener e Wingate (Daly 1986: 118-120), militari che governarono nei primi decisivi anni del codominio anglo-egiziano, presentando il generale martire come un eroe nazionale del Sudan. Sconfitto lo Stato mahdista e riaffermato il proprio potere, l'amministrazione coloniale usò il mito di Gordon come strumento politico per legittimarsi agli occhi della popolazione sudanese. Fino all'indipendenza del 1956, Khartoum fu attraversata da un sistema simbolico fatto di monumenti, istituzioni e celebrazioni pubbliche volte a preservare e riaffermare la memoria di Charles Gordon. Il *Sudan Political Service* reclutava giovani funzionari coloniali facendo leva sull'eroismo e il senso del dovere del generale Gordon, a cui fu dedicata l'Università di Khartoum. Lo stesso avvenne per la cattedrale anglicana, cuore spirituale della comunità inglese in Sudan, in cui durante gli anniversari della morte vennero celebrate funzioni religiose in memoria dell'eroe-fondatore.

L'apposizione di una targa commemorativa nel Palazzo di Khartoum, in corrispondenza del punto in cui Charles Gordon venne ucciso, mostra quanto questa memoria fosse fragile e ambigua: «The plaque commemorated an imaginary death at an imaginary spot on stairs built after Gordon's death. Each year the anniversary of Gordon's death was commemorated with speeches which repeated the stories Wingate had published, related by men who saw themselves as Gordon's successors» (Johnson 1982: 304). La targa venne apposta in un Palazzo completamente ricostruito, un marcatore simbolico come la statua di bronzo posta nella piazza antistante. In questa scultura Gordon è rappresentato a dorso di un cammello, variante "coloniale" della statua equestre europea, un tentativo di "mediazione simbolica" con il contesto culturale sudanese.

Tuttavia, questo sistema simbolico era diretto *in primis* verso la comunità inglese, che impiegava monumenti e istituzioni come marcatori materiali dello spazio, e le celebrazioni pubbliche come riti periodici di riaffermazione della propria identità. Come eroe-fondatore, Charles Gordon permetteva di imporre non solo un ordine politico, ma una nuova storia, legittimandola attraverso la sua morte. L'apice di questo processo si ebbe in occasione del cinquantenario della morte del generale Gordon, con la solenne commemorazione organizzata dall'amministrazione coloniale: in tale occasione, la comunità inglese riaffermava la propria identità e la propria memoria a partire dal mito dell'eroe-fondatore; è emblematico che, nel frattempo, un bambino sudanese che guardava la statua del generale chiedesse chi fosse l'uomo seduto sulla groppa di Gordon (Woodward 1985: 39).

La persistenza dei miti

Le storie intrecciate di Ahmad Muhammad e di Charles Gordon, il profeta sudanese e il generale britannico, in fondo ci parlano dello scontro tra due fenomeni politici. Tanto lo Stato mahdista quanto l'Impero coloniale creano un eroe-fondatore attraverso cui fondare simbolicamente il proprio ordine politico e legittimare la loro autorità in Sudan, con strategie ed esiti diversi. Per concludere, vogliamo concentrarci sul terzo dei fattori che abbiamo elencato in apertura, ovvero la trasmissione del potere. La spedizione inglese del 1896 può essere interpretata come l'evento che simbolicamente ribalta l'assedio di Khartoum e la morte di Gordon. Nel 1885 la sconfitta del generale britannico ad opera del Mahdī aveva sancito l'istituzione dello Stato mahdista, operando un passaggio di potere nella regione. Sconfiggendo al-Khalifa, successore di al-Mahdī e leader della Mahdiyya, il generale Kitchener restaura il potere coloniale ed eredita il mandato di Gordon, diventando il primo governatore del nuovo codominio in Sudan. Fino al 1956, l'autorità verrà trasmessa attraverso questi governatori militari, che riaffermeranno la legittimità del governo coloniale attraverso la memoria di Charles Gordon.

Sconfitto, ma non estinto, il movimento mahdista fu rimodellato da al-Rahman, figlio e legittimo successore del Mahdī. Rifiutando lo scontro diretto e violento con il potere inglese, nel secondo dopoguerra il neo-mahdismo prese una strada diversa, legandosi all'importante *National Umma*

Party, movimento politico che giocò un ruolo cruciale nel raggiungimento dell'indipendenza. Il suo leader Ṣādiq al-Mahdī fu scelto da al-Rahman come nuova guida degli Ansar, un'eredità non vista di buon occhio da tutti i musulmani sudanesi. Il *National Islamic Front*, che nel 1989 appoggiò il colpo di stato di al-Bashir, nacque anche come reazione al partito di Ṣādiq, ritenuto troppo compromesso con la famiglia del Mahdī (Warburg 1995: 233).

Nonostante questo il leader di Umma continua ad essere un personaggio di rilievo nella vita politica sudanese. Anche dopo la radicale trasformazione del mahdismo, sia sul piano ideologico che sociale, Ṣādiq rimane il terzo successore di al-Mahdī. Non si può più parlare di una vera e propria trasmissione del potere, ma esiste pur sempre un'eredità spirituale e una memoria storica che ancora segnano l'immaginario pubblico sudanese. Emblematico in questo senso è stato l'incontro del 2014 tra Ṣādiq e Robert Gordon, a Khartoum. Quasi centotrent'anni dopo la morte del generale Gordon, un suo discendente torna in Sudan come membro di una *task force* delle Nazioni Unite (Timberlake 2014). Come erede, non mancò di rendere omaggio all'eroe-fondatore – anche in senso genealogico – visitando la targa nel Palazzo del governo, oggetto che neppure lo stesso al-Bashir aveva fatto rimuovere. Sempre nello stesso Palazzo ebbe luogo l'incontro ufficiale con Ṣādiq, all'insegna di una ricomposizione simbolica del conflitto che oppose i loro predecessori nel 1885. La leggenda dei due eroi-fondatori continua così a perpetuarsi nel tempo, anche se ormai ha perso la sua efficacia come strumento di gestione del potere. Rimane il fascino di queste due figure, ancora oggi vive nell'immaginario sudanese, capaci come tutti i miti di influenzare il nostro quotidiano. In questo senso non ci sorprende la scelta di Robert Gordon di chiamare suo figlio, nato ad un secolo esatto dalla morte del suo leggendario antenato, Charles.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Riferimenti bibliografici

Berhamn, Cynthia F., 1971, "The After-Life of General Gordon", *Albion* 3: 47-61.

Clarke, John H., 1961, "Mohammed Ahmed (The Mahdi) Messiah of the Sudan", *The Journal of Negro Education* 30: 156-162.

Collins, Robert O., 1984, *Shadows in the Grass. Britain in the Southern Sudan 1918-1956*, London: Yale University Press.

Daly, Martin W., 1986, *Empire of the Nile. The Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dekmejian, Richard H., Wyszomirski, Margareth J., 1972, "Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan", *Comparative Studies in Society and History* 14: 193-214.

Hake, Alfred E. (ed.), 1885, *The Journals of Major-Gen. C.G. Gordon, C.B. at Khartoum*, Boston: Houghton, Mifflin & Co.

Holt, Peter M., 1958, "The Sudanese Mahdia and the outside World: 1881-9", *Bulletin of the SOAS* 21: 267-290.

Ibrahim, Hassan A., 1996, "The Role of Sayyid Abd al-Rahman al-Mahdi in the Sudanese National Movement 1908-1956", *Northeast African Studies* 3: 7-25.

Idris, Amir, 2013, *Identity, Citizenship, and Violence in Two Sudans: Reimagining a Common Future*, New York: Palgrave Macmillan.

Johnson, Douglas H., 1982, "The death of Gordon: A Victorian myth", *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 10: 285-310.

Judd, Denis, 1985, "Gordon of Khartoum: The Making of an Imperial Martyr", *History Today* 35: 19-25.

Justin, Peter H., de Vries, Lotje, 2019, "Governing Unclear Lines: Local Boundaries as a (Re)source of Conflict in South Sudan", *Journal of Borderlands Studies* 34: 31-46.

Kurcz, Maciej, 2014, "Imaginary Sudan: Reflections on the Formation of the Notion of Sudan in the Period of European Influence", *Ethnologia Actualis* 14: 19-36.

Searcy, Kim, 2011, *The Formation of the Sudanese Mahdist State. Ceremony and Symbols Authority: 1882-98*, Leiden/Boston: Brill.

Shaked, Haim, 2017 (ed. or. 1978), *The life of Sudanese Mahdi*, London/New York: Routledge.

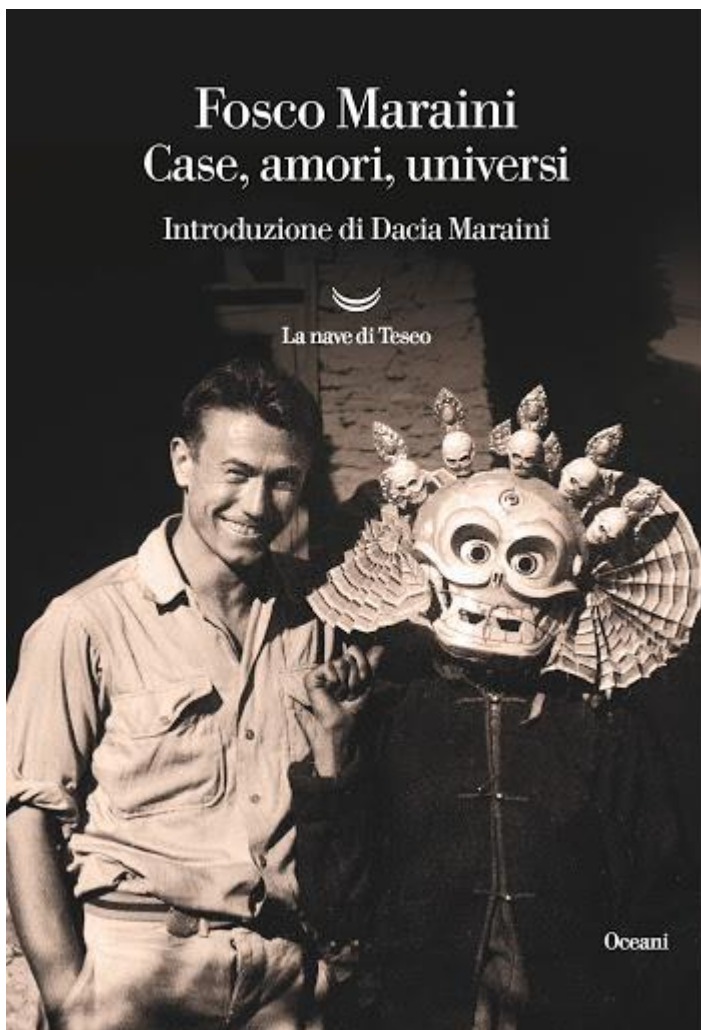
Timberlake, Ian, 2014, "A soldier named Gordon returns to Khartoum", *Dawn* 9 febbraio 2014, <https://www.dawn.com/news/1085825> [controllato 22/01/2020].

Voll, John, 1979, "The Sudanese Mahdī: Frontier Fundamentalist", *Int. J. Middle East Stud.* 10: 145-166.

Warburg, Gabriel, 1995, "Mahdism and Islamism in Sudan", *Int. J. Middle East Stud.* 27: 219-236.

Woodward, Peter, 1985, "In the Footsteps of Gordon: The Sudan Government and the Rise of Sayyid Sir Abd al-Rahman al-Mahdi, 1915-1935", *African Affairs* 84: 39-51.

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).



Vita di un viaggiatore intorno all'uomo

di *Annarosa Mattei*

Antropologo, orientalista, scrittore, viaggiatore, fotografo, alpinista, Fosco Maraini (1912-2004), poliglotta, laureato in Scienze Naturali, affascina ancora oggi per la sua vasta esperienza del mondo, soprattutto per la rara capacità di vivere pienamente i suoi irrefrenabili impulsi assecondando una innata curiosità per luoghi e culture diversi. Certamente consapevole di aver vissuto molte vite, come magicamente concentrate in una sola, avvertì a un certo punto la necessità di raccontarne i momenti culminanti, forse per restituire un magnifico dono passando il testimone a chiunque volesse farne un uso analogo al suo.

La narrazione di *Case, amori, universi* assomiglia alla corrente di un fiume che scorre inarrestabile, per raccontare una magnifica infanzia, una raffinata formazione, una piena giovinezza e maturità, nella scoperta continua di sé, in una babele di linguaggi, mondi, situazioni, personaggi, esplorati e condivisi nella più assoluta libertà. Fosco Maraini, come fa notare la figlia Dacia nella bella introduzione di questa nuova edizione del libro, pubblicato da Mondadori nel 1999 e nel 2001, ripubblicato negli Oscar nel 2016 e ora riproposto da La Nave di Teseo, racconta in terza persona le sue peripezie, attraverso il personaggio di Clé, diminutivo di Anacleto, per prendere le distanze

in modo ironico, a volte umoristico, da un 'io' prorompente, ma sempre discreto, vigile, mobilissimo, colto nelle intemperanze quotidiane e nelle accese passioni, che lo portano a fluttuare nel fiume dell'esistenza, attento a quella misteriosa esperienza che lui chiama la "rivelazione perenne", il divino segreto celato in ogni dettaglio.

Immerso da ragazzo nella selvatica natura maremmana, Clé vive pienamente a suo agio nel casale dei contadini o in villa, così come vive nelle case borghesi agiate di città, insieme al padre, scontroso artista, e alla raffinata madre inglese, amante della letteratura e dei viaggi. Frequentano con grande familiarità la sua casa studiosi e intellettuali di fama, come Giorgio Pasquali, Bernard Berenson, Ugo Ojetti, Emilio Cecchi, Lionello Venturi e tanti altri, ma Clé, ovunque si trovi a vivere da giovane e da adulto, ama davvero e rimpiange soprattutto la casa colonica e la vita semplice dei contadini mezzadri con cui da bambino condivideva le lunghe giornate estive. Si sorprende quando visita per la prima volta Londra e l'Inghilterra, conosce i sir e le country houses, la rigida divisione in classi del Paese dove scopre con umoristica meraviglia che tutti parlano davvero quotidianamente quell'inglese che per lui era solo la lingua familiare della madre.

L'esplorazione di sensi e universi di Clé, divenuto giovane appassionato ed esuberante, raggiunge un suo culmine nell'impresa di un disagiata viaggio in motocicletta per raggiungere la Sicilia e la bella Malachite, che aveva conosciuto in Toscana e gli era apparsa come un sole tanto da decidere subito di sposarla. In Sicilia, dove vive un "amore felice e giocoso" con Malachite, scopre il fascino di un'antica aristocrazia conoscendo a fondo il padre della sua sposa, il duca Enrico, con cui condivide l'amore per l'Oriente. Dalla vera Topazia Alliata, la solare Malachite del suo avvincente racconto, Fosco Maraini ha tre figlie, Dacia, Yuki e Toni, con le quali vive in un lieto mondo domestico interamente femminile.

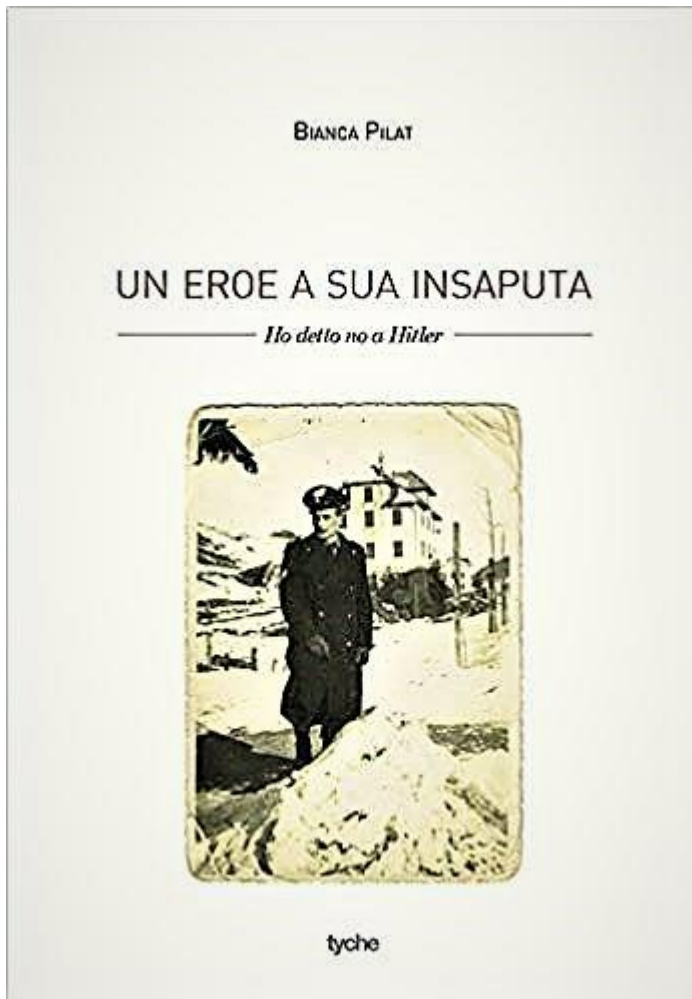
A venticinque anni, d'impulso decide di seguire come fotografo il suo maestro Tucci, che Maraini chiama con il suo vero nome, e con lui procede tra mille difficoltà nell'impervio Tibet dove documenta quel che resta dell'antica civiltà iniziando un lungo percorso di esplorazione del mitico Oriente. Pochi anni dopo, con una borsa di studio parte con la famiglia per il Giappone, dove vive in modo tranquillo e laborioso, fino a che, dall'8 settembre del 1943, con i passaggi di alleanze della guerra, dichiarandosi contrario al regime di Salò di cui il Giappone è alleato, da amico diventa nemico finendo internato in un campo di concentramento a Nagoya. Qui scopre e sperimenta amaramente la crudeltà di un'antica civiltà che comunque continua ad ammirare. Con la moglie e le figlie viene liberato nel 1945 per fare ritorno in Italia l'anno dopo.

Dacia Maraini, che ha già scritto di questo padre totalmente irriducibile a qualunque classificazione (*Il gioco dell'universo – dialoghi immaginari tra un padre una figlia*, Rizzoli, 2007), ne commenta, nell'introduzione, lo stile fiabesco e divertito, la lingua toscaneggiante, le curiose analogie stilistiche e narrative con Collodi, notandone gli umori alterni nel contrasto perenne tra "esocosmo" e "endocosmo", secondo la definizione che lui dava del mondo esteriore e di quello interiore, del complesso rapporto tra l'io e la realtà oggettiva. La lunga storia di sé narrata da Fosco Maraini si dipana in sette sezioni per narrare l'infanzia felice dei campi, l'adolescenza dei desideri, la giovinezza dell'amore e della conoscenza, la maturità della scoperta delle molteplici dimensioni del vivere e del sentire: vero epos, ancor più che romanzo, in cui un moderno argonauta esplora "case, amori, universi" percepandone i profumi, i colori, i sapori, in una pienezza sensoriale e cognitiva letteralmente fuori da ogni schema.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Annarosa Mattei, scrittrice, studiosa di letteratura, vive a Roma, dove ha fatto i suoi studi ed è tuttora attiva. Ha pubblicato tre romanzi negli Oscar Mondadori: *Una ragazza che è stata mia madre* (2005); *L'archivio segreto* (2008); *Il sonno del Reame* (2013). Il suo ultimo libro è un saggio storico-letterario, intitolato *L'enigma d'amore nell'Occidente medievale* (2017, La Lepre edizioni). Collabora con la pagina culturale del quotidiano Il Messaggero. Si occupa di promozione del libro e della lettura anche attraverso i social media. Tiene un suo blog intitolato "Le considerazioni del gatto Gregorio".

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Bruno Pilat. Una vita tra le pieghe dei “giusti” della storia

di *Lorenzo Mazzi*

Per capire in che modo la storia che troviamo sui manuali scolastici riassume una miriade di storie particolari e diverse tra loro, dobbiamo rivolgerci a libri come quello di Bianca Pilat. Una vera e propria indagine storica, condotta da un'autrice che storica di professione non è, ma che ha imparato sul campo il duro mestiere. In quanto curatrice e gallerista specializzata in arte contemporanea, la vita di Bianca Pilat è trascorsa a contatto con alcuni dei più grandi artisti contemporanei del Novecento. Un'esistenza piena di cultura e di contatti internazionali, che però ignorava fino a non molti anni fa l'esistenza di un'altra figura familiare dal passato ricco di Storia.

La storia scritta la S maiuscola, quella appunto riportata nei testi di storia, ma di cui Bianca non fu a conoscenza fino alla morte del padre. La sua riservatezza, quella di un brigadiere dei carabinieri che aveva vissuto con senso del dovere e dell'onore il suo incarico di ordine pubblico presso la popolazione dell'Aprica in provincia di Sondrio, non lo aveva mai portato a raccontarle i dettagli di una vicenda risalente alla Seconda Guerra Mondiale, durante la quale si rese promotore di una fuga che permise nel 1943 a 218 ebrei di nazionalità jugoslava di trovare rifugio dalla furia nazifascista nella vicina Svizzera.

Un eroe a sua insaputa. Ho detto no a Hitler (Tyche Edizioni, Siracusa 2018) è il libro che racconta passo dopo passo la scoperta che ha portato Bianca Pilat, senza esperienza nel campo della ricerca

storica, a impegnarsi dopo la morte del padre in un rigoroso lavoro di documentazione che portasse alla luce le vicende di cui era stato protagonista Bruno Pilat. Una vicenda quindi personale, che però srotola i suoi fili nell'ambito della grande storia del Novecento.

Le domande che l'autrice si è posta, sono le stesse che ci sorprendono all'inizio del libro: perché 218 ebrei jugoslavi in fuga dagli ustascia furono accolti all'Aprica dal fascismo? Come poterono vivere aiutati dallo Stato italiano in tempo di leggi razziste antiebraiche? Chi li aiutò a fuggire in Svizzera dopo la costituzione della Repubblica Sociale Italiana, che avrebbe comportato la loro sicura deportazione? Risponde a verità quanto uno dei sacerdoti valtelinesi ebbe a dire motivando la sua scelta di aiutare Bruno Pilat a preparare la fuga di questi rifugiati, cioè che il Vaticano fosse a conoscenza della situazione e gli chiese di aiutarli?

La ricerca condotta da Bianca Pilat visitando archivi e istituzioni, prese avvio infatti da una telefonata inaspettata, che le fece dopo la morte del padre uno storico impegnato per parte vaticana nella commissione nominata dalla Santa Sede e da un comitato internazionale di leader ebraici, incaricata della ricostruzione delle vicende di Pio XII e della Shoah attraverso l'indagine presso gli Archivi vaticani. Chi le telefonò chiedeva informazioni riguardanti il coinvolgimento di questo sacerdote, insieme a suo padre, nel salvataggio dei 218 ebrei jugoslavi. Vicenda che la figlia ignorava, di cui il padre non le aveva mai parlato. A lei allora il compito di ricostruire la storia e la memoria del padre, fino a fargli tributare *post mortem* i doverosi riconoscimenti istituzionali, come l'intitolazione di una caserma dei carabinieri (presso il paese natio, in provincia di Treviso) e la medaglia d'argento al valor civile "alla memoria".

Un libro che fornisce risposta a questi e a tanti altri interrogativi storici, approfondendo prima la storia dell'ex-Regno di Jugoslavia e poi quella della zona montuosa orobica in cui è sito il bel paese di Aprica. Attraverso interviste, contatti, ricerche d'archivio e online che l'hanno portata persino in Australia, dove si trasferirono alcuni degli ebrei jugoslavi scampati alla persecuzione grazie all'aiuto del carabiniere Bruno Pilat, la figlia Bianca ci racconta la storia europea di quegli anni, fino alla successiva deportazione del padre in Germania ai lavori forzati. Questo a causa del suo sostegno ai movimenti partigiani della zona e della sua avversione manifesta al fascismo durante la Seconda Guerra Mondiale. Una storia importante, che l'autrice si è assunta il compito familiare e la missione pubblica di raccontare anche nelle scuole e che merita di essere maggiormente conosciuta e tramandata.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Lorenzo Mazzi, attualmente docente di storia e filosofia presso il Liceo Scientifico Statale "Piero Bottoni" di Milano, ha partecipato fin da studente a progetti volti alla salvaguardia della memoria storica delle persecuzioni del Novecento, prosegue il suo impegno anche come referente dei progetti di educazione alla legalità e alla cittadinanza e di organizzatore di mostre ed eventi culturali di carattere storico e politico.



Ilyās Abū Šabakah, un raro primo piano del poeta

Ilyās Abū Šabakah, il Baudelaire del Libano

di *Francesco Medici*

La produzione dei *muhāğirūn*, cioè degli scrittori siro-libanesi emigrati in Egitto e soprattutto nelle Americhe a cavallo tra Ottocento e Novecento, ha influenzato in maniera cruciale la letteratura araba del XX secolo, e in particolar modo il genere poetico. La scoperta degli autori occidentali del XIX secolo, specie anglofoni e francofoni, avvenuta anche grazie alle numerose traduzioni in arabo pubblicate in quegli anni, ha inoltre determinato uno straordinario allargamento di orizzonte in quei poeti che, rimasti invece in patria, si sono cimentati nella lingua madre in nuove forme stilistiche fino ad allora inedite, segnando di fatto una frattura sempre più netta con la propria tradizione letteraria, da essi stessi ritenuta ormai logora e stantia.

La lirica citata di seguito, ad esempio, dal titolo *Brama di morte*, non è stata composta da un qualche poeta *maudit* europeo, ma dal libanese Ilyās Abū Šabakah (Šabki o Šabaki, secondo la pronuncia locale):

Ho rinnegato il cielo
L'umana gente ho in spregio
Nemica mi è la sorte
Mi muove a ira il fato
E nient'altro amo dell'alba
Che la rugiada della notte.
Di felicità mi faccio beffe
Dell'oscurità son divenuto amante.
Nulla al mondo mi seduce
Se non vedere il sangue gorgogliare
Perché il cielo ho rinnegato
L'umana gente ho in spregio.
E tu, offrimi le morbide tue membra
Colma fino all'orlo la mia coppa.
Non curarti del domani,
Domattina potrebbe non coglierci risveglio.
Che c'importa dunque dell'eternità,
Dei suoi arcani così ben celati?
Quest'amore che divampa
È via maestra alla morte.
Moriamo insieme, allora, mano nella mano,
E spegniamo i bagliori della vita
Con il vino dolce e la lussuria.

E tuttavia chi era quest'autore, pressoché sconosciuto ai lettori occidentali, ma considerato alla stregua di un mito dai suoi connazionali?

All'inizio del 1903 il ricco uomo d'affari Yūsuf Abū Šabakah e sua moglie Nāylah partono da Zouk Mikael (Dūq Mikāyil) – un villaggio affacciato sul Mediterraneo, noto per le sue incantevoli bellezze naturali, situato nell'attuale distretto amministrativo di Kisrawan (Qaḍā' Kisrawān) –

diretti a Beirut, per poi salpare alla volta degli Stati Uniti. Ad attenderli a Providence c'è il fratello di Nāylah, il poeta Ilyās Farzān, che offre ai coniugi la sua ospitalità per tutto il periodo del loro soggiorno americano. Ed è proprio in casa dello zio materno emigrato oltreoceano che il 3 maggio di quell'anno la donna mette alla luce l'unico figlio, destinato a diventare uno dei massimi esponenti del Romanticismo arabo e figura di spicco della *Nahḍah* (il movimento della rinascita culturale araba).

Un anno dopo la famiglia fa ritorno a Zouk Mikael, dove il piccolo Ilyās trascorre l'infanzia. Essendo nato da genitori di confessione maronita, riceve un'istruzione religiosa e un'educazione di stampo cristiano. Nel 1911 viene ammesso al Collège Saint Joseph (il più antico istituto d'istruzione francofono del Medio Oriente, fondato nel 1834 dai preti lazzaristi), nella vicina città di Antoura ('Aynṭūrah), dove studia la letteratura francese e quella araba. Si narra invero che sia stata la madre a introdurre il figlio alla poesia, leggendogli i versi composti dallo zio.

Nel 1914 una sanguinosa tragedia sconvolge la serenità nonché l'agiata condizione economica degli Abū Šabakah. Durante un viaggio di lavoro a Khartoum, in Sudan, il padre Yūsuf subisce l'aggressione di alcuni banditi, da cui viene derubato di tutti i suoi averi e ucciso. L'omicidio efferato riduce presto la famiglia in miseria, lasciando nel giovane Ilyās un trauma indelebile che avrebbe segnato per sempre la sua esistenza e la sua stessa poetica.

Con lo scoppio del primo conflitto mondiale, il ragazzo deve abbandonare il Saint Joseph, costretto a una temporanea chiusura dalle autorità ottomane. Ilyās inizia allora a frequentare il Collège Central, a Jounieh (Ġūniyah), che era allora gestito dai Fratelli maristi, per poi tornare l'anno dopo al Saint Joseph. Non riesce però a conseguire il diploma a causa della sua indole ribelle e di un diverbio avuto con un insegnante. Continua tuttavia la sua formazione da autodidatta, leggendo soprattutto le Sacre Scritture e gli autori romantici francesi, in particolare Charles Baudelaire e Alfred de Musset, tra i principali modelli dei suoi primi tentativi poetici.

Nel 1920, a sedici anni, si innamora della diciottenne Olga Saroufīm (Ulġā Sārūfīm), una vicina di casa. Nel dicembre 1931, dopo una decina d'anni di fidanzamento – durante i quali Ilyās intreccia tuttavia una relazione clandestina con una certa Rose, una donna sposata che abitava nel suo stesso villaggio –, i due giovani convolano finalmente a nozze, ma il solo figlio della loro unione muore poco dopo la nascita nel 1932. Nel corso del loro matrimonio, il poeta si rivelerà un marito tutt'altro che fedele. Secondo i biografati, avrebbe tradito la moglie con almeno altre due amanti: una cantante egiziana di nome Hādiyah e poi, dal 1940, la ballerina Leila Adem (Laylā 'Adīm), che gli rimarrà accanto per sette anni, fino alla fine della sua vita.

Ilyās, in condizioni economiche assai precarie, svolge per qualche tempo la professione di insegnante presso l'Istituto gesuita dei Fratelli delle scuole cristiane situato nell'antico quartiere beirutino di Achrafie (al-Ašrafiyyah) e in seguito presso l'Istituto al-Maqāšid (Makassed School). Guadagna inoltre qualche misero compenso scrivendo per i giornali libanesi «al-Bayraq» (La bandiera), «al-Bayān» (L'eloquenza) e «Lisān al-ḥāl» (Il portavoce). È anche corrispondente per diverse riviste egiziane tra cui «al-Muqtaṭaf» (Il brano scelto).

Su richiesta dei direttori di alcuni di questi periodici, traduce in arabo numerose opere della letteratura francese del XVII-XIX secolo, come i poemi *Jocelyn* e *La caduta di un angelo* di Alphonse de Lamartine, il dramma *La samaritana* di Edmond Rostand, i romanzi *Paul e Virginie* e *La capanna indiana* di Bernardin de Saint-Pierre, le commedie di Molière *L'avaro*, *Il borghese gentiluomo*, *Il malato immaginario*, *Il medico per forza* e diverse altre opere di Henri Bordeaux, Voltaire, Antoine François Prévost. L'ottima conoscenza del francese gli avrebbe procurato in seguito, durante il secondo conflitto mondiale, un impiego come traduttore dei servizi di stampa e

radiofonici per conto della Francia (nel 1923 la nazione europea aveva infatti ottenuto il mandato sulla regione siro-libanese).

Ilyās Abū Šabakah esordisce come poeta nel 1926 con *al-Qiṭārah* (La lira), opera pretenziosa ma ancora acerba, che mostra però il suo promettente talento. La raccolta è pervasa di cupo pessimismo e di profondo e malinconico disincanto nei confronti dell'esistenza umana (come si può cogliere dalla stessa dedica allo spirito del padre defunto). Il *dīwān*, che contiene una serie di liriche tradotte dal francese, denota la chiara influenza dei poeti arabi classici, come Abū Nuwās (756-814). Il giovane poeta viene tra l'altro tacciato da alcuni critici di misoginia per i contenuti di alcuni versi della silloge, come ad esempio: «Guardatevi dall'amore!/ Nell'amore risiede il male,/ è un fuoco che divora il cuore./ Se il cuore degli uomini è ingannevole,/ ebbene, il cuore delle donne lo è ancor di più».

Il poema narrativo *al-Marīd al-šāmit* (Il malato silente), una delle sue opere più note, scaturita dal cuore della tradizione romantica europea, viene dato alle stampe nel 1928. Due anni dopo, insieme a Mīšāl Abū Šahlā, Ḥalīl Taqī al-Dīn e Fū'ād Ḥubayš, fonda l'associazione letteraria denominata *'Aṣabah al-'Ašaratun* (Lega dei Dieci), cui aderiscono altri eminenti intellettuali e artisti libanesi quali Karam 'Alī Muḥim Karam, Yūsuf Ibrāhīm Yazbik, Taqī al-Dīn al-Šulḥ, Tawfīq Yūsuf 'Awwād, 'Abd Allāh Laḥūd e Mīšāl al-Asmar. L'intento del gruppo è quello di promuovere il rinnovamento della cultura araba senza lesinare duri attacchi nei confronti della retrograda intelligenza e del corrotto *establishment* politico del tempo attraverso articoli pubblicati sul periodico «al-Ma'raḍ» (L'esposizione), cui ben presto viene imposta la chiusura da parte delle autorità governative.

Afā'ī Firdaws (I serpenti del Paradiso), raccolta di tredici liriche composte tra il 1928 e il 1938, anno della pubblicazione, è ritenuta dai critici il suo capolavoro assoluto. Si tratta di uno dei pilastri della poesia romantica libanese, che ricalca per temi e toni *I fiori del male* di Baudelaire. Nel controverso *dīwān*, giudicato osceno per i suoi espliciti contenuti erotico-sessuali, il poeta confessa e fa i conti con la torbida vicenda della sua relazione con l'amante Rose vissuta negli anni in cui era promesso sposo di Olga. La passione amorosa diviene fonte di orrende visioni e di strazio dell'anima: il rimorso e il senso di colpa trascinano il poeta nella nera disperazione di un intimo e inestricabile conflitto interiore tra lascivia e moralismo, desiderio e vergogna, istinti bestiali e spiritualità, *eros* e *thánatos*.

Nonostante l'inclinazione verso i piaceri carnali e l'adulterio, il poeta conserva la sua fede in Dio, il cui giudizio egli teme sopra ogni altra cosa. Motivo centrale della raccolta è dunque il peccato e lo stesso titolo dell'opera è al riguardo assai eloquente. Le belle donne vi sono descritte come creature diaboliche, astute tentatrici capaci di provocare la caduta dell'uomo nell'abisso infernale. L'attrazione-repulsione nei confronti delle donne e del sesso è evidente nella poesia *al-'Ašifah* (La tempesta), dove egli condanna una prostituta mentre le chiede di giacere con lui. In un'altra lirica si narra ancora di una prostituta, una «donna sciagurata» che si vendica sui suoi clienti diffondendo malattie e infezioni veneree.

Nel 1941 viene pubblicata la sua terza raccolta, *al-'Alḥān* (Le melodie), un inno alla semplicità della vita nei campi. Ciascuna delle sedici liriche che la compongono tratta di un diverso aspetto della vita agreste e vi abbondano espressioni colloquiali e immagini del folklore e della tradizione libanesi. L'autore, che si identifica con la figura del contadino, si scaglia contro l'avvento della tecnologia, il materialismo e la dissolutezza della cosiddetta civiltà urbana. Secondo il critico Īlīyā Ḥāwī, quello di Abū Šabakah sarebbe un invito a una forma di neopaganesimo, dove il poeta «adora la benedizione e la fecondità del grembo della Terra», atteggiamento che spiana la strada a una

nuova tendenza tra i poeti musulmani suoi contemporanei, che si manifesta in un ritorno al sufismo o all'ateismo naturale preislamico (come, per esempio, nel caso dello scrittore siriano Adonis).

Il lungo poema narrativo *Ġalwā'*, composto tra il 1926 e il 1932, fu pubblicato solo nel 1945, due anni prima della morte dell'autore. L'opera è interamente ispirata alla moglie, oggetto d'amore e musa, e il titolo stesso non è nient'altro che un anagramma del nome di Olga (Ulġā). Fin dalla sua pubblicazione, *Ġalwā'* fu salutato dalla critica come uno *chef-d'œuvre* romantico che avrebbe rivoluzionato la letteratura araba. I *tòpoi* sono ancora quelli consueti dell'amore, della passione e del peccato (anche in questo caso il poeta torna a confessare e a raccontare la sua infuocata relazione con Rose). Sebbene altri scrittori, in particolare quelli dell'emigrazione (*muhāġirūn*) – cui pure si era ispirato – avessero già pubblicato opere simili, la chiarezza della struttura narrativa di *Ġalwā'* rende il poema un vero *unicum*.

Nelle due ultime raccolte pubblicate in vita, *Nidā' al-qalb* (Il richiamo del cuore, 1942) e *Ilā al-abad* (Per sempre, 1944), dedicate all'ultima compagna di vita Laylā 'Adīm, Abū Šabakah torna a parlare delle ragioni del cuore, ma da una prospettiva più matura e con uno stile più raffinato. Il poeta, al di là di qualsiasi edonismo, infine intimamente pacificato – sebbene conscio di essere un incompreso dalla società –, celebra un nuovo genere di amore, innocente e gioioso, perfino casto e mistico, abbandonando definitivamente la visione della donna come entità malefica e corruttrice, quasi ad attestare il compimento di un faticoso processo catartico di riconciliazione con l'altro sesso e di redenzione.

Oltre alla produzione poetica, sono degni di essere menzionati anche alcuni suoi saggi su Lamartine, Baudelaire e Oscar Wilde. Spicca tra gli altri lo studio di letteratura comparata *Rawābiṭ al-fikr wa al-rūḥ bayna al-'Arab wa al-Fraṅġah* (Connessioni intellettuali e spirituali tra gli Arabi e i Francesi, 1945), in cui l'autore esamina la portata dell'influenza francese sulla letteratura araba e mondiale. L'opera *al-Rusūm* (Ritratti, 1931) raccoglie in volume una serie di profili di personaggi politici e scrittori inizialmente pubblicati sulle pagine di «al-Ma'raḍ».

Ilyās Abū Šabakah muore di leucemia il 27 gennaio 1947 presso l'ospedale Hôtel-Dieu de France a Beirut, e il suo corpo viene traslato e tumulato a Zouk Mikael. Diversi anni dopo la sua morte, i suoi amici e sodali ne raccolsero alcuni versi inediti oppure pubblicati esclusivamente su periodici, dando alle stampe l'opera postuma *Min Sa'īd al-Alihat* (Dal grembo degli dèi, 1959), da cui si cita di seguito la lirica *Tu o io?*:

Questa bellezza... è tua o è mia?

In te io contemplo una persona bella, innamorata

Come me. E chi tra noi mi ha donato la vita?

È la tua figura che amo così tanto, oppure è la mia?

Quando in sogno vedo scorrere immagini d'amore,

È il tuo spirito che aleggia nella mia anima, oppure è il mio?

L'amore – tutto dell'amore – dimora in ciò che è visibile agli occhi,

Ma da dove emana questa luce? Forse dalla tua anima universale?

*Sono stato io a crearti nella mia immaginazione,
Oppure sei tu che hai creato me?
Sono stato io il primo ad essere benedetto dall'ispirazione,
Oppure tu? E chi compone ora questi versi?
Sono io a dedicarli a te, o forse tu a me?
E chi è che nell'amore detta le parole,
E chi le scrive? Si mescolano le nostre fantasie,
La tua anima con la mia anima, i tuoi pensieri con i miei.
E quando qualcosa appare oscuro ai miei occhi, io scorgo
Un velo di dubbio offuscare il tuo sguardo.
Dal nostro primo incontro, ritrovai il mio principio
Quasi tu fossi frammento perduto di questo mio essere.*

Acerrimo nemico di qualunque forma di razionalismo e di positivismo, dei canoni obsoleti e della rigidità formale, in linea con il movimento romantico europeo, Abū Šabakah diede piena voce all'ispirazione e all'emozione, convinto che la vera poesia fosse quella calata nella realtà, spontanea e sincera – contraddicendo dunque il vecchio adagio arabo secondo cui la migliore poesia è invece quella che nasce dalla finzione e si plasma su schemi precostituiti. La sua scrittura possiede quindi una forte connotazione personale e i toni cupi rivelano senza censure i conflitti morali, le difficoltà e i lutti subiti. Il poeta, conscio dell'esistenza del male nel mondo, cerca una via di fuga nell'amore oppure nell'innocenza dell'infanzia o della natura.

Un'altra caratteristica della poesia di Ilyās Abū Šabakah è l'abbondanza di immagini bibliche. La sua produzione è intrisa dell'immaginario della tradizione cristiana e rispecchia il vissuto di un credente tormentato, che sente profondamente gli insegnamenti della Chiesa cattolico-maronita. Il suo contributo all'affermarsi della Bibbia come fonte letteraria in arabo è stato pure decisivo.

La sua casa di Zouk Mikael è oggi un museo, inaugurato l'11 giugno 2008. La residenza originaria, commissionata da suo padre e da suo zio (importatori ed esportatori di articoli commerciali tra Egitto, Sudan e Libano), fu progettata da un architetto egiziano, realizzata da scalpellini locali e infine decorata da artisti austriaci.

Negli ultimi anni della sua vita, Ilyās, a corto di denaro, aveva ipotecato la villa. Fortunatamente, il comune l'ha acquistata da privati nel 1970, insieme al giardino adiacente, evitando che fosse demolita per lasciare spazio a un condominio residenziale. L'edificio venne interamente restaurato e ristrutturato nel corso dei decenni successivi. Vennero inoltre recuperati gli arredi e i mobili originari, gli effetti personali del poeta, i libri, i manoscritti e le lettere, rimasti in custodia della famiglia della moglie Olga.

Molti sono infine i versi di Abū Šabakah ad essere stati musicati e interpretati da numerosi e acclamati cantanti arabi, e la sua travagliata vicenda biografica ha anche ispirato una serie televisiva trasmessa una decina d'anni fa da un'emittente libanese con uno straordinario successo di pubblico.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Bibliografia essenziale dell'opera poetica

- *al-Qiṭārah* [La lira], Dār Sāḍir, Bayrūt 1926.
- *al-Marīḍ al-ṣāmit* [Il malato silente], Dār Sāḍir, Bayrūt 1928.
- *Afā' ʾ Firdaws* [I serpenti del Paradiso], Dār al-Makšūf, Bayrūt 1938.
- *al- 'Alhān* [Le melodie], Dār al-Makšūf, Bayrūt 1941.
- *Nidā' al-qalb* [Il richiamo del cuore], Dār al-Makšūf, Bayrūt 1942.
- *Ilā al-abad* [Per sempre], Dār al-Makšūf, Bayrūt 1944.
- *Ġalwā'*, Dār Sāḍir, Bayrūt 1945.
- *Min Sa'īd al-Alihat* [Dal grembo degli dèi], Dār Sāḍir, Bayrūt 1959.

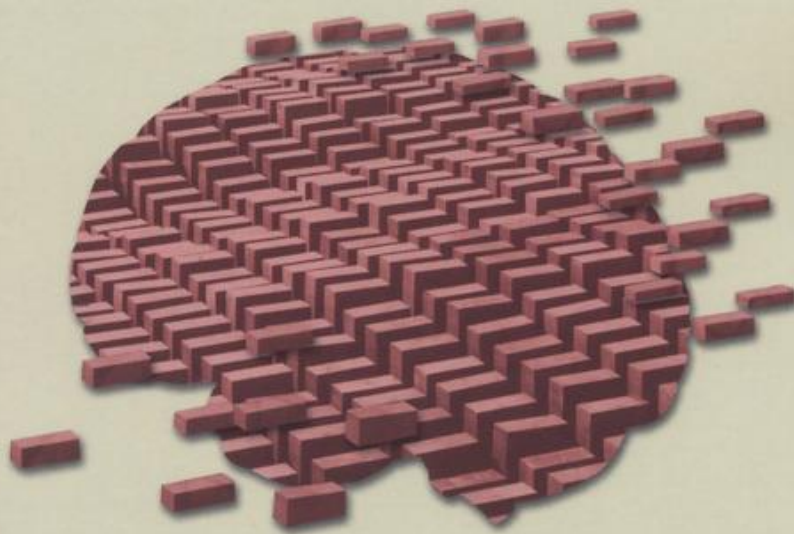
Francesco Medici, membro ufficiale dell'International Association for the Study of the Life and Work of Kahlil Gibran (University of Maryland), è tra i maggiori esperti e traduttori italiani dell'opera gibranaiana, nonché autore di vari contributi critici su altri letterati arabi della diaspora tra cui Mikhail Naimy, Elia Abu Madi e Ameen Rihani. Si è inoltre occupato di letteratura italiana moderna e contemporanea, in particolare di Leopardi, Pirandello e Luzi. Docente di materie letterarie nella scuola secondaria, lavora attualmente in un CPIA di Bergamo come insegnante di italiano L2.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

SEBASTIANO D'URSO

LE FORME DELLA MEMORIA

ARTIFICI MNEMOTECNICI NEL PROGETTO
DELLO SPAZIO PUBBLICO




MALCOR D'
EDIZIONE

L'architettura del ricordo. Memorie ricostruite, memorie esperite, memorie tradite

di *Davide Miccione*

Che il tempo presente sia un tempo di crisi e di inquietudine è evidente a chiunque non sia in qualche modo pagato per negarlo. Meno evidente è quale sia il nucleo di questa crisi, come la si possa, ancor prima che combatterla, nominarla e coglierla concettualmente. Questa mancanza di chiarezza si palesa, *a contrario*, nel successo di quegli autori che provano a schematizzare e battezzare (società liquida, ipermoderno ecc.) l'epoca in cui viviamo. Negli ultimi anni però, sempre più numerose sono le voci che indicano questa crisi tale da avere al proprio centro il collasso cognitivo e culturale

contemporaneo, il trionfo dell'ignoranza e dell'incultura. Tra queste voci, ormai espresse in una bibliografia che si fa sempre più folta, le più avvertite mettono in evidenza, tra i molteplici elementi, la fine del senso storico, l'incubo di vivere in un eterno presente che anestetizza le nostre menti, che le rende incapaci di cogliere le distinzioni e le differenze e dunque, a farla breve, di pensare. La storicità, la memoria, il senso del divenire storico, culturale, sociale sono gli aspetti da cui partire per analizzare la crisi, per difendere il difendibile e progettare un possibile miglioramento.

Il compito di salvare la memoria, condivisa e personale, o perlomeno di dare l'allarme per la sua scomparsa, è però compito troppo ampio per poterlo caricare sulle sole spalle degli storici o dei filosofi giacché questa perdita di memoria tocca ogni campo e ogni disciplina. Ogni aspetto della vita quotidiana e della vita pubblica appare rinsecchita, schiacciata, oppressa dalla fine della profondità temporale. Se il collasso della storicità del nostro vedere e della nostra memoria riguarda ogni campo, in ogni campo sarà necessario ritrovare una sensibilità minima almeno in grado di cogliere le profonde radici del problema.

A ricordarci la complessità della memoria, i vari modi in cui essa può dirsi e le possibilità di operare per scorderla e tutelarla cade dunque perfettamente a taglio il nuovo libro di Sebastiano D'Urso, *Le forme della memoria. Artifici mnemotecnici nel progetto dello spazio pubblico* (Malcor D' edizioni 2018), dove il tema della memoria individuale e collettiva viene messo in relazione con il progetto architettonico e più in generale con quello spazio pubblico e urbano che ovunque, ma soprattutto in Europa, non può che rimandare a questa infinita stratificazione di culture e stili entro cui ci muoviamo.

Sebastiano D'Urso docente di progettazione architettonica e studioso che ha sempre cercato il confronto con altri saperi, altri metodi, altri sguardi, mette in campo tutta la sua sensibilità e la sua curiosità per delineare i tratti di un tema che per alcuni versi fa corpo con la vita stessa nella sua interezza. Un tema che trova dunque nell'architettura, in questo caso, il bandolo della matassa ma che all'architettura non può essere confinato.

Ma, sebbene l'interdisciplinarietà sia diventata una di quelle parole *passe-partout* che ben risuonano nei progetti e nelle presentazioni, di rado si son dati periodi meno propensi di questo al confronto tra i saperi, fosse solo per gli occhiuti guardiani universitari ormai preposti alle valutazioni che vigilano se la produzione di uno studioso non sfiori in alcun modo i rigidi confini disciplinari. D'Urso, rimanendo studioso d'architettura e anzi meno di altri simulando vocazioni da tuttologo, ha però messo a frutto in questi anni la propria notevole sensibilità culturale per gettare ponti tra percorsi di studi diversi fin dalla partecipazione alla fondazione e redazione tra il 2000-2005 della rivista interdisciplinare *Perelandra* e ai vari volumi collettanei da lui curati o che comunque vedono la sua collaborazione (*I confini del progettare*, *Sullo stile*, *Processo alla complessità* tra i titoli) dove, lungi dal rinserrarsi in compagnia dei colleghi, D'Urso ha richiesto il confronto su precisi temi con filosofi, storici dell'arte, fisici teorici eccetera. Un buon ruolino di marcia per affrontare l'oggetto del volume.

Le forme della memoria, dopo aver segnalato la portata del tema: «sull'importanza della memoria per l'essere umano si sono spese le migliori intelligenze di ogni epoca da Platone a Socrate, da Sant'Agostino a Locke, da Bruno a Heidegger. La memoria è associata all'uomo dalla notte dei tempi», ne analizza brevemente ma accuratamente i collegamenti e le connessioni, le contraddizioni e i paradossi. D'Urso mostra il nesso tra memoria e oblio, ricordando come quella che chiamiamo memoria sia il risultato di una "decimazione" per dir così, di tutto ciò che ci siamo trovati ad esperire. La memoria è ciò che resta di una grande dimenticanza, solo così può essere utile per la vita. Non meno rilevante si mostra il nesso tra memoria e identità (perfino biologicamente, vedendo il dna come memoria), una identità di cui non si tacciano i pericoli del concetto qualora la si pensi

in modo rigido e essenzialista, diventando “ossessione identitaria” (come ci mette in guardia Remotti), mentre D’Urso ricorda che «l’identità è assai difficile da definire perché è mutevole ma deve restare sempre la stessa nella *medesimezza*. È questo il paradosso dell’identità. Non è fissa, statica, ma è dinamica, cangiante. Cambia con il tempo e tuttavia è quella cosa in assenza della quale l’uomo si sente spaesato, disorientato». Proprio la memoria che muta e seleziona, nel suo eterno lavoro, nel suo diuturno trascogliere, assicura del resto la plasticità dell’identità.

Nel capitolo “Mnemotecniche del progetto” D’Urso ricorda come le nove muse che sovrintendono alle varie espressioni dell’intelligenza ed espressione umana siano tutte figlie di Mnemosine, la memoria, e che ad essa quindi tutte chiedano aiuto; ciò simboleggerebbe la consapevolezza della fragilità e insufficienza della memoria umana e ben si legherebbe alla presenza, nella cultura occidentale, dello sviluppo di teorie e “terapie” della memoria, appunto le mnemotecniche, presenti dai Sofisti a Bruno, che oggi vedono le proprie aspirazioni schiacciate nel paradosso di una memoria individuale che neurologicamente declina con l’invecchiare della popolazione e una memoria tecnologica che si fa sempre più opprimente e ingestibile per la mente umana.

Le forme della memoria connette la memoria individuale a quella collettiva, dei popoli, delle città, degli stili, ne vede niccianamente il pericolo di diventare culto della memoria storica e schiacciare la possibilità del nuovo (pericolo improbabile al giorno d’oggi) e quello, a noi più vicino, di eliminare l’identità eliminando la memoria; cita la memoria strumentale, quella che ci “raccontiamo” perché ci fa comodo, e quella critica che vogliamo coltivare proprio perché è scomoda e ci tiene vigili, quella del corpo e quella che costituisce lo spazio facendone qualcosa di più di una mera estensione geometrica.

In queste connessioni D’Urso va progressivamente avvicinandosi al nucleo del libro, al rapporto tra costruzione e memoria tentando di tassonomizzare i diversi incontri che un’architettura del ricordo cerca di realizzare con la memoria collettiva. Sebbene l’autore correttamente faccia notare come vi sia una sorta di dimensione olistica del progetto tale da comprendere insieme i vari tipi di memoria, in ogni caso alcuni progetti enfatizzano, simboleggiano, esprimono meglio alcune intenzioni mnemotecniche più di altre. Così il volume ci mette di fronte alle “memorie riemerse”, alle “memorie ricostruite”, alle “memorie rievocate”, alle “memorie tradite” eccetera, e di ognuna di queste memorie ci mostra la diversa accentazione e il loro esemplarsi nei diversi progetti architettonici che analizza e, si potrebbe dire, a cui dà la parola. I progetti raccontati nel volume appartengono alle diverse parti del mondo anche se vi è un particolare riguardo alla cultura mediterranea, soprattutto alla Sicilia (dove Sebastiano D’Urso vive) e alla Spagna, cultura entro cui si è parzialmente formato e di cui si è fatto in più casi prezioso traduttore.

Ogni progetto raccontato nel volume ci mette di fronte a una concezione della memoria collettiva, del ruolo dell’architettura e dei modi per interpretarlo; ogni tipologia ci tocca come una possibilità diversa che D’Urso ci mette davanti di recuperare la memoria collettiva. Dalla Chiesa madre di Salemi, nelle “memorie ricostruite”, che mostra nel suo rifiuto di farsi apocrifa, falso storico, la non reversibilità del tempo ma anche la tenacia con cui il tempo lascia le sue tracce, ai Cretti di Gibellina (“memorie esperite”) e alle varie interpretazioni (non tutte positive) che il gesto artistico-architettonico di Burri ha portato con sé. Infine le “memorie tradite”, i cui progetti, analizzati con attenzione da D’Urso, fanno perlopiù corpo con un postmodernismo visto come ciò che

«cambia il significato della storia, decretando definitivamente la fine di ogni senso di continuità e di ogni memoria storica mentre però, allo stesso tempo, affina la capacità di saccheggiare dalla storia singoli brani, eventi estetici puntuali che vengono assorbiti nel presente costruendo un’estetica formalmente eclettica che assume dal passato, in modo assolutamente arbitrario, una varietà di elementi che mescola a piacimento».

Chiudendo il libro non si può fare a meno di pensare, di fronte alla stenosi concettuale contemporanea che ci costringe, nel migliore dei casi, a scelte rozze e binarie tra conservazione antiquaria e innovazione viste entrambe come valori in sé, che proprio questa grande varietà di tipologie e di progetti, questa attenzione alle sfumature della memoria collettiva e ai modi di richiamarla che D'Urso mette in campo, sia la vera ricchezza di questo libro. Ricordare allora, potrebbe essere non solo un dovere o un bisogno ma un piacere e un incontro con se stessi ad un più alto livello di elaborazione e di espressione.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

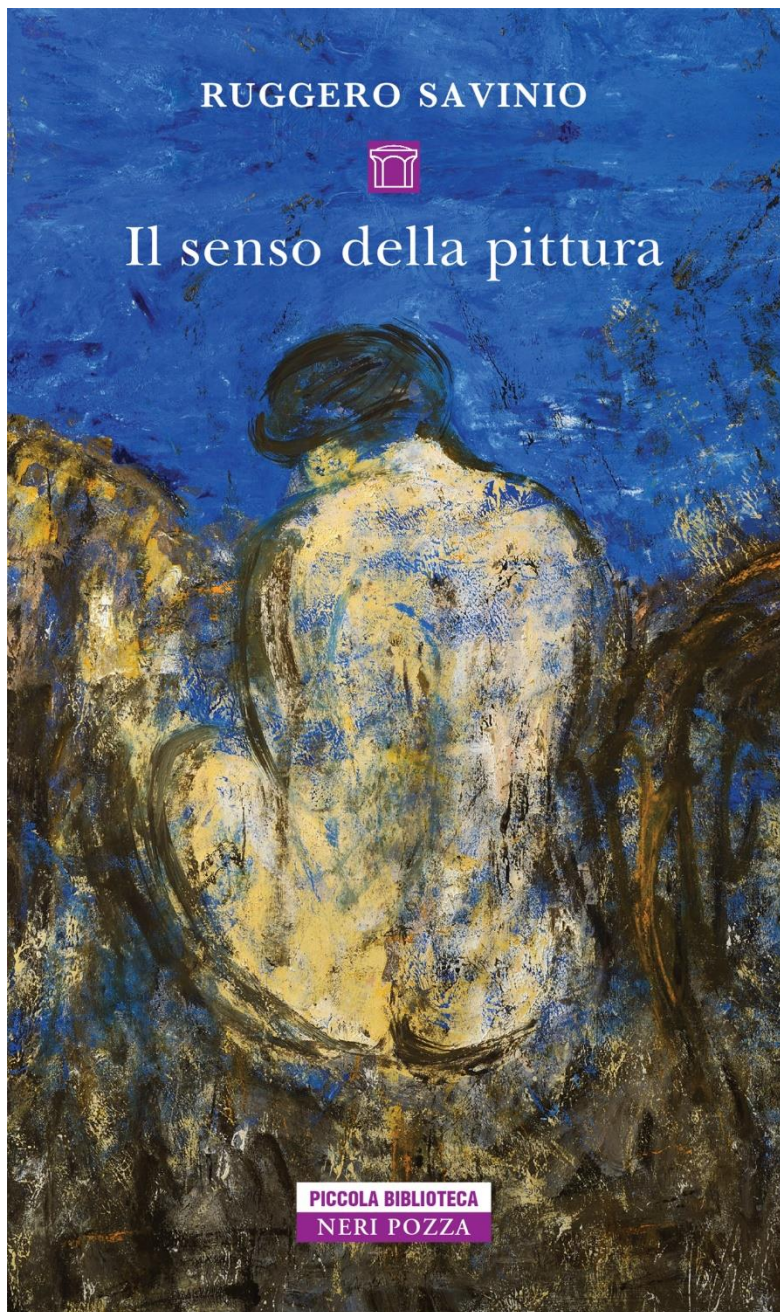
Davide Miccione, saggista, filosofo, ha insegnato in corsi universitari. Si occupa di pratica e consulenza filosofica, ha diretto per conto di Phronesis la formazione e per più di un decennio l'omonimo semestrale. Codirige la collana "Scrittori e pensatori siciliani del Novecento" per le edizioni di Lettere da Qalat di Caltagirone (CT). Tra i suoi ultimi volumi *Lumpen Italia. Il trionfo del sottoproletariato cognitivo*, 2015; *Manlio Sgalambro. Breve invito all'opera*, 2017; *Lezioni private di consulenza filosofica*, 2018; *Ascetica da tavolo. La svolta pratica della filosofia e il bene comune*, 2019.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

RUGGERO SAVINIO



Il senso della pittura



PICCOLA BIBLIOTECA
NERI POZZA

Quando il critico d'arte è anche un artista

di *Giuseppe Modica*

Lo storico dell'arte narra la pittura con uno sguardo oggettivo, come attraverso un vetro, uno schermo. È uno sguardo a distanza, rivolto alla lettura degli stili, dello spazio pittorico, della simbologia: nell'insieme, è rivolto al linguaggio espressivo. La pittura raccontata da un artista ha, forse, il valore aggiunto della *vicinanza*, della *compenetrazione*, del *senso tattile* della materia e della *sintonia*. Il pittore entra nel corpo della materia che indaga, ne percepisce il respiro, l'essenza molecolare e la processualità costruttiva. In questo attraversamento-confronto-incontro con i quadri che hanno acceso il suo interesse e curiosità, il pittore ci rivela qualcosa di necessario a comprendere meglio il senso profondo e la verità espressiva delle opere.

Il lavoro di un pittore che scrive di pittura non è un manuale di storia dell'arte, è il racconto degli autori che ha amato, che in qualche modo lo hanno toccato e gli sono stati maestri. Ho potuto constatare di persona questa non comune passione a Pechino, nel settembre del 2018, quando, assieme a Savinio e con le sue indicazioni, ci siamo incamminati sulle tracce di Shitao, grande pittore e monaco taoista della seconda metà del Seicento nato nella Cina meridionale (Quanzhou). Savinio, che lo aveva studiato e scoperto attraverso il libro di François Cheng, cercava la conferma di impressioni già a suo tempo colte: un pittore estremamente mutevole, «che passa da un modo all'altro, non a capriccio, ma seguendo la spinta del soffio che lo porta a espressioni diverse di una sola e unica totalità». A Shitao, Savinio dedica nel suo libro *Il senso della pittura*, edito da Neri Pozza (2019), un interessante capitolo, nel quale percorre la biografia dell'artista per evidenziare le ragioni della sua leggerezza e fluida mutevolezza che è espressione, di volta in volta, di momenti di trasformazione interiore e sempre maggior compenetrazione del mondo circostante, fino al raggiungimento di una assoluta totalità spirituale. Shitao non siamo riusciti a trovarlo, ma grazie alla sua ricerca abbiamo visitato molti musei, in un percorso nell'arte cinese antica e moderna che ha lasciato una traccia profonda e affascinante.

Quello di Ruggero Savinio in questo libro è un viaggio attraverso le mostre e i musei visitati, gli incontri con gli autori e i compagni di strada di una vita: una vita intensamente vissuta e totalmente calata dentro l'arte e la pittura. La pittura in questi termini non è un repertorio di stili, un susseguirsi di maniere espressive, di gusti estetici, ma uno spaccato vitale e pulsante di insostituibile verità e tensione poetica. Oggi – scrive Savinio – «Il fatto strano del nostro tempo è che, apparentemente, mancano le parole per chiamare ciò che si chiama ancora pittura, ma che pittura non è, sia nei modi seguiti da secoli, sia in quelli che da secoli li hanno messi in questione. Gli sconfinamenti, adesso, sono frequenti e sostanziali. Riguardano, più che l'acquisizione di linguaggi nuovi e diversi, l'uso di mezzi che con quelli tradizionali della pittura niente hanno a che fare». Inoltre Savinio ci fa notare che le altre forme espressive, musica, letteratura, architettura, hanno invece mantenuto una loro piattaforma identificabile e riconoscibile. Eppure nella nostra contemporaneità e nel variegato mondo dell'arte contemporanea la pittura, forse in una posizione più laterale e defilata rispetto al passato, resiste come presenza necessaria e non eludibile, fuori dalle mode egemoni come se appartenesse ad un *eterno presente*.

È un libro di profonda riflessione sulla pittura. La passione assoluta e la cultura vastissima di un grande pittore come Ruggero Savinio sono il filo conduttore di un inedito attraversamento della storia dell'arte. Sono tanti i pittori che a partire dal passato arrivano verso di noi e con i quali Savinio intesse una serie di scambi ed un dialogo: nel Novecento, oltre a suo padre Alberto Savinio ed allo zio Giorgio de Chirico, si incontrano Carrà e Soffici, Sima, Sironi, e venendo così in avanti, per fare qualche nome, Balthus e Ziveri, Morlotti e Richard Diebencorn, Guido Biasi, Tino Vaglieri e Lorenzo Tornabuoni. Savinio si interroga su cosa è la pittura e come è fatta. Si chiede se tutta questa pittura dai primordi ad oggi, con tutti i suoi cambiamenti storici, ha qualcosa, un comune denominatore, che la tiene insieme. E si risponde che questo comune denominatore è la sua fisicità e la corporeità. Lo fa attraverso un'immersione totale nella storia dell'arte, rintracciando, con non comune empatia e sensibilità, tutti quegli autori che hanno contribuito a strutturare i suoi interessi e le sue passioni. Avvalendosi di una vastissima conoscenza e competenza, Savinio rintraccia quel fiume carsico che collega attraverso i secoli il senso essenziale della pittura e l'enigma del suo reiterarsi e trasformarsi nel tempo, mantenendo una riconoscibile dimensione originaria, un'identità propria ed affinità tra gli autori. E lo fa con uno sguardo attento che rompe la pelle delle convenzioni per rilevare con acutezza le differenze e le specificità. Uno sguardo analitico che sconfessa gli equivoci e i luoghi comuni e le valutazioni all'ingrosso che perdurano spesso nel tempo.

È chiaro che non c'è un'evoluzione nella pittura, ma c'è indubbiamente un *trasformarsi* attraverso i secoli pur mantenendo, a distanza di tempo, somiglianze e affinità, interessanti da indagare, nei vari

periodi storici e tra autori diversi. E qui le interrogazioni di Ruggero Savinio investono un panorama vastissimo, che va dai graffiti di Lascaux a Piero della Francesca, da Courbet, Picasso, Munch, Bonnard a Francis Bacon e Lucien Freud. E in questo sterminato territorio, ciò che rimane sempre presente e costante è la pittura nel suo corpo e nella sua materia tattile: una sorta di concretezza imprendibile. Contrariamente alla pittura orientale che è invece più immateriale e, ci fa notare Savinio, il cui collegamento con la fisicità è legato ad uno sguardo-ideogramma immersivo nel mondo, che i cinesi chiamano *soffio* e che mette in collegamento, ed in circolazione, il pittore con l'universo, con le materie del mondo, con le montagne, gli alberi e l'acqua. E qui, a questo punto, nota ancora Savinio, tra l'arte orientale e quella occidentale c'è un punto di congiunzione e sintonia con il genio di Leonardo che mette in armonia e sinergia Taoista e Zen i vari aspetti del reale e l'alternanza di finito ed infinito.

Dice ancora Savinio, riscontrando un'affinità, che i cinesi chiamano *soffio* quello che noi chiamiamo *respiro*, quel movimento che Goethe chiamava *diastole e sistole*. Questa circolarità dialettica dello sguardo, a mio parere, è necessaria alla qualità formale ed espressiva dell'opera pittorica. E quella che Savinio rintraccia, e che vedremo anche attraverso i vari autori che predilige e coi quali ha intessuto una sintonia negli ormai lunghissimi anni di lavoro, è una pittura esplicitamente figurativa, non nel senso illustrativo del termine, ma nel senso che ha sempre un coinvolgimento con il mondo reale, il mondo sensibile e la memoria. L'avanguardia storica prima, ed in particolare successivamente, negli anni '50 del Novecento, la seconda avanguardia dei vari astrattismi avevano decretato, nella pittura, la scomparsa di una corrispondenza con il mondo reale. Una *svolta irreversibile* nella pittura, che da quel momento in poi sembrava *voltare definitivamente pagina* diventando assolutamente aniconica. Savinio, invece, obbedisce al suo intimo sentire anche se la sua posizione può sembrare fuori campo rispetto alle convinzioni di un pensiero unico che riscuote ampio consenso. Per tutta la vita egli non fa che inseguire una pittura che è specchio della fedeltà a sé stesso, non curandosi delle indicazioni di gusto e di tendenze stilistiche che il mercato e il sistema dell'arte mettevano in atto. Egli è animato da un'incessante «desiderio di pittura» che, come lui stesso dice, «mi riempie mente e cuore».

Racconta Ruggero che i suoi primi contatti con la pittura sono stati le copie di quadri di Rembrandt che egli recuperava dai libri di casa con le riproduzioni in bianco e nero, sotto l'occhio attento dello zio Giorgio de Chirico. «Adesso potrei pensare che la strada su cui mi sono incamminato, la pittura, prendeva inizio proprio da Rembrandt». E proprio in Rembrandt Savinio riscontra quella luce particolare intrinseca delle cose che ha una sua autonoma energia e materia, che si illumina fino a divenire in alcuni casi incandescente. Una luce di «poetica e fragile quotidianità» che pervade e sostanzia anche le ombre. Una luce vibrante, sospesa in un'aura di incertezza, diversa dalla luce assertiva e contrastante di Caravaggio, che si proietta sulle cose che illumina. Scrive Savinio a proposito dell'opera *Betsabea* di Rembrandt: «Questa *Betsabea* mi colpiva al Louvre quando l'incontravo. Era proprio un incontro, come quelli che avvengono nella vita». E ancora «Anche la luce che emana dal Cristo della "Cena in Emmaus", sempre al Louvre, avvolge o, meglio, scaturisce dalla scena, non è una luce sacra, ma quella che ci sorprende a volte se guardiamo ciò che ci circonda con la necessaria attenzione, o magari socchiudendo gli occhi»

Il *viaggio* di Savinio dentro la pittura si compone della frequentazione di musei in Europa e nel mondo e della visita a mostre che hanno suscitato il suo interesse durante le sue lunghe permanenze a Parigi, Milano e Roma, dove da molti anni è tornato a vivere. Negli anni Sessanta ha occasione di vedere e apprezzare le opere del pittore Joseph Sima. La sua pittura si affianca e si snoda parallela ad un certo Surrealismo, ma in realtà non è assimilabile ad esso ed ha una singolare visionarietà. Scrive Savinio a tale proposito: «Quello che mi affascinava in Sima, anzi mi turbava, era un aspetto della sua pittura che si può dire, proprio, perturbante.... Non l'associazione insensata del Surrealismo. Anzi, le figure di Sima avevano una sensatezza, erano "più vere del vero". Con

un'espressione logora potrei dire che ti facevano vedere il mondo "come la prima volta". Queste figure incongrue e perturbanti gli venivano dalla potenza di una corrente elettrica che certe volte squarcia l'immagine abituale, pigra, del mondo, e ce lo fa vedere come un'apparizione». È attraverso Joseph Sima che Savinio, in quegli anni, si interroga sul mistero e l'apparizione delle immagini, per trovare una chiave rivelatrice per la sua pittura.

Gli autori che Savinio predilige e con i quali trova una profonda sintonia sono prevalentemente quelli che hanno un'assonanza romantica, che presentano una scioltezza dell'esecuzione ed una emozionalità espressiva. Una irruenza e un impeto che sta sul versante opposto dei classici alla Ingres. Ma Savinio si chiede se esiste un Romanticismo italiano che non sia la pittura *illustrativa alla Hayez* e perciò scopre la pittura emotiva e sensibile di molti artisti del Seicento, come Guercino, per giungere nell'Ottocento ad apprezzare il Piccio, una figura di artista la cui pittura è di fragrante emozionalità e sensibilità, valori che trovavano anche riscontro negli interessi che Francesco Arcangeli volgeva verso il Romanticismo. «C'era – dice Savinio – nell'aria in Italia e con Arcangeli una scoperta della pittura inglese da Constable a Turner, e venendo verso noi negli anni Cinquanta e Sessanta l'interesse si estende fino a Fautrier e Morandi». L'incontro con i quadri del Piccio avviene alla Galleria Nazionale di Arte Moderna di Valle Giulia a Roma. Savinio è attratto dai suoi ritratti e da quadri, prevalentemente di piccola dimensione, che sono di straordinaria libertà e scioltezza esecutiva. Egli trova la pittura del Piccio carica di ritmo, emozionalità e respiro. Molti autoritratti e ritratti specialmente nella tarda età si sfaldano sempre più in una pittura vibrante e tremolante dalla quale traspaiono memorie e suggestioni che rimandano a Rembrandt.

Un altro grande autore, e di spicco, degli anni Cinquanta del '900 che accende la curiosità di Savinio è Jean Fautrier e così scrive «Quello che Fautrier ha orientato è un certo modo di fare, l'uso di una determinata materia...Questo modo di fare e questa materia avevano orientato anche me. Mi avevano ossessionato: le ossessioni che affollano la mente e l'animo di un giovane pittore come io ero allora e muovono la sua mano». Erano gli anni dell'Informale e la *materia* era la protagonista della pittura. Punto di riferimento preciso di tale area in Italia era Alberto Burri; in Spagna Antoni Tapies e in Francia, appunto, Jean Fautrier e Dubuffet. Fautrier nasce a Parigi nel 1898 e trascorre, nell'infanzia, le vacanze nelle vicinanze dei Pirenei. Quelle rocce, le visioni di montagne, le congregazioni materiche e le durezze rimarranno impresse nella sua memoria e riemergeranno nella sua pittura, sia quella figurativa che quella informale. Fa notare Savinio che anche se Fautrier è francese la sua formazione avviene a Londra e quindi il *buon gusto* e la *joiesse* della tradizione francese non gli appartengono. A dieci anni gli muore il padre e viene mandato a Londra. Studia alla Slade School dove ha come maestro Walter Sickert, «pittore di intenso realismo, verità e crudeltà».

La sua formazione avviene nell'ambito della tradizione inglese che da Sickert passa a Francis Bacon e a Lucien Freud. E questo è il clima e l'ambito culturale nel quale si forma la sua personalità, sia nel periodo figurativo che successivamente in quello informale: nessuna compiacenza estetizzante e nessuna concessione a soggetti edulcorati ed aggraziati. È questo aspetto della sua materia, aspro e non grazioso, ma nel contempo sapiente e di magica alchimia che cattura l'attenzione di Savinio. Un altro pittore che ritorna spesso negli scritti di Savinio è Hans Von Marées che soggiornò a Roma, con studio in via del Vantaggio dove morì nel 1887. Scrive Savinio: «Hans Von Marées, prussiano di origine ugonotta, trascorse in Italia gran parte della sua vita. Era malinconico e ossessivo. La sua ossessione: rimettere in piedi la pittura, la grande pittura che coniuga canone greco e regola aurea rinascimentale, colore veneto e magma rembrandesco». E proprio Marées diceva, in linea di massima, che la forma contiene un suo tempo lungo e sotterraneo, un tempo lento di gestazione che proviene dalle tenebre e dalle viscere. Questo concetto è condiviso da Savinio che osserva: «Che somiglianza con il pensiero che mi domina da anni! La forma ha un suo proprio tempo, dicevo e scrivevo: quello che ci interessa è l'immagine, ma l'immagine che conservi un suo

spessore e tempi propri. Questo fa sì che la mia simpatia istintiva, una scelta dettata da un moto naturale, diventi adesso del tutto consapevole. D'altra parte, c'era nel mio amore la considerazione che Marées era mosso dalla stessa idea che mi muoveva. Cercare le condizioni della possibilità di rimettere in piedi la pittura, fuori dell'aneddoto, fuori della forma, fuori della celebrazione, fuori dell'ironia».

Una profonda affinità fra le due personalità, affinità che Savinio sottolinea ulteriormente annotando che lui e Marées sono nati a quasi un secolo di distanza, nel 1837 il primo e nel 1934 il secondo, e hanno anche una coincidenza astrologica: sono entrambi "saturnini", nati a fine dicembre a due giorni di distanza uno dall'altro. Savinio ha una vera ammirazione per Marées e volge la sua attenzione agli affreschi nella biblioteca dell'Acquario di Napoli. Il ciclo pittorico trae ispirazione dalla vita dei pescatori napoletani con una felice coniugazione fra l'atletica presenza della figura umana e il paesaggio, con la natura esuberante degli alberi e degli aranci: nude figure umane maschili, di un'avvenenza statuaria, sono immerse nel paesaggio e negli aranceti nell'atto di raccogliere un frutto. Qui traspare il mito di un'utopica felicità mediterranea. I pescatori sembrano semidei in un paesaggio ellenico. Il tutto è pervaso da una mitica armonia e dal sogno: siamo in Arcadia. Ma – dice Savinio – si perde «l'abiezione, la miseria, la mancanza» in cui nella realtà essi vivono. Anche se incantato dagli affreschi dell'Acquario, la sua attenzione ed emozione sono rivolte di più verso i quadri, di Marées, e la tecnica con cui sono eseguiti, una tecnica molto sperimentale che si avvale di una imprevedibile libertà e trasgressione che lo portano a mescolare l'olio alla tempera. Un'avventura pittorica di una inedita alchimia materica e cromatica che, passando attraverso toni profondi, scuri e notturni, accende una sonora luminosità mediterranea intrisa di mitica suggestione.

Altro autore nelle corde di Savinio, e da lui scoperto nel 1967 al museo dell'Orangerie in uno dei suoi lunghi soggiorni a Parigi, è Pierre Bonnard. Nel 1984, proprio a Parigi, Jean Clair ha organizzato al Centro Pompidou una vasta mostra di Bonnard con opere inedite di grandi dimensioni. Fino ad allora – dice Savinio – Bonnard era considerato solo un pittore domestico, «di piccole intimità familiari e di scorci di paesaggio». La mostra mette in evidenza «che Bonnard è anche un pittore robusto e vasto» attraverso grandi opere di straordinaria sensibilità cromatica e di squisita trasparenza, ma anche di una insospettata densità materica e sensualità tattile di sorprendente sonorità. Vuillard, pittore in sintonia ed in amicizia con Bonnard, forse più di quest'ultimo accende un interesse ed una profonda curiosità in Savinio che scrive: «la mia frequentazione di Bonnard cominciava dal suo amico e sodale. Forse per questo Vuillard è rimasto più vicino al mio gusto, per non dire al mio cuore. Amavo la segretezza di Vuillard e la sua sobrietà. Non si abbandonava al colore come Bonnard». Per meglio comprendere il senso della pittura di Savinio e le sue considerazioni sugli artisti contenute in questo libro, è interessante leggere il testo veramente illuminante *La luce ricorda* di Giorgio Agamben, pubblicato in catalogo della mostra all'Accademia Nazionale Cinese di Pechino nel 2018, che ha visto esporre insieme due artisti italiani, Savinio e Modica, e due cinesi, Tang Yongli e Zhang Yidan:

«Questa consapevolezza della corporeità della luce è evidente in Ruggero Savinio. Nelle sue tele la luce non spiove mai da qualche parte, non produce mai ombre portate: è tutta raggrumata sui corpi, che non sono essi stessi altro che il risultato di un assillante e ripetuto picchettare della luce, tanto che non sapresti dire se il martello provenga da fuori o da dentro, quasi fossero lavorati a sbalzo dal colore che li forma. Così negli stupendi "Pini" del 1997, il prato, il cielo e le cime degli alberi sono letteralmente fatti di brevi, concitati, dolcemente insistenti rintocchi di verde, di bianco, di azzurro. E nell' "Interno con dèi e coppia" (2006) tanto sulla parete infuocata e sul pavimento che nei due corpi distesi sembra quasi di percepire il trepestio delle orme che la luce ha lasciato su di essi formandoli. Da questo pulviscolo di grani di luce che stanno come sospesi nell'aria, mossi da un lieve alitare, emergono appena, come ne "La sera a S. Lucia" (1999), delle figure. Se c'è un tratto che definisce la pittura di Savinio è proprio la dialettica o, piuttosto, il diverbio fra le figure e la luce. La figura, ha scritto l'artista, "contiene un suo proprio tempo", come se avesse percorso un

lungo viaggio o avesse dovuto vincere una “tenzone col fondo che la voleva trattenere nella confusione”. Essenziale in ogni caso – Savinio non si stanca di ricordarlo – è che la figura non contiene soltanto materia e colore, ma porta con sé “il tempo della sua emersione”. Le figure, che, in quanto corpi, sono fatti di luce, introducono nella luce un tempo di cui essa non aveva bisogno. Questo tempo, questo timing singolare fa sì che le figure devono essere, per così dire, strappate all’eterna corporeità della luce e da questo conflitto esse escono, nelle parole dell’artista, “sfigurate per sempre”. Il paradosso di una “figura sfigurata”, di un’immagine che, nel suo stesso affiorare sulla tela, è come morsa e cancellata dal suo stesso colore, è forse la cifra ultima della pittura di Savinio. Più e meno che figurativa, questa pittura va certo, come ogni grande arte, oltre il tempo, ma può farlo solo traversando il tempo, esibendo, contro l’atemporalità della luce, le ferite e le scorie».

Da queste parole di Agamben sull’opera di Savinio si capisce bene come la pittura contenga qualcosa di originario, necessario e non eludibile, che dà corpo e fisionomia all’invisibile e all’indicibile. Ed è proprio questo *viaggio* che si concretizza nella “forma” della pittura: l’avventura imprevedibile di un tempo misterioso ed ineffabile.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Giuseppe Modica, ha studiato all’Accademia di Belle Arti di Firenze, nel 1986 si è trasferito a Roma, dove attualmente vive e lavora ed è titolare della cattedra di Pittura all’Accademia di Belle Arti. Autore “metafisicamente nuovo”, occupa un posto ben preciso e di primo piano nella cultura pittorica contemporanea. Ha esposto in Italia e all’estero in prestigiose retrospettive e rassegne museali, apprezzato da critici come Fagiolo, Strinati, Janus, Giuffrè, Sgarbi e da letterati come Sciascia, Tabucchi, Soavi, Onofri, Calasso. Si segnalano le mostre: nel 2004 “*Riflessione*” come *metafora della pittura* a cura di Claudio Strinati; nel 2008 *Roma e la città riflessa* a cura dello stesso Strinati; nel 2015 *Luce di Roma*, a cura di Roberto Gramiccia, e nello stesso anno una personale sul tema della mediterraneità alla Galleria Sifrein di Parigi: *La melancolie onirique de Giuseppe Modica*; nel 2016 a cura di Donatella Cannova e Sasha Grishin una mostra a Melbourne, in Australia, promossa dall’Istituto di cultura di Sidney. Sue opere sono state recentemente esposte in una mostra personale *Phoenix Art Exhibition* a Fenghuang, nel sud-est della Cina, e a Pechino, *Light of memory*, organizzata a cura di Giorgio Agamben e Zhang Xiaoling, con il patrocinio dell’Accademia Nazionale Cinese di Pittura.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



L'io prende posto (ph. Licia Taverna)

Una ferita al dito

di *Stefano Montes*

Non ho le idee chiare, scrivo di getto. Sono poco trasparente e lo ammetto. Scrivo sull'onda di ciò che mi è successo e non mi oppongo: non oppongo resistenza all'urto dell'accaduto. Lascio fare alla scrittura, mi lascio condurre dalle sue evoluzioni, per trarne spunto, per non smettere di finire. Scrivo, per l'appunto, pensando alla scrittura come metodo di ricerca che apre orizzonti (Richardson 2000). Scrivo di getto, non chiedo altro: con letizia, senza dovizia d'intenti, al seguito della mia immaginazione rimandata dall'eccesso di evento non ancora esaurito ('esausto', direbbe Deleuze 2015). La ferita non si rimargina, mi costringe a recarmi, preoccupato, in un pronto soccorso, dopo aver visto al cinema *Ave Cesare* dei fratelli Coen. È successo, succede sempre qualcosa, succede di non potere arrestare il tempo là dove si vorrebbe. A un evento, ne fa seguito un altro e non si riesce a fare il punto (Se invece di fare il punto, in questa occasione, io pensassi a vivere e scrivere come a una sorta di attraversamento, senza necessari fini da prefissarmi o obiettivi da raggiungere?).

Mi ferisco fortuitamente al dito, mi lascio andare all'urgenza, decido di trasporre l'esperienza vissuta in memoria scritta. Irrilevante? Che lo sia pure! Ciò che conta – come scrive Deleuze a proposito di Beckett – è giocare con il possibile senza «preoccuparsi di quel che potrà accadere»

(Deleuze 2015: 18). Decido allora di godere del piacere del testo e dell'esperienza trasposta. Decido di rimanere beatamente impigliato – sospeso, a volte pure rappreso – nelle reti di significati che si rincorrono, che mi rincorrono diluendosi in corsa, nell'atto stesso che si realizza. M'impiglio, non mi ritraggo, lo considero un vantaggio, perché questo «impigliarsi [...] getta una luce sul nostro concetto di intendere» (Wittgenstein 1967: 70). Mi torna utile, quale che sia l'epilogo, al fine di meglio osservare i modi di prendere posto dell'io: da un testo all'altro, da un significato all'altro, dalla ferita al dito (che richiederebbe un efficace intervento) all'infinita attesa (in un non-luogo, quale è il pronto soccorso, dove invece il tempo sembra annullarsi nella sospensione). Mi penso come tramite: né al di qua né al di là. Mi lascio impigliare dagli eventi, nel loro corso, un po' disorientato, col dito contuso.

Mi torna comunque utile per chiedermi – individuo dotato di 'agentività generalizzata' – dove si situa il mio 'io' in questo frangente in cui attesa e proiezione in avanti sono in tensione. In che modo, mi chiedo, l'agentività generalizzata di cui dovrei essere portatore si dispiega in specifica agentività spazializzata, temporalizzata e attorializzata? Per quanto spaesato (la ferita non era prevista, il sangue corre, non so che fare), sono pure certo che l'agentività in potenza' dovrà pure trasformarsi – a un momento dato – in 'agentività in atto'. Non può essere altrimenti. Lo sento, lo so: di essere un 'soggetto stiracchiato', tra cause ed effetti, processi di oggettivazione e soggettivazione, percorsi di valorizzazione di tempo e spazio, persone e oggetti. Lo sento, non ne ho certezza d'ordine teorico. Che sarà poi mai l'ordine? Perché preoccuparsi, anzitempo, della teoria? Non è altrettanto fertile – capovolgendo l'assunto – ricavare teoria dalla pratica? A che vale scegliere una prospettiva di partenza, se essa si traduce in centramento, per me da rifiutare in ogni caso? Non voglio essere un centro di alcunché, né passare il mio tempo a fare il punto e andare accapo. È semplice, invece, adesso: sono stiracchiato tra tante istanze d'azioni diverse; sono stiracchiato tra un pensiero e l'altro.

Sono tra una cosa e l'altra, in sintonia con il materializzarsi della potenza della soglia sulla quale vorrei indugiare. Sarebbe bello rimanere in questo stiracchiamento del 'tra' che si lascia attraversare senza sforzo. Sarebbe bello dire il tentativo (la nozione e le pratiche) a partire dal tentativo in atto, in apparenza insignificante, di un soggetto – me stesso – che mette in scena il 'tra' che connette una ferita all'attesa prolungata in un pronto soccorso. Sarebbe bello tentare, ma non è così scontato soffermarsi sul 'tra'. Niente di meno ovvio. Niente di più culturalizzato e mediato, introiettato e inosservato. Il 'tra' nella tradizione filosofica occidentale non viene infatti visto come essenza, ma come una mediazione – una preposizione poco significativa in sé – il cui unico fine sarebbe quello di mettere in contatto gli opposti, tra i quali, per esempio, l'inizio e la fine, la partenza e l'arrivo, la causa e lo scopo. In questa logica dell'ontologia dei contrari, particolarmente accentuata tra i filosofi greci, il 'tra' viene visto privo di concetto, con la sola funzione di separare e delimitare. Una logica della transizione va apprezzata, invece, in simmetria con una rivalutazione del vivere, a discapito dell'essere: se non altro perché, comparativamente, una logica della transizione – più tipica della tradizione cinese – potrebbe costituire un utile rimando attraverso cui riflettere sull'impensato occidentale. Una logica della transizione e del 'tra' – al di qua e al di là di ogni perplessità – non si fonda sui contrari o sulle estremità essenziali:

«La virtù del 'tra' e dell'attraverso' consiste nel fatto che non rimandano, come fa l'*al di là*; non contengono e non delimitano, come fa ogni assegnazione concreta. È la virtù del mantenere *evasivo*, nel dispiegamento infinito [...] Svincolando il fisico e il sensibile e affrancandoli dalle loro demarcazioni isolanti, la virtù del 'tra' consiste nel ripristinare la circolazione e nel far sì che si diffondano, anziché lasciarli arenare; consiste nell'aprirli a un superamento che non sia un abbandono» (Jullien 2016: 180-181).

Sarò evasivo, non mi abbandonerò. I miei, lo confesso, sono pensieri disordinati, poco chiari: sono pensieri di un antropologo affascinato dall'alterità e dal processo. Se fossi in aula, nel corso di una lezione, non avrei dubbi: darei un ordine ai miei pensieri, cercherei di trasmettere un messaggio

chiaro e trasparente. Ma non è certo quello che mi interessa adesso: la chiarezza, la trasparenza o la compiutezza. Semmai, mi affascina quel momento particolare in cui le «parole si forano e si rovesciano da sole per mostrare il loro *fuori*» (Deleuze 2015: 73). Il lettore sarà certamente confuso dal mio procedere inusuale. Ma può rileggere con calma, se vuole: il testo a rilento. Può fare ciò che vuole: se ne ha il tempo. Può limitarsi a essere l'individuo che ritiene di essere. Io sono invece incline a uscire dal solco deragliando, propenso a lasciarmi andare alla dispersione dei pensieri, alle ellissi narrative intermittenti: così, il pensiero prende forma obliquamente (meno assillato dalle derive in corso); similmente, la scrittura avanza come può (incurante della trasparenza assente). Resta il fatto che io non ho le idee chiare. Il lettore, da parte sua, è libero di pensare la lettura di questo saggio come vuole, persino come una «emorragia permanente, attraverso la quale la struttura [quale che essa sia] si sfalderebbe, si aprirebbe, si perderebbe, conforme in questo ad ogni sistema logico che, in definitiva, nulla può chiudere» (Barthes 1988: 36-37): come il mio dito che sanguina e la ferita che non si chiude.

Ammetto la mia propensione per l'obliquità, per l'instabilità a discapito della chiarezza trasparente, scontata. Remo contro: un sapere dato, preso per buono. Remo persino contro le parole perché ci sono, essenzialmente, «due modi di sovvertire la legalità del sapere (iscritta nell'Istituzione): disperderlo o darlo» (Barthes 1988: 188). Alle prese con una ferita al dito rosso e contuso, io non penso altro che alla dispersione, all'esaurirsi, al processo. Preferisco disperderlo, il sapere, all'interno di un frammento di vita raccontato come viene, all'incirca e pressappoco, senza quella chiarezza solitamente prevista dalle convenzioni del genere saggistico; preferisco disperdere il sapere (e me stesso) in questa narrazione che possiede – per scelta, abbozzo di riflessione sul tramite – una ragione intrinsecamente politica ai miei occhi: evitare l'imposizione di un sapere dato o stereotipato. «Esistono forse due mezzi per evitare l'imposizione del sapere [...]: o produrre un discorso lacunoso, ellittico, che derivi e sbandi; oppure, al contrario, caricare il sapere di un eccesso di chiarezza» (Barthes 1988: 188). Io ho, tutt'al più, una vaga memoria di un certo movimento nello spazio e nel tempo compiuto – per molti altri aspetti inesauribile – e mi basta, adesso, per andare avanti: alla bell'e meglio, per ellissi, con l'insorgere della lingua, con il susseguirsi dei fatti ai quali non posso sottrarmi se non per derive e sbandamenti. In seguito, suppongo, le cose andranno meglio, le questioni saranno forse più chiare, meno confuse: per me stesso in quanto autore volontariamente privo di un definito punto di vista; per i lettori potenziali in cerca di un senso ordinato, più lineare, meno evasivo.

Intanto, mi beo del bel divenire. Intanto mi basta cercare di «afferrare i [...] modi di funzionamento e le dipendenze del soggetto», tra gli altri, che io sono o suppongo di essere (Foucault 1971: 20). Chi sono? Forse, un'intersezione di storie minute. Il divenire dell'azione non sempre tradisce, fin dall'inizio, le intenzioni originarie dell'autore in cerca di dipendenze. Ed è un bene. Che avvenga ciò che deve! Che male me ne può venire, d'altronde, se rivelo e confermo a me stesso il mio divenire instabile e la molteplicità dei ruoli non ancora ben determinati di individuo che legge, scrive, aspetta, s'interroga, pensa, agisce e patisce? L'identità è sempre instabile. Potrei – ci proverò – riassumere il mio movimento di fuga in un divenire-dito-ferito (al cinema) o in un divenire-attesa (al pronto soccorso). Vorrei approssimarmi al transito – per rimanerci – approfittando di una ferita che stenta a rimarginarsi. Il sangue è vermiglio, dolciastro e insignificante in sé, alla vista e alla lingua: non smette di fuoruscire, benché lentamente, senza assillo o scosse. Il sangue fuoriesce, il dito mi guarda di soppiatto mentre io, a mia volta, cerco di guardare il film dei Coen. Attenzione però! «Qualsiasi cosa può farci precipitare in un divenire, la cosa più inattesa, la più insignificante» (Deleuze, Guattari 2003: 406).

Mi lascio dunque trascinare senza pensarci troppo concettualmente. Più che un impianto teorico ben definito, allora, uso la stessa imprecisione fluttuante del procedere somatico: come una sorta di divenire a tentoni, per strattoni. Come una soglia tra molteplicità slabbrate. Come una soglia tra

l'interno – il suo fuoriuscire sotto forma di sangue – e l'esterno che lo accoglie in qualche modo trasformandolo. Come il dito che sanguina e mi trasporta, nel suo stillare, nell'intimo divenire-dito ferito. Certo, è un divenire gracile, il mio, più riposto d'altri. Niente a che vedere con il grandioso divenire-balena di Achab o con l'amplificato divenire-Catherine di Heathcliff. Magari lo fosse! È un divenire-altro che non risiede – comunque sia – nella qualità in sé, ma nel fitto rimando di relazioni che provoca e di libere associazioni che riesuma. È una strategia, altresì, che non si prefigge uno scopo univoco, ma predilige un principio d'indeterminazione diffuso: lasciarsi andare al piacere della narrazione zigzagante la cui ampiezza irrisolta potrebbe essere – si spera – accenno di comprensione e graduale incremento esplicativo. È il mio obiettivo? Nel dubbio, mi lascio intanto andare alla narrazione (Prima o dopo ci capirò qualcosa; non mi infastidisce questo risiedere obliquo negli eventi; c'è un gusto sottile anche nell'andare derivando).

La narrazione assolve bene al compito preposto di ricapitolare eventi accaduti e di anticipare eventi futuri; la narrazione consente di comprendere e spiegare attraverso la sua specifica disposizione in intrigo della dimensione temporale, originariamente sequenziale del vissuto ordinario. Narrare significa, inoltre, dispiegare identità personali (Ricoeur 1991). Insomma, affidarsi al 'potere della narrazione' è un punto di forza – anche in campo etnografico dove maestra è l'osservazione – perché riporta l'elemento casuale all'ordine dell'intrigo definito dalla cultura, rivelandone aspetti di primo acchito occultati, depositando gli elementi più sfuggenti dell'interazione, inizialmente meno ovvi e più restii alla palese manifestazione. Mi affido alla narrazione, pur digressiva, parlando in prima persona, concentrandomi su un evento in apparenza insignificante e soggettivamente vissuto, perché in ogni caso, indipendentemente dal grado di oggettivazione apportata, «ogni qual volta discutiamo di altri individui, non facciamo altro che parlare di noi stessi» (Krieger 1991: 5). E, viceversa, «ciò che tocca l'identità personale fa anche vibrare l'intero tessuto delle nostre relazioni con altri» (Ricoeur 2005: 284). Tanto vale, allora, mettere tutte le carte in tavola, parlare di se stessi, di un evento in apparenza insignificante, tessere il filo della soggettività che si espone alla narrazione.

Vorrei, semplicemente, capire cosa succede quando succede qualcosa, mentre succede. Al pronto soccorso, intanto, giusto per dare qualche accenno al lettore ignaro, ci sono stato soltanto un paio d'ore: due ore d'attesa, per di più inutili, perché la ferita si è poi richiusa da sé, senza nemmeno l'intervento dei medici. Tanta paura per niente insomma! Ho aspettato invano: questo è vero. Al pronto soccorso c'era una lunga coda d'attesa e i medici avranno sicuramente avuto casi urgenti. Non li accuso di niente. Io, meditabondo, non ho fatto altro che aspettare. Ci sono stato per uno scopo, non l'ho raggiunto. Niente di grave, si badi bene; più che altro, a cose fatte, una bella seccatura, nient'altro, non c'è di che, tante grazie e arrivederci: l'insignificante, insomma, col senno di poi. Più che altro – questo sì! – un senso di frustrazione: ho atteso e ne ho ancora abbastanza del suo epifanico perdurare senza scopo, senza senso e direzione. Il pronto soccorso, per differenza e sottrazione, è uno di quei luoghi in cui ci si rende conto che, nella vita in generale, si è sempre in cerca di qualcosa, si pensa di avere una direzione, eventualmente libera da costrizioni esterne, e almeno uno scopo da realizzare. Si può mai vivere senza porsi degli obiettivi, risiedendo nel divenire? Al pronto soccorso, di fatto, il tempo rallenta – non sempre l'ansia – fino all'inverosimile e i fini posti dall'imprevisto si scontrano con le esigenze del turno di attesa. Al pronto soccorso, l'attesa viene subita come un'imposizione che contrappone la preoccupazione dell'arrivare e la rassegnazione dell'esserci senza poter fare niente. Se io fossi veramente rassegnato, adesso, dovrei finirla lì. Dovrei dire basta. Sarebbe, questa, un'occasione per mettere un punto a una narrazione insensata, mettere fine all'instabilità del (mio) dire, allo sbando del senso sorpreso dall'incidente. Certo, come dice mio figlio di dieci anni, se ti ferisci, devi pensare a lavarti e disinfettare la ferita. Fa parte del buon senso.

Alcune situazioni richiedono il passaggio risoluto all'atto, nonché una decisa ricognizione di cause ed effetti. Si deve decidere. Ma non tutto quel che mi accade mi appartiene o m'incalza: non ne sono

l'origine né il vettore d'intenzionalità. E, inoltre, in quanto antropologo indisciplinato, più che al buon rapporto di causa-effetto tra le cose e il pensiero, sono interessato allo scombuscolato 'senso in divenire': quella sorta di non-senso, vago e molle, che il soggetto (in progressione nello spazio e nel tempo) incontra per caso e non sa bene come affrontare, finché alcuni spizzichi della sua presenza si rivelano proficuamente. Non si tratta, qui, soltanto di attingere all'idea di 'divenire' praticata da Deleuze per mettere concretamente in atto un esperimento antropologico riguardante un frammento di ordinario colto nel suo incessante, sfuggente incedere. Si tratta, inoltre, di accettare il proprio condizionamento al fine di prenderne coscienza e, eventualmente, stravolgerlo: «Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità» (Adorno 1954: 304).

Una ferita è il risultato di un incidente a cui si rimedia comunque! La ferita si rimargina prima o dopo. Sarebbe pure il caso, però, di cogliere l'occasione per prendere coscienza dei miei condizionamenti: facendo un piccolo passo indietro nel tempo dell'azione. Vado – sono stato – al pronto soccorso e, visto che ci sono (stato), colgo (ho colto) l'occasione per scrivere il resoconto della mia esperienza improvvisata, al di fuori dell'ordine dei miei pensieri (in quel momento mal esperito): un'esperienza in qualche modo già vissuta, ritagliata oggi – trascrivendola si produce una discontinuità – dal flusso degli eventi disordinati della giornata trascorsa e ricodificata in un testo pronto per la lettura.

In sostanza, ritagliare l'esperienza in testo – produrre una discontinuità – significa cercare di cogliere anche l'occasione offerta dal caso, tessere nessi, tuffarsi nella possibilità dell'attraversamento.Cogliere l'occasione, sul momento, a ridosso dell'accaduto, non è semplice, poiché richiede una scelta di tempi da adottare, di grammatiche da applicare. Racconto l'azione come se fosse ancora in atto o decido di relegarla già nel passato?Cogliere l'occasione significa, pure, scegliere una distanza da adottare nei confronti dell'evento vissuto (o che si sta vivendo). Io o egli, insomma? Nel presente del divenire o nel passato da recuperare? Tempi e pronomi non sono che esempi che faccio del principio, più generale, secondo cui il vissuto, per essere trasmesso, abbisogna di una debita codificazione e necessaria testualizzazione che lo trasformi in linguaggio condiviso e comunicato, la cui apparente compiutezza va – purtroppo! – di pari passo con una simmetrica perdita di tutti quegli elementi contestuali esclusi dal ritaglio compiuto dal soggetto: ogni scelta di codificazione e testualizzazione è inclusione di qualcosa e parallela esclusione di altri elementi possibili. Come scrive Cortázar nel racconto *Le bave del diavolo*: «Non si saprà mai come raccontarlo, se in prima persona o in seconda, usando la terza plurale o inventando continuamente forme che non serviranno a nulla. Se si potesse dire: io videro salire la luna, oppure: ci mi fa male il fondo degli occhi» (Cortázar 2008: 55).

Ogni scelta, prospettiva o trascrizione comporta una perdita, nonostante il potenziale d'invenzione e creatività: «trascrivendo un'osservazione, quale che sia, non si conservano i fatti nella loro autenticità originaria: li si traduce in un altro linguaggio e si perde qualcosa per strada. Ma che dobbiamo concluderne? Che non si può tradurre né osservare?» (Lévi-Strauss 1988: 214). In questo, il tempo svolge la sua parte, ha un suo ruolo generatore. Il tempo corre, sparisce rapidamente, lasciando le tracce di quel che è stato. È difficile fermarlo: non appena qualcosa è accaduto, ecco che – subito – è parte integrante del passato, benché ancora recente, fresco per gli occhi, non del tutto digerito dalla coscienza. Se non altro perché – prendiamo il mio caso – non mi piace aspettare: rimanere con le mani in mano, in una sala d'attesa di un qualsiasi, incolore, pronto soccorso, mentre il tempo si dilegua negli anfratti sbiaditi della coscienza sorpresa dall'inazione apparente. Il tempo fugge, le gambe in spalla; io attendo, le ossa in resta: aspetto che qualcuno mi chiami dalla ricezione e medichi la ferita che non vuol saperne di richiudersi da sé. Il mio turno non arriva, non arriva mai

e ci si perde, tutti, nel rallentamento esistenziale della dimensione temporale. Appare allora più facile cogliere l'occasione come si dà: tanto l'occasione sembra comunque darsi, in una sua sintonia, al di fuori dell'ordine di un tempo pianificato. Io cerco di cogliere l'occasione (che si presenta, per lo più, sotto forma di incidente non-intenzionale) e m'interrogo al contempo sul suo significato, su ciò che vuol dire 'cogliere un'occasione' che si offre casualmente, non programmata, con una sua sequenza che poco lascerebbe intravedere del caos dell'esperienza, già alle spalle, vissuto volatile, ormai liso dallo scorrere del tempo instabile, in fuga. Quale è la mia parte in tutto questo? L'espressione – 'cogliere l'occasione' – è pregnante semanticamente e culturalmente. L'occasione sembrerebbe manifestarsi da sé, autonomamente, mentre all'individuo non si richiederebbe altro che coglierla, quasi fosse un frutto che ha raggiunto piena maturazione e rimane in attesa di essere colto, magari al volo, ma pur sempre colto, probabilmente da un passante trovato, fortuitamente, nei paraggi. È una metafora. È, altresì, un dispositivo attanziale minimo ('l'individuo che coglie' e 'il caso che si lascia cogliere o si offre'). Il caso vuole, in ogni caso, la sua parte (Merton, Barber 2002). Le metafore sono costitutive del tessuto ordinario (Lakoff, Johnson 1988).

Si tratta di una ferita e di un pronto soccorso, questo è certo: a nessuno piace ferirsi, a nessuno piace aspettare. Il problema è altro. Se ne può ricavare qualcosa di sensato, a conti fatti, al di là del tempo sprecato, diluito nell'attesa interminabile di un'attenzione non ricevuta? Ebbene, per quanto riguarda l'evento in sé, direi – col senno di poi – che si è trattato di qualcosa di insignificante: una volta rimarginata la ferita e bloccato il fluire del sangue, l'esperienza non desta più interesse, ricade nel novero degli incidenti da dimenticare, ivi compreso le poche ore trascorse in attesa inerte al pronto soccorso, incluse le strambe interazioni che prendono avvio in questo luogo della marginalità, un 'fuori luogo' ai miei occhi insulso e alienante, benché, proprio per questo, 'spazio simbolico' contestualmente degno di indagine, rappresentativo del grado zero dell'evento-azione. Anche l'insulso abbisogna di spiegazioni e si fonda su ritagli di senso, come ricorda Mary Douglas! (Douglas 1975).

L'insulso, come pure il pulito e lo sporco, è il risultato di discretizzazioni culturali, la cui indagine consente di meglio conoscere le culture stesse e i modi di 'presentare' se stesse attraverso le categorie in uso. Nel suo elogio della penombra – concetto valorizzato positivamente nella cultura classica giapponese rispetto alla lucentezza invece valorizzata dagli occidentali – Tanizaki lo ribadisce, sotto forma di domanda: «Non val meglio che la penombra regni, e sia labile il confine tra il pulito e lo sporco?» (Tanizaki 1982: 12) Vale, parimenti, per l'azione e il senso di inoperosità dell'attesa. Il discrimine tra azione e inazione è così netto? È mai possibile risiedere, totalmente, nell'inazione? Sarebbe opportuno riflettere sul confine labile che si instaura tra azione e inazione lasciandosi andare al piacere della narrazione che, di per sé, dà ordine e senso. Al pronto soccorso, l'andamento obliquo, per ordini mescolati di narrazione, si giustifica da sé: «la narrativa in tutte le sue forme è una dialettica fra ciò che si attendeva e ciò che è stato. Perché vi sia racconto, occorre che accada qualcosa di imprevisto» (Bruner 2002: 17).

Io mi sono ferito in maniera imprevista; ho atteso al pronto soccorso che qualcuno arresti la fuoruscita di sangue, provveda a medicarmi: tutto qui, fa parte di una storia minima compresa tra ciò che è stato, ciò che mi attendevo e l'immane imprevisto che fa da spartiacque. Il resto verrà probabilmente da sé, dal suo esterno, dall'impensato. Oppure, come ribadisce Jackson, verrà dalla forza degli interstizi che non riesco ancora a intravedere con chiarezza: «truth is [...] in the interstices as much as it is in the structure» (1989: 187). Ciò di cui ho certezza è che, al pronto soccorso, non si fa altro che aspettare, nell'apparente inazione: si annulla un'idea comune di azione, si schiaccia la fretta del soggetto bisognoso di cure sul rallentamento paradossale del fare altrui, insomma viene sospeso il prendere piega naturale dell'evento. Ci si chiede continuamente: quando verrà il mio turno? E il proprio turno non arriva mai. Sembrerebbe, in sostanza, che non ci sia niente di rilevante da dire, se non la monotonia dell'attesa, il susseguirsi incrociato delle azioni rallentate,

il suo stesso svolgersi fine a se stesso. Tuttavia, questo meccanismo di assegnazione – o di sottrazione – di senso a ciò che accade quotidianamente, anche in luoghi in apparenza privi di interesse, desta indubbia attenzione. Se non altro perché «gran parte della vita sociale accade in modi non pianificati né attesi» (Rosaldo 2001: 147). Gli stessi progetti antropologici, con i loro relativi fieldworks, sono passibili di cambiamento inaspettato, in apparenza privi di quel senso costruito all'origine e di intenzionalità prevista in partenza.

Mi pare, in questa prospettiva, particolarmente significativo *Jazz Cosmopolitanism in Accra* di Steven Feld. Nell'ottobre del 2004, Feld si trova ad Accra, una prima volta, con l'intento di rimanerci un paio di settimane allo scopo di aiutare una sua studentessa a filmare alcune scene e conoscere, in cambio, alcuni musicisti locali. Il suo non doveva essere altro che un breve passaggio in Africa, prima di recarsi in Europa per continuare la sua ricerca etnografica sulle campane e sul senso di appartenenza sociale che esse aiutano a produrre. Un suo precedente, più lungo, fieldwork lo aveva portato a termine molti anni prima tra i kaluli della Nuova Guinea. Niente di più tradizionale, quindi, in passato. Niente sembrava preludere a una ricerca stratificata e multimediale come quella che avrebbe condotto, proprio ad Accra, con altri musicisti, artisti e fotografi. È successo, non era previsto. Cosa fa succedere gli eventi? Quale causa li mette in forza? Ciò che Feld dice è che un incontro con un'artista è sfociato in un incontro con un musicista e via di seguito, in quella che è diventata una ricerca di ben sei anni. Quel che è singolare è che Feld esita lui stesso a definire, la sua, una ricerca – nel senso classico del termine – perché non aveva l'intenzione di «gather material to write another scholarly book» (Feld 2012: 6). L'intenzione pianificata non era all'origine di ciò che gli stava succedendo. Suonava con altri musicisti e si limitava a prendere appunti sul diario. Solo in seguito, dopo anni, su invito da parte di una università, si era deciso a scrivere quello che, per lui, sarebbe diventato un lavoro multimediale e la 'registrazione' di una serie di incontri raccontati sotto forma di storie di vita.

Come mostra questo lavoro di Feld, a volte il caso domina, al di sopra di tutto; inoltre, il senso del vivere, nella sua ampiezza, ha spesso la meglio sul senso del fieldwork più classicamente inteso in quanto ritaglio spazio-temporale di stampo esotizzante. L'esempio di Feld è indicatore del fatto che la discretizzazione del senso – così come la sua attribuzione a porzioni di tempo e di ricerca date – è elemento affascinante, forse complicato da definire, sicuramente da tenere in conto pragmaticamente e teoricamente, nei diversi contesti. Ciò che vale in etnografia, vale dunque pure per molti aspetti del quotidiano. Persino nella vita quotidiana, ci dibattiamo, infatti, tra l'assegnazione di senso e la sua sottrazione, tra il riconoscimento di un valore individuale e sociale e il processo contrario che cerca, talvolta di esiliarlo nel territorio dell'oblio o del convenzionale. Come scrive Barthes: «il mondo significa fortemente, perché tutto è preso nel paradigma del gusto e del disgusto. D'altro canto, ogni opposizione è sospetta, il senso affatica, lui ha voglia di riposarsi» (Barthes 1980: 159).

Come si può concepire, di conseguenza, il senso senza affaticarsi, concedendogli un meritato riposo? Quali sono i meccanismi, differenziali e processuali, che ci consentono di aggiungere o sottrarre senso a qualcosa? Le risposte non vengono mai in blocco omogeneo; nel mio caso, poi, sono soprattutto le domande che mi interessano: a partire da una situazione concreta, da me vissuta direttamente, in prima persona. Non mi interrogo sulla questione in astratto, ma, in una prospettiva più soggettivante, legata a un contesto d'uso ('ferita' e 'pronto soccorso'), focalizzando l'attenzione – più che sul soggetto in sé – sui modi di funzionamento del soggetto tra altri, del soggetto in quanto funzione variabile, in qualche modo dipendente dal contesto, dalle interazioni e dai tipi di testo atti a veicolarlo. Forte di questo presupposto etnopragmatico, posso scrivervi 'come viene': incurante di un ordine prestabilito, improvvisando, mettendo da parte sussulti teorici precostituiti che si antepongono al contesto una volta per tutte.

Nel processo stesso degli eventi, le idee sono spesso tenui, impure e sfumate, sporche e sfuggenti. Il tempo forse conferirà chiarezza alle mie libere associazioni. Io ci gioco, per divertirmi, mentre aspetto. Gioco con le idee in trasferta, con i ricordi che sopravvengono all'impazzata, pur tuttavia pertinenti: «Un'attesa è adagiata in una situazione, dalla quale scaturisce» (Wittgenstein 1967: 201). E io mi adagio nella situazione: per meglio capire cosa succede e come procede, per dare un ordine potenziale all'insignificante, a partire dalla situazione stessa. Ci scrivo come capita, di conseguenza, lasciando spazio all'intervento del caso, riflettendo sull'accaduto in quanto processo che si dispiega e si ripiega su se stesso. Scrivo senza prefiggermi un obiettivo. Scrivo di getto, continuando a prendere le distanze dalla ingessata serietà di dispotici propositi; mi distraigo dall'austerità dell'impegno a senso unico; mi concedo, con un pizzico di accento surrealista, ai 'mille piani' del piacere del pensiero in divenire (Montes 2009). Scrivo senza un ordito prestabilito, preda dell'istante, in balia della porzione di storia di vita da narrare. Cerco, tutt'al più, di tenere a mente qualche concetto perché i «concetti ci inducono a indagare. Sono l'espressione del nostro interesse, e dirigono il nostro interesse» (Wittgenstein 1967: 198). So pure bene, in senso opposto, che «è importante associare alla presenza umana la sospensione della volontà, del controllo, del calcolo, della coscienza tetica del soggetto che delibera» (Piette 2016: 12).

Il film dei Coen non dovrebbe avere niente a che vedere – causalmente – con quello che mi è accaduto in seguito, al pronto soccorso, ma fa comunque parte del minuto frammento di vita che racconto e certamente lo menziono, se non altro per meglio capire quale *ruolo possibile* possa aver avuto la *potenza* dell'accaduto ordinario e dei suoi nessi, tenuto conto del fatto – non ultimo – che il film dei Coen 'chiude' la giornata, con alcune riflessioni sull'arte. Una chiusura, quale che essa sia, conferisce senso, nonostante non esaurisca lo spettro dei possibili semantismi. Il senso non è mai esausto e non abbisogna, per questo, di chiusure, come sembrerebbe dire Deleuze? La chiusura (*explicit*), come d'altronde ogni apertura (*incipit*), ritagliando porzioni di semantismi, solleva problemi relativi ai modi di intendere una vita, un testo e persino una teoria o una cultura (Lotman 1970; Said 1975; Montes 2006a). Avrei voluto, per esempio, che lo scorrere del sangue si fosse fermato subito per finirla lì; avrei voluto che la ferita si chiudesse in pochi minuti. Così non è stato, mi sono dunque arreso alla situazione, sono scivolato nello smussamento del senso senza speculare in astratto, prendendo qualche appunto. Se si va a un pronto soccorso, in fretta e furia, estenuati dallo scorrere del sangue, per medicare una ferita occasionale, non si pensa certo ad armarsi, preliminarmente, di una teoria adeguata alla situazione da affrontare. Si pensa col corpo, semmai. Si pensa, generalmente, non soltanto per 'prove e operazioni' d'ordine mediatamente cognitivo e trasformativo, ma, anche, 'per contatto e per posizioni' d'ordine immediatamente somatico e riflessivo-transitivo. Sono umano, non posso che situarmi nello spazio col mio corpo. Il nostro modo d'essere umani – il modo di pensare noi stessi in quanto esseri umani – non sarebbe tale se non fossimo dotati del corpo che abbiamo, nel modo stesso in cui esso si struttura e ci consegna al mondo:

«Se i nostri occhi fossero fatti in modo tale che nessuna parte del nostro corpo potesse cadere sotto il nostro sguardo, o se qualche maligno dispositivo, pur lasciandoci liberi di spostare le mani sulle cose, ci impedisse di toccare il nostro corpo [...] allora questo corpo che non si rifletterebbe, che non sentirebbe se stesso [...] non sarebbe nemmeno un corpo d'uomo, e non ci sarebbe nemmeno umanità» (Merleau-Ponty 1964: 20).

Ne va della nostra stessa definizione di umanità (a partire dalla configurazione del nostro corpo proiettato nel mondo, nella cultura); ne va del modo in cui ci crediamo capaci di pensare (non solo con la mente, ma, anche, col corpo nella sua interezza). Il corpo, per di più, non è un punto immobile nel/del mondo, ma un intersecarsi di visibilità e movimento, secondo modalità dell'attraversare spazi materiali e simbolici diversi, nel ritagliarsi stesso del suo darsi in quanto 'passaggio'. Il corpo, per sua fattura, è esso stesso sinonimo concettuale di movimento al passo e fuori marcia, per andatura mossa e sommessata, per transiti congiunti e disgiunti. Andare, quindi, al pronto soccorso

d'urgenza – in assenza di piani d'azione preliminari – significa non soltanto non portare goffamente in giro un 'io' astratto, irrigidito da un pensare concepito come cumulativo, ma, soprattutto, significa mettere l'accento sul corpo che deambula – in posizione – con le emergenze di altri individui in un divenire di transizioni, passaggi, posture e andature. Recarsi al pronto soccorso si traduce, allora, in modo per 'pensare col corpo' – un corpo-pensiero – e sradicarsi con forza dall'idea di un pensare come forma di ragionamento la cui origine si situerebbe nella testa: si pensa – anche – per contatto, per posizioni nello spazio, non 'chiaramente' assunte intellettualmente. Wittgenstein scrive che una «delle fonti principali della nostra incomprensione è il fatto che non vediamo chiaramente l'uso delle parole» (Wittgenstein 1967: 69).

Io cerco di vederci chiaro, senza per questo procedere con l'obiettivo della chiarezza. Anche quando mi succede qualcosa di apparentemente spicciolo come ferirsi al dito e andare al pronto soccorso. Faccio caso al caso e do tempo al tempo. Una visita di 'passaggio', in fretta e furia, al pronto soccorso per una medicazione – non grave, di poco conto – è di difficile assegnazione a una specifica sezione di sapere antropologico (Montes 2011). Si tratta di cura o della formalizzazione temporale dell'attendere? Di corpo o linguaggio? È un accenno di storia di vita significativo o un aneddoto privo di densità? Esito. Sono in attesa. Rifletto. Mi interrogo: il mio 'passare' in un pronto soccorso ha a che vedere con le ritualizzazioni del fare e sentire personali oppure, più segnatamente, con il dispositivo spazio-temporale che lo accoglie, stravolge e manipola dall'esterno? (Montes, Taverna 2005). Non si tratta forse, più singolarmente, di una questione relativa al corpo, attinente soprattutto alla sua dimensione culturale, così come alle sue specificazioni intersomatiche e intercognitive? (Montes 2001). E, ancora, non sarebbe meglio parlare direttamente di forme di interazione tra soggetti e oggetti, spazi e tempi, corpi e parti di corpi, più che di presa in carica e ricovero? (Montes 2014). In fondo, non è forse l'interazione stessa una forma di comunicazione, sebbene talvolta più implicita, meno consapevole? (Montes 2005-2006).

Non mi sento di fare il punto. Non mi sento, in ogni caso, costretto a dare una risposta. Non mi sento obbligato a proporre un'argomentazione da valorizzare al fine di mostrare necessariamente qualcosa di fondante in uno scomparto preciso del sapere (Montes 2015). Perché dovrei? Faccio quello che mi pare, scrivo come voglio, al di là dei modi d'enucleare un sapere in qualche ambito 'disciplinare' particolare. Se mi affidassi a una tematizzazione disciplinare precostituita, la sentirei come una costrizione, adesso, sul mio soma-azione che invece vorrei lasciare libero di interagire (Montes 2006b). Sono consapevole del fatto che questa libertà che mi concedo è, almeno in parte, una strategia retorica che indirizza il lettore verso alcuni effetti di senso e non altri. Si tratta pur sempre di individuazione di 'pertinenze' (e di criteri di pertinentizzazione) emersi dal contesto, più che di metodi preconfezionati a bella posta (Montes, Taverna 2008). Questa 'indolenza metodologica' e, insieme, di 'obliquità dell'azione cognitiva' potrebbe apparire – in questi termini – una dichiarazione di guerra lanciata contro un sapere stantio che faccio per adesione ai principi più splendidamente caotici del divenire della conoscenza: una ribellione contro il metodo stereotipato, un inno all'azione disseminata, svincolata da eccessive costrizioni. E lo è, almeno in parte. Non lo nego.

Ogni affermazione scritta è, pur sempre, inevitabilmente, una forma complessa di rinvii di enunciazioni che si trasformano in enunciati (enunciazione-enunciazione, enunciazione-enunciata, enunciato-enunciato) riallacciabili a tracce disseminate di – almeno – un'enunciazione precedente, in sé incoglibile in quanto tale, che orienta comunque la sua generazione e produce al contempo una sintassi variabile del contenuto e dei modi in cui si organizzano le voci dei singoli individui in seno a una cultura. «L'enunciato prodotto serba le *tracce* dell'insieme dei procedimenti effettuati, di modo che un secondo soggetto enunciatore possa ricostruirli a sua volta per interpretare i sensi dell'enunciato [insomma] ogni enunciato sta in una rete di rapporti intersoggettivi» (Greimas, Courtés 2007: 106). Ciò vale pure per un individuo qualsiasi, impegnato in una comune attività

giornaliera; ciò vale per un antropologo alle prese con la più complicata deittizzazione del suo fare e il riconoscimento dei metalinguaggi incontrati nel corso dello svolgimento del suo campo così come della sua stessa storia di vita (Montes 2005). Che diritto ho io di fare il punto, alla luce di tutto questo? Semmai, si dovrebbero fare i conti con le forme e le sintassi dell'enunciazione e con l'interazione-traduzione di linguaggi e metalinguaggi, oltre che con l'apparente trasparenza dei linguaggi e l'ovvia (nel senso di non scontata, ma integrata) costituzione della realtà. Il fluido regime d'interazioni di un soggetto si produce in stretta associazione con le diverse forme di traduzione dei linguaggi e metalinguaggi. La «stessa natura dell'atto intellettuale può essere descritta nei termini di una traduzione: la definizione del significato è una traduzione da una lingua all'altra, mentre la realtà extralinguistica è anch'essa concepita come una certa lingua» (Lotman 1993: 16). La conoscenza è, in qualche modo, una forma di traduzione, spesso imperfetta, che implica posizionamenti esistenziali diversi in ordine ai tipi di linguaggio accettati o rifiutati. Si confronti, per esempio, cosa dice Feyerabend:

«un dadaista è convinto che la vita merita di essere vissuta solo quando si cominciano a prendere le cose *allegrement* e quando si eliminano dal proprio linguaggio i significati profondi ma ormai un po' frusti che esso ha accumulato nel corso dei secoli (“ricerca della verità”; “difesa della giustizia”; “impegno appassionato” ecc. ecc.)» (Feyerabend 1979: 19).

Al pari di un dadaista, io narro divertendomi. Narro per vedere, allegramente, cosa succede. Cosa non semplice! Come afferma Cage in ambito musicale – in quella tonalità dissonante che io vorrei avesse ogni mio scritto – non siamo sempre all'origine di quello che succede o di quello che pensiamo: «Stavo continuando il mio lavoro di composizione e mi sembrava, anche se non facevo *succedere* niente, che il brano comunque continuasse» (Cage in Sylvester 2012: 17, mio corsivo). È un po' quello che *succede* a me, stranamente: nonostante io non faccia *succedere* un bel niente, sembra che il saggio che scrivo prenda forma da sé, sembra che segua le pieghe leibniziane di una sua possibile continuazione funzionale, già provvista dal caso che dispiega e si ripiega, s'impiega e appaga. Se, dunque, considero questo mio scritto un saggio di antropologia culturale è, innanzitutto, perché credo che, all'interno di questa (in)disciplina, un orientamento maggioritario dovrebbe consistere nel lasciarsi andare all'attraversamento concettuale e pragmatico: nel suo stesso darsi all'osservazione senza avere – necessariamente, preliminarmente – individuato un problema singolare da risolvere o un quesito da sciogliere d'ordine puramente speculativo. Non si tratta, dunque, nella mia prospettiva, di 'piegare' il problema – individuato preliminarmente – all'osservazione-partecipante (così si avrebbe soltanto una parvenza preposta di risultato), ma di procedere per contrappunti e contraccolpi, di piega in piega (Montes 2016). Più propriamente, penso che debba darsi il 'caso', declinandolo, di volta in volta, con l'intenzione: si scoprono, così, «nuovi modi di piegare, nuovi modi di avviluppare, ma restiamo pur sempre leibniziani, perché si tratta ancora di piegare, dispiegare, ripiegare» (Deleuze 2004: 228).

Non sorprendentemente l'etnografia è sovente il risultato di bel un (ri)piego, di un felice dispiegarsi o di una deviazione su altri temi – casualmente riscontrati sul campo – rispetto al progetto concepito e intenzionalmente preso in conto agli inizi, nell'elaborazione di un piano d'azione. I risvolti e i ripieghi del caso sono interessanti anche dal punto di vista dei modi in cui l'esperienza – sul campo, ma anche nel corso del vivere – si associa a tipi diversi di testualità e forme ideologiche soggiacenti. Prendiamo l'esempio dei guayaki studiati da Clastres: l'osservazione-partecipante va avanti, sul campo, senza che l'informazione che l'etnografo desidera avere salti fuori; finché un giorno, per caso, parlando del più e del meno, qualcuno si lascia sfuggire che i guayaki sono cannibali. Che ha a che vedere questo con il genere testuale? La rivelazione arriva verso la fine del libro e 'costringe' il lettore, in questo modo, a rileggere il testo come se fosse una sorta di *quête* giallistica in cui il 'sospetto' viene svelato nell'epilogo, quasi a ricompensa gratificante del lavoro di lettura già compiuto o dell'impegno versato nell'osservazione e partecipare sul campo (Clastres 1980).

Cambiamo autore, cambiamo paese: spostiamoci a Bali. È noto che Geertz, per esempio, riesce a rompere il muro di disinteresse da parte dei nativi grazie alla retata della polizia alla quale egli sfugge, comportandosi proprio come tutti gli altri balinesi. È grazie all'intervento del caso – si trovava a un combattimento di galli e arriva inaspettatamente la polizia – che può iniziare, fortunatamente, l'osservazione-partecipante vera e propria basata sulla complicità instaurata con i nativi (Geertz 1988). Per quanto riguarda Geertz, l'intervento del caso non giustifica soltanto un tipo di testualità più innovativa, ma consente inoltre di posizionarsi nei confronti di un'ideologia della ricerca più in generale: schiacciare l'antropologia sull'etnografia, mettendo in valore una prossimità interpretativa con l'oggetto studiato. E, proprio per questo, Geertz elegge il caso a elemento ricorrente non solo nella ricerca, ma, anche, nella sua vita e nei suoi studi che racconta sotto l'egida del 'tutto è successo per caso' (Geertz 2001). Abbracciare il caso come elemento di continuità significa, per Geertz, potere rifiutare agevolmente un posizionamento teorico forte e 'ripiegare' sull'ermeneutica etnografica che si oppone allo strutturalismo lévi-straussiano. Per Malinowski, abbracciare l'elemento di pianificazione della ricerca era stato, a suo tempo, un modo per affermare un approccio teorico forte, avverso alla tradizione evoluzionista in etnologia (Montes 2006a).

Quali che siano 'gli avversari', ciò che conta è che caso e programmazione diventano modalità del conoscere, dell'azione sul campo e delle possibilità narrative che 'posizionano' autori e scuole antropologiche. Gli esempi etnografici, nel bene e nel male, sono naturalmente innumerevoli e un motivo di interesse certo risiederebbe nel mostrare le declinazioni tra testi, teorie e approcci empirici. Non è il caso, naturalmente, di affrontare la questione in tutta la sua ampiezza adesso. Mi preme, semmai, insistere sul fatto che, anche per Malinowski, pur ponendo il funzionalismo sotto l'egida della pianificazione della ricerca, il caso assume un ruolo importante e diverso, svolgendo il compito di antagonista dell'operazione di osservazione e partecipazione: con Malinowski, più che di coppia problema/risoluzione si tratta infatti di mettere in gioco l'opposizione caso/osservazione programmatica. Elevare l'osservazione a programma di scuola significa allontanare lo spettro del caso, del suo intervento (pur sempre presente), e di costruire un'autorità di scuola da far valere nei confronti degli altri studiosi. Ciò mi consente di ribadire un altro punto che mi riguarda personalmente.

Il mio modo di procedere, 'per pieghe', è un modo per mostrare propensione per l'intreccio variabile intessuto dal caso e dall'intenzione. Spesso, invece, si procede enucleando un problema (prima) e un modo di affrontarlo (dopo), per tentare di apportare una soluzione, magari già avanzata teoricamente a tavolino, senza essersi prodotti in un fertile andirivieni – come direbbe Lévi-Strauss – tra ciò che è vicino e ciò che è lontano, tra l'empirico e il teorico, tra il ritaglio del soggettivo e dell'oggettivo (Montes 2005; Montes 2005-2006). Io mi sento, nelle mie ricerche, di procedere dando una priorità all'esperienza vissuta, concedendo inoltre attenzione alla narrazione. Così è stato, pure, per questo mio piccolo 'esperimento del pensiero fluido e dell'azione in corso' che ha avuto luogo nella mia testa e nel corpo, in un cinema e in un pronto soccorso, nell'accentuazione del senso prodotto e nella sua tentata sottrazione. In qualche modo, in parte inconsapevolmente, ho tenuto conto di un'ipotesi di Barthes secondo cui «il senso, prima di abolirsi nell'in-significanza, ha ancora dei brividi; *c'è del senso*, ma questo senso non si lascia 'prendere'; resta fluido, percorso dai fremiti d'una leggera ebollizione» (Barthes 1980: 112).

La questione è se, al di là di tutto, si può ancora parlare di fieldwork nel mio caso. Dal mio punto di vista, non solo una visita al pronto soccorso, ma anche la vita – nella sua frammentazione e discontinuità – va vista come un campo. Il mio 'passaggio' al pronto soccorso non è durato che qualche ora. Ma questo breve 'passaggio' si somma comunque agli altri, in altri tempi, in altri luoghi, in cui ho purtroppo, come tutti credo, fatto questa esperienza, divenuta cumulativa nella mia forma di conoscenza di questo spazio e tipologia d'interazione. Ho buona esperienza – sic! – del

pronto soccorso, per visite reiterate avvenute in passato, ma non ho però una data di partenza e una di ritorno, intervallate da un lunga permanenza sul sito, che conferirebbero legittimità – come avverrebbe, più usualmente, nella prospettiva classica – al campo. Il mio punto di vista è che l'osservazione-partecipante rappresenta un pratica che ricopre l'intera esistenza di un individuo, inserito all'interno e all'esterno di una cultura, la cui discontinuità spazio-temporale dipende dalla volontà (e inclinazione) del soggetto-osservatore di ritagliarsi questo ruolo in un arco di tempo e spazio specifici, inquadrati da un inizio e una fine convenzionalmente posti rispetto all'intera durata di un'esistenza, in principio in continuo divenire.

Potenzialmente, l'osservazione-partecipante non avrebbe né inizio né fine nell'arco di una intera vita, virtualmente da concepire indivisa: sono le teorie, le culture e le prospettive adottate a conferirle un ritaglio semantico ed esistenziale risultante dai vari tipi di discretizzazione. Direi che l'osservazione-partecipante potrebbe – dovrebbe – essere una vera e propria 'filosofia di vita' generale: dovrebbe riguardare la vita intera e i suoi modi specifici di essere ritagliata, spazialmente e temporalmente, in circostanze che incorporano le nostre esperienze vissute e le loro comprensioni. Cosa autorizza a dire che qualcuno comprende un'esperienza? Innanzitutto, sono «le *circostanze* nelle quali ha avuto questa esperienza vissuta» (Wittgenstein 1967: 83). L'antropologia non dovrebbe dunque tendere, a mio parere, a cogliere l'alterità soltanto in spazi lontani, ma dovrebbe pure investirsi, circostanzialmente, sempre più, nell'osservazione delle pieghe – persino barocche – del quotidiano e della prossimità a noi 'vicino'. Insomma, a mio modo di vedere, l'antropologia dovrebbe, per iperonimia, essere una antropologia dell'esistenza.

Ogni orientamento antropologico, in passato, ha posto i suoi obiettivi, ridefinendo la nozione di cultura e riposizionando le pratiche nei modi considerati più adeguati. Io ho, intenzionalmente, scritto questo saggio all'insegna del 'non so, poi si vedrà'. Una ferita al dito avrebbe potuto essere un bel pretesto per raccontare un film – *Ave Cesare* dei fratelli Coen – e intrecciare la narrazione del film con un'altra: quella che ricopre la serie di atti necessari affinché io arrivassi al pronto soccorso e mi facessi medicare. Non l'ho fatto, sono stato trasportato altrove dalla narrazione, dall'idea di lasciarmi andare al divenire di azioni ed enunciazioni. Ho pensato che potesse essere l'occasione per provare a mettere in pratica un'ipotesi di divenire – sulla falsariga di Deleuze – che prevede un indugiare a oltranza nel mezzo che trascura l'inizio e la fine. Ma c'è altro nel mio tentativo. Penso che il pensiero (un po' più) libero debba prendere in conto l'insignificante e sganciarsi, di tanto in tanto, dalla ricerca 'a tema' impostata su un problema posto preliminarmente all'osservazione (che dovrebbe rimanere invece, secondo me, in qualche modo 'sbadata', in fuga, obliqua).

Penso che si debba cercare di capire in che modo ciò che appare di primo acchito insignificante si mostra come significativo nel corso di un percorso di vita o di un suo frammento. Direi, in ogni caso, che è necessario mettere in dubbio il manifestarsi di un ordine, quale che esso sia, grazie alle possibilità di fuga messe in atto da un 'fuori' concettuale e pragmatico. La regolazione tra individuo e sistema è ovviamente importante. Non esistono, a mio parere, pure capacità raziocinanti di un individuo, per di più al di fuori di un sistema e di un contesto. Allo stesso tempo, gli individui non sono passivamente situati all'interno dei meccanismi culturali di appartenenza, sorta di osservatori indifferenti o ignari del loro stesso agire, ma producono invece formazioni e trasformazioni di norme e comportamenti, posizionamenti e frontiere, rimanendo addirittura invischiati – come direbbe Geertz (1988) – nella prossimità del processo che li lega ai loro stessi atti e valori. Categorie e dispositivi culturali non sono – forse mai – dati una volta per tutte, ma tendono a trasformarsi per effetto dell'azione umana; in retroazione, categorie e dispositivi culturali 'restituiscono' effetti di orientamento dell'essere e del mondo più stabili a cui l'essere umano può rispondere, a sua volta, con la generazione di nuovi valori e attraversamenti. Tenuto conto di tutto questo, per concludere, la mia impressione è che l'antropologia oggi debba maggiormente concentrarsi sull'individuo e

produrre uno spostamento di attenzione, per quanto parziale, dalla nozione di cultura in sé alla nozione di esistenza.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Riferimenti bibliografici

Adorno T. W., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1954 (1951)

Barthes R., *Barthes di Roland Barthes*, trad. di G. Celati, Einaudi, Torino, 1980 (1975)

Barthes R., *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, trad. di B. Bellotto, Einaudi, Torino, 1988 (1984)

Bruner J., *La fabbrica delle storie*, trad. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 2002

Clastres P., *Cronaca di una tribù*, trad. di R. Capone, Feltrinelli, Milano, 1980 (1972)

Cortázar J., “Le bave del diavolo”, in *Le armi segrete*, trad. di C. Vian, Einaudi, Torino, 2008 (1959)

Deleuze G., Guattari F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. di G. Passerone, Castelvevchi, 2003 (1980)

Deleuze G., *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino, 2004 (1988)

Deleuze G., *L'esausto*, a cura di G. Bompiani, Nottetempo, Roma, 2015 (1992)

Douglas M., *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, trad. di A. Vatta, Il Mulino, 1975 (1966)

Feld S., *Jazz Cosmopolitanism in Accra*, Duke University Press, Durham and London, 2012

Feyerabend P. K., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1979 (1975)

Foucault M., “Che cos'è un autore”, in *Scritti letterari*, trad. e cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 1971 (1969): 1-21

Geertz C., “Il ‘gioco profondo’: note sul combattimento dei galli”, in *Interpretazione di culture*, trad. di E. Bona, Il Mulino, Bologna, 1988 (1973): 383-436

Geertz C., “Una vita di studio”, in *Antropologia e filosofia*, trad. di U. Livini, Il Mulino, 2001 (2000): 15-34

Greimas A. J., Courtés J., *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, trad. e cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano, 2007 (1979)

Jackson M., *Paths toward a clearing*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1989

Jullien F., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, trad. di E. Magno, Feltrinelli, Milano, 2016 (2015)

Krieger S., *Social Science and the Self*, Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 1991

Lakoff G., Johnson M., *Metafora e vita quotidiana*, trad. e cura di P. Violi, Bompiani, Milano, 1988 (1980)

Lévi-Strauss C., Éribon D., *Da vicino e da lontano*, trad. di M. Cellerino, Rizzoli, Milano, 1988 (1988)

Lotman J. M., “Valore modellizzante dei concetti di fine e inizio”, in J. M. Lotman, B. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, a cura di R. Faccani e M. Marzaduri, Bompiani, Milano, 1979 (1970): 135-141

Lotman J. M., *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, trad. di C. Valentino, Feltrinelli, Milano, 1993 (1993)

Malinowski B., *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, vol. I, trad. di M. Ariotti, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 (1922)

Merleau-Ponty M., *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Parigi, 1964

Merton R. K., Barber E. G., *Viaggi e avventure della Serendipity. Saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, trad. di M. L. Bassi, Il Mulino, Bologna, 2002 (1992)

Montes S., Taverna L., “Forme del fumare e del gusto: modelli antropologici e significazione”, in *Gusti e disgusti. Sociosemiotica del quotidiano*, a cura di E. Landowski, Testo e Immagine, Torino, 2000: 248-270

Montes S., Taverna L., “O Habitar é sempre uma marca, a cultura é também o Outro. Habitar a cultura através de Proust, Sartre, Kaplinski”, in *Do habitar*, a cura di M. Milano, ESAD, Matosinhos, 2005: 69-81

Montes S., Taverna L., “Pour une épistémologie comparée des impertinences méthodologiques”, in *Synergies, Pays Riverains de la Baltique*, (La Mère Sauvage de Maupassant. Parcours méthodologiques dans l'analyse du texte), a cura di S. Montes, L. Taverna, n. 5, Tallinn, 2008: 7-13

Montes S., “La peddi nova: parallelismi semantici e tipologie culturali”, in *Per Ignazio Buttitta*, a cura di G. Ruffino, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, 2001: 183-204

Montes S., “Enoncer soi-même, énoncer le terrain. La deixis des anthropologues et le métalangage des linguistes”, in *Studia Romanica Tartuensia*, (De l'énoncé à l'énonciation et vice versa. Regards multidisciplinaires sur la deixis), a cura di D. Monticelli, R. Pajusalu e A. Treikelder, vol. IV, Tartu Ülikooli Kirjastus, Tartu, 2005: 141-169

Montes S., “L'ethno-anthropologie comme genre : construction de la subjectivité et effets d'énonciation”, *Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiries*, (Subjectivité en mouvanve/Subjectivity in Transition), a cura di C. W. Francis, vol. 25 (3) e vol. 26 (1), Montréal, 2005-2006: 27-45

Montes S., “Just a Foreword? Malinowski, Geertz and the Anthropologist as Native”, *Sign Systems Studies*, (Semiotics and Anthropology), n. 34.2, a cura di S. Montes e L. Taverna, Tartu University Press, Tartu, 2006a: 357-386

Montes S., “Écrire une anthropologie, écrire une philosophie. F. Héritier et G. Deleuze en regard”, *Synergies, Pays Riverains de la Baltique*, (La complexité comme principe et raison de la recherche balte en Sciences Humaines), a cura di Aleksandra Ljalikova, n. 3, Tallinn, 2006b: 157-174

Montes S., “Tradurre il quotidiano in concreto? Con una cornice surrealista del gioco, ovviamente”, *Analele Universtätii Spiru Haret, Seria Filologie, Limbi și literaturi străine*, An XII, nr. 12, vol. 1, 2009: 249-276

Montes S., “I corpi nel testo e l'indeterminazione della cultura. Un romanzo fiume di Manganelli come campo”, in *Testo e metodo. Prospettive teoriche sulla letteratura italiana*, a cura di D. Monticelli e L. Taverna, Tallinn University Press, 2011: 281-344

Montes S., “E se fosse un gioco? Un antropologo in spiaggia e i sensi dell’altrove”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 10, novembre 2014

Montes S., “Per una etnografia dialogica e improvvisata”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 13, maggio 2015

Montes S., “Contrappunti d’antropologo, brusii al bar e l’etnografia dell’iniziare”, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 18, marzo 2016

Piette A., *Antropologia dell’esistenza*, trad. di M. Drouille-Scarpa, Alvisopoli, Venezia, 2016 (2014)

Richardson L., “Writing: A Method of Inquiry”, in *The Handbook of Qualitative Research*, a cura di N.K. Denzin e Y.S. Lincoln, 2000: 923-948

Ricœur P., “L’identité narrative”, in *Revue des Sciences Humaines*, Tomo LXXXXV, 221, marzo, 1991: 35-47

Ricœur P., *Percorsi del riconoscimento*, trad. di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2005 (2004)

Rosaldo R., “Mettere la cultura in movimento”, in *Cultura e verità*, trad. di A. Perri, a cura di M. Canevacci, Meltemi, Roma, 2001 (1989): 147-169

Said E. W., *Beginnings. Intention and Method*, Columbia University Press, New York, 1975

Sylvester D. (con R. Smalley), intervista a John Cage, *John Cage*, trad. di A. Cioni, Castelvecchi, Roma, 2012 (1966)

Tanizaki J., *Libro d’ombra*, trad. di A. Ricca Suga, Bompiani, Milano, 1982 (1933)

Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, trad. di R. Piovesan e M. Trinchero, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1967 (1953)

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



Cronaca peruviana, 1615 ca.

Francesco, Papa Criollo

di Valentina Napolitano [*]

Considerare Papa Francesco come Criollo – termine usato qui nella sua specifica connotazione latino-americana che rinvia a storie sia di emancipazione sia di repressione – significa presentare una nuova prospettiva antropologica circa l’attuale momento di trasformazione interna alla Chiesa cattolica. Al pari di precedenti studi antropologici sui papati, anche questo mio contributo assume la forma di un palinsesto basato non tanto su etnografie personali e dirette, quanto su momenti, nella vita del Papa, costruiti e trasmessi come eventi mediatici (Beatty 2006: 325; Norget 2017). Non considero Francesco come modello di riferimento – “rappresentante” della Chiesa nel senso di insieme più ampio – e indice sociologico di un gruppo (Mittermaier 2015: 131). Ritengo che la sua esemplarità si espliciti, piuttosto, nell’accogliere Cristo nella sua vita «through sensorially mediated, historically contingent and emplaced forms» (Brown 1983: 8). La mia ipotesi è che la sua esemplare *imitatio Christi* derivi da quel particolare carisma – affettivo, spazializzato e fondato su

un'appartenenza – incentrato sulla figura di un Cristo sofferente e vulnerabile, nonché misericordioso.

Al fine di comprendere questa idea di carisma è necessario soffermarsi sui momenti etnografici e affettivi nella vita del Papa che fanno leva mediaticamente sulla sua vita privata e pubblica, i quali, a loro volta, consentono di interpretare la sua figura come quella di un papa orientato in senso pastorale più che teologico. Richiamandosi a studi antropologici sulla razza [1], sul Criollismo e sulle loro storie affettive nelle Americhe, questo saggio s'interroga sulla minaccia alla percepita unità della cattolica *Mater Ecclesia* che ruota attorno alla tensione istituita tra un Papa considerato pastore e un Papa considerato teologo.

Una caratteristica particolare di Francesco risiede nell'attribuzione di valore alle periferie più che ai centri teologici d'ordine formale. Francesco stesso non è un esempio di quella formazione cattolica conservatrice attualmente emergente in Europa, sempre più definita dall'inquietante difesa di uno *ius sanguinis et soli* (cittadinanza per diritto di sangue e per nascita) e dalla discendenza genealogica dal sangue di Cristo Salvatore/Cristo Re. Il discorso emerso intorno a Francesco è anzitutto conflittuale, irto di tensioni tra centro e periferia, dogma ed eresia, teologia astratta e teologia pratica, Occidente e Resto del mondo. Primo papa eletto dalle Americhe e primo papa gesuita, Francesco è stato visto da una parte del gregge cattolico come leader carismatico ed etico dedito al rinnovamento globale. All'interno di un altro segmento della Chiesa, Francesco è invece considerato come un traditore/sovvertitore della tradizione teologica. Senza trascurare queste posizioni concorrenti – ognuna delle quali rivendica il proprio punto di vista sulla storia della Chiesa e sul ruolo del Papa – la prospettiva che avanzo qui s'inquadra in una cornice di analisi affettiva [2] e razziale.

Sistema delle caste nelle colonie spagnole del Sudamerica in un dipinto del XVIII secolo

Sostituendo le storie sulle legittime origini dei concetti cristiani di “redenzione” o di “tradimento” con un insieme del tutto distinto di genealogie, concretamente più pertinenti dal mio punto di vista, le quali potrebbero fornire fondamento per uno studio su Francesco, mi propongo di analizzare quanto sia teologicamente permeata di Criollismo la soggettività politica e di razza. In gioco non è tanto l'importante questione relativa al modo in cui la teologia politica possa contribuire a una migliore comprensione della razza e dei rapporti tra razze, quanto invece possa un particolare punto di vista della razza incarnato e incorporato – esemplificato da Papa Francesco – aiutare a illuminare forze teopolitiche contrastanti all'interno della Chiesa cattolica, specialmente in relazione alle questioni riguardanti il fenomeno dei migranti sprovvisti di documenti, la vita sacramentale dei divorziati e le coppie appartenenti allo stesso sesso. Ritengo che, mettendo in contrapposizione storie affettive di razza con questioni d'ordine teologico, sia più facile cogliere quelle trasformazioni fondamentali della Chiesa che hanno effetti diplomatici concreti, con implicazioni decisamente globali (Lloyd 2012: 7)

Due elementi di partenza sono importanti per comprendere papa Francesco come Papa Criollo. Il primo è che il Criollismo nelle Americhe ha una lunga storia di formazione dei soggetti e, in quanto tale, poggia su una tensione tra essere l'Altro e identificarsi con il Medesimo. Per tutto il sedicesimo e diciassettesimo secolo, quella di Criollo è emersa come una categoria di “colore”, collegata a una storia di schiavitù e parte di un immaginario tassonomico vissuto in cui spazio, razza e politica si intersecavano. Il termine è in realtà polimorfo. In luoghi come il Messico, la creolizzazione è collegata all'idea di *mestizaje* (processo di meticciaggio) e agli inizi mitologici di una nazione dal sangue misto. Nel Cono meridionale, il termine Criollo fa invece riferimento a un oggetto, oscillante tra attrazione e repulsione, generato da una tensione tra il tropo e il corpo dell'“Indiano”. Inoltre, nelle aree di confine come il Chaco nord-orientale, dove la presenza dell'Indiano (come persona nativa originaria) subisce un'epurazione a opera di una retorica nazionale di tipo egemonico, questa

oscillazione tra attrazione e repulsione del corpo dell'Indiano, onnipresente nell'immaginario del Criollo, assume quasi i tratti di un fantasma. Ciò spiega il perché l'identità egemonica di un argentino Criollo possa essere di natura spettrale (Gordillo 2014: 35).

Un secondo elemento di partenza è rappresentato dal fatto che “il Criollo”, al centro del papato di Francesco, non è soltanto tratto particolare di un soggetto: nato Jorge Mario Bergoglio in Argentina, figlio di genitori italiani, Francesco è tecnicamente un Criollo. È, piuttosto, un carisma affettivo che conferisce legittimità al progetto di Francesco di conferire attenzione alle periferie e di elevare i soggetti “marginali” (come i poveri) a nuovo sangue della metropoli. Una separazione tra metropoli e periferie coloniali è stata, a lungo, creata mediante tropi che associano moderni e pre-moderni rispettivamente agli Europei e ai colonizzati (Povinelli 2006: 215). Quindi, la svolta verso le periferie come fonte di ringiovanimento per la metropoli – in questo caso, la Chiesa metropolitana – risuona di una familiare valenza politica di Criollismo e ripete un impulso “federatore” perpetrato da più leader Criollo nelle Americhe, specialmente nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo. Nel progetto di Francesco, questo riconoscibile impulso federatore – reso nella visione di una Chiesa più decentralizzata e rappresentativa, e di una riforma della Curia romana – è accolto e allo stesso tempo contestato all'interno della Chiesa cattolica.

Sul “Criollismo” di Francesco

Jorge Mario Bergoglio, nasce nel 1936, primo di cinque figli di una coppia piemontese emigrata a Buenos Aires nel 1929. La famiglia materna partecipa attivamente al nascente movimento dell'Azione Cattolica, un'organizzazione cattolica fondata in Italia nel 1905 con l'obiettivo di portare la fede, il Vangelo e la chiamata alla santità all'interno delle pratiche sociali e popolari. Il coinvolgimento dei genitori di Bergoglio in questo movimento, non ben accolto dal regime fascista italiano, apporta alla loro successiva migrazione verso le Americhe una dimensione politica che va al di là della tipica narrazione dell'emigrazione italiana del tempo fondata sull'aspirazione a un miglioramento di tipo economico (Alazraki 2015).

Di Bergoglio – borghese, formato in una scuola salesiana a Buenos Aires – le sue biografie ci raccontano l'amore per entrambe le culture di origine. Apprendiamo, inoltre, della sua passione per il cinema italiano e il tango argentino, il suo supporto alla squadra di calcio di San Lorenzo, il suo affetto speciale per la poesia di José Hernández del 1872 “El Gaucho Martín Fierro” e il romanticismo della vita del *gaucho* nelle *pampas* che il poema immortalava (Ivèreigh 2014: 7). Nel 1958, Bergoglio si unisce all'ordine dei Gesuiti e scala i ranghi del movimento durante il periodo populista anticlericale peronista in Argentina (1943-1955), operando come superiore provinciale dell'ordine dei Gesuiti tra il 1972 e 1979. Ma è il rapporto di Bergoglio con la dittatura militare di Jorge Rafael Videla negli anni Settanta a rimanere uno degli episodi più controversi della sua storia personale in Argentina. Che abbia protetto i compagni gesuiti rapiti dal regime nel 1976 o che abbia aiutato le famiglie di *desaparecidos* (persone scomparse) per mano del regime fascista di Videla, la domanda di fondo è se sia stato effettivamente un collaboratore o un partigiano schierato contro il regime militare. Tanto la storia ambigua del suo rapporto con la dittatura militare nell'Argentina degli anni Settanta, quanto la sua successiva attenzione pastorale nei confronti della vita dei più svantaggiati all'interno delle periferie di Buenos Aires, pongono le basi per la sua attuale inclinazione teologica verso i poveri.

Nel Cattolicesimo promosso da Francesco, le classiche virtù cristiane della salvezza personale, della remissione e del sacrificio prendono forma attraverso una visione del peccato e del male in quanto elementi generati da forze sociali ed ecologiche, comprese le forme del male che richiedono risposte politiche e strutturali per essere sradicate (Napolitano 2017: 275; Schall 2015). A differenza del papato del suo predecessore Papa Benedetto XVI – stabilmente incentrato sull'integrità teologica

della Chiesa – non è tanto l'accuratezza o la coerenza dottrinale delle credenze e delle posizioni morali a guidare il Cattolicesimo di Francesco come progetto etico, pastorale e politico, quanto, piuttosto, la trasmissione di affetti.

La trasmissione di un carisma affettivo è un fatto centrale per la politica del Criollo storico nelle Americhe. Le analisi del Criollo/Criollismo, se rimuovono i luoghi storici e politici di produzione, hanno presa limitata; la creolizzazione deve essere sempre storicizzata (C. Stewart 2007b: 16-17). Il termine “Criollo” descrive generalmente la condizione più ampia delle persone cresciute nelle Americhe, dei loro modi di vita, del cibo e delle abitudini “ordinarie” e locali. Il mio personale uso del termine fa riferimento più specifico alle ansie del Nuovo Mondo riguardo la *pureza de sangre*, letteralmente “purezza di sangue” o purezza della discendenza. Questa accezione di Criollo è in continuità col significato dato nel ventesimo secolo alla creolizzazione, intesa come ibridazione e mescolanza, e affonda le radici nell'ansia del quindicesimo e del sedicesimo secolo provata nei confronti della discendenza, del territorio, del suolo, del sangue e, infine, della sovranità.

La *pureza de sangre* era una questione tipicamente atlantica che faceva riferimento a dicerie, corruzione e lunghi processi amministrativi (Martínez 2008: 198). Procedure interminabili, volte ad attestare la prova di discendenza europea e a escludere l'origine ebraica o musulmana (in seguito africana o nativa americana) dei candidati a incarichi amministrativi nel Nuovo Mondo, vengono riportate sin dalla metà del sedicesimo secolo. Sono state proprio queste ansie, i processi burocratici e il forte senso di appartenenza alla “comunità spagnola di sangue”, ad aver dato origine a una coscienza Criollo. Configuratasi come reazione ai discorsi europei sulla purezza di razza, la coscienza Criollo nel sedicesimo e diciassettesimo secolo fu caratterizzata dall'affermazione di una nuova storia ‘militante’ nazionale e da un concetto di libertà connesso all'autonomia politica dalle monarchie europee che, tuttavia, avevano preservato la fede e l'identità culturale cristiane. In effetti, all'inizio del diciassettesimo secolo, la comunità di sangue e la sua pretesa di sovranità avevano preso le distanze dalla Corona di Castiglia, orientandosi verso un nuovo nativismo radicato nel suolo del Nuovo Mondo (ibid.: 174).

Questa prima storia moderna di Criollos segue quindi un riallineamento tra territorio, eredità e fede. In altre parole, il Criollo storico era una figura complessa che dava forma a nuove visioni della sovranità e dell'appartenenza site tra metropoli e periferie radicate in un'instabile purezza di status. I Criollos, né indigeni né peninsulari, promuovevano idee e pratiche nuove, così come pure un sapere più tradizionale. In effetti, nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, i leader Criollo sostenevano i movimenti nazionalisti e rivoluzionari per l'indipendenza nelle Americhe, mentre il loro Criollismo era anche una formazione retorica, rappresentativa in parte di un immaginario post-coloniale (Palmié 2007). I Criollos di origine europea, nati nelle Americhe, potevano diventare padri della nazione facendo appello al vero valore della terra, più che a una comunità di discendenza. Contrariamente alla tesi di Benedict Anderson, il nazionalismo Criollo nelle Americhe (e in particolare nel Messico) fu sacralizzato, più che secolarizzato, partendo dalla convinzione che tutte le persone, indipendentemente dal luogo di nascita, erano figlie dello stesso sangue di Cristo (Lomnitz-Adler 2001: 17–18).

Tuttavia, i Criollos erano anche costantemente tormentati dalla loro duplicità d'ibridi viventi – a un tempo esseri incarnati e figure aventi uno status ereditario – pur essendo inevitabilmente parte d'ibridazioni concettuali, di discorsi ideologici e nazionali relativi all'uguaglianza e differenza (Cadena 2000). L'espressione “Papa Criollo”, in sostanza, riassume questa complessa storia di nazionalismo, di sangue-misto, di rapporti tra razza e Chiesa cattolica in America Latina. Papa Francesco, da Criollo argentino, fa appello ad alcuni aspetti della *longue durée* affettiva relativa a queste traiettorie, rendendo attuali le potenzialità accumulate nel corso della storia del Criollismo, diffondendole e promuovendole all'interno dell'ambiente sociale (Mazzarella 2017: 156). Quando

questa traiettoria traccia un confine tra l'immagine di un'autorità indigena e l'immagine di un'autorità "civilizzata", l'archivio affettivo a cui Francesco fa riferimento acquisisce un gradiente di de-colonizzazione non indifferente, com'è d'altronde successo con alcuni leader Criollo nelle Americhe. Ma questa non è chiaramente tutta la storia.

Sin dal diciannovesimo secolo, Criollo e creolizzazione in Argentina sono esistiti in una tensione produttiva instaurata tra la persistenza di abitudini e costumi locali e un'assimilazione creativa di culture e pratiche radicate altrove. I Criollos sono stati coloro i quali, come «alternative to speaking the imposed language of the metropolis» potevano pronunciare parole e idee indicibili all'interno degli «European expressive standards» (Cara 2003: 38-40). Nell'Argentina odierna, il termine "Criollo" acquisisce ulteriore complessità in riferimento alla denotazione di trickster e di mistero. Nelle espressioni locali, *hablar criollo* (parlare Creolo) significa avere una doppia coscienza, un doppio fine. Per capire il senso di Francesco come papa Criollo sono necessari tutti questi significati contrastanti del termine. Andare oltre il prisma analitico che contrappone una *leadership* secolare a una religiosa significa comprendere Papa Francesco, invece, attraverso una lunga e affettiva storia atlantica posta in essere dai leader Criollo, potenzialmente "rivoluzionari", "imbroglianti" o, come direbbero alcuni, potenziali "eretici".

Ma perché trickster? Francesco viene a situarsi sul confluire di una stratificata contraddizione e contestazione. Considerato un traditore da parte della Curia romana e percepito più come un pastore che come un teologo da altri, scuote la fervente macchina della Chiesa cattolica, decentrando e rimaneggiando i suoi luoghi di potere. In primo luogo, Papa Francesco ribadisce di essere vescovo di Roma. Ciò imprime un cambio di direzione rispetto alla svolta del diciannovesimo e del ventesimo secolo nella Chiesa cattolica che enfatizzava il dogma dell'infallibilità del Papa e rafforzava la spaccatura tra Roma e le Chiese cristiane orientali. Segnando una svolta rispetto a questa tradizione, l'enfasi di Francesco sul suo ruolo di vescovo di Roma implica una Chiesa Romana Cattolica posta su un piano di parità rispetto agli altri centri paralleli dell'antica cristianità: Alessandria, Costantinopoli, Gerusalemme. In questo modo, il Criollismo di Francesco riformula, dall'interno, la scala d'importanza della Chiesa cattolica.

L'insistenza di Francesco sul suo ruolo di vescovo di Roma implica inoltre un'apertura verso un modello federatore della Chiesa, da me individuato nella recente emergenza del Criollismo come progetto politico nelle Americhe. Tale impulso federatore può essere visto nell'esempio del *motu proprio* "Magnum Principium" (un emendamento alla legge canonica chiamata "Grande Principio") che Francesco ha pubblicato nel settembre 2017: un testo che riguarda gli adattamenti e le traduzioni nelle lingue contemporanee dei testi liturgici della Chiesa Latina. Al suo interno, Francesco opera una chiara distinzione tra *recognitio* (verifica) e *confirmatio* (conferma), ma non definisce chiaramente il campo delle Conferenze Episcopali nazionali o cosa dovrebbe essere sottoposto all'approvazione della Santa Sede [3]. Robert Sarah, un insigne cardinale guineano e prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, ha assunto una posizione particolare in risposta a tale *motu proprio*, affermando che verifica e conferma sono in realtà sinonimi o, in ogni caso, sono «interchangeable with respect to the responsibility of the Holy See», il cui compito di revisionare le traduzioni prima di approvarle rimane inalterato (Harris 2017). Due settimane dopo, il Papa ha criticato la posizione di Sarah con una lettera dura, facendo ancora riferimento a una nuova forma federatrice all'interno della governamentalità della Chiesa. In questa lettera pubblica, Francesco ha esplicitamente assegnato alle Conferenze Episcopali nazionali la libertà e autorità di decidere autonomamente sulle traduzioni, alla sola condizione di una ratifica finale da parte della congregazione del Vaticano.

Il Criollismo di Francesco deve essere compreso anche in relazione ai principali orientamenti teologici precedenti. La sua esortazione, rivolta anche al di fuori dei gruppi cattolici, è di occuparsi

del bene comune con un radicalismo francescano consistente nel rifiuto di «trasformare la realtà in un oggetto semplicemente da usare e controllare» e volto a respingere le formazioni capitaliste se queste producono una “cultura dello scarto” (Papa Francesco 2015). Uno dei principali obiettivi del papato di Francesco è stato quello di reintrodurre la teodicea politica agostiniana della *privatio boni* (privazione del bene) nell’insegnamento sociale e pastorale della Chiesa e di adottarla come una critica al tardo capitalismo. Introducendo la prospettiva della *privatio boni*, Francesco attira l’attenzione sulla teodicea non come presenza tangibile, ma come limite a ciò che l’azione umana, politica ed economica, può ottenere sulla Terra, sottolineando il principio che la vita dovrebbe essere sempre permeata dall’amore, più che da una logica della penuria (Rowlands 2015:418-419).

Il carisma affettivo di Francesco trae forza da un modello medievale di vita monastica, ben al di là dell’ovvio riferimento al suo nome papale (Napolitano 2017: 278).

La sua Enciclica “*Laudato Si, Sulla cura della casa comune*” (Papa Francesco 2015), è un’esortazione pastorale senza precedenti che sprona a prendersi cura dell’ambiente come bene comune, ad abbandonare il mito capitalista della crescita senza fine. In questo modo, *Laudato Si* ha riaperto un lungo dibattito sulla natura del possesso e della proprietà, al contempo prendendo posizione sull’assenza di cura della Terra in quanto peccato dell’umanità, per i suoi effetti sulla disegualianza sociale, sui poveri e sulla «malattia del suolo, dell’acqua, dell’aria e degli esseri viventi» (ibid.; v. anche Agamben 2013: 124-125). Tuttavia, la misura della provocazione di questi interventi risiede principalmente nell’ampia portata del tema (e del soggetto politico-economico) che ci si aspetta che il Papa affronti: ciò va da un riconoscimento implicito dell’importanza dello Stato-nazione e dei suoi cittadini a un appello apparentemente antico, ma anche profondamente contemporaneo agli abitanti della terra e a un soggetto transnazionale che è al tempo stesso sociale, biologico, terrestre e cosmico. Dando una maggiore estensione al concetto di “casa”, Francesco sollecita nuove forme politiche dell’abitare e del posizionarsi – richieste centrali nella formazione storica di una coscienza Criollo nelle Americhe.

Ho dibattuto altrove, nelle mie ricerche sulla migrazione latinoamericana in Italia, l’importanza di uno studio della Chiesa cattolica come “macchina appassionata” (*passionate machine*) (Napolitano 2016: 3), forma di immaginario religioso e forma di governo, attraverso l’etica e la gestione materiale dell’anima (Rutherford 2009: 7). Dovuto a questo tipo di *governance*, fortemente caratterizzata dall’affettività, non è sempre semplice riconoscere la dimensione restrittiva delle pratiche quotidiane cattoliche all’intersezione, per esempio, fra rituali di devozione performantiva e mimetica e la razzializzazione del lavoro transnazionale che produce e viene prodotto da tali rituali (Bautista 2015: 427). Nel caso di Papa Francesco, questa *governance* affettiva si regge su una soggettività (del povero) latino-americana e cattolica situata nel cuore di un ravvivamento globale della Chiesa Cattolica Romana dall’interno e dall’esterno.

La tensione tra centro e periferia è un altro elemento che descrive in maniera decisa la spinta teologica dell’ordine gesuita. Partiti all’inizio del sedicesimo secolo per abbracciare la vita missionaria, più che la clausura monastica, e muniti degli *Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola* come strumento, portatile e moderno, di auto-formazione, i Gesuiti hanno avuto un ruolo centrale nel processo di globalizzazione del Cristianesimo (Molina 2013). La *Imitatio Christi*, imitazione del Cristo che soffre e si sacrifica per l’umanità, che combina un’attenzione alla “profondità dell’anima” con un’azione *Ad maiorem Dei gloriam* (Per la maggiore gloria di Dio), sta al cuore delle pratiche missionarie e della stessa *raison d’être* dei Gesuiti. La forza apostolica dei Gesuiti è stata infatti una questione di globalizzazione. Nel Nuovo Mondo, tuttavia, la capacità dell’ordine di aumentare e controllare le tasse, nonché il suo ruolo chiave nell’educazione delle *élite* locali, ne fecero un nemico degli interessi della Corona spagnola, cosa che portò alla sua tanto contestata repressione nel 1767. La storia dei Gesuiti è strettamente connessa sia al sostegno al papato sia all’impulso a mantenersi

indipendenti, in alcuni casi anche ricusando, prima, gli interessi imperiali e, successivamente, quelli del moderno stato “secolare”.

Nel 1924, Gramsci affermò che il Vaticano è un “nemico del proletariato” terribilmente pericoloso perché mette insieme l’apparato delle istituzioni statali e l’elitismo culturale con un assemblaggio di formazioni politiche e affettive di base. Gramsci ha anche asserito che l’influenza gesuita sulla vita pubblica somigliava molto, negli obiettivi, al movimento fascista, in quanto entrambi erano mossi da un desiderio di “conquista dello Stato” (Gramsci [1924] 1978: 220-224). L’analisi di Gramsci trova riscontri proprio nella relazione intrattenuta tra l’ordine dei Gesuiti e la Chiesa cattolica con la dittatura argentina (1976-1982), benché la storia di questa relazione sia intessuta di chiaroscuri (Verbitsky 2005). Rispetto alla sua posizione nei confronti delle altre dittature latinoamericane dell’epoca, come in Brasile, la posizione dell’ordine dei Gesuiti in Argentina consisteva in una critica silenziosa, ma non pubblica, al regime. Fu in questo contesto di dittatura che nacque la relazione di Bergoglio coi Gesuiti. L’ambiguità dell’investimento gesuita nella vita pubblica è stata interamente ereditata da Francesco.

La mancanza di chiarezza nella posizione di Bergoglio – da me definito Criollo – si ripercuote sul suo papato. La visita di Francesco in Cile nel 2018, per esempio, fu contestata non solo per il suo fallimento nel denunciare il precedente regime militare argentino, ma anche per la ritrosia nell’unire la sua voce contro il rifiuto e la violenta opposizione del governo alle richieste dei Mapuche in ordine alla sovranità e all’accesso alla loro terra ancestrale. Francesco – evocando una modalità di potere Criollo – è stato percepito come allineato ai regimi conservatori e violenti, più che come difensore delle rivendicazioni indigene. In effetti, in linea coi suoi predecessori, nonostante le petizioni ricevute da parte di varie organizzazioni indigene nelle Americhe, Francesco non ha ritirato l’Enciclica *Inter Caetera* di Papa Alessandro VI del 1493 che afferma la sovranità dei Regni di Spagna e Portogallo “sui mondi non ancora scoperti”. In breve, dunque, Francesco è percepito come un papa progressista, ma il suo carisma politico ed evangelico è anche intriso di ambiguità, tradizionalismo e violenza repressiva appartenenti alla storia Criollo, delle Americhe e della Chiesa cattolica in generale.

Politiche della seduzione: La Croce/Le Croci di Lampedusa

L’8 luglio 2013, pochi mesi dopo la sua elezione, Papa Francesco parte per la sua prima visita ufficiale. Inizialmente invitato senza alcuna aspettativa da Stefano Nastasi – l’allora parroco di Lampedusa, un’isola situata a 200 miglia (321 km) dalla costa tunisina – Francesco intraprende la prima di quelle che saranno le tante violazioni dell’etichetta papale e della tradizione. La sua prima messa ufficiale non è affiancata da cardinali e arcivescovi, né vede la partecipazione di autorità statali. Indossando la bianca veste papale e sostituendo l’oro previsto con una croce di ferro, Francesco usa una barca da pesca in legno come altare. *Trait d’union* tra il sostentamento dei nativi dell’isola e la condizione di speranza e disperazione per coloro che attraversano il mare, la barca da pesca, in questa area del Mediterraneo, è vista e rinforzata mediaticamente come indice di un paesaggio mortale (Albahari 2016; Ben-Yehoyada 2016; Fassin 2016) [4]. È il caso, per esempio, della fotografia premiata e diffusa su larga scala del World Press 2015 di Massimo Sestini che riprende dall’alto una piccola barca da pesca piena di richiedenti asilo vicino alla costa di Lampedusa. I pescherecci di legno hanno ormai lasciato il posto all’uso dei gommoni (sgonfiati dalla polizia di frontiera per scoraggiarne il riutilizzo). Negli striscioni che segnano l’arrivo di Francesco, mostrati mentre camminava attraverso una folla di gente del posto, turisti e migranti, si leggevano frasi del tipo “Solo tu puoi salvarci”; “Sei uno di noi, benvenuto tra coloro che [sono visti come] gli ultimi”. In quel momento, il tema dell’impegno per gli emarginati divenne il nuovo campo performativo del Papa.

Francesco cammina appoggiandosi con delicatezza allo scettro papale creato per l'occasione da Francesco Tuccio, un falegname locale. Costruito a forma di croce, lo scettro è stato realizzato col legno delle barche naufragate che portano i migranti sulle coste dell'isola. Il Papa sparge l'incenso nelle quattro direzioni dell'altare. Questo momento rituale conferisce sacralità alla barca e alla croce e, per estensione, trasforma il legno di altre navi ordinarie della costa di Lampedusa in materia vitale grazie a una forza cattolica che cerca di rendere visibili le persone marginali e gli spazi marini. Più tardi, il Papa benedice una corona di fiori e poi la getta in mare. Dall'istante, carico affettivamente, in cui i petali e la superficie dell'acqua vengono in contatto, la diffusione dei riverberi, tramite le preghiere del Papa, crea un collegamento con coloro che giacciono "dispersi" sotto la superficie del mare. La connessione con – e l'amore per – coloro che sono dispersi ha luogo per mezzo di una visione aptica: toccare e pregare grazie a una resa materiale divenuta poi comune (la corona benedetta di fiori galleggiante sul mare). Papa Francesco ha teologicamente, mediaticamente e pastoralmente messo in primo piano l'*abbrazo* (l'abbraccio) e l'importanza dell'aspetto tattile come incontro con Dio attraverso il sacrificio di Gesù sulla croce: «Il paradiso non è un luogo da favola, tanto meno un giardino incantato. Il paradiso è l'*abbraccio* di Dio, l'amore infinito, e noi entriamo lì grazie a Gesù che è morto sulla Croce per noi» (Papa Francesco 2017b; mio corsivo).

Nella Nuova Spagna e nell'America Latina contemporanea, vi è un attaccamento affettivo indigeno e Criollo di lunga data alle immagini della Crocifissione collegate non solo alla tristezza di una morte sofferente, ma anche alla gioia della rinascita, e codificate attraverso un corpo sulla croce (Hughes 2010). Per Francesco, la Croce ci trasporta da un modo di vivere all'altro, dal fascino della mondanità all'azione sociale impegnata. La presenza della Croce di Gesù crea una possibilità di riflessione e dialogo nel "cuore" (evocando gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio), salvandoci dal fascino del materialismo. Questo incontro con la croce a/di Lampedusa è performativo e diretto all'azione, e dà forma a una nuova visibilità e consapevolezza relativa alla sofferenza e alla gioia della migrazione priva di documenti.

Alla fine della sua prima visita a Lampedusa, Papa Francesco ha benedetto la croce invitando a portarla ovunque («portatela ovunque»). Questa croce e altri oggetti simili avrebbero successivamente viaggiato attraverso l'Italia e la Germania settentrionale, nonché in Inghilterra e nel Galles (vedi ANSA 2016; CAFOD 2016; Wir nel 2015). Nell'aprile del 2015, il British Museum ha commissionato una croce di Lampedusa a Tuccio. Come mi ha spiegato il curatore capo del Museo Jill Cook, la croce, che mostra una "politics of seduction", diventerà un documento vivente del «historical moment we are embedded in». Quando la religione e la cittadinanza si trovano in una tensione dialogica di dissociazione, la relazione tra sacro e politico va meglio studiata come produzione storica, risultato di una condizione di modernità occidentale che ha bisogno di sprovvincializzarsi (Certeau 1988: 121) Di fatto, il richiamo della croce di Lampedusa a una politica di seduzione impone una disposizione verso la sofferenza dei migranti. Attraverso il tocco papale [5], la croce di Lampedusa diventa traccia materiale di storie violente insieme al (e oltre il) sacrificio di Gesù.

L'evento mediatico di Papa Francesco che, nella sua prima visita papale ufficiale, si appoggia, abbraccia e bacia la croce di legno ha dato una direzione particolare al suo papato. Attraverso le croci di Lampedusa, lo sforzo di Francesco di rendere visibile il movimento di migranti privi di documenti in quanto sacrificio, sofferenza e violenza – nonché gioia – acquisisce concretezza. In questo modo, la croce diventa fattore potenziale di un rinnovato progetto cattolico poiché unisce materialmente una politica estetica, trasformativa e affettiva.

Queste croci sollecitano tutti i sensi, sensibilizzando le persone all'immigrazione, poiché *commuovono* (muovono insieme) storie affettive di esilio e marginalità. Non solo spingono all'azione ma "seducono": specialmente contro quelle politiche che innalzano muri o rafforzano

quelli esistenti (Radio Vaticano 2016). Ciò accade perché esse rappresentano tracce materiali intrise di una forza che entra in risonanza con *la traccia* per eccellenza: il *corpus verum* (il vero corpo) di Cristo. Attraverso il contatto, il potere divino di Cristo viene distribuito tra la vita della carne e la vita del gregge (Rivera 2015: 50; Santer 2016: 11).

L'emergenza, la circolazione e la "museificazione" delle croci di Lampedusa che Francesco ha messo in moto (*portatela ovunque*) sono indicazioni del fatto che queste croci costituiscono materialità politiche ed estetiche che rendono visibile l'invisibilità della sofferenza. Traendo la loro forza da un originale evento-tattile avvenuto a Lampedusa, le croci combinano, all'interno di un mondo immanente, una comprensione contemplativa di Dio e un orientamento sensoriale affettivo, il cui risultato diventa una passione per il – e in un – passare all'atto. In un'intervista con Antonio Spadaro, noto gesuita e direttore del giornale *La Civiltà Cattolica*, Papa Francesco (2013b; mio corsivo) spiega:

«Dio lo si incontra nella *brezza leggera* percepita da Elia. I sensi che ritrovano Dio sono quelli che Sant'Ignazio chiama i "sensi spirituali". Ignazio chiede di aprire la sensibilità spirituale al fine di incontrare Dio al di là di un approccio puramente empirico. È necessario un atteggiamento contemplativo: è sentire che si va per il buon cammino della comprensione e *dell'affetto nei confronti delle cose* e delle situazioni».

Eppure sono sempre croci, croci cristiane che sottolineano tensioni paradossali tra molte fedi e uno spazio nazionale "secolare" (sostenuto dal Cristianesimo) in condizioni di migrazione (forzata) e di mobilità – persone prive di documenti – attraverso il Mediterraneo. Al pari delle storie dei Gesuiti – richiamando qui la posizione di Gramsci – anche queste croci sfidano la tendenza (dello Stato italiano) a privilegiare lo *jus sanguinis* rispetto allo *jus soli*, rappresentando un richiamo ad accogliere il diritto di cittadinanza oltre la linea di discendenza, in direzione dei diritti acquisiti per nascita o per aver vissuto sul luogo in cui ci si trova.

Queste tensioni devono essere lette, attraverso la trasmissione di affetti di Francesco, in quanto forze tangibili, per cui, come sostiene Brennan (2004: 3), «the emotions or affects of one person, and the enhancing or depressing energies these affects entail, can enter into another». Gli affetti di Papa Criollo non sono la descrizione di sentimenti che emanano da un Sé autonomo o, per usare le parole di Povinelli (2006: 3–4), un Sé quasi autoprodotta, un Sé papale "autologico". Come spiego di seguito, sono invece forze trasmesse, attraverso eventi mediatici, che si coalizzano intorno al tocco papale. Mentre un tocco suggerisce intimità, come evento mediatico può anche implicare la distanza (Immergut e Kosut 2014: 280). Papa Francesco (2017a) chiede un'esperienza tattile di Gesù e un "abbraccio" della sua presenza:

«Con il vostro impegno quotidiano, voi ci ricordate che Cristo stesso ci chiede di accogliere i nostri fratelli e sorelle migranti e rifugiati con le braccia, con le braccia ben aperte. Accogliere proprio così, con le braccia ben aperte. Quando le braccia sono aperte, sono pronte a un abbraccio sincero, a un abbraccio affettuoso, un abbraccio avvolgente, un po' come questo colonnato in Piazza che rappresenta la Chiesa madre che abbraccia tutti nella condivisione del viaggio comune».

Francesco ha tenuto i bambini tra le braccia incurante degli avvertimenti della sicurezza, ha lavato i piedi dei prigionieri durante il Giovedì Santo [6], ha fermato la papamobile per incontrare la folla e gli è stato restituito l'abbraccio da un gruppo di suore di clausura che quasi lo hanno "mangiato" (nelle parole del cardinale Crescenzo Sepe) durante una visita al Duomo di Napoli nel 2015. La mobilitazione di Criollismo da parte di Francesco è la mobilitazione di una storia d'inclusione ed esclusione; in questo senso, il suo papato sta producendo una forma di politica affettiva, una politica di seduzione in azione, qui in particolare sulla migrazione di persone prive di documenti.

Dalla elezione di Papa Francesco, le condizioni in cui versano i migranti di tutto il mondo e le riverberazioni di queste condizioni sono punti di contesa all'interno della Chiesa Cattolica Romana. La catechesi promossa da Francesco sui migranti ruota attorno a quattro auspicabili condizioni: (1) *accogliere* migranti e rifugiati attraverso canali legali e sicuri; (2) *proteggere* lo *status* legale e la dignità di queste persone nei loro Paesi di origine e di arrivo; (3) *promuovere* pratiche che sostengono la dignità di tutti e la coltivazione del potenziale umano «in tutte le dimensioni che compongono l'umanità voluta dal Creatore»; e, infine, (4) ispirata all'espressione di Giovanni Paolo II, *creare opportunità* di arricchimento, a partire dalla migrazione, basate non solo sui processi di assimilazione, ma anche sulla scoperta del “segreto” riportato in vita, attraverso i migranti e i rifugiati, che contribuirà a plasmare la società, rendendola maggiormente «un riflesso dei doni sfaccettati di Dio agli esseri umani» (Papa Francesco 2018; cfr. Papa Giovanni Paolo II 2004).

Nonostante la chiarezza di queste condizioni, rimangono profonde tensioni che attraversano la Chiesa Cattolica Romana in merito alla migrazione di persone prive di documenti in Europa. Una parte della Chiesa considera la migrazione sulla base di un approccio comunitario e contestuale – dignità umana per tutti, un chiaro respingimento di forme violente di governamentalità e un interesse nei confronti delle culture migranti. L'altra attinge alla teologia per i diritti umani dei migranti, in un'apparente comprensione pre-culturale universale degli esseri umani che, è in definitiva, fondamento della civiltà e dei valori europei (cristiani). Quest'ultimo orientamento teologico, sostenuto in particolare da Papa Benedetto XVI e dai suoi seguaci, vede i migranti sotto la luce di una *humanitas* cattolica. Tale *humanitas* richiede una presupposta tradizione universale che pensa, in modi non esaminati e problematici, una nozione specifica di famiglia etero-normativa (ricongiungimento familiare) come motivo e *telos* della migrazione.

È attraverso l'articolazione contemporanea di una *humanitas* cattolica che la storia e il significato di un papa Criollo appaiono più chiaramente. In seguito all'incontro del quindicesimo secolo con il Nuovo Mondo, una tensione tra Identità e Alterità è stata rafforzata da una comprensione della razza che ha modellato l'appartenenza alla categoria degli umani (*humanitas*) in un attributo apparentemente inclusivo, ma in realtà esclusivo. Il continuo impatto ideologico di questa *humanitas* cattolica nel XXI secolo mostra un attaccamento inquietante alle radici cristiane immaginate dal mondo occidentale che rimane al centro della Chiesa Cattolica Romana. Il rifiuto esplicito di Francesco a un attaccamento populista – una radice cristiana che esclude la visione del mondo fondamentalmente eurocentrica, abbracciata da altre fazioni della Chiesa – si allinea con il suo *status* di papa Criollo e gesuita. In effetti, lo sforzo di Francesco teso a riformulare i dibattiti della Chiesa sull'immigrazione, l'ospitalità e l'appartenenza, lo hanno reso più un sovvertitore che un antagonista agli occhi di quelle fazioni della Chiesa che considerano il discorso universalizzante della *humanitas* cattolica e la visione restrittiva dell'immigrazione europea non cristiana – che questo apparente universalismo ha storicamente nascosto – come ancora vitale per l'espansione della *Mater Ecclesia*.

Questo elemento di rottura apportato da Francesco deve essere analizzato come indice delle forze affettive di un “Ritorno Atlantico” – un termine che io utilizzo per descrivere il processo stratificato e ambiguo di ritorno di persone, idee, e cultura materiale dalle Americhe all'Europa (in particolare, il Vaticano) che caratterizza il Cattolicesimo nel ventunesimo secolo [7]. Tale Ritorno è un campo di forza, con alcuni intrecci atlantici di storie, mobilità e materialità trasmesse affettivamente nello spazio, e pertanto vive nel presente. Esso prende forma attraverso ansie consolidate di conversione che la Chiesa cattolica ha affrontato dal quindicesimo secolo, riapparso nel ventunesimo secolo come inversione inquietante del progetto di piena conversione delle Americhe. Il Ritorno produce varie e contrastanti forme di affezione alla Chiesa cattolica “universale” – attaccamenti che si avvalgono e allo stesso tempo sfidano la nostalgia per un impero cristiano (Napolitano 2016).

L'ambiguità del Ritorno Atlantico ci consente di concentrarci su Papa Francesco non semplicemente come un Criollo nel Nuovo Mondo, ma, anche, come un "creolo decreolizzatore" che nasce da ciò che W. E. B. Dubois (1994) descriverebbe con l'espressione "doppia coscienza", in questo caso in movimento e confermata da una seconda generazione di migranti rimpatriati [8]. Il carisma di Francesco non è solamente il prodotto del conflitto di due modi di essere – uno che ha pregiudicato il campo per l'auto-comprensione dell'altro – ma è anche l'indice di un ritorno al centro cattolico di storie affettive conservatrici attraverso un movimento rivitalizzante delle periferie. È da questa prospettiva sulla doppia coscienza che la complessità razziale e ambigua di Papa Francesco diventa più chiara, in modo speciale se fa riferimento al suo orientamento in merito a questioni relative al genere e all'essere indigeni "a casa" nelle Americhe.

Carisma Criollo e *Domus Divisa*

La mobilitazione degli affetti di Papa Francesco si esplicita in quanto articolazione di carisma, affetto e liturgia (come forma di *officium* religioso, con un significato che fa riferimento all'essere investito in un'opera liturgica). La classica lettura del carisma di Max Weber (1968: 1115) presuppone che le persone seguano un leader carismatico in risposta a una spinta "interna", non razionale. Colui il quale possiede il carisma, nell'ipotesi di Weber, investe le persone di una sorta di benessere che può sfuggire socialmente «alle norme tradizionali e razionali» (ibid.). Secondo Taves, tuttavia, una forza carismatica risiede anche nella capacità di dare vita a qualcosa «che si pensa non sarebbe potuto accadere altrimenti» (Taves 2014: 89). Per Taves, si tratterebbe più di qualcosa che s'instaura tra le persone ed è presente nello spazio che di una proprietà appartenente a un individuo o a un gruppo. Direi che, se uno degli elementi del carisma è «la capacità di produrre un effetto che non richiede consapevolezza» (ibid.: 84), allora il carisma lo si può studiare come forma di affetto spazializzato.

Se l'affetto è il risultato dell'intensificazione carica di un gesto che produce un «evento e una sensazione» (K. Stewart 2007: 1) – per esempio, nel mondo papale, una corona di fiori benedetta e lanciata sulla superficie del mare – l'attenzione posta sulla circolazione, trasmissione e distribuzione del carisma papale in chiave affettiva fa luce sul potere della Chiesa cattolica di «strutturare forme sociali» attraverso l'affetto (Shaefer 2015: 52). Oltre a chiederci se Papa Francesco possieda o emani una *leadership* carismatica o sacerdotale, dovremmo studiare la qualità degli effetti carismatici relativi alla mobilitazione e trasmissione di affetto, guardando in particolar modo alla nascita liturgica di nuovi "oggetti" devozionali come la croce di Lampedusa e alla circolazione mediatica degli eventi tattili di tali croci (*portatela ovunque*). Questa materialità della reliquia dà delle indicazioni sull'intervento politico papale circa le condizioni della contemporanea migrazione forzata di persone sprovviste di documenti, attribuendole visibilità e sollecitando effetti politici. Ma ciò avviene, potenzialmente, a spese dell'amore della Chiesa in quanto "famiglia unita", cosa che spiegherò in questa sezione finale.

Per resistere alla tendenza di uniformare la ricerca sugli affetti, è necessario combinare un'attenzione al potenziale rizomatico divenire degli affetti e lo studio della "verticalità" della soggettività, vale a dire le condizioni storiche e politiche che quest'ultima presuppone (Navaro-Yashin 2009: 9). La sovranità affettiva che Francesco sta mettendo in atto tenta sia di "decentrare" la Chiesa cattolica sia di "riformare" la Curia Romana. La sua *governance* affettiva consiste nell'accogliere, incorporandola, la figura del pastore che è vicino al suo gregge. Durante la Messa del Crisma del 2013 svoltasi nella Basilica di San Pietro, Francesco ha esortato in maniera appassionata gli altri sacerdoti: «Questo vi chiedo: essere pastori con "l'odore delle pecore", pastori in mezzo al proprio gregge e pescatori di uomini» (Papa Francesco 2013a). Un modo sensoriale di rendere Dio "reale" – decisamente diverso da quello del suo predecessore.

Il richiamo, da parte di Francesco, a eventi tattili affettivi e alla loro conseguente politica di seduzione costituisce un orizzonte costante per la Chiesa cattolica – il formarsi e il riformarsi della *Mater Ecclesia* “orizzontale” o la Madre Chiesa. L’“amore” della Madre Chiesa ha una storia teologica all’interno della Chiesa e, benché sia uno dei fondamenti della Chiesa, reca con sé un pericolo potenziale. Papa Francesco è percepito da alcuni membri della Chiesa come un distruttore della Chiesa dall’interno e, da altri, come un suo riformatore in modi importanti e attesi da tempo. L’amore della Mater Ecclesia si trova nella scomoda intersezione tra una genealogia immaginaria di una Chiesa universale (come nelle *Humanitas* cattoliche) e la responsabilità papale di riformarla. In questa lettera del papato, sostengo che questo amore diventa, così, terreno di contese, ansie e interruzioni, quando animato dal Criollismo di questo Papa.

All’interno di un segmento della Chiesa cattolica, Francesco è percepito come un trickster: non come un complice della nuova unità nazionale, ma come un ‘reietto’, l’istigatore di una *domus divisa* (casa divisa), di un’interruzione nella linea di discendenza di sangue [9]. C’è stata una rigida campagna, proveniente, in particolar modo, dall’interno della Curia Romana, per ostacolare e indebolire l’impatto delle riforme proposte da Francesco. Due esempi emergono in particolare. Il primo riguarda una lettera scritta da quattro cardinali tradizionalisti – Walter Brandmüller, Raymond L. Burke, Carlo Caffarra, e Joachim Meisner – e sostenuta dal cardinale tedesco Müller sull’interpretazione dell’“amore” e sulla natura della famiglia nell’esortazione apostolica di Francesco *Amoris Laetitia*. La lettera mette in discussione la mancanza di chiarezza di Francesco in merito al tema dell’apertura ai divorziati del rito dell’Eucaristia. Papa Francesco, più che affermare una posizione dogmatica centralizzata, rimette la decisione ai sacerdoti locali (v. Petin 2016). La critica dei cardinali ruota attorno alla questione della catechesi della famiglia, la cui posta in gioco è resa chiaramente nell’intervento del cardinale Müller del marzo 2016, quando descrive Papa Francesco nel modo seguente: «Papa Francesco non è un “teologo professionista”, ma è stato in gran parte formato dalle sue esperienze nel campo dell’impegno pastorale, molto diverso qui da noi [in Occidente]» (citato in Hickson 2016). Questa lettera di risposta ad *Amoris Laetitia* è una contestazione riguardante la natura dell’evento intimo dell’amore nella formazione familiare cattolica (Povinelli 2006). I cardinali (autori della lettera) puntano il dito contro un’ambiguità incombente che Francesco introdurrebbe nella struttura del Vaticano. Papa Francesco, a causa del suo *Amoris Laetitia*, è stato infatti descritto dal frate cappuccino americano Thomas Weinandy come «creatore di confusione». Weinandy sostiene che la posizione del Papa sia quella di «censurare e addirittura prendere in giro» coloro che hanno una visione tradizionalista del matrimonio, descrivendoli come «farisei, lanciatori di pietre, personificanti un rigore privo di compassione» (citato in Hallett 2017).

Una *domus divisa* – una casa divisa – è temuta da queste fazioni che la considerano il prodotto di una spinta al decentramento dovuto all’impulso federatore di Francesco. Il Papa è rappresentato come un pastore, capace di mettere in atto, affettivamente, una rinnovata evangelizzazione delle periferie e dei confini, ma non come un vero teologo avente il sommo potere dogmatico di comandare la Chiesa cattolica e capace di dare un ordine alla sua legge canonica. Francesco è inoltre percepito come un Papa che aprirà le porte alla migrazione indebolendo la *humanitas* cattolica che privilegia invece le radici culturali europee e cristiane.

Niente potrebbe esemplificare meglio quest’aspetto della marcia di preghiera cattolica, intitolata “Il rosario alle frontiere”, svoltasi in Polonia nell’ottobre 2017. Tenutasi nel giorno della commemorazione della battaglia navale di Lepanto del 1571, la manifestazione ha spinto migliaia di persone a percorrere i confini nazionali polacchi in difesa della “Polonia Cattolica” contro l’“Invasione Islamica” (Berendt e Specia 2017). Anche Francesco, in quanto papa criollo, fa appello alla relazione instaurata tra sangue, suolo e fede, ma lo fa in maniera molto diversa rispetto a quest’ala della Chiesa. La promozione di una politica della seduzione e la ricca ambiguità di un

posizionamento papale criollo è ciò che rafforza la capacità di Francesco di reindirizzare le storie di violenza e di rinnovare il potere di una diplomazia etica papale. Questa è un'etica che ci invita anche a confrontarci con l'imprevedibilità di Dio come vettore di trasformazione sociale e individuale grazie a una agency distributiva di Dio (Scherz 2018: 108-109).

Nella sua visita del 2017 in Colombia, Francesco ha fatto il punto su una teologia della riconciliazione che attraversa anche il corpo delle donne (pagane). La sua affermazione sul sangue "pagano" di Cristo (Papa Francesco 2017; mio corsivo) è stata prontamente attaccata da diversi colleghi in quanto espressione di tendenze potenzialmente eretiche (e, nella terminologia criollo, da trickster) di Francesco:

«La menzione delle donne – nessuna di quelle evocate nella genealogia appartiene alla gerarchia delle grandi donne dell'Antico Testamento – ci permette un accostamento speciale: sono esse, nella genealogia, quelle che annunciano che *nelle vene di Gesù scorre sangue pagano* e ricordano storie di emarginazione e sottomissione. In comunità, dove tuttora manifestiamo atteggiamenti patriarcali e maschilisti, è bene annunciare che il Vangelo comincia evidenziando il ruolo di donne che hanno tracciato una tendenza e hanno fatto storia».

Una parte della Curia romana – e, più in generale, la Chiesa che rappresenta – vede ciò che Francesco ha messo in moto come una "infiltrazione" del potere delle periferie all'interno della "solidità" del centro, testando l'elasticità del corpo/Ecclesia. Come ha notato Michel De Certeau (2000: 6), studiando le possessioni del diciassettesimo secolo a Loudun e le accuse contro il carismatico confessore Gesuita del convento femminile, dichiarato eretico dalla Chiesa e bruciato sul rogo: «Le istituzioni ecclesiastiche, se in subbuglio, attraverso le spaccature lasciano passare al loro interno – e anche trasudano – alcuni sintomi religiosi: una miscela, per così dire, dei più arcaici e radicali elementi... Questi sintomi vengono, poi, sospettati e frequentemente accusati di costituire al contempo un'eresia sociale e dottrinale» (mio corsivo). Papa Francesco non è un eretico, ma è sistematicamente additato come 'diverso' da una parte della sua stessa Chiesa e specialmente dal suo centro di potere metropolitano. Ciò, chiaramente, non rappresenta una novità nel rapporto tra il papato e l'ordine dei Gesuiti che ha una lunga storia di allineamenti e di contrasti con le direzioni papali.

Francesco, primo papa gesuita, è un esempio ambivalente di un Ritorno Atlantico dalle Americhe al cuore dell'Europa cattolica. Il suo papato apporta nuovo sangue al Cattolicesimo e un nuovo impegno evangelico nei confronti delle periferie. Ma la forza del Ritorno che esso rappresenta mina anche forme stabilite di riproduzione ideologica e istituzionale all'interno del centro teologico della Chiesa cattolica, così come la sopravvivenza di una parte dell'apparato di governo del Vaticano. L'ansia in merito alla condizione della *domus divisa* in seno alla Chiesa cattolica non è nuova, ovviamente. Tuttavia, un'analisi di Papa Francesco come Papa Criollo consente un legame più solido con la *longue durée* di storie affettive e razziali (con i loro effetti dissolventi e coagulanti) che Francesco incarna e promuove attraverso una politica carismatica, seppur contestata e seduttrice, particolarmente evidente se considerata attraverso il problema dell'immigrazione. Nondimeno, la vicinanza affettiva di Francesco ai fedeli e la sua distanza dalla gerarchia della Curia romana è inoltre rappresentativa di una storia gesuita – caratterizzata dalle ingerenze dei missionari appartenenti a questo ordine religioso sulle vite dei nativi dapprima e, poi, sugli Stati-nazione di recente formazione nelle Americhe – realizzatasi attraverso la riproposizione della loro élite in chiave educativa. In questo articolo, tuttavia, posso soltanto indicare una direzione di complessità ulteriore: la relazione tra l'essere gesuita e l'essere Criollo, di cui Papa Francesco è un esempio. Entrambe le condizioni, in seno a una storia atlantica, hanno rappresentato una agency e una minaccia alla riproduzione del cattolicesimo, all'autorità papale e alla formazione dello Stato-nazione.

Contrariamente al suo predecessore Papa Benedetto XVI, Francesco ha infatti aperto una finestra all'accettazione delle persone omosessuali e lesbiche in una conferenza stampa, famosa in tutto il mondo, tenuta durante un volo di ritorno da una visita, del 2013, in Brasile: «Se qualcuno è omosessuali, è in cerca del Signore e possiede una buona volontà, chi sono io per giudicarlo?» (Papa Francesco 2013c). Tuttavia, come ho sottolineato all'inizio di questo articolo, Francesco si è anche schierato con una parte della Chiesa, attaccando la cosiddetta ideologia gender, criticandola per aver promosso identità intime, radicalmente diverse dalla differenza biologica tra maschio e femmina. La “ideologia del genere” è una retorica, nata negli anni Novanta con la nuova evangelizzazione di Giovanni Paolo II che collega la teologia con una particolare lettura delle scienze naturali, contraria alle teorie sociali di genere e della riproduzione sessuale (Garbagnoli 2016: 189). La mossa retorica re-inscrive il genere all'interno di una differenza anatomica, demonizzando le teorie di genere (descritte come un prodotto intellettuale e non delle persone comuni).

Questa ideologia affonda inoltre le radici in un immaginario cattolico impaurito da una religione premoderna, irrazionale e popolare, così come da un processo di “femminizzazione” proveniente dalle società contadine del Mediterraneo (cattolico) (Favret-Saada 1980; Norget et al. 2017). Gli elementi centrali di questo immaginario cattolico pre-moderno includono una agency materiale mai completamente risolta nella divina provvidenza – pietre, acque e simili (Cohen 2015: 13) e la loro importanza materiale nell'attuale panorama politico (Barad 2017) – ma, anche, una paura infinita dell'eresia. La battaglia contro l'ideologia gender condotta attualmente, con convinzione, dai fedeli nelle Americhe e in alcune regioni europee – evidente in forma spettacolare nel rogo di un'effigie di Judith Butler (ritratta come ‘strega’) a San Paolo (Bizerra 2017) – è un esempio calzante di alcuni capovolgimenti riguardanti una storia affettiva dell'eresia, così come la mancanza di una sua condanna è effetto di una doppia coscienza papale-criollo. Il conflitto riguardante l'ideologia gender – coniugato con specifici orientamenti teologici, pastorali ed evangelici – ha aperto una frattura particolarmente forte tra il fronte “pro” e quello “anti” gender in merito alla naturalizzazione della famiglia come “baluardo di civiltà”, e alla sua concezione come nucleo da opporre al male in società. Le teodicee sono, in effetti, parti costitutive di politiche affettive intime e oggetto di controversia all'interno – e oltre – la *domus divisa*, intanto che i temi relativi all'abuso sessuale e al celibato del clero perseguitano un papa Criollo [10].

Ho presentato qui un'analisi dell'impatto avuto dal papa sulla «sacra vitalità della società» (Muehlebach 2013: 458), in parallelo a una chiara evidenza del processo di ‘razzionalizzazione’ di Francesco stesso, incentrata su una prospettiva applicata al suo diffuso carisma affettivo. Questo carisma papale è stato orientato, più o meno con successo, verso un'azione politica che si concentra su una nuova visibilità del fenomeno dei migranti privi di documenti e sul tema dei poveri (Napolitano 2017). Allo stesso tempo, però, Francesco porta con sé aspetti delle storie conservatrici del Criollismo nelle Americhe che, in nome di una sovranità del suolo e di ciò che vi abitava, respingevano (e reprimevano violentemente) le legittime rivendicazioni dei nativi.

Francesco ha mostrato un allineamento di tipo conservatore alla lotta contro la “ideologia del gender” e, in certi momenti della sua vita, un'assenza di sostegno pubblico alle lotte degli indigeni in Argentina. Durante una visita in Cile, nel gennaio 2018, Francesco non ha soltanto evitato di prendere posizione contro il presunto molestatore sessuale, il vescovo Barros Madrid, ma ha in realtà disconosciuto le affermazioni delle vittime – ritrattando questa posizione, pochi mesi più tardi, dopo un approfondito accertamento (Horowitz 2018). Non si è scusato nemmeno con coloro i quali hanno sofferto abusi nelle scuole residenziali cattoliche canadesi, sebbene questo gli sia stato chiesto ripetutamente. Come indice di un Ritorno Atlantico, Francesco reca con sé una doppia coscienza, che è al tempo stesso emancipatrice e conservatrice, mentre il suo Criollismo è permeato dalla figura spettrale del nativo (nazionale). Se per Giovanni Paolo II il rinnovamento della Chiesa avveniva attraverso lo Spirito Santo e una chiara agenda carismatica, per Papa Francesco il rinnovamento è

decisamente situato, teologicamente e geopoliticamente, in quei margini della Chiesa che stanno diventando il nuovo “vero” centro – una prospettiva gesuita relativa al compimento del mandato del Concilio Vaticano Secondo nel ventunesimo secolo.

Ciò che ho qui delineato, quindi, è il modo in cui questo Papa viene percepito dal suo gregge e dalla Curia romana, e come un attacco alla sua forma di governo della Chiesa sia profondamente intriso di una prospettiva razziale. Se è così, allora la capacità del governo della Chiesa cattolica romana di contenere scismi – ciò che Carl Schmitt (1996) definisce *complexio oppositorum* – dovrebbe inoltre essere studiata attraverso quelle continuità stabilite tra il carisma papale e la lunga storia affettiva di razza nelle – e dalle – Americhe. Se Francesco come Criollo – trickster/eretico, Papa riformatore così necessario – mette in atto una politica di seduzione realizzata attraverso un’ambigua storia di Criollo, allora uno studio antropologico della Chiesa cattolica dovrebbe focalizzare l’attenzione sulle implicazioni teopolitiche degli elementi affettivi e, in tal modo, forgiare «nuove traiettorie per l’immaginario intellettuale» (Navaro 2017: 212; vedi anche Elden 2010). Il teologico partecipa in effetti del politico, forse in forme inaspettate, tuttavia ancora da raccontare.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

[*] Traduzione dall’inglese di Maura Scimeca

Note

[1] Il concetto di razza è qui utilizzato nella sua accezione di razzializzazione, che nelle Americhe è un termine che connota non solo chi e cosa è stigmatizzato verso ciò che è considerato normativo, ma si riferisce anche ad una storia coloniale che, ancora nella presente, marca forme di delegittimazione, violenza e soggettivazione della persone stigmatizzate e delle loro condizioni di vita.

[2] Lo studio degli affetti, e il susseguente ‘affective turn’ nelle teorie critiche letterarie e sociali è un campo di studi che è nato sulla scia del lavoro di Raymond Williams sulla ‘strutture dei sentimenti’ (Williams, Raymond. *The Long Revolution*. Broadview Press, (1963) 2001). Questi studi analizzano sistemi di circolazione di forze che attraversano corpi, spazi e sono intessuti nella storia contemporanea e nella politica economica. Essi vengono trasmessi attraverso la socialità, ma sono pre-sociali e non fanno parte di linguaggi codificati e riconosciuti. Gli affetti “divengono” e hanno sia un carattere di ordinaria incarnazione e di potenziale innovazione come pure di assoggettamento a poteri costituiti. Saggi importanti sugli affetti sono molteplici, ma per alcuni testi seminali e iniziatori del dibattito vedi: Berlant, Lauren. *Cruel Optimism*. Durham and London: Duke University Press, 2011. Stewart, Kathleen. *Ordinary Affects*. Durham, NC and London: Duke University Press, 2007. Massumi, Brian. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC, and London: Duke University Press, 2002

[3] Il primo è un attento esame teso a stabilire una legittima equivalenza tra diritto canonico e i testi che le Conferenze episcopali vogliono promuovere. Il secondo è solo un’approvazione positiva della fedeltà e della congruenza di un testo a una scrittura latina originale.

[4] Per un approfondimento illuminante sulla formazione multiforme del Mediterraneo e sul rapporto tra sovranità e ospitalità, vedi Ben-Yehoyada (2017) e Shryock (2012).

[5] Questo contatto è una forma di visione tattile: una modalità del tatto che passa attraverso la carne e teologicamente della incarnazione. Ciò produce un decentramento del primato della visione oculare.

[6] Nel 2015, papa Francesco ha lavato i piedi dei prigionieri nel carcere di Rebibbia, un carcere che ospita oltre il 90 per cento dei detenuti non italiani (RaiNews 2015).

[7] Esiste qui un legame tra teologia politica e filosofia della storia che passa attraverso un impegno etnografico che posso solo indicare ma non sviluppare adeguatamente in questo saggio.

[8] Desidero ringraziare Charles Stewart per avere suggerito questa prospettiva di analisi.

[9] Qui il riferimento è alla mobilitazione teopolitica del Vangelo di Marco 3: 24–25, dove Gesù avverte che una casa/chiesa divisa non potrà resistere.

[10] Per mancanza di spazio, devo tralasciare le considerazioni relative al susseguirsi degli abusi sessuali che affliggono la Chiesa cattolica.

Riferimenti bibliografici

Agamben, Giorgio, 2013, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Trans. Adam Kotsko, Stanford, CA: Stanford University Press.

Alazraki, Valentina, 2015, “Due Anni di Pontificato” [Two years of pontificate], *L’Osservatore Romano*, 13 March. <http://www.osservatoreromano.va/it/news/due-anni-di-pontificato>.

Albahari, Maurizio, 2015, *Crimes of Peace: Mediterranean Migrations at the World’s Deadliest Border*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

ANSA, 2016, “Arriva a Bolzano la Croce di Lampedusa” [The Cross of Lampedusa arrives in Bolzano], 24 May. <http://www.ansa.it/trentino/notizie/2016/05/24/arriva-a-bolzano-la-croce-di-lampedusa> a0148006-b76e-4317-9d5d-12efb6516a66.html.

Barad, Kare., 2017, “What Flashes Up: Theological-Political-Scientific Fragments”, In *Entangled Worlds: Religion, Science, and New Materialisms*, ed. Catherine Keller and Mary-Jane Rubenstein, 21–88, New York: Fordham University Press.

Bautista, Julius, 2015, “Export-Quality Martyrs: Roman Catholicism and Transnational Labor in the Philippines’, *Cultural Anthropology* 30 (3): 424–447.

<https://journal.culanth.org/index.php/ca/article/view/ca30.3.04>.

Beatty, Andrew, 2006, “The Pope in Mexico: Syncretism in Public Ritual”, *American Anthropologist* 108 (2): 324–335. https://www.jstor.org/stable/3804794?seq=1#metadata_info_tab_contents.

Ben-Yehoyada, Naor, 2016, “Follow Me, and I Will Make You Fishers of Men: The Moral and Political Scales of Migration in the Central Mediterranean.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22 (1): 183–202. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-9655.12340>.

Ben-Yehoyada, Naor, 2017, *The Mediterranean Incarnate: Region Formation between Sicily and Tunisia since World War II*, Chicago: University of Chicago Press.

Berendt, Joanna, and Megan Specia, 2017, “Polish Catholics Gather at Border for Vast Rosary Prayer Event’, *New York Times*, 7 October.

<https://www.nytimes.com/2017/10/07/world/europe/poland-rosary-border-prayer.html>.

Bizerra, Fernando, Jr., 2017, “Protesters Shout Slogans against the US Philosopher Judith Butler.” *Alamy*, 7 November. <https://www.alamy.com/stock-image-sao-paulo-brazil-07th-nov-2017-protesters-shout-slogans-against-the-165063966.html>.

- Brennan, Teresa, 2004, *The Transmission of Affect*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Brown, Peter, 1983, "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations* 2: 1–25.
- Cadena, Marisol de la., 2000, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919–1991*, Durham, NC: Duke University Press.
- CAFOD (Catholic Agency for Overseas Development), 2016, "St. Helens and the Lampedusa Cross", 30 August. <https://cafodsouthwales.wordpress.com/2016/08/30/st-helens-and-the-lampedusa-cross/>.
- Cara, Ana C., 2003, "The Poetics of Creole Talk: Toward an Aesthetic of Argentine Verbal Art", *Journal of American Folklore* 116 (459): 36–56.
- Certeau, Michel de, 1988, *The Writing of History*, Trans. Tom Conley, New York: Columbia University Press.
- Certeau, Michel de, 2000, *The Possession at Loudun*, Trans. Michael B. Smith, Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen, Jeffrey J., 2015, *Stone: An Ecology of the Inhuman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Du Bois, W. E. B. 1994, *The Souls of Black Folk*. New York: Gramercy Books.
- Elden, Stuart, 2010, "Land, Terrain, Territory", *Progress in Human Geography* 34 (6): 799–817.
- Fassin, Didier, 2016, "Hot Spots: What They Mean", Society for Cultural Anthropology, 28 June. <https://culanth.org/fieldsights/hot-spots-what-they-mean>.
- Favret-Saada, Jeanne, 1980, *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Trans. Catherine Cullen. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garbagnoli, Sara, 2016, "Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device against the Denaturalization of the Sexual Order," *Religion and Gender* 6 (2): 187–204.
- Gordillo, Gastón, 2014, *Rubble: The Afterlife of Destruction*, Durham, NC: Duke University Press.
- Gramsci, Antonio. (1924) 1978, *Sul Fascismo* [On fascism], Rome: Editori Riuniti.
- Hallett, Nick, 2017, "US Theologian Tells Pope: Many are Losing Confidence in You", *Catholic Herald*, 1 November. <http://www.catholicherald.co.uk/news/2017/11/01/us-theologian-tells-pope-many-are-losing-confidence-in-you/>.
- Harris, Elise, 2017, "Pope Offers Clarifications on New Process for Liturgical Translations", *Catholic News Agency*, 22 October. <https://www.catholicnewsagency.com/news/pope-offers-clarifications-on-new-process-for-liturgical-translations-14873>.
- Hickson, Maïke, 2016, "Vatican's Doctrine Chief: Pope Is Not a 'Professional Theologian'", *Lifesite*, 14 March. <https://www.lifesitenews.com/news/vaticans-doctrine-chief-pope-is-not-a-professional-theologian>.
- Horowitz, Jason, 2018, "Pope Francis Admits 'Grave Errors' in Chile Sex Abuse Cases", *New York Times*, 11 April. <https://www.nytimes.com/2018/04/11/world/americas/pope-francis-sex-abuse-apology.html>.
- Hughes, Jennifer S., 2010, *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*. New York: Oxford University Press.

- Immergut, Matthew, and Mary Kosut, 2014, "Visualising Charisma: Representations of the Charismatic Touch", *Visual Studies* 29 (3): 272–284.
- Ivereigh, Austen, 2014, *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope*, New York: Henry Holt.
- Lloyd, Vincent W., 2012, "Introduction." In *Race and Political Theology*, ed. Vincent W. Lloyd, 1–21. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Lomnitz-Adler, Claudio, 2001, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Martínez, María Elena, 2008, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Mazzarella, William, 2017, *The Mana of Mass Society*, Chicago: University of Chicago Press. Mittermaier, Amira, 2015. "How to Do Things with Examples: Sufis, Dreams, and Anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (S1): 129–143.
- Molina, J. Michelle, 2013, *To Overcome Oneself: The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520–1767*, Berkeley: University of California Press.
- Muehlebach, Andrea, 2013, "The Catholicization of Neoliberalism: On Love and Welfare in Lombardy, Italy", *American Anthropologist* 115 (3): 452–465.
- Napolitano, Valentina, 2016, *Migrant Hearts and the Atlantic Return: Transnationalism and the Roman Catholic Church*. New York: Fordham University Press.
- Napolitano, Valentina, 2017, "'The Globalization of Indifference': On Pope Francis, Migration and Global Acedia", in *Religion and the Morality of the Market*, ed. Daromir Rudnycky and Filippo Osella, 263–282, Cambridge: Cambridge University Press.
- Navaro, Yael, 2017, "Diversifying Affect", *Cultural Anthropology* 32 (2): 209–214.
- Navaro-Yashin, Yael, 2009, "Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (1): 1–18.
- Norget, Kristin, 2017, "The Virgin of Guadalupe and Spectacles of Catholic Evangelism in Mexico", in Norget et al. 2017, 184–200.
- Norget, Kristin, Valentina Napolitano, and Maya Mayblin, eds., 2017, *The Anthropology of Catholicism: A Reader*, Oakland: University of California Press.
- Palmié, Stephan, 2007, "The 'C-Word' Again: From Colonial to Postcolonial Semantics" in Stewart 2007a, 66–83.
- Petin, Edward, 2016, "Full Text and Explanatory Notes of Cardinals' Questions on 'Amoris laetitia'", *National Catholic Register*, 14 November, <http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/full-text-and-explanatory-notes-of-cardinals-questions-on-amoris-laetitia>.
- Pope Francis, 2013, "Chrisma Mass: Homily of Pope Francis", Vatican Website, 28 March. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-Francesco_20130328_messa-crismale.html.

Pope Francis, 2013b, “Interview with Pope Francis”, By Fr Antonio Spadaro. Vatican Website, 21 September. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html.

Pope Francis, 2013c, “Press Conference of Pope Francis”, Vatican Website, 28 July. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html.

Pope Francis, 2015, “Encyclical Letter: *Laudato Si* of the Holy Father Francis on Care for Our Common Home”, Vatican Website, 24 May. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

Pope Francis, 2017°, “General Audience”, Vatican Website, 27 September. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2017/documents/papa-francesco_20170927_udienza-generale.html.

Pope Francis, 2017b, “General Audience”, Vatican Website, 25 October.

https://w2.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2017/documents/papa-francesco_20171025_udienza-generale.html.

Pope Francis, 2017c. “Homily of His Holiness Pope Francis”, Vatican Website, 8 September. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170908_omelia-viaggioapostolico-colombiavillavicencio.html.

Pope Francis. 2018, “Message of His Holiness Pope Francis for the 104th World Day of Migrants and Refugees 2018”, Vatican Website, 14 January. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html.

Pope John Paul II, 2004, “Message of the Holy Father John Paul II for the World Day of Migrants and Refugees 2005”, Vatican Website, 24 November. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20041124_world-migration-day-2005.html.

Povinelli, Elizabeth A., 2006, *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality*, Durham, NC: Duke University Press.

RaiNews, 2015, “Papa Lava e Bacia Piedi ai Detenuti di Rebibbia” [Pope washes and kisses feet of Rebibbia’s prisoners]. 2 April. <http://www.rainews.it/dl/rainews/media/papa-lava-bacia-piedi-detenuti-rebibbia-video-68b54b4a-fbdd-40f5-b9ed-bbc9f5b301f4.html>.

Rivera, Mayra, 2015, *Poetics of the Flesh*, Durham, NC: Duke University Press.

Rowlands, Anna, 2015, “Laudato Si’: Rethinking Politics”, *Political Theology* 16 (5): 418–420.

Rutherford, Danilyn, 2009, “Sympathy, State Building, and the Experience of Empire”, *Cultural Anthropology* 24 (1): 1–32.

Santner, Eric L., 2016, *The Weight of All Flesh: On the Subject-Matter of Political Economy*, Ed. Kevis Goodman, New York: Oxford University Press.

Schaefer, Donovan O., 2015, *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*, Durham, NC: Duke University Press.

Schall, James V., 2015, “Apocalyptic and Utopian: On Pope Francis’ Bolivian Manifesto”, *Catholic World Report*, 24 July. http://www.catholicworldreport.com/Item/4051/apocalyptic_and_utopian_on_pope_francis_bolivian_manifesto.aspx 26/26.

Scherz, China, 2018, “Enduring the Awkward Embrace: Ontology and Ethical Work, in a Ugandan Convent”, *American Anthropologist* 120 (1): 102–112.

Schmitt, Carl, 1996, *Roman Catholicism and Political Form*, Trans. G. L. Ulmen. Westport, CT: Greenwood Press.

Shryock, Andrew, 2012, “Breaking Hospitality Apart: Bad Hosts, Bad Guests, and the Problem of Sovereignty”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (S1): S20–S33.

Stewart, Charles, ed., 2007a, *Creolization: History, Ethnography, Theory*, Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Stewart, Charles, 2007b, “Introduction: Creolization: History, Ethnography, Theory”, in Stewart 2007a, 1–25.

Stewart, Kathleen, 2007, *Ordinary Affects*, Durham, NC: Duke University Press.

Taves, Ann, 2014, “Non-ordinary Powers: Charisma, Special Affordances and the Study of Religion”, in *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*, ed. Dimitris Xygalatas and William W. McCorkle Jr, 80–97. London: Routledge.

Vatican Radio, 2016, “Al Brennero Domani le Croci di Lampedusa, contro i Muri Europei” [Tomorrow the crosses of Lampedusa at the Brennero, against European walls], 27 May. http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/05/27/al_brennero_domani_le_croci_di_lampedusa,_contro_i_muri_europei_/it-1232860.

Verbitsky, Horacio, 2005, *El Silencio: De Paulo VI a Bergoglio: Las Relaciones Secretas de la Iglesia con la ESMA* [The silence: From Paul VI to Bergoglio: The secret relations of the church with ESMA], Buenos Aires: Sudamericana.

Weber, Max, 1968, *Economy and Society*, Vol. 1: *An Outline of Interpretive Sociology*, ed. and trans. Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press.

Wir In., 2015, “Wo wäre Jesus heute geboren?” [Where would Jesus have been born today?], 23 December. <http://www.wirin.de/lokal-nachrichten/18-emsdetten/3049-wo-waere-jesus-heute-geboren>.

Valentina Napolitano, docente di Antropologia e Connaught Scholar all’Università di Toronto, si occupa di Studi di Critica del Cattolicesimo, frontiere e migrazioni, con particolare interesse per l’antropologia delle tracce e per il lavoro di Michel De Certeau. A partire dalle ricerche sul campo condotte in Messico, California, Italia e nel corridoio Detroit/Windsor, ha pubblicato articoli, numeri speciali e due monografie: *Migrant Hearts and the Atlantic Return: Transnationalism and the Roman Catholic Church* (2016) e *Migration, Mujercitas, and Medicine Men: Living in Urban Mexico* (2002). Ha inoltre pubblicato un’edizione co-curata: *Anthropology of Catholicism: A Reader* (2017). Attualmente scrive di teopolitica e sulla relazione tra antropologia e teologia politica.



Seoul, scorcio della città del borgo operaio a ridosso dell'insediamento universitario (ph. O. Niglio)

La biografia della città

di *Olimpia Niglio*

Il tema di questo contributo nasce nell'ambito della programmazione di un corso di specializzazione sui centri storici presso l'Universidad Nacional Autonoma de México, Facoltà di Architettura, la cui conferenza magistrale ha inteso sviluppare la questione della "biografia urbana". L'interrogativo biografico è nato dalla necessità di fornire degli strumenti di lettura in grado di aiutare giovani studiosi ad intendere gli aspetti evolutivi della struttura urbana dalle origini alla contemporaneità e pertanto di definire dei criteri di lettura e dei metodi di analisi fondamentali a supportare futuri progetti. Analizzare l'evoluzione di una struttura urbana è come riscrivere la storia di un individuo e quindi una biografia dove si intersecano molte vicende e metamorfosi.

Analizzare la città dal punto di vista biografico significa saper leggere e interpretare le trasformazioni e i suoi processi "metabolici" per mettere in relazione la ricerca con il progetto all'interno di un processo sinergico.

Il termine biografia deriva dal greco βιογραφία, parola composta da βίος che indica la vita e da γραφία che designa la grafia, ossia la rappresentazione delle parole o di un testo. La biografia sta quindi a significare una narrazione scritta della vita di un individuo, finalizzata a raccontare vicende

ed avvenimenti che hanno caratterizzato in parte o in tutto il ciclo vitale di tale persona (Treccani, voce)

Lo sviluppo della biografia ha avuto origini nel contesto greco-ellenico per poi trovare ampi riscontri anche nella cultura romana al fine di narrare le vicende di illustri personaggi e politici, per poi ricevere nuovi impulsi con la diffusione del cristianesimo e pertanto con il racconto delle vite dei martiri e dei santi. Ovviamente tutto questo se ci riferiamo al vecchio continente e al mondo occidentale. Infatti, mentre in Occidente la biografia non intende dare riscontri assoluti in merito all'autore trattato, diversamente in altre aree geografiche e culturali la biografia tende ad essere un valido strumento per cogliere i rapporti dialettici tra la personalità analizzata e il contesto culturale nel quale opera. In particolare, in Oriente la tecnica biografica intende assicurare massima precisione e nuove visioni prospettiche allo scopo di enfatizzare bene la trattazione sulla vita dell'autore.

Rielaborare pertanto il concetto biografico in relazione alla città significa procedere con un esercizio finalizzato a rivisitare le matrici culturali non solo in termini formali e quindi materiali ma anche nel rispetto dell'immaterialità di quelle idee che hanno reso possibile la realizzazione della città stessa. Tutto questo implica una complessa interazione scientifico-interdisciplinare, fondamentale per dare principio ad un progetto di "biografia urbana" e di riscrittura attenta di tutto ciò che è intervenuto nella costruzione della storia della città da studiare.

Stimolati dalla trattatistica rinascimentale risulta interessante stabilire una stretta relazione tra la città e il corpo umano e pertanto tra biografia dell'individuo e biografia del luogo che questo abita. Non è difficile intuire che parole connesse all'individuo come: *corpo, volto, organismo, cellula, struttura, strato, pelle e identità* siano tutti termini che trovano diretti riscontri con l'attenta osservazione della città. Infatti, nell'analizzare una città parliamo di *struttura* urbana per indicare la sua configurazione formale, di *volto* della città per riferirsi alla sua immagine, di *cellula* abitativa per denotare specifiche tipologie costruttive, di *strati* o stratificazioni costruttive per significare la sovrapposizione di fasi storiche o ancora di *identità* urbana per sottolineare i valori peculiari di un contesto e così via. Ovviamente l'uso di questi termini dipende molto dal contesto geografico di riferimento e non trovano riscontri generalizzati a livello internazionale; però senza alcun dubbio la concezione antropomorfa della città messa a punto da Francesco Di Giorgio Martini nel 1480 costituisce ancora oggi un interessante riferimento anche se letto alla luce di una visione rinnovata. Infatti, le parti della città riproducono in termini di relazioni di gerarchia politica e sociale quelle relazioni di dipendenza funzionale che le singole parti del corpo intrattengono tra di loro (Fiore, Tafuri, 1995).

Ecco che la complessa articolazione di una struttura viaria di una città può essere paragonata al sistema venoso del corpo umano o la presenza di istituzioni amministrative trova riscontro con quelle parti fondamentali dell'anatomia che "governano" la vitalità dell'individuo.

Ma come in ogni buona biografia si parte sempre dall'origine e quindi dalla nascita della città per conoscere le ragioni che l'hanno generata e i conseguenti sviluppi. In questo ambito il contributo della archeologia e dell'antropologia svolgono un ruolo fondamentale al fine di rilevare e approfondire i principi generatori ed ordinatori alla base delle scelte che hanno poi dato vita alla città. Risulta per esempio molto interessante interrogarsi proprio su questi principi che hanno determinato la fondazione delle città, nonché le scelte funzionali ma anche etiche che sono intervenute nella definizione di questa struttura complessa. È significativo annotare come questi principi siano strettamente connessi alla natura e alla cosmologia, così come ben ci insegnano soprattutto le culture orientali: pensiamo ad esempio alle rappresentazioni dei "mandala" (Singh, Rana, 2009; 2011).

Queste scelte hanno poi determinato la dimensione e quindi la scala tra le diverse relazioni spaziali della città nonché definito gli usi e le configurazioni sociali dell'ambiente costruito, tutte tematiche che sono alla base poi delle trasformazioni e di quelle metamorfosi che hanno contribuito a realizzare la stratificazione storica della città.

Ma come per l'individuo le tappe della vita generano momenti di riflessione, di crescita e di trasformazione, allo stesso modo accade nell'evoluzione della struttura urbana e delle sue funzioni soggette a necessarie metamorfosi dettate dai cambiamenti sociali e culturali. Possiamo leggere questi cambiamenti nell'analisi dei differenti strati che caratterizzano tutte le città del mondo. In molti casi questi strati delle differenti epoche si sono integrati all'interno di nuovi insediamenti e quindi conservati; in molti altri casi invece queste preesistenze sono state cancellate. Ad esempio, nel mondo occidentale le scarse risorse economiche spesso hanno favorito il "riuso" della preesistenza e generato processi di stratificazione che oggi ci consentono di rileggere con maggiore facilità l'evoluzione storica della città. Molti i casi nell'area mediterranea ed in particolare nella penisola italiana. Pensiamo ad esempio a città come Bologna, Ancona, Lucca, Roma, Napoli, Agrigento, etc... (Levi, 1989).

Non meno significative sono le riletture che è possibile realizzare nella città latino-americane che, in molti casi, sono il risultato di traumatici avvenimenti che hanno tentato di cancellare le straordinarie preesistenze indigene ma che poi sono riaffiorate, dominando oggi la scena della città contemporanea. Un esempio assolutamente interessante è quello di Città del Messico con i ritrovamenti dell'antico recinto sacro di Tenochtitlan con il Tempio Mayor nei pressi della Cattedrale Metropolitana, i cui resti hanno dato vita ad un modello di stratificazione storica che oggi consente di rigenerare una "biografia urbana" interrotta a partire dal XVI secolo con il periodo della colonizzazione europea (Barrera Rivera, Islas Domínguez, 2018).

Infatti, la storia ci tramanda anche testimonianze in cui le radici di una città sono state sradicate per dare luogo ad altri e nuovi insediamenti urbani che hanno solo prodotto l'eclisse della bellezza e il congedo della memoria (Assunto, 1997). Così la poetica della città storica lentamente è stata offuscata dalla città del consumo, del capitalismo, delle disordinate migrazioni che hanno dimenticato i valori dell'estetica e della sostenibilità per dare vita ad una struttura urbana che ha sopraffatto i suoi stessi abitanti ed è divenuta complice di un destino certamente non esaltante. Ambiente poetico e simbolico della città storica sono stati spesso ridotti in polvere per dare principio a nuove identità in nome della modernizzazione. È quanto si è verificato principalmente nel continente americano non solo con la colonizzazione europea, ma anche in tempi molto più recenti attraverso quei processi di ammodernamento soprattutto delle grandi città, dove la città del futuro non ha saputo valorizzare la memoria della città del passato. Sono nate così città artificiali, discontinue, poco accoglienti dove l'egemonia di principi poco sensibili all'estetica hanno prodotto insediamenti urbani le cui dinamiche sono spesso contro i suoi stessi abitanti.

Nel continuare a costruire la biografia urbana si assiste a momenti della storia in cui l'antico è stato considerato come qualcosa da eliminare perché limitativo dello sviluppo futuro; diversamente l'antico è riferimento da cui non si può prescindere se intendiamo attribuire valore alle funzioni della città moderna (Argan, 1965). Pertanto, rileggere la città in termini biografici ci aiuta ad intendere come non è possibile cancellare ciò che ha generato questa realtà, in quanto è come voler cancellare una parte della storia dell'individuo o del suo corpo solo per il fatto di non essere più adeguato all'epoca contemporanea.

La lettura biografica della città aiuta ad intendere che le ragioni che hanno determinato la sua esistenza continuano nel tempo e mutano con questa in relazione anche alle trasformazioni indotte dagli uomini. Affrontare la lettura della città, come un libro di pietra, a partire dalle sue origini, ci

consente di cogliere tutte quelle relazioni che hanno generato gli spazi, gli usi e le tradizioni culturali e dalle quali derivano i significati e i valori identificativi della città. Un esempio rappresentativo è il centro storico di Quito, capitale dell'Ecuador, primo centro storico patrimonio dell'umanità nel 1978 nonché il Bukchon Hanok Village a Seoul nella capitale della Repubblica di Corea.

Pertanto, la biografia urbana, se affrontata con contributi interdisciplinari, apre la strada alla ricognizione critica, con ottiche e strumenti qualificati, di tutte le specificità e le diversità che intervengono nella costruzione di un insediamento urbano, restituendo un quadro completo di quel patrimonio culturale che caratterizza la città sia da un punto di vista materiale (edifici, opifici, monumenti) che immateriale (tradizioni, cultura). Tuttavia, la complessità dell'evoluzione urbana, la cui biografia concorre alla conoscenza degli aspetti peculiari, impone una lettura che va oltre le sembianze puramente funzionali e materiali. Infatti, mentre la cultura contemporanea tende sempre a risaltare il funzionalismo della città, differentemente la lettura biografica rappresenta un valido strumento per ritornare a riflettere sui canoni dell'estetica e della bellezza. Un approccio all'esame della città, che sia in grado di rimettere al centro questi canoni estetici, offre sicuramente una chiave interpretativa indispensabile per restituire valori qualitativi allo spazio pubblico.

Diversi studi in ambito antropologico e sociologico hanno dimostrato come sia molto stretta la relazione che intercorre tra estetica di un luogo e assetto sociale e culturale all'interno di una città. Generalmente la qualità del luogo è sempre generatrice di valori che intervengono positivamente nell'evoluzione culturale della popolazione. È quanto si può rilevare soprattutto in quelle aree geografiche dell'America Latina o dell'Africa, che ancora non sono state 'imbastardite', e la cui organizzazione degli insediamenti sociali risponde perfettamente alle leggi della natura (Levi Strauss, 1988). Ma in questi stessi Paesi e certamente non meno anche in Europa, ormai da tempo, assistiamo a evoluzioni urbane finalizzate a marcare le diversità, le esclusività e le intolleranze culturali. Infatti, quell'ideale urbanistico di città costruita a misura e in funzione per gli uomini è del tutto decaduto perché sono venuti meno quei principi generatori ed ordinatori che il tempo ha tramandato ma che gli uomini non hanno saputo conservare e valorizzare.

In realtà, nella ricostruzione biografica della città, con riferimento soprattutto al periodo di modernizzazione, è facile verificare che sono venute meno le analisi percettive dell'urbanistica (Morandi, 1996). Alla base di tutto ciò manca, infatti, la fase di "ri-apprendimento" della memoria storica da parte dei suoi abitanti con il fine di rigenerare le evoluzioni storiche che hanno determinato quelle stratificazioni culturali fondamentali per intendere la città del passato, vivere quella del presente e per costruire bene la città del futuro.

Come sottolineato anche dall'urbanista anglo-americano Appleyard sono due i principali fattori che intervengono a ricordare o a cancellare la storia di un luogo: da un lato i fattori socio-culturali e quindi la formazione di un popolo; dall'altro l'estetica dei luoghi in cui si abita (Appleyard, 1967). Ne deriva pertanto che il valore di una città è prodotto dal dialogo di questi due principali fattori che rappresentano un presupposto fondamentale per la definizione della stessa biografia urbana. La non conoscenza e la scarsa vivibilità di un luogo certamente non facilitano l'interesse per la storia. Ne deriva quindi che la "leggibilità" di una struttura urbana è chiaramente determinata dal modo con cui quei principi generatori sono stati conservati nei processi evolutivi della città, principalmente grazie alla conoscenza che le generazioni hanno potuto sviluppare ed alimentare nel tempo.

L'interesse, di fatto, per l'indagine biografica della città è il risultato di un costante lavoro di interazione tra aspetti culturali e necessità sociali volto alla conservazione della città in tutti i suoi

processi evolutivi e “metamorfici” da cui non si può prescindere ma con i quali è fondamentale garantire quella continuità tra passato, presente e futuro. Continuità che è possibile leggere chiaramente in una realtà come Tokyo, antica Edo, che nonostante le sue mutevoli trasformazioni non ha mai dimenticato i principi ordinatori che l’hanno generata come città d’acqua.

In conclusione, osservando le differenti realtà urbane nel mondo è fondamentale elaborare ricerche scientifiche che possano donare nuovamente valore alla storia degli insediamenti e quindi favorire la riscrittura di nuove biografie delle città. È necessario scrivere biografie che non valorizzino solo il passato in modo passivo ma che da questo passato siano in grado di dare risposte al presente per contribuire a realizzare bene il futuro. La “biografia urbana” ha valore, infatti, se riesce a interfacciarsi e dialogare con tutti i paradigmi culturali che intervengono nella formazione della città al fine di conoscere e valorizzare il proprio patrimonio culturale. Il ritardo di queste riscritture biografiche sono proprio il risultato di città contemporanee che non rispondono più alle esigenze degli uomini ma solo a qualcosa che hanno costruito artificialmente e da cui tutti ora si sentono esclusi perché la città e i suoi usi non sono più a dimensione dell’uomo.

Per questo motivo la riscrittura biografica delle città deve prevedere il diretto coinvolgimento delle persone e rimettere al centro la cultura. Ora l’importante è dare principio a questa riscrittura grazie alla quale sarà possibile non solo conoscere meglio i luoghi in cui viviamo e apprezzare i patrimoni che possediamo, ma soprattutto riflettere su uno sviluppo sostenibile nel cui contesto la natura possa tornare ad essere il fulcro della vita e delle relazioni umane, nel rispetto anche delle finalità ben espresse nell’Agenda 2030 delle Nazioni Unite che tutti siamo impegnati a perseguire per il bene della nostra casa comune.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Riferimenti bibliografici

Agenda 2030, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/development-agenda/>

Appleyard D. (1967), *Planning a Pluralistic City*, Cambridge.

Argan C. (1965), “La cultura delle città”, in *Progetto e Destino*, Il Saggiatore, Milano.

Assunto R. (1997), *La città di Anfione e la città di Prometeo. Idee e poetiche della città*, Jaca Book, Milano.

Barrera Rivera J. A., Islas Domínguez A. (2018), *Arqueología urbana en la reconstrucción arquitectónica del Recinto Sagrado de Tenochtitlan*, INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

Biografia, voce dal Dizionario Treccani.

Fiore F.P., Tafuri M. (1995), *Francesco di Giorgio architetto*, Electa, Milano.

Ley D. (1994), “Gentrification and the politics of the new middle class”, in *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 12: 53–74.

Levi M. A. (1989), *La città antica. Morfologia e Biografia della aggregazione urbana nell’antichità* (Problemi ricerche di storia antica XII), L’Erma di Bretschneider, Roma.

Levi Strauss C. (1988), *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano.

Morandi M. (1996), *La città vissuta. Significati e valori dello spazio urbano*, Alinea, Firenze.

Semi G. (2015), *Gentrification. Tutte le città come Disneyland*, il Mulino, Bologna.

Singh, Rana P.B. (2009), *Cosmic Order and Cultural Astronomy: Sacred Cities of India*, Cambridge Scholars Publishing.

Singh, Rana P.B. (2011), “Sacred Geography and Cosmic Geometries: Interfaces in Holy Places of North India and link to Leonardo da Vinci’s images”, in *Asiatica Ambrosiana saggi e ricerche di cultura religioni e società dell’Asia* [Accademia Ambrosiana, Piazza Pio XI, 2 - 23123 Milano, Italy], nr. 3: 31-82.

Olimpia Niglio, architetto, PhD e Post PhD in Conservazione dei Beni Architettonici, è docente di Storia dell’Architettura comparata. È professore presso la Hokkaido University, Faculty of Humanities and Human Sciences e *Follower researcher* presso la Kyoto University, Graduate School of Human and Environmental Studies in Giappone. È stata *full professor* presso l’Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano (Colombia) e *Visiting Professor* in numerose università sia americane che asiatiche. Dal 2016 al 2019 è stata docente incaricato svolge i corsi di Architettura sacra e valorizzazione presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum ISSR, con sede in Vicenza, Italia. È membro ICOMOS – International Council on Monuments and Sites - e ACLA – Asian Cultural Landscape Association.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Padre Alessio Jeronimo

Coltivare la terra significa sentirsi ramo, radice, zolla. Conversazione con padre Alessio eremita

di *Antonio Ortoleva*

L'ultimo eremita siciliano vive da vent'anni sulle montagne di Milazzo. Nel piccolo eremo di campagna di padre Alessio Jeronimo, monaco ortodosso, una serie di inviti al silenzio e alla meditazione, impressi nei cartelli e nelle maioliche, interrompono piante rare e profumate, antichi oggetti di terracotta destinati a presepi o all'arredamento, trittici di campane, sia lungo il viale d'ingresso che sotto il grande patio in legno massiccio. Qui, a Santa Lucia del Mela, nella valle così chiamata per via dell'omonimo torrente, governa un silenzio maestoso e parlante, un silenzio che risalta l'eloquenza così eccellente e ipnotica dell'eremita, grazie alla sua voce baritonale e profonda, alla mimica attoriale, alla sua erudizione sconfinata.

Un silenzio cadenzato dal richiamo dei pavoni che atterrano dagli alberi o dai tetti all'ora del pranzo, dal canto monocorde delle tortore in gabbia, da una nidiata di gatti e da un pollaio poco distante, un silenzio che facilita la lettura nella piccola biblioteca dai testi rari. Certo, puoi sentire lo squillo del telefono fisso o del cellulare, che annunciano una visita o una richiesta di soccorso psico-spirituale, o il rombo della sua vetturetta, utilizzata alla domenica come parroco di Messina.

Nella città dello Stretto un secolo fa il terremoto distrusse la bella cattedrale ortodossa e decine di pregiate icone furono salvate dalla Marina greca e ancora oggi, mai restituite, fanno parte del patrimonio del museo di Atene. Padre Alessio trasporta la sua parrocchia in valigia, paramenti e oggetti sacri, celebra la funzione domenicale in una stanza concessa dai valdesi, stanza che lascerà sgombra alla fine della funzione.

Com'è facile notare, è assente un armamentario tipo grotta per casa, radici ed erbe selvatiche per cibo o medicina, lume di candela per illuminare. Sto descrivendo un eremita del ventunesimo secolo che si circonda di frigorifero, radio e ventilatore e che tuttavia ha sempre rinunciato a tv e internet nonché al frastuono della vita moderna, riparando nel deserto della solitudine per ascoltare indisturbato la voce dell'Onnipotente, dedicandosi interamente e con passione irrefrenabile ai suoi studi medievali, di cui è un'autorità mondiale misconosciuta. Suo è il volume *I santi italo-greci dell'Italia meridionale* (Nicola Calabria, editore di Patti), compendio storico del monachesimo soprattutto siciliano. Se poi volessimo individuare il vero deserto dovremmo leggere un libro sul tema scritto dall'egumeno (l'abate) del monastero di Xiropotamou, uno dei venti del Monte Athos, monte sacro degli ortodossi, per avere dei dubbi sulla vera collocazione del deserto: è la città o l'eremo solitario?

Non ha scelto a caso i monti Peloritani padre Alessio, nato 67 anni fa a Messina da facoltosa famiglia borghese e cresciuto in Brianza. Dopo una lunga esperienza nel monastero di Grottaferrata nel Lazio, si votò all'eremitaggio nei luoghi che, fa sapere, videro sorgere dal quinto secolo, e fino e oltre l'anno Mille, innumerevoli monasteri ed eremi bizantini, i monti sacri siciliani, poi confiscati con l'unità d'Italia, distrutti in buona parte o trasformati in residenze estive di aristocratici e gran borghesi. Un paio di ex monasteri di Punta Milazzo – quella lingua di terra che punta verso le isole Eolie sullo sfondo, adagiata sul mare come un cocodrillo sonnolente – sono stati adattati a sale banchetto. E non c'è traccia nelle guide di un percorso bizantino, un'era che fece della Sicilia un faro sicuro di studi, architettura e religiosità in Occidente.

La conversazione con padre Alessio tocca i temi più urgenti dei nostri tempi tumultuosi, assediati dalla modernità: l'ecologia, il rapporto con la terra e con la sofferenza e con la morte, il predominio della grande finanza, il ruolo delle religioni.

Coltivare la terra è una missione apostolica, un orientamento che si protrae sin dalle origini dell'uomo, ed è fatica, dedizione, è sporcarsi le mani e le calosce, un'opera che non conosce orari e che richiede solida appartenenza alla natura e al creato. Richiede, lo chiedo a voi, padre Alessio, sentirsi ramo, radice, zolla? Richiede il collegare le proprie cellule al mondo vegetale e minerale, collegarsi ai geni dei propri antenati?

«Richiede un sentirsi ospite e non padrone del mondo, uno stato che spinge ad abbellire la terra di fiori e di frutti. Un lasciare tracce di bellezza e di fecondità. L'uomo mediterraneo lascia i campi incolti, erbacce secche d'estate che corrodono il paesaggio naturale o destinate a incendi terribili, mentre il sistema idrogeologico non è più trattenuto da radici e tronchi. Roghi e inondazioni sono opera nostra, non dell'Onnipotente».

Coltivare è anche fatica e disagio, l'abbandono di quella sapienza è forse dettato dal desiderio di negare la sofferenza? La nostra epoca non tollera la sofferenza, i nostri contemporanei sono, siamo sotto anestesia tramite farmaci, droghe, programmi televisivi demenziali o uso compulsivo di dispositivi tecnologici. L'asticella di tolleranza del dolore si è abbassata grazie all'economia di scala, a partire dal secondo dopoguerra. Platone diceva che il dolore, come il piacere, può inchiodare l'anima al corpo, quindi renderla schiava della sue passioni – lo canta anche Franco Battiato – come delle sue sofferenze. Libera nos a malos, questa liberazione dal dolore che è una conquista, per certi versi civile, delle società moderne, nonché grande business delle multinazionali farmaceutiche, non può alla fine risultare un affrancarsi dalle catene fisiche? Seppur con un ritorno di avanguardie ecologiste, il lavoro manuale è stato abiurato, troppo umile e non troppo redditizio. Solo nei Paesi non ancora in linea con il sistema neocapitalista, in Asia e in Africa, l'artigianato è vivo e occupa ancora milioni di persone. I nostri nipoti sapranno usare le dita solo per digitare sui tasti?

«Partirei dalla diminuzione dei bambini nel mondo, non li facciamo. In Occidente la crescita è zero, in altre aree la natalità si è ridotta drasticamente, penso alla Cina...»

In India è scesa a due figli e mezzo per ogni donna, in Cina solo a uno dopo le massicce campagne del governo per contenere le nascite...

«Prevale un'idea negativa del mondo, un mondo che non ama i bambini... sono una fatica, vogliono tempo e dedizione mentre gli impegni dei genitori aumentano in modo esponenziale, così come le separazioni, mentre il matrimonio tra i giovani non è più un obiettivo, loro convivono e si separano con la medesima facilità del cambio di un abito. Noi non crediamo più nel futuro dell'umanità, un'umanità senza più bambini e flagellata dai mutamenti del clima. Quando rimarremo quattro vecchietti ne vedremo delle belle».

Eppure, un giorno la scienza potrebbe bloccare l'invecchiamento e aprire la porta di una futura immortalità.

«Io sono contento di morire».

E io, padre Alessio, guardo Lei ammirato che afferma ciò sorridendo. Perché?

«Perché torno tra le braccia di chi mi ha creato, tenga conto che sono un credente al massimo grado».

Cosa pensa di fare in quella posizione e per tanto tempo, direi per l'eternità?

«Guardarlo negli occhi, fare tutte le domande del caso e senza il minimo imbarazzo».

Lei sembra interessato alla morte...

«...come alla vita, con la medesima curiosità e accoglienza».

«L'Occidente maledice Dio quando muoiono i bambini, lo interpreta come una punizione divina. È la vita che se ne va, questo è un mistero insondabile. Il fiore che appassisce è una bellissima metafora della vita umana. L'uomo, a ben pensarci, tende a essere Prometeo, la divinità che si ribella a Dio e si fa mortale. La sofferenza è maestra di vita, ma la nostra società è anestetizzata. Perché soffriamo? Cristo accettò il supplizio, consapevole dei suoi limiti umani, per ascendere al cielo. Noi dobbiamo accettare i nostri limiti, l'essere umano fa una fatica immensa a diventare sé stesso, a esplorare la sua anima, la persuasione dei nostri limiti è il prodromo della saggezza. Buddha ha avuto la rivelazione su come ridurre la sofferenza e fare cessare il dolore tramite il non attaccamento alle cose e alle persone».

A Sarnath, dove sono stato, a pochi chilometri da Varanasi – siamo nel Bihar in India, non lontani dal confine nepalese – Buddha sviluppò le Quattro Nobili Verità riguardo alla sofferenza. Il dolore, scopre Siddharta, non è colpa del mondo né avviene per caso, il dolore nasce dentro di noi e scaturisce dalla ricerca del benessere e della felicità in ciò che è transitorio. Quindi, mentre ci autocondanniamo alla sofferenza, il buddhismo ci indica la via per farla cessare.

«La ricerca spasmodica del benessere fisico e materiale è una malattia dei nostri tempi, il tentativo di negare la sofferenza. Il benessere equivale al paradiso, al ricordo e alla bramosia del paradiso perduto. E nessuno vuole rinunciarvi. Il demonio del benessere è un demonio invincibile. Cristo, alla terza tentazione nel deserto, quando il diavolo dalla collina gli offrì tutto il potere e la ricchezza dei regni esistenti, disse solo una parola: “Vattene”».

Lavatrici, aria condizionata, centri commerciali, motori per viaggiare, mangiare, guarire, coltivare, abiti “tecnici” per contenere il caldo e il freddo, medicine di lunga vita. Il prontuario del confort è una conquista e l'esigenza di metà del globo, nonché l'aspirazione che verrà presto raggiunta dall'altra metà. Perché crede che l'umanità abbia preso questa direzione obbligata?

«Abbiamo confuso la conquista della felicità con i beni terreni, vogliamo avere tutto e subito. Il turismo di massa condensa uno di questi aspetti, padroni del mondo anche per un solo giorno. Ma questo fenomeno, nato in parallelo con i viaggi aerei economici, la low cost, porta anche devastazioni: un miliardo di persone in viaggio producono danni micidiali all'ecosistema, all'ambiente naturale e urbano, per smaltire montagne di rifiuti occasionali, per costruire alberghi sulle coste e in montagna, parchi tematici nel deserto, nuove autostrade e ponti, città...»

I centri storici del mondo intero tendono ad assomigliarsi: negozi turistici, milioni di tavolini in strada, comitive in sandali e pantaloncini, movide rumorose e sbevazzanti, stravolgimento della cultura urbana...

«Nelle prime pagine della Bibbia, Abele soccombe a Caino, chi riflette sa che l'umanità è malata, questo non è il mondo creato da Dio. Un grande patrimonio da rispettare è la libertà, ed è altrettanto a serio rischio, non più a causa di tiranni se non in regioni non ancora marchiate dalla macroeconomia, ma dalla grande finanza. Manca il castigo come deterrente per chi infrange la legge, siamo portatori sani di malattie per i nostri discendenti, confondiamo la libertà con la soddisfazione

di bisogni primari e secondari, esigiamo, i nostri personali bisogni vengono prima di quelli degli altri, accrescono l'egoismo sociale. La libertà per gli antichi era una maledizione: dove vado, a destra o a sinistra? Chi non è attrezzato sbaglia strada. L'umanità è spettatrice e talvolta complice di scelte che vanno contro l'umanità stessa. Le religioni sono una via disperata per poter scegliere senza sbagliare con l'aiuto del cielo. L'uomo, da solo, non ce la può fare. La religione deve essere vista come un'opera d'arte. Michelangelo o Leonardo non erano altri che messaggeri divini. Com'è fine e signorile, per esempio, lo scintoismo... Anche l'economia è Dio, ma il demonio ha assunto il suo aspetto, la visione massonica con l'occhio che guarda il dollaro».

L'economia, in particolare la finanza, guida i governi, determina le scelte politiche locali e globali. La via della seta cinese non trasporta amore o carovane di buona convivenza, bensì merci. Mari, terre e uliveti perforati da milioni di chilometri di gasdotti. La finanza internazionale inquina terre e menti ma fa da argine a una terza guerra mondiale perché non più conveniente agli interessi delle multinazionali, solo guerre regionali che presto si spegneranno. L'industria delle armi non rappresenta più quel grande business del passato. Eppure, io non sarei, come non sono, così pessimista rispetto al futuro.

«Sì, d'accordo, dicevo delle religioni. La cultura, il pensiero umano sono una scintilla del divino».

«Lei ha buona coscienza di sé, mio caro amico, e ha fatto buone cose. Non sono per niente pessimista sul futuro, semmai indico un presente violento e cieco, contagiato dal virus del benessere a tutti i costi. Nel corso della storia dell'umanità, le religioni sono state un faro di salvezza...»

Ma anche occasioni di guerra e di conquista, è raro oggi incontrare un santo in Occidente...

«Non lo nego, come non nego che il clero cristiano non sia all'altezza del messaggio celeste che non crolla, non è mai crollato perché è superiore ai suoi ministri. È raro trovare qualcuno coerente con la missione, gli altri sono mestieranti pentiti di aver fatto il prete. Padre Santo, gli direi, li sciolga, li mandi a casa, sono manager, di mistico non hanno nulla, non possiamo essere una casta. Il codice di Hammurabi, conservato al Louvre, le norme del diritto emanate dal re di Babilonia quasi quattromila anni fa, dispensavano dalle offese se ricevute dalla casta degli awilu, le persone di rango elevato, perché le pene non erano uguali per tutti».

L'Occidente ha generato mostri. Qual è la sua spiegazione?

«Gli occidentali hanno in varie epoche invaso il mondo, prepotenti ma geniali. Il ceppo semita penso sia una metafora, tre stili diversi, tre epoche. Hitler non è l'Europa, ma anche. Il male ha un fascino maliardo, Abele soccombe a Caino. Il nazismo affascinò i tedeschi perché l'essere umano sogna, ha nostalgia del paradiso perduto, della perfezione impossibile. Se tolgo il soprannaturale dall'orizzonte umano cercherò di costruire il paradiso a mia immagine. Hegel sostiene che la realtà è pensante ma se appare diversa da come l'ho pensata, peggio per lei. E forse anche per me. Io devo morire, ma non voglio sapere come e quando».

A proposito della morte, è una cosa seria la morte...

«Certo, non è un carnevale. Accettare la morte è uno dei principi basilari della vita. La vita non può fare a meno della morte. La dea Eos, cioè l'Aurora, si innamorò del principe troiano Titone, bellissimo nipote di Priamo, e chiese per lui a Zeus il dono dell'immortalità, ma dimenticò, lei altrettanto bella e forse di più, di richiedere la giovinezza perenne. Quando Titone divenne vecchissimo e quasi ripugnante, Eos lo trasformò in una cicala. La cremazione è una soluzione ma

tende a distruggere l'idea stessa della morte... il vapore acqueo favorisce il visibile del soprannaturale...»

Dobbiamo dunque rassegnarci al peggio per l'uomo che verrà?

«Ammonire e avvertire, sì. Rassegnarci, mai. Compito di chi governa è disegnare una nuova via del progresso saldata ai principi etici della convivenza, del rispetto degli altri e dell'ambiente, dei consumi consapevoli, della sapienza nel risolvere le controversie internazionali. Principi dettati dai Padri che hanno fondato le religioni umane. Senza ciò, il pianeta intero si inoltrerà rassegnato, questa volta sì, verso la propria distruzione».

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Antonio Ortoleva, ex giornalista del Giornale di Sicilia, già direttore e co-fondatore del periodico antimafia "Il Quartiere nuovo" di Palermo e docente di giornalismo a contratto presso l'università di Palermo. Autore di reportage di viaggi, nonché del volume *C'era una volta l'India e c'è ancora*, Navarra Editore.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

CAPRONI

IL MIO ENEA

A cura di Filomena Giannotti

Prefazione di Alessandro Fo

Postfazione di Maurizio Bettini



Garzanti i grandi libri

L'Enea di Giorgio Caproni: uno di noi

di *Antonio Pane*

Nel trentesimo della scomparsa (22 gennaio 1990) Giorgio Caproni torna in libreria con un nuovo titolo, *Il mio Enea* (Garzanti, «I grandi libri»), che riunisce le testimonianze, in versi e in prosa, del suo singolare incontro con il personaggio virgiliano. I versi sono quelli, celeberrimi, del poemetto *Il passaggio d'Enea*, eponimo della raccolta apparsa da Vallecchi nel 1956 che, sappiamo, costituisce uno snodo cruciale della poesia di Caproni: il libro che ne inaugura la fase più innovativa e matura, consegnata a opere come *Il seme del piangere*, *Congedo del viaggiatore cerimonioso*, *Il muro della terra*, *Il franco cacciatore*, *Il conte di Kevenhüller*, fino al postumo *Res amissa*. Le prose sono il ventaglio di articoli e la messe di riferimenti distribuiti in varie sedi nell'arco di un quarantennio, a partire dall'elzeviro *Enea a Genova* (apparso il 7 ottobre 1948 sul settimanale «L'Italia Socialista»).

In questo archetipo Caproni racconta la sua scoperta, nell'estate del 1948, di un piccolo monumento all'Enea fuggitivo del secondo dell'*Eneide*, con il padre sulle spalle e il figlioletto per mano, incredibilmente ubicato, per lui che era stato per vent'anni genovese, in piazza Bandiera, una delle piazze più bombardate della città più bombardata d'Italia; e giunto lì, per giunta, dopo aver peregrinato, nel corso di due secoli, in altre piazze di Genova. Circostanze che, agli occhi di Caproni, fanno della statua un Enea «in carne e ossa», o meglio il simbolo dell'uomo in fuga da incendi e rovine, proteso a un futuro incerto. Un simbolo che si incide sulla viva carne del presente, raffigurando l'«uomo posto nel centro d'un'azione (la guerra), proprio nel momento della sua maggior solitudine: quando non potendo più appoggiarsi a nessuno (nemmeno al padre, vale a dire nemmeno alla tradizione ch'ormai cadente grava fragilissima sulle sue spalle) egli deve operare, del tutto solo, non soltanto per sostenere se stesso ma anche per sostenere chi l'ha sostenuto fino a ieri (il padre; la tradizione) e chi al suo fianco lo segue: cioè anche per Anchise e per Ascanio». L'inattesa visione, accolta con «eccezionale meraviglia» e «acuta curiosità», inaugura dunque quel 'tema di Enea' che il poeta tornerà a declinare fino agli ultimi suoi giorni e di cui questo libro ci restituisce puntualmente il cammino, con l'ausilio del prezioso 'Baedeker' allestito da Filomena Giannotti (suddiviso in una appassionata ed esaustiva *Introduzione*, un dovizioso apparato di *Note* e una utile *Cronologia*), e con i pregevoli contributi di Alessandro Fo (*Prefazione*) e Maurizio Bettini (*Postfazione*). Un libro che è una bella scommessa, perché l'idea fissata in quel primo 'pezzo' rimane nel corso degli anni sostanzialmente identica, scritta e riscritta fino alla saturazione, tanto da destare una certa insofferenza nello stesso autore: «l'ho detto parecchie volte»; «mi dispiace di dovermi ripetere»; «l'ho già detto e ripetuto mille volte»; «quante volte l'ho già detto». Insofferenza che sfiora in prima battuta anche il lettore, messo di fronte, nella prima parte, a ben sette versioni, più o meno variate, dello stesso 'pezzo' e, nella seconda, alle altre ugualmente ripetitive occorrenze del motivo in interviste o altri interventi.

L'azzardo mi sembra felicemente superato: il corpus, in cui Alessandro Fo giunge a ravvisare «una sorta di poema sinfonico, una singolare, sperimentale nuova *Eneide* della contemporaneità», costituisce in ogni caso un cospicuo apporto alla conoscenza di un aspetto altamente significativo dell'opera di Caproni, aggiungendo al meritorio recupero, con le dovute filologie, di una serie di testi rari il vantaggio di un commento che ne studia con devota dottrina ogni minima variante (un particolare plauso merita il lavoro dedicato a *Il passaggio d'Enea*, esplorato e discusso centimetro per centimetro, e in un serrato confronto con la ricca letteratura critica che ne è fiorita).

L'Enea di Caproni, l'Enea del «piccolo gruppo di marmo così pudico e quasi vergognoso di sé in questa piazzetta seminasosta, e perciò così familiare e alla portata di tutti», è uno di noi. Non l'eroe, il guerriero, il capostipite di un impero glorioso, ma un pover'uomo solo, solissimo in un mondo che brucia: una figura in cui l'uomo Caproni, dopo il duro battesimo della guerra e della resistenza, cesura che ha sconvolto ogni orizzonte, può rispecchiarsi; e che per il poeta segna il passaggio da una dimensione prevalentemente privata (quella delle raccolte *Come un'allegoria* [1932-1935], *Ballo a Fontanigorda* [1935-1937], *Finzioni* [1938-1939], *Cronistoria* [1938-1942]) alla cognizione di una sorte condivisa.

Questa figura, che Alessandro Fo riconduce a un «attimo di chiaroveggenza», «un'epifania che illumina, con forte impatto emotivo, un qualche asse portante dell'esistenza», è insomma una di quelle forme privilegiate in cui le ragioni della vita si sposano spontaneamente alle ragioni dell'arte, le ragioni individuali alle ragioni collettive: un condensatore di emozioni, uno specimen che racchiude mondi (e la spia di una condizione universale).

Racchiude, mentre ne è in un luogo appartato racchiusa, la città di Genova, patria elettiva, celebrata in versi memorabili (da *Stanze della funicolare a Sirena*, a *L'ascensore*, a *Stornello*, fino al culmine di *Litania*, che, non a caso, comprende anche una «Genova di lamenti. | *Enea. Bombardamenti*»), e

protagonista di queste pagine (con la sua «chiusa lingua in salamoia», le «chiuse tradizioni», il «chiuso spirito mercantile», con le sue «bisagnine», cioè le erbivendole, che alla statua di Enea «fecero buona accoglienza data la comodità ch'esse ottenevano per lavare gli erbaggi», con i suoi 'omerici' e burberi pizzardoni), per giungere all'amorosa panoramica di *Genova* (inaugurata da un perentorio «Genova sono io»), che abbraccia l'intera città (dai sobborghi collinari al porto, da Levante a Ponente, dai quartieri borghesi agli angiporti di dubbia fama) e i suoi quadrati quanto umbratili e bizzarri abitanti.

Racchiude «l'umile Italia», che ha il volto «romanico» del poeta Carlo Betocchi, «quell'operaio o artigiano che in realtà Betocchi era, il quale sulle remote orme d'Enea, di contrada in contrada, è sempre andato vagando in cerca d'una nuova speranza da fondare», e l'Italia umiliata e offesa del dopoguerra, con «le case spellate e senza più palpebre di persiane o d'imposte», e la sua «bianca generazione», la generazione azzerata e senza oriente di cui Caproni è parte e che può vedere nell'*Eneide*, come suggerisce Maurizio Bettini, «un poema assolutamente 'postbellico'. Un poema che, proprio nella sua interna frantumazione ideologica e poetica, era l'unico capace di rispecchiare un mondo oggettivamente in frantumi».

E racchiude, infine, un messaggio per noi, noi di qui e ora, soprattutto affidato al potere del canto disteso nel *Passaggio d'Enea*, dove, intorno al pilastro di Enea «solo nella catastrofe», che «in spalla | un passato che crolla tenta invano | di porre in salvo, e «per la mano | ha ancora così gracile un futuro | da non reggersi ritto», Caproni costruisce, tra i versicoli della *Didascalìa* e quelli dell'*Epilogo*, in ampie arcate di endecasillabi (i *Versi*), il suo monumento al monumento che gli ha rivelato un aspetto decisivo del suo personale destino. Un aspetto che si irradia certo sul destino della generazione con «la guerra | penetrata nell'ossa» [1], ma che ha la forza di raggiungere il nostro presente. Se «Enea un pontile | cerca che al lancinante occhio via mare | possa offrire altro suolo [...] l'imbarco sperato | da chiunque non vuol piegarsi», noi non possiamo non associare il suo «lancinante occhio via mare» allo sguardo sperduto dei disperati in disperante ricerca di un porto quale che sia (che a sua volta si riverbera nei nostri sguardi smarriti di esuli in patria, di *expatriot*, come il Jim Morrison commemorato da Patti Smith nell'*Urlo della farfalla*); e non possiamo non sottoscrivere l'appello fraterno (la fraternità attinta dal dolore) di questo «libro antifascista per genesi e natura» (Fo).

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] Nel terzo dei coevi *Lamenti*.

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, autori cui ha anche dedicato vari saggi: quelli su Pizzuto sono parzialmente raccolti nel volume *Il leggibile Pizzuto* (Firenze, Polistampa, 1999).



Maha Hassan al centro, Palermo 2019 (ph. Parodi)

Cittadina francese, curda, un po' armena e anche ebrea. Dialogo con la scrittrice siriana Maha Hassan

di *Eugenia Parodi Giusino*

La città di Palermo, con gli incontri *La parola alla Siria. Voci creative di donne in esilio*, lo scorso dicembre ha voluto dare visibilità ad alcune artiste siriane che si trovano lontane dalla loro terra, là dove non è stato loro possibile esprimersi con la libertà di cui hanno bisogno tutti, e ancor più gli intellettuali e gli artisti. Questi, con il loro pensiero e lavoro possono esprimere contenuti, idee, modelli non omologati, audaci e portatori di una visione della vita che forse non può ancora proporsi e radicarsi nella società di un Paese arabo che ha sofferto anni di guerra e distruzione, assalti terroristici, e regimi dispotici. Gli esili forzati di milioni di siriani, non sono affatto finiti, e un numero considerevole e imprecisato si trova in campi profughi sparsi ai margini dell'Europa, in un limbo esistenziale e materiale insopportabile, che preclude loro sia di entrare in Europa sia di tornare in patria. O è stato costretto a riparare nei vicini Paesi.

La condizione di questi individui e la recente storia della Siria sono l'oggetto di un saggio a più mani: *Esilio siriano (Exil syrien)*, ed. A. Guerini e Associati Spa, Milano 2016) – a cura di Marina Calculli, specialista in geopolitica della regione libanese e siriana e dello scrittore e attivista Shady Hamadi. Ha scritto Marina Calculli: «Chi fugge dalla Siria non è solo un *soggetto politico*, ma anche uno *strumento politico*...si analizzerà come lo *spostamento* di milioni di siriani, sia verso l'interno sia verso l'esterno della Siria, non sia stato soltanto una mera conseguenza inattesa della violenza esplosa nel Paese dopo il 2011, bensì parte di una vera e propria strategia, condotta in larghissima misura dal regime di Bashar al-Asad e del suo principale alleato, la Russia...Il regime, sotto la pressione dell'avanzata dei gruppi ribelli, ha in parte perduto, ma in parte anche abbandonato diverse fasce di territorio settentrionale e centro-orientale della Siria...» contemporaneamente alienando da

alcune zone, quelle che ritiene lo “Stato utile” o la “Siria utile”, la parte della popolazione a lui contraria.

Alla scrittrice curdo-siriana Maha Hassan, esule da quindici anni a Parigi, invitata a Palermo per *La parola alla Siria* abbiamo rivolto alcune domande. Maha Hassan è una scrittrice, giornalista e attivista curdo-siriana. Nata ad Aleppo e con studi giuridici alle spalle, si è affermata come scrittrice di romanzi nel suo Paese già negli anni Novanta. A partire dall’anno 2000 è stata perseguitata dal regime perché nelle sue pagine si leggeva di argomenti tabù come religione, sesso e politica e le è stato proibito pubblicare. Nel 2004, all’inasprirsi delle violenze contro i curdi, Maha Hassan ha lasciato la Siria e si è trasferita a Parigi. Nel 2005 ha ricevuto da Human Rights Watch una borsa di studio Hellman/Hammett per gli scrittori perseguitati. Continua a scrivere e a difendere i diritti delle donne nella società araba. In italiano è stato tradotto il suo romanzo *Tamburi d’amore*.

Vous êtes née en Syrie dans une famille kurde; une de votre grands-mères était arménienne, persécutée en Turquie, et pour rester en Syrie, elle a toujours dû cacher sa véritable identité. Vous apportez donc avec vous des éléments de cultures et de religions différentes, et la Syrie elle-même a toujours été un carrefour, un affrontement-rencontre de différentes origines religieuses et ethniques, avec une société non homogène. “Exil syrien” retrace l’histoire politique récente de la Syrie et les exilés syriens, les soulèvements populaires pacifiques, les actions et violations des différents acteurs et gouvernements concernés, les efforts laborieux de la population pour sortir de l’abîme de la guerre. Hamadi se demande: «Loin ou toujours chez eux (watan), les Syriens se demandent: “Qui sommes-nous, aujourd’hui”? La question de l’identité syrienne devient fondamentale car la guerre a mis en évidence la fragilité de la société». Pour vous, qui vivez par choix loin de votre pays, la définition de votre identité est-elle un sujet difficile ou est-elle structurée par l’élaboration de valeurs universelles et culturelles?

«Je suis écrivaine; c’est ça mon identité définitive que j’ai construite pendant ces années vécues en Syrie et en France. Je suis citoyenne française mais je suis aussi kurde. Je suis, peut-être, un peu arménienne et pourquoi pas aussi juive. Je passé une année dans la maison d’Anne Frank. Mon roman paraîtra bientôt sur mon expérience douloureuse dans la maison d’Anne à Amsterdam, là où j’ai découvert des points communs entre les juifs et les Kurdes et entre l’exode de juifs et celui des syriens pour cause de guerre. Je pense que je suis née en Syrie, descendante d’une grand-mère arménienne, d’une autre kurde, et d’une arabe, et que je suis venue vivre en France pour vivre de multiples expériences parfois paradoxales et contradictoires. C’est pourquoi, aujourd’hui, je ne suis qu’une écrivaine. C’est ma seule identité».

*Noam Chomsky, philosophe, scientifique et activiste politique américain toujours cohérent avec ses idées, même si elles sont politiquement inconfortables, souligne le concept selon lequel les intellectuels, précisément parce qu’ils sont “privilegiés” – en tant qu’utilisateurs et acteurs culturels – ont plus d’opportunités que les autres et donc encore plus de responsabilité. «C’est à ce moment-là qu’un individu doit choisir et utiliser le privilège pour remettre en question l’État», écrit-il dans un essai de 2011, qui a été republié pour la dernière fois dans *La responsabilité des intellectuels* (Ponte delle Grazie, 2019). Cependant, il faisait référence à une minorité dans une démocratie occidentale. Vous avez choisi, il y a de nombreuses années, d’exercer pleine liberté d’expression à travers la fiction, le roman, et pour cela vous avez cependant dû quitter la Syrie, le pays où vous êtes née. Y avait-il quelque chose de dangereux et d’inacceptable dans vos écrits? Comment avez-vous pris la décision difficile de partir?*

«Ecrire pour moi est une affaire de naissance. Je suis née pour raconter, je répète partout cette phrase. On ne peut pas raconter sans liberté. Le fait que je sois née en Syrie, fille d’une famille kurde, mais elle ne parlant que l’arabe, en raison du régime nationaliste arabe despotique, niant

toute liberté d'expression pour le peuple syrien, m'a mis constamment en danger. La première fois, j'ai été interdite de publier mon deuxième roman, puis, en 2004, quand la "révolution kurde" s'est déclenchée, j'ai été interrogée par les services de renseignement en tant qu'écrivain kurde. C'est pourquoi j'ai eu peur. Je n'ai pas eu le choix, j'ai été obligée de quitter la Syrie pour sauver mon écriture et pouvoir soigner cette raison de vivre et les faire grandir comme un arbre, dans cet exil choisi et aimé».

Il y a une image très efficace et vivante que vous suggérez sur la liberté. «Dans notre pays – vous avez écrit – la liberté est comme un produit frais à déguster, quand pour vous (pour les pays occidentaux, ndr) il a la saveur et la consistance d'un aliment en conserve ». Veuillez nous en dire plus.

«C'est des paroles dites par Rima, le personnage principale de mon roman *Tambour d'amour*, traduit en italien. Rima vivait en France où la liberté est un concept évident, après les longs combats du peuple Français pour réaliser ce sens. En revenant en Syrie, Rima sentait un autre goût de la liberté, une liberté fraîche, inédite, inconnue, car les Syriens ont vécu longtemps sans pouvoir s'exprimer.

Malgré la longue histoire de trahison et d'abandon des Kurdes, je sens, au fond de moi, que justice sera faite un jour. Peut-être que cela ne sera pas rapide mais je suis convaincue que l'intelligence internationale va voir les Kurdes comme un peuple qui mérite ses droits; je crois au futur. Comme citoyenne française d'origine kurde, je sais qu'il y a en France, pas mal de gens qui soutiennent la cause kurde. Je pense que la France et la communauté européenne peuvent jouer un grand rôle pour aider à la naissance d'un état ou d'un statut plus stable pour les Kurdes, y compris au Moyen Orient».

Le syrien Mohammed Dibo, exilé à Beyrouth, en Exil syrien avait écrit «Certains intellectuels ont créé une nouvelle culture, née aujourd'hui en Syrie, qui s'exprime mieux dans le domaine créatif, à travers la poésie, les romans, le théâtre, les témoignages, la peinture, caricatures». À votre avis, bien qu'il existe des zones en Syrie, avec la présence de milices non gouvernementales y compris des groupes terroristes, qui continuent d'être bombardées par des avions russes et gouvernementaux (Idlib, «Ansamed news» du 20/12/19), et compte tenu des récents et ruineux actes de guerre en Irak aux mains des États-Unis et de l'Iran, vous pouvez toujours espérer que les phénomènes culturels mentionnés par Dibo augmenteront, deviendront des points de référence pour une renaissance de la culture syrienne qui a connu par le passé d'énormes plaintes, et des violences de toutes sortes, dirigées contre ses représentants.

«Le jour où je réponds à ces questions, il y a deux films syriens nommés pour les Oscars. Peut-être un film sera en finale. Le cinéma du régime n'a jamais pu arriver à cette place. Le fait que les syriens insistent pour la liberté et la démocratie, cela a vraiment créé une nouvelle vague d'expression et libéré l'art et la culture de ses prisons intérieures. Nous vivions comme dans le monde de 1984, où Big Brother nous surveille, jusque dans nos rêves. Aujourd'hui, malgré le mal de la guerre, les pertes, la mort, nous sommes plus libres au fond de nous. J'aime bien parler d'expression: la nouvelle vague culturelle fera suite à cette guerre, comme les grands mouvements artistiques mondiaux, le Surréalisme par exemple, qui sont nés à côté de la guerre.

Je ne dis pas cela exactement, je ne suis pas une femme politicienne, je suis écrivaine et plus précisément, romancière. J'utilise mon imagination en la mêlant à la réalité. Mais j'ai vu de mes propres yeux les islamistes en Turquie. Cela n'est pas un secret; il y a plein d'articles qui parlent du soutien de la Turquie aux intégristes islamiques, y compris à ceux de Daech. Pour moi, le conflit entre Erdogan et les Kurdes est une question essentielle pour la Turquie qui a peur de l'existence d'un pouvoir laïque et moderne à ses frontières. Je crois que le rêve d'Erdogan c'est d'être reconnu

comme un nouveau sultan ou calife qui gouvernerai un monde islamique. Et pour cela, le grand obstacle devant lui ce sont les Kurdes, un peuple différent».

Vous avez également écrit «Nous devons ouvrir un dialogue libre pour arracher le terrorisme au terroriste, parce que Daesh est une tendance culturelle et morale et pour le détruire, nous avons besoin d'une arme culturelle». Vous croyez donc que le fanatisme religieux, qui est une composante du terrorisme, est une idéologie, une philosophie de vie qui imprègne une partie de la société au Moyen-Orient et doit également être combattu en proposant, à travers la culture, un autre modèle de société plus libre, tolérant, démocratique?

«Non, je ne crois pas que le fanatisme religieux soit capable de regarder loin, ni d'accepter de dialoguer. J'ai une autre proposition, selon moi plus profonde, qui s'adresse aux nouvelles générations, si on peut dire, la deuxième génération de terroristes. Ceux qui sont nés dans une certaine éducation ou dans les milieux extrémistes, soit islamistes, soit politiques qui provoquent la haine et la vengeance. La question à creuser, pour sauver "l'humanité" partout, tant au Moyen-Orient qu'en Europe, est plus compliquée; on ne peut la résumer dans une interview dans un journal. Il nous faut de nouvelles méthodes éducatives, médiatiques et sociales pour éclairer le chemin très sombre et noir du fatalisme et contrer l'agenda politique des islamistes. J'insiste encore fois: Daesh n'est pas un courant religieux mais un mouvement politique et nous devons travailler, sérieusement et culturellement, pour le battre».

Conclusioni

Porre delle domande a Maha Hassan è stata un'esperienza insolitamente ricca di significato e anche di emozione per me, perché dalle risposte avute si comprende il travaglio interiore che è stato alla base delle sue scelte estremamente coraggiose, sin da giovane, in un Paese islamico pur provenendo da una famiglia conservatrice. Le donne, come la scrittrice racconta nei suoi romanzi, sono tuttora relegate in una zona d'ombra e di silenzio, espropriate delle loro emozioni. Infrangere le radicate tradizioni con la scrittura, in particolare con una narrativa affrancata dalle regole canoniche dettate dalla religione, non era e non è tollerato. La Hassan non ha rinunciato ad esprimersi e con forza continuerà a farlo. Pur specificando di non essere "une femme politique", continua tuttavia, con i mezzi a sua disposizione, ad essere anche un'attivista a difesa dei diritti delle donne di ogni Paese e dei soggetti più deboli. Ammirabile anche il modo in cui vive la condizione di esule in Francia, senza rimpianti, con elegante intelligenza e sensibilità. Queste le sensazioni che mi ha trasmesso Maha in questo dialogo, sincero e non convenzionale, come nell'incontro con una vera artista, che spero rincontrare.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Appendice

Lei è nata in Siria da una famiglia curda; una sua nonna era armena, perseguitata in Turchia, e, per restare in Siria, dovette sempre nascondere la sua vera identità. Lei porta con sé elementi di culture e religioni differenti dunque, e la stessa Siria è sempre stata un crocevia, un incontro-scontro di appartenenze religiose ed etnie differenti, con una società affatto omogenea. "Esilio siriano" ripercorre la storia politica recente della Siria e degli esili siriani, le pacifiche rivolte popolari, le azioni e le violazioni dei vari attori e governi interessati, i faticosi tentativi della popolazione per uscire dall'abisso della guerra...Hamadi si chiede: «Lontani o ancora in patria (watan) i siriani si domandano: "Chi siamo, noi, oggi?" La domanda sull'identità siriana sta diventando fondamentale perché la guerra ha messo in luce le fragilità della

società». Per lei, che vive per scelta lontana dal Suo Paese, la definizione della sua identità è un argomento difficile o si è strutturata attraverso l'elaborazione di valori universali e culturali?

Sono una scrittrice; questa è la mia identità definitiva che ho costruito in questi anni vissuti in Siria e in Francia. Sono cittadina francese ma sono anche curda. Sono, forse, un po' armena e, perché no, anche ebrea. Ho trascorso un anno a casa di Anna Frank. Presto apparirà il mio romanzo sulla mia dolorosa esperienza nella casa di Anna ad Amsterdam, dove ho scoperto elementi comuni tra ebrei e curdi e tra l'esodo degli ebrei e quello dei siriani a causa della guerra. Penso di essere nata in Siria, discendente da una nonna armena, un'altra curda e una madre araba, e che sono venuta a vivere in Francia per vivere esperienze multiple, a volte paradossali e contraddittorie. Ecco perché oggi sono solo una scrittrice. È la mia unica identità.

Noam Chomsky, autorevole filosofo, scienziato e attivista politico statunitense sempre coerente con le sue idee, anche se politicamente scomode, rimarca il concetto che gli intellettuali, proprio perché "privilegiati" – in quanto fruitori e attori culturali – hanno più opportunità degli altri e, quindi, anche più responsabilità. «È a quel punto che un individuo deve scegliere e usare il privilegio per mettere in discussione lo Stato» scrisse in un saggio del 2011, per ultimo ripubblicato ne "La responsabilità degli intellettuali" (Ponte delle Grazie, 2019). Si riferiva tuttavia ad una minoranza, in una democrazia occidentale. Lei ha scelto tanti anni fa di esercitare la piena libertà di espressione attraverso la narrativa, il romanzo, e per questo però ha dovuto lasciare la Siria, il Paese dove è nata. C'era qualcosa di pericoloso e inaccettabile nei suoi scritti? Come è arrivata alla difficile decisione di partire?

Scrivere per me è una questione di nascita. Sono nata per raccontare, ripeto questa frase ovunque. Non possiamo raccontare senza libertà. Il fatto che io sia nata in Siria, figlia di una famiglia curda, ma che parlava solo l'arabo a causa del dispotico regime nazionalista arabo, che negava qualsiasi libertà di espressione per il popolo siriano, mi ha costantemente messa in pericolo. La prima volta mi è stato vietato di pubblicare il mio secondo romanzo e poi, nel 2004, quando è scoppiata la "Rivoluzione curda", sono stata interrogata dai servizi di intelligence come scrittrice curda. Questo è il motivo per cui avevo paura. Non avevo scelta, dovevo lasciare la Siria per salvare la mia scrittura ed essere in grado di coltivare questa ragione di vita e farli crescere come un albero, in questo esilio scelto e amato.

C'è un'immagine molto efficace e vivida che lei suggerisce a proposito della libertà. «Nel nostro Paese – ha scritto – la libertà è come un prodotto fresco da gustare, quando per voi (per i Paesi occidentali, n.d.a.) ha il sapore e la consistenza di un cibo conservato». Ci spieghi ancora.

Queste sono le parole pronunciate da Rima, il personaggio principale del mio romanzo *Tamburi d'amore*, tradotto in italiano. Rima ha vissuto in Francia dove la libertà è un concetto scontato, dopo la lunga lotta del popolo francese per realizzare questa idea. Tornando in Siria, Rima prova un altro gusto della libertà, una nuova, fresca, inedita, sconosciuta libertà, perché i siriani hanno vissuto a lungo senza essere in grado di esprimersi.

Vicino alla città curdo-siriana Rasal Ai, lungo il confine con la Turchia (ph. @Internazionale. Deil Souleiman)

Nonostante la lunga storia di tradimento e abbandono dei curdi, sento profondamente che un giorno verrà fatta giustizia. Ciò potrebbe non accadere velocemente, ma sono convinta che l'intelligenza internazionale vedrà i curdi come un popolo che merita i propri diritti; credo nel futuro. Come cittadina francese di origine curda, so che ci sono molte persone in Francia che sostengono il caso curdo. Penso che la Francia e la comunità europea possano svolgere un ruolo importante nell'aiutare la nascita di uno Stato o uno status più stabile per i curdi, anche in Medio Oriente.

Il siriano Mohammed Dibo, esule a Beirut, in "Esilio siriano" aveva scritto «alcuni intellettuali hanno creato una nuova cultura, nata oggi in Siria, che si esprime meglio in campo creativo, attraverso la poesia, i romanzi, il teatro, le testimonianze, la pittura, le caricature». Secondo lei, nonostante ci siano in Siria zone con presenza di milizie non governative, tra cui gruppi terroristi, che continuano a subire bombardamenti da aerei russi e governativi (Idlib, notizia Ansa del 20/12/19), e tenendo conto dei recenti e rovinosi atti

di guerra in Iraq per mano Usa-Iran, secondo Lei si può ancora sperare che i fenomeni culturali cui accenna Dibo possano accrescersi, divenire punti di riferimento per una rinascita della cultura siriana che in passato ha subito enormi censure, e violenze di ogni tipo, dirette verso i suoi esponenti?

Il giorno in cui rispondo a queste domande, ci sono due film siriani nominati per gli Oscar. Forse un film sarà in finale. Il cinema di regime non è mai stato in grado di raggiungere questa posizione. Il fatto che i siriani insistano sulla libertà e sulla democrazia ha davvero creato una nuova ondata di espressione e liberato arte e cultura dalle sue prigioni interne. Vivevamo come nel mondo del 1984, dove il Grande Fratello vegliava su di noi, anche nei nostri sogni. Oggi, nonostante il male della guerra, delle vittime, della morte, siamo più liberi dentro. Mi piace parlare di espressione: la nuova ondata culturale seguirà questa guerra, come i grandi movimenti artistici del mondo, ad esempio il Surrealismo, che sono nati accanto alla guerra.

Non dico esattamente questo, non sono un politico, sono una scrittrice e, più precisamente, una scrittrice di romanzi. Uso la mia immaginazione mescolandola con la realtà. Ma ho visto gli islamisti in Turchia con i miei occhi. Non è un segreto; ci sono molti articoli che parlano del sostegno della Turchia ai fondamentalisti islamici, compresi quelli di Daesh. Per me, il conflitto tra Erdogan e i curdi è una questione essenziale per la Turchia, che ha paura dell'esistenza di un potere secolare e moderno ai suoi confini. Credo che il sogno di Erdogan sia quello di essere riconosciuto come un nuovo sultano o califfo che governerà un mondo islamico. E per questo il grande ostacolo davanti a lui sono i curdi, un popolo diverso.

Ha scritto anche «Dobbiamo aprire un dialogo libero per strappare il terrorismo al terrorista, perché Daesh è una tendenza culturale e morale e per distruggerlo abbiamo bisogno di un'arma culturale». Lei ritiene quindi che il fanatismo religioso, che è una componente del terrorismo, sia un'ideologia, una filosofia di vita che permea parte della società in Medio Oriente e va combattuta anche proponendo, mediante la cultura, un altro modello di società, più libera, tollerante, democratica?

No, non credo che il fanatismo religioso sia in grado di guardare lontano, né di accettare il dialogo. Ho un'altra proposta, che ritengo più profonda, che si rivolge alle nuove generazioni, se si può dire, alla seconda generazione di terroristi. Coloro che sono nati in una certa cultura o in circoli estremisti, islamici o politici, che provocano odio e vendetta. La domanda da approfondire, per salvare "l'umanità" ovunque, sia in Medio Oriente che in Europa, è più complicata; non può essere riassunta in un'intervista in un giornale. Abbiamo bisogno di nuovi metodi educativi, mediatici e sociali per far luce sul cammino molto oscuro e disastroso del fatalismo e per contrastare l'agenda politica degli islamisti. Insisto ancora una volta: Daesh non è una corrente religiosa ma un movimento politico e dobbiamo lavorare, seriamente e culturalmente, per sconfiggerlo.

Eugenia Parodi Giusino, laureata in Filosofia, si è sempre occupata di problematiche sociali, di ingiustizie e soprusi per motivi razziali e differenze culturali. L'analisi dei Paesi "in via di sviluppo" e il razzismo negli Usa è stato l'oggetto della sua tesi. Ha insegnato materie letterarie ad Orano, in Algeria, e ha lavorato come redattore ed editor in diverse case editrici a Milano, Padova, Roma (Feltrinelli, Laterza, Arsenale Cooperativa editrice, Liviana, Piccin). Da qualche anno è presente come editor e autrice di articoli e recensioni nella redazione della rivista *Per salvare Palermo* della Fondazione omonima e in riviste on line. Vive a Palermo.

CENTRO DI STUDI FILOLOGICI E LINGUISTICI SICILIANI

**TUTTI DICONO
*SPARTENZA***
Scritti su Tommaso Bordonaro

a cura di
SANTO LOMBINO

PALERMO 2019

Oltre *La spartenza*

di *Giuseppe Paternostro*

Su *La spartenza*, autobiografia del contadino siciliano Tommaso Bordonaro, nato nel 1909 ed emigrato nel 1947 negli «Iunaristeti America» (Bordonaro 1991: 53), esiste ormai una vasta bibliografia di studi. Fra di essi, gli Atti – curati da Santo Lombino – del convegno che si tenne nel 2009 a Bolognetta (paese natio del Nostro) costituiscono il momento di riflessione più organico sulle vicende relative all’Autore e alla sua opera, che nel 1990 aveva ricevuto il premio Pieve Santo Stefano.

L’opera di Bordonaro si inserisce in un filone di studi assai fecondo, che tocca due campi di indagine fra loro intimamente legati: da un lato quello sull’emigrazione italiana transoceanica che interessò intere generazioni fra l’ultimo quarto del XIX secolo fino almeno ai primi anni ’60 del XX secolo

[1]; dall'altro quello delle scritture dei cosiddetti "semicolti". Questi due campi sono tenuti insieme dal fatto che identici sono i protagonisti delle vicende storico-linguistiche che ad essi fanno riferimento. Una larga parte dei testi che vengono fatti rientrare nell'etichetta di "scritture di semicolti" sono, infatti, lettere, cartoline o (come nel caso di Bordonaro) diari, i cui autori sono accomunati dalla caratteristica di possedere della scrittura solo una vaghissima competenza e di essere costretti a maneggiare (per usare la nota definizione di Tullio De Mauro) «sotto la spinta di comunicare e senza addestramento quella che ottimisticamente si chiama lingua nazionale». Da questo punto di vista, l'emigrazione (come ci ricorda ancora De Mauro) ha rappresentato un formidabile catalizzatore del processo di conquista della scrittura in e della stessa lingua nazionale da parte di quanti (la stragrande maggioranza della popolazione) erano stati fino a quel momento esclusi dal possesso della scrittura, strumento insieme di emancipazione e di potere.

Il secondo fattore che unisce emigrazione e scrittura è che la seconda consente di ricostruire un pezzo importante di storia italiana del Novecento. Gli scritti prodotti dagli emigrati italiani rivestono, da questo punto di vista, un interesse insieme storico e linguistico. Essi ci restituiscono, infatti, un quadro che non solo contribuisce a ricostruire la storia dell'emigrazione italiana, ma consente anche di gettare luce sul processo di diffusione della lingua nazionale e, insieme, di costruzione di un senso di appartenenza a una comunità "nazionale" [2].

Il volume

Nella sua prefazione al volume, Roberto Sottile osserva che quella di Bordonaro è una figura la cui biografia sta lì a smentire quella visione stereotipata della Sicilia e dei siciliani che tanta parte della cultura alta ha contribuito negli anni a creare e a diffondere. Bordonaro è uno dei tanti "senzastoria" che hanno voluto, a loro modo consapevolmente, contrastare lo stereotipo della Sicilia condannata a un'immobilità quasi a-storica attraverso la rivendicazione del loro diritto a raccontare in autonomia la loro verità e, dunque, la loro storia personale, divenendo così biografi (e storiografi) di sé stessi. Quanto mai opportuna risulta, dunque, quella che Sottile definisce la «terza prospettiva», ossia quella che Lombino consentì a Bordonaro di compiere più di trenta anni or sono [4]. Tale è infatti la prospettiva di coloro i quali non affrontano il compito di conoscere, interpretare e raccontare la cultura tradizionale né dal punto di vista dell'etnografo né con il filtro dell'invenzione letteraria, bensì da quello di «chi la conosce, capisce e scrive da portatore autentico di quella realtà com'è il caso dell'autore-protagonista de *La Spartenza*» (dalla Prefazione di R. Sottile). Sottile riporta, a titolo esemplificativo, il racconto delle vicende che portarono Bordonaro a sposare in seconde nozze Anna, ragazza che era stata stuprata da un pretendente respinto. Così osserva: «una cosa è raccontare etnograficamente la condizione delle donne "male sposate" [...] altra cosa è raccontare in una narrazione il coraggio dell'"eroe" che sfida tutte le convenzioni sociali [...]; altra cosa ancora è, però, raccontare in prima persona e dal proprio orizzonte culturale una scelta di vita controcorrente rispetto alle convenzioni del proprio mondo e del proprio tempo».

Il volume è suddiviso in due parti. Nella prima si ripropongono (in alcuni casi in forma rivisitata) i contributi già presenti negli Atti del convegno del 2009 (cfr. Lombino 2011). Tali lavori si soffermano in particolare su alcuni nuclei tematici utili a ricollocare lo studio dell'opera di Bordonaro nella più generale riflessione sulle scritture dei semicolti. Così, nei suoi due saggi [5], Luisa Amenta osserva come, al di là dei numerosi punti di contatto con altri testi realizzati da scriventi che hanno caratteristiche diastratiche analoghe, ogni concreta esperienza di scrittura va analizzata a partire da ciò che si sa del suo autore. Si considerino, a questo proposito, le considerazioni di Amenta circa le differenze di tipo sia linguistico sia alla gestione della narrazione riscontrabili dal confronto fra il diario di Bordonaro e quello di Vincenzo Rabito, anch'esso vincitore (quasi dieci anni dopo *u zu Masinu*) del premio di Pieve. Mentre il primo si caratterizza per una più generale compostezza, sia sul piano del racconto sia su quello di una maggiore coerenza

nella costruzione di una sua grammatica (ancorché “semicolta”)[6], il secondo mostra una grande e innata capacità di mescolare comico e tragico, immagini a loro modo auliche e riferimenti triviali. Tale vivacità si rispecchia nella lingua, «che sfugge a qualsiasi coerenza e incasellamento linguistico, dato che nel testo uno stesso fatto di lingua può ricorrere o meno o essere presente con varie caratteristiche».

Una attenta considerazione dei tratti stilistici e linguistici peculiari dell’opera di Bordonaro consente a Giovanni Ruffino di ridimensionare l’etichetta di ‘siculo-americano’ attribuita alla lingua de *La Spartenza* da Natalia Ginzburg nella sua prefazione all’edizione del 1991 [7]. Le riflessioni di Ruffino in ordine alla lingua di Bordonaro possono contribuire a una più generale riconsiderazione delle vicende linguistiche che hanno attraversato la storia dell’emigrazione italiana al di là dell’Oceano. Cruciale ai fini della buona riuscita di questa operazione è la messa in conto dell’influenza della diamesia in soggetti con poca dimestichezza con la scrittura. In particolare, occorre evitare di sopravvalutare l’influenza delle consuetudini del parlato. L’uso del mezzo scritto induce, infatti, a riflettere sulle differenze interlinguistiche e favorisce il tentativo (al di là dei risultati effettivi) di separare i codici in gioco. In questa prospettiva, l’esperienza di Bordonaro mostra che quanto più aumenta la consuetudine dello scrivere, tanto più va avanti il processo di coesistenza dei codici e delle varietà del repertorio.

Sulla consapevolezza del processo di scrittura in Bordonaro si soffermano Rita Fresu e Ugo Vignuzzi nella loro rivisitazione del contributo presentato al convegno del 2009 [8]. Gli autori sottolineano che, nonostante il testo di Tommaso sia chiaramente privo di intenzionalità artistica, si da non poter gli attribuire l’etichetta di ‘opera letteraria’, è tuttavia possibile «mettere sotto il fuoco della lente alcune strategie testuali che sembrano rappresentare se non una intenzionalità artistica, quantomeno una consapevolezza narrativa». Tale consapevolezza rinvergono gli autori nella frequenza con la quale nel testo compaiono i raccordi temporali, nell’esplicita volontà di Bordonaro di stabilire un rapporto “alla pari” con i lettori, nel ricorso a strutture narrative ben individuabili, quali l’uso del *flashback* realizzato attraverso l’espedito del racconto altrui, e nell’uso connotativo di tempi verbali. Sulla stessa lunghezza d’onda si collocano i contributi di Nicola Grato e di Franco Lo Piparo, i quali evidenziano come la scrittura di Bordonaro sia piena di una sapienza letteraria mutuata dalla cultura orale, in special modo dalla lingua dei cunti [9]. Segno di questa sapienza che viene da lontano è la sua capacità di collocare le vicende intime all’interno di un più ampio contesto storico, come quando egli riesce a spostare il focus del racconto dall’epidemia di spagnola che aveva colpito l’Italia sul finire della Grande Guerra al padre che ne era stato colpito. E lo fa anche attraverso la felice invenzione analogica «accatastrofi», che unisce ‘catastrofe’ e ‘catasta’, per cui le cataste di morti causate dall’epidemia sono, appunto, una catastrofe, che si aggiunge peraltro a quella della guerra con il suo tragico portato di miseria e di stenti. Il tutto unito da un andamento narrativo in climax ascendente e distensione finale.

Di carica poetica della memoria che trova fuori dalla letteratura artifici e accorgimenti parla Lucia Comparato [10]. Tale carica si esprime con un lessico altamente espressivo, sia quello che attiene al campo semantico del dolore, con il quale Tommaso descrive e commenta le diverse “spartenze” che hanno punteggiato tutta quanta la sua esistenza, tali essendo non soltanto la scelta di emigrare e i vari viaggi transoceanici compiuti, ma anche i lutti che lo hanno colpito negli anni; sia quello della contentezza e della bellezza, legato ai momenti felici della vita: i viaggi in Italia, le nascite dei nipotini, il trasferimento in USA degli anziani genitori, la passione per la campagna. Non manca nemmeno il lessico melodrammatico con il quale commenta i dissapori con il cognato e che per Comparato rimanda alla lettura dei romanzi di Luigi Natoli.

Ma il diario di Bordonaro lascia spazio anche a letture di taglio diverso da quello più strettamente linguistico, come quella di Marcello La Matina, il quale impiega gli strumenti dell’analisi

semiologica per suggerire che, al di là dei numerosissimi riferimenti a fatti temporalmente e spazialmente definiti, la storia di Bordonaro potrebbe essere avvenuta in un qualunque luogo, in un qualunque tempo e i fatti (anche tragici) che racconta potrebbero essere accaduti nel corso di una qualunque vita a chiunque. Questo, però, fino al momento che dà anche il titolo all'opera, cioè alla *spartenza*. Secondo La Matina, nel momento in cui Bordonaro decide di lasciare la Sicilia e intraprendere una nuova vita «è come se il punto di vista di un preciso autore sorgesse a rivendicare i fatti, i giudizi, le scelte. [...] *La spartenza* che è operata recidendo il legame con l'antica madre pone Bordonaro in una condizione che modifica la sua scrittura e la sua agentività».

La seconda parte del volume raccoglie, invece, gli interventi e le recensioni pubblicati su giornali, riviste, volumi in questi anni, a testimonianza dell'interesse suscitato dall'opera bordonariana in critici, studiosi e giornalisti. Questi contributi, estravaganti in origine, riuniti nella seconda parte del volume curato da Lombino, ci restituiscono punti di vista diversi da quelli presentati nel convegno del 2009 e sviluppano acute riflessioni storico-culturali. Quasi tutti gli interventi sono antecedenti agli atti del convegno del 2009 [11]. Forse anche per questa ragione di ordine cronologico, alcuni di essi presentano posizioni più in linea con i tradizionali modelli di analisi sull'italiano popolare (o dei semicolti). È il caso del saggio di Paolo Trovato [12], che mette in evidenza la comunanza fra il testo di Bordonaro e quello del brigante lucano Michele Di Gè, studiato da Nicola De Blasi (cfr. De Blasi 1991). Trovato osserva che, nonostante Bordonaro fosse nato settanta anni prima del Di Gè, quasi nulla sia cambiato nella vita dei contadini del Mezzogiorno d'Italia, almeno a leggere le rispettive memorie. Ritroviamo qui il *topos* dell'immobilità e impermeabilità al nuovo del sud Italia, di cui già altrove abbiamo sottolineato la stereotipia [13]. In linea con tale visione più tradizionale, l'autore sostiene, contrariamente a quanto rilevato da studi successivi (fra i quali quelli degli atti del convegno del 2009), che del tutto trascurabili sono, in entrambi i testi, i «cascami letterari e [...] convenevoli estetizzanti». Di conseguenza, Trovato si limita a sottolineare come, ancorché «godibili e affascinanti anche per lettori non professionali», l'interesse principale dei due testi è di tipo principalmente linguistico, potendosi in essi rilevare i tratti caratteristici dell'italiano popolare/dei semicolti.

Anche Giosuè Calaciura insiste sulla non letterarietà de *La Spartenza*, qualità che invece riscontra in Rabito. Tuttavia, proprio per questo motivo, il suo è il racconto di una «normale e condivisa avventura di un emigrante negli anni '40. [...] *La Spartenza* testimonia l'ingresso nella Storia degli ultimi e dei partenti [...] Bordonaro si appropria a modo suo dello strumento narrativo che apparteneva ai "signori": la scrittura.

Le nuove *spartenze*

La nuova emigrazione italiana non vede più protagonisti semicolti (o analfabeti) ma coloro i quali, grazie anche al sacrificio di quanti lasciarono la propria terra consentendo di tirar fuori l'Italia dalla sua storica condizione di arretratezza economica, sociale e culturale e di proiettarla nella modernità. La storia raccontata da Bordonaro attraverso i suoi ricordi di vita vissuta è una storia che, per usare le parole di Giosuè Calaciura (*ibidem*) rende giustizia agli esclusi, ai "senzastoria" in quanto "senzascrittura", agli esuli per fame e alla loro fatica. E però, come acutamente osserva Goffredo Fofi [14], l'emigrazione non è soltanto distacco, nostalgia, emarginazione, fame e fatica, né d'altra parte è stata quella di una piena e serena integrazione. Essa «impone sempre una sorta di compresenza tra il ripiegamento sulla propria tradizione e una cauta curiosità e apertura su quelle altrui, a cominciare da quella degli ospitanti».

È fin troppo scontato considerare che la terra dalla quale milioni di Bordonaro sono andati via nel secolo scorso è oggi primo punto di approdo (per quanto per molti sia, almeno negli auspici, provvisorio) di una nuova forma di *spartenza*, che, come dice Andrea Camilleri nell'intervista di

Gaetano Savatteri riportata nel volume [15], assume i contorni di un fenomeno epocale, per molti versi diverso, ma per molti altri simile a quello di cui *u zu Masinu* fu protagonista e testimone. Anche oggi a (s)partire sono persone che vanno via per fuggire dalla guerra, dalla miseria, dalla catastrofe climatica o semplicemente per il diritto di ogni essere umano a migliorare le proprie condizioni materiali e morali. E anche oggi chi arriva in Europa (che per ragioni schiettamente geografiche si manifesta sotto la forma e l'aspetto giurisdizionale dell'Italia e, più precisamente, della Sicilia) spesso giunge senza conoscere alcun sistema di scrittura, pur avendo un ricchissimo repertorio plurilingue sul versante dell'oralità.

Il fenomeno a cui oggi stiamo assistendo è estremamente complesso e di assai ardua interpretabilità, a meno di non cedere (e credere) alle spiegazioni che lo riducono ora a una inesistente emergenza securitaria, ora a una mera questione di accoglienza di carattere umanitario. In ogni caso, quel che è il caso di sottolineare è che negli ultimissimi anni il quadro si è andato complicando anche in ragione del fatto che una nuova *spartenza* sta cominciando a coinvolgere un numero sempre crescente di italiani, con una significativa prevalenza di giovani istruiti provenienti dalle regioni meridionali [16]. A differenza che nel passato, però, a partire sono sempre più giovani in possesso di un titolo di studio superiore o universitario, una situazione che capovolge il quadro con cui abbiamo interpretato la traiettoria di vita di Bordonaro.

Se dunque le vecchie “spartenze” finirono per giocare un ruolo positivo e progressivo per il nostro Paese, le nuove sembrano essere il segno di una profonda crisi, di cui ancora una volta la lingua diventa lo specchio. Se, infatti, la *spartenza* dei milioni di Bordonaro era accompagnata dal proverbio *cu nesci arrinesci*, che fungeva da augurio e da sprone a superare le avversità che avrebbero dovuto affrontare, oggi inizia a diffondersi una nuova formula: *si resti arrinesci* [17], la quale però più che un augurio o un consiglio, sembra assumere la forma di una supplica o (ci auguriamo) di un invito a lottare.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] Il numero degli emigrati definitivi (cioè partiti e non più rientrati) fra il 1871 e il 1951 si aggira attorno ai 7 milioni. Come ricorda De Mauro (1970²: 54), sulla scorta dei dati ISTAT la cifra complessiva degli espatriati (risultante dalla somma di coloro i quali si trasferirono definitivamente all'estero con quanti, dopo aver soggiornato fuori dai confini nazionali per un periodo più o meno lungo, sono tornati a vivere in Italia) ammonta, nello stesso ottantennio considerato, a quasi 21 milioni di persone. Ciò significa che più 14 milioni di italiani fecero esperienza dell'emigrazione nel corso del primo secolo di storia post-unitaria. Per un complessivo inquadramento storico dell'emigrazione italiana si rinvia a Bevilacqua, De Clementi e Franzina (2011).

[2] Oltre a De Mauro (1970²), i riflessi linguistici dell'emigrazione italiana sono stati recentemente affrontati da Vedovelli (2011) e Salvatore (2017).

[3] A quella, la prima, del 1991, prefata da Natalia Ginzburg, sono seguite altre due edizioni: quella del 2005, per i tipi della casa editrice Off, con una tiratura limitatissima; e quella del 2013, arricchita dalla prefazione di Goffredo Fofi, per le edizioni Navarra.

[4] È appena il caso di sottolineare che il ruolo di Lombino è stato, nel caso Bordonaro, niente più che quello di un facilitatore che ha dato a quest'ultimo la possibilità di accedere al circuito della fruizione della scrittura. Resta in questo, va detto, il paradosso rappresentato dal fatto che la gran parte del pubblico del contadino di Bolognetta resta quello di chi, dall'alto del possesso degli strumenti d'uso (attivo e passivo) della scrittura, non condivide con lui il mondo culturale a cui Bordonaro appartiene (o apparteneva) e a cui fa riferimento.

[5] *La spartenza e Terra matta; L'italiano dei semicolti tra contatti e conflitti. Un'analisi dei quaderni inediti di Tommaso Bordonaro.*

[6] In Bordonaro è osservabile, secondo Amenta, una acquisizione di consapevolezza metalinguistica che avanza parallelamente al procedere cronologico dell'affinamento alla pagina scritta dei ricordi di tutta una vita e che, invece, è assente in Rabito. Tale consapevolezza è ancora più evidente nei dieci quaderni inediti che Bordonaro scrisse, su richiesta di Lombino, fra il 1994 e il 1995, alla cui analisi è dedicata il secondo saggio di L. Amenta ospitato nel volume.

[7] 'La spartenza' di Tommaso Bordonaro: note linguistiche.

[8] 'La spartenza' di Tommaso Bordonaro: una scrittura (popolare) consapevole.

[9] N. Grato, *Racconto autobiografico, lingua e stile in Tommaso Bordonaro*; F. Lo Piparo, *Un contastorie della propria vita.*

[10] *Espressività e poesia ne 'La spartenza' di Tommaso Bordonaro.*

[11] Fanno eccezione gli scritti di Salvatore Cangelosi (apparso per la prima volta in id. *Collezione privata. Scrittori, persone e libri*, Torri del vento edizioni, Palermo 2017), di Antonino Cangemi e di Salvo Cuccia (scritti per l'occasione) e di Giosuè Calaciura (apparso per la prima volta in «La Domenica de Il Sole 24 Ore», 13 ottobre 2013).

[12] *Zappa, schioppo e calamaio* (apparso per la prima volta in «La Rivista dei Libri», 5 maggio 1992).

[13] Si veda l'intervento di chi scrive nel precedente numero di *Dialoghi Mediterranei* (cfr. Paternostro 2020).

[14] G. Fofi, *Vicino e lontano* (apparso per la prima volta in N. Grato, S. Lombino (a cura di), *Lasciare una traccia. Scritti su La spartenza e un'intervista a Tommaso Bordonaro*, Bolognetta, Adarte, 2009).

[15] G. Savatteri, *Intervista ad Andrea Camilleri* (apparsa per la prima volta in «Nuova Busambra», 2/2012).

[16] Rimando per i dettagli all'ultimo rapporto della Fondazione "Migrantes", rilasciato il 23 ottobre del 2019 (cfr. <https://www.migrantes.it/2019/10/25/la-mobilita-italiana-il-tempo-delle-scelte-rapporto-italiani-nel-mondo-2019/>, pagina consultata il 10 febbraio 2020).

[17] *Si resti arrinesci* è un movimento giovanile siciliano costituitosi nell'autunno del 2019. Esso, sin dalla scelta di rovesciare il detto popolare *cu nesci arrinesci*, si propone di rovesciare la narrazione prevalente che considera l'emigrazione l'unico sbocco per il successo e l'ascesa sociale. Come si legge nel manifesto di fondazione del movimento (disponibile presso la pagina ufficiale Facebook <https://www.facebook.com/sirestiarrinesci/?eid=ARBdaZVVVufFSxPuldXsF19ySyViK5x21XbvBqJbkdoNmw0RAIQW0nqCZ-FqVrpjHt6wFRQ8N72CwG5t>) «molti, moltissimi di noi sono cresciuti con la convinzione che il nostro futuro sarebbe stato lontano dalla Sicilia: Roma, Milano o qualche capitale europea. Con la convinzione che la nostra terra, il posto in cui siamo nati e cresciuti, dove abbiamo messo le nostre radici, non potesse essere il posto in cui avremmo costruito il nostro futuro. [...] Abbiamo ormai chiaro che per invertire la rotta, per fermare questa emorragia bisogna ripartire da noi, costruire le condizioni per poter restare e non essere costretti a lasciare la nostra terra. [...] Restiamo per lottare. Lottiamo ogni giorno per restare».

Riferimenti bibliografici

Bevilacqua, P., Franzina, E., De Clementi, A., a cura di, (2011), *Storia dell'emigrazione italiana*, Roma, Donzelli.

Bordonaro, T. (1991), *La spartenza*, Torino, Einaudi (prefazione di Natalia Ginzburg, glossario di Gianfranco Folena).

De Blasi, N. (1991), «*Carta, calamaio e penna*». *Lingua e cultura nella vita del brigante Di Gè*, Potenza, Il Salice.

De Mauro, T. (1970²), *Storia linguistica dell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza..

Lombino, S., a cura di, (2011), *Raccontare la vita, raccontare la migrazione*, Bolognetta, Adarte.

Paternostro, G. (2020), *Per un Archivio Siciliano delle Scritture Popolari*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 41 <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/per-un-archivio-siciliano-delle-scritture-popolari/>.

Salvatore, E. (2017), *Emigrazione e lingua italiana. Studi linguistici*, Pacini, Pisa.

Vedovelli, M. (2011), *Storia linguistica dell'emigrazione italiana nel mondo*, Roma, Carocci.

Giuseppe Paternostro, ricercatore di Linguistica italiana nell'Università di Palermo, dove insegna nei corsi di laurea in Lingue e di Scienze della comunicazione pubblica. I suoi interessi di ricerca riguardano soprattutto lo studio delle dinamiche sociolinguistiche dell'Italia contemporanea, con particolare riferimento alla Sicilia, e il rapporto fra discorso e rappresentazioni identitarie. Attualmente coordina il costituendo Archivio siciliano delle scritture popolari.



Milano, *In carcere* (ph. Luca Meola)

Puntozero: allarga le sbarre del carcere e del pensiero

di *Silvia Pierantoni Giua*

«Sì, ciao scusami di nuovo ma volevo sapere se poi per caso eri riuscita a leggere la mail che ti ho mandato per entrare come attrice nella vostra compagnia di teatro...su che indirizzo dici? Ah, non su quello? Sì sì, te la rimando! Grazie mille! Sì certo, immagino, capisco...grazie ancora...».

Passa un'altra settimana e, un po' imbarazzata per l'insistenza, riprovo ancora a contattare Lisa, la presidente dell'Associazione e Compagnia Puntozero che opera nel Carcere Minorile Cesare Beccaria di Milano: «Ciao Lisa, sono Silvia, sì la ragazza dell'altra volta...ti ho preso alla lettera quando hai detto di non farmi problemi a chiamarti eh? Eh eh..sì, mi hai detto che siete in mezzo ai lavori...ah sì? Sei riuscita a leggerlo? Sono felice che ti sia piaciuta la lettera, l'ho scritta col cuore! Che bello! Davvero? Sì sì va benissimo, domani alle 9 in teatro! Grazie mille!»

Mi precipito a disdire impegni ed appuntamenti già presi e a ridare un'occhiata al sito di Puntozero mentre dentro mi rimbalzano pensieri frammentati e disparati: sembra così gentile...chissà se davvero inizierò a collaborare con loro...ah, il teatro! Ma poi in un carcere! Come mi vesto? E per minori! Che bello che qualcuno ti risponde...sembra pure simpatica! Ma mi faranno un provino? Ma perché "Puntozero"? Se mi chiede di recitare, cosa porto? Le foto del sito sono belle, pure le luci, e i costumi...

Arrivo alle 9 in punto. Entro all'ingresso dell'Istituto Penitenziario Minorile Cesare Beccaria dove mi dicono che devo recarmi alla porta a fianco. È chiusa. Chiamo Lisa che poco dopo apre la porta con una chiave d'oro gigante che sembra essere uscita dalla fiaba di Barbablù. «Ciao! Molto piacere. Andiamo a berci un caffè, ti va?» dice con uno splendido sorriso stanco il suo viso pulito incorniciato da una coda di capelli biondo cenere lunga fin sotto alla schiena. Nel breve tragitto che ci porta al "l'Hub", sede della Comunità Nuova di Don Gino Rigoldi, la fondatrice di Puntozero già mi riempie del suo entusiasmo con i racconti concitati dei lavori di apertura del teatro, dei permessi da chiedere per i detenuti, dello spettacolo che andrà in scena a dicembre, della promozione ancora da fare e di un miliardo di altre cose che non riesco a capire. Ci sediamo nell'accogliente bar-pasticceria del complesso che è ampio oltre 400 metri quadrati e che, oltre alla Comunità per minori, ospita una ciclo-officina, delle sale dedicate alla formazione e alcuni spazi dove svolgere eventi culturali e sociali. I caffè diventano cappuccini, crafen e pasticcini e mentre mi lecco i baffi di crema ho l'impressione che andremo d'accordo.

Il nostro dialogo è inframmezzato da un viavai di persone che amichevolmente si fermano a parlare con Lisa che, tra una chiacchiera e l'altra, prova a darmi qualche informazione: «Lei era un'operatrice del Beccaria, si chiama...ciao Don! Tutto bene? Sono con Giulia, le sto raccontando un po' la storia di Puntozero...». «Giulia?», penso confusa; ma neanche il tempo di lisciare il punto interrogativo che mi ariccia la fronte e mi ritrovo a parlare arabo con un adolescente che suppongo essere ospite della Comunità.

«È vero che parli anche arabo! Le tue competenze linguistiche sarebbero molto utili con i nostri ragazzi...dai, andiamo che ti faccio vedere il teatro!».

Al teatro si accede attraverso una porta in Via dei Calchi Taeggi, a pochi minuti a piedi dalla metropolitana Bisceglie di Milano. Dopo venticinque anni dalla fondazione di Puntozero che lavora con i giovani detenuti dell'Istituto Penale milanese, l'Associazione è finalmente riuscita a creare per il teatro un accesso indipendente al carcere, unico caso in Europa. Questo traguardo incredibile è stato possibile grazie al contributo di molte fondazioni e privati, il sostegno del Teatro alla Scala, il Comune di Milano, la Fondazione Marazzina, Intesa San Paolo, Cariplo e il lavoro fisico e mentale di Lisa Mazoni e del cofondatore e regista Giuseppe Scutellà (Beppe) insieme agli altri membri della compagnia teatrale formata da detenuti, ex detenuti e ragazzi esterni. L'inaugurazione di questo forte segnale fisico e metaforico di apertura alla città dello spazio chiuso per eccellenza ha avuto un esito straordinario: in meno di due mesi più di cinquemila persone hanno assistito prima alla rappresentazione di una "Romeo e Giulietta" *sui generis* e poi ad una tradizionale "Antigone".

Dall'ingresso preposto alla biglietteria e all'accoglienza del pubblico si accede, sulla sinistra, alle scale che portano alla sala: un teatro a tutti gli effetti, con duecento poltroncine e sipario di velluto rosso, pareti rivestite di pannelli insonorizzanti, palco con ballatoio e americane, fari e attrezzature per l'illuminotecnica, console audio-luci e videocamera. Mentre Lisa mi illustra emozionata gli spazi raccontandomi i grandi cambiamenti che sono stati realizzati (abbattimento di muri, aperture di porte, impiantistica, pavimentazione...) provo a immaginarmi la polvere e le macerie, a sentire il sudore degli operai e dei ragazzi, il rumore di trapani e martelli, le telefonate per chiedere i finanziamenti, la delusione dei permessi negati, la speranza e la gioia di altre soluzioni trovate.

All'uscita, il rumore del tran tran quotidiano di macchine, autobus e passanti concitati stride col mio bisogno di lasciare spazio, tempo e respiro a quell'infinito che mi scorre dentro: toccare con mano la realizzazione di un progetto così straordinario fa rischiudere il mio innato entusiasmo da qualche tempo sopito e mette ali al pensiero allargando le maglie del possibile.

Solo la sera, rientrando dalla scuola dove insegno spagnolo, realizzo di non aver fatto alcun provino attoriale, né di aver parlato di curriculum o risposto alle classiche domande che normalmente vengono fatte a un colloquio di lavoro: era “semplicemente” accaduto un incontro.

L'indomani è sabato e vado di nuovo in teatro: attori, tecnici audio-luci e regista si ritrovano infatti tutti i week end e ogni martedì dalla mattina alle 10 alle 22 per provare. «Ah, non sei ancora scappata?» mi accoglie Beppe aggirandosi per la sala col pc in una mano e nell'altra un caffè. “Sarà il suo modo di dare il benvenuto”, penso tra me e me per incoraggiare la parte insicura di me che mi tinge di rosso le guance.

Mentre rispondo al regista con un timido sorriso, il mio sguardo rimbalza tra un ragazzo e l'altro: c'è chi si aggira tra le poltroncine cercando vestiti e oggetti sparpagliati, chi fa yoga sul palco, chi avvita faretto e attacca prese; qualcuno mangia brioches e spazza per terra, altri si massaggiano a vicenda, altri ancora cercano di mettere insieme pagine di copioni disseminate in ogni dove. «Ciao Giulia!» dice Lisa apparendo come per magia da qualche angolo segreto. «In realtà mi chiamo Silvia...» rispondo io sperando di risolvere l'enigma del giorno prima. «Ahahah! Sì scusa, hai ragione. Chissà perché ti chiamo Giulia! Vuoi un caffè? Lì ci sono biscotti, brioches...».

Così, rassicurata d'esser io la persona che si aspettava di ricevere, comincio a presentarmi ai ragazzi che a intermittenza sbucano da porte di aree che ancora non conosco, mentre il mio cervello prova a mettere insieme i pezzi del puzzle di una realtà che lì per lì mi sembra surreale: ma non provano lo spettacolo? Quanto si mangia in questo posto?! Cosa dobbiamo fare? Dove mi metto? Nessuno dà dei compiti? Ci sarà una logica, un'organizzazione?

Solo dopo qualche tempo e qualche incontro ho imparato ad allentare la mia pressione razionale, ad allargare gli schemi e la visuale, ad orientarmi in un altro modo di vivere il tempo e il lavoro. In un luogo così eccezionale in cui le componenti umane, organizzative e legislative sono così varie e complesse e gli imprevisti sono all'ordine del giorno, i parametri con cui si interpreta quel che può esser definito “logico/normale” vengono necessariamente scompaginati e il pensiero è costantemente sollecitato a riplasmare i propri punti cardinali.

Puntozero è infatti una compagnia di persone con età ed esperienze di vita diverse, provenienti da realtà culturali e sociali differenti e, in particolare, nel caso di detenuti ed ex-detenuti con percorsi di crescita segnati da profonde ferite e difficoltà sia di natura psicologica (data ad esempio dall'assenza o dalla problematicità dei rapporti coi familiari) che pragmatica (come non avere una casa dove vivere una volta scontata la pena). Le dinamiche relazionali, certamente ricche e stimolanti ma altrettanto complesse per la natura eterogenea della compagnia, si intrecciano poi con l'intricato ventaglio burocratico legato ai differenti *status* civili di ciascun componente.

Non tutti i detenuti hanno il permesso relativo all'articolo 21 dell'Ordinamento penitenziario^[1] che gli consente di recarsi in teatro; tale permesso può avere una validità che copre solo una parte degli appuntamenti previsti o può essere sospeso o revocato per motivi diversi, come uno sgarro in condotta. I ragazzi usciti dal carcere seguono *iter* diversi che implicano permessi e accordi differenti a seconda se si trovino in totale libertà, siano in affidamento, in misura cautelare o in comunità; i ragazzi esterni all'Istituto Penitenziario, per poter accedere alla struttura detentiva, devono invece ottenere dal Magistrato di sorveglianza il permesso relativo all'articolo 17.^[2]

Oltre ad occuparsi della drammaturgia, della regia, dei costumi, della scenografia e della formazione di attori, fonici e tecnici luci, Lisa e Beppe sono quindi alle prese con la richiesta dei permessi e con ciò che, una volta ottenuti, essi implicano (come andare a prendere e riaccompagnare in macchina eventuali ragazzi in comunità dall'altra parte di Milano); devono parlare con educatori, psicologi e

familiari, tenere la contabilità, trovare finanziamenti, attivare partenariati e convenzioni, partecipare a bandi europei, pensare al sito, alla *mailing list* e alle altre mille questioni che ruotano attorno alla sostenibilità di un progetto così complesso.

Ma bisogna pensare anche a fare la spesa per pranzare tutti insieme, comprare la carta igienica per il bagno e il prodotto per lavare i pavimenti, mettere a posto e pulire il teatro, pensare alla promozione e alla comunicazione degli spettacoli, fare il bonifico per i componenti della compagnia. Tutti i ragazzi, infatti, vengono pagati perché, oltre a quello di voler offrire un percorso di formazione artistica e un contesto dove fare esperienza di un modo diverso di intendere e vivere la pena e le misure correttive, l'Associazione ha come obiettivo anche quello di dare una possibilità lavorativa ai giovani che credono nel progetto.

Più entro dentro al lavoro di Puntozero più quei pezzi di realtà che non riesco a mettere insieme formano un disegno che capisco dover lasciare aperto per poter acquisire un senso: non è possibile definire qualcosa che per sua natura è in continuo cambiamento. Ecco il "punto zero", il punto da cui si può ripartire, la consapevolezza che ogni giorno è da costruire, che c'è sempre la possibilità di iniziare di nuovo, che niente è dato per sempre e tutto si può trasformare.

A questo rifletto mentre pulisco il pavimento del bagno per l'ennesima volta perché non si asciugano mai e le scarpe lasciano inevitabilmente nuove impronte di nero. "Ricominciamo", penso. E penso alle volte che ho trovato dentro di me quella parola quando fino a un secondo prima mi sembrava impossibile sentirla vera. Un urlo interrompe bruscamente il mio filosofeggiare. «Silviaaaa!!!Guarda che sta entrando il pubblico. Dici tu a Giulia di scendere a fare accoglienza?». Nei due mesi ormai trascorsi in loro compagnia, la continua confusione rispetto al mio nome era diventata una *gag*: a volte si fingeva che io avessi una doppia personalità, altre volte una sorella gemella immaginaria.

È 18 dicembre e a breve i ragazzi sarebbero andati in scena con la prima di *Romeo & Juliet disaster*, rivisitazione comica della tragedia shakespeariana che avrebbe inaugurato l'apertura del teatro PuntozeroBeccaria. Dopo venticinque anni di impegno e fatica si stava avverando il grande sogno della compagnia: il teatro si apriva alla città.

Dopo il successo del *sold-out* per tutte le quindici repliche che ha portato nel teatro del carcere oltre 2.800 persone, durante le vacanze di Natale ci prepariamo per *Antigone*, in scena l'anno prima al Piccolo Teatro di Milano, che avrebbe debuttato il 22 gennaio. Questa volta, oltre all'aiuto nella promozione ed organizzazione dell'evento come per lo spettacolo precedente, sarei stata anche in scena.

Mal di pancia, insonnia, commozione, angoscia, gioia, paura, dolori fisici, divertimento, incomprensioni. Queste sono solo alcune delle emozioni e sensazioni che ho vissuto in un mese di prove e spettacolo. La regia di Beppe rende *Antigone* un'esperienza unica: il coro, vero protagonista della tragedia, è pensato in modo che si respiri insieme, ci si muova come un unico corpo, armonia allenata anche grazie al training iniziale che mette gli attori in una condizione psico-fisica che lo rende presente allo spazio, a se stesso e agli altri.

Se di per sé la preparazione di uno spettacolo implica un grande coinvolgimento da parte dell'attore, viverla all'interno di una compagnia così particolare è davvero totalizzante e coinvolge anche le sfumature più sottili della personalità. La cosa straordinaria è che questo investimento di energia rientra centuplicato: il confronto con personalità così diverse arricchisce e rende più complesso ed elastico il pensiero; la bellezza di riuscire ad accordarsi, a creare una sintonia, ad essere sinfonia appaga la stanchezza e la fatica; il sostegno e la collaborazione che si crea fa superare ostacoli e difficoltà.

Io non so e non posso dire cosa questo possa significare per degli adolescenti abituati a vedere un cielo tagliato a strisce dalle sbarre d'acciaio fissate alle finestre, ma nei gesti, nelle parole e negli sguardi che ho avuto e ho ancora la fortuna di scambiare con loro, ho sentito scorrere la vita, pulsare il desiderio di esprimersi, il bisogno di relazionarsi alla pari e di costruire rapporti affettivi. Queste necessità e desideri, che si dà per scontato possano essere vissuti, difficilmente in un carcere possono essere sperimentati. Credo che Puntozero sia per i ragazzi del Beccaria questa occasione.

Quanto a me, è continua opportunità di pensare alla libertà, alla giustizia, alla pena; palestra per riflettere come norme e leggi si intreccino con la propria realtà interiore e la società; per sperimentare differenti sfumature di dinamiche emotive e relazionali; per vivere un vero spaccato di umanità.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

^[1] I detenuti e gli internati possono essere assegnati al lavoro all'esterno in condizioni idonee a garantire l'attuazione positiva degli scopi previsti dall'articolo 15 (...) (L. 26 luglio 1975, n. 354 dell'Ordinamento penitenziario).

^[2] L'art. 17 consente l'ingresso in carcere a tutti coloro che «avendo concreto interesse per l'opera di risocializzazione dei detenuti dimostrino di poter utilmente promuovere lo sviluppo dei contatti tra la comunità carceraria e la società libera» (Legge 26 luglio 1975 n. 354 dell'Ordinamento penitenziario).

Silvia Pierantoni Giua, si specializza in arabo e cultura islamica durante il corso di Laurea Magistrale in Lingue e culture per la comunicazione e la cooperazione internazionale all'Università degli studi di Milano. Approfondisce poi la tematica della radicalizzazione islamista in occasione della stesura della sua tesi di laurea di Ricerca in Psicoanalisi diretta dallo psicoanalista F. Benslama, che ha discusso nel giugno 2016 all'Università Paris VII di Parigi. Attualmente si occupa della stesura di un progetto per la prevenzione del fenomeno del fanatismo.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Famiglia di italiani migranti in Sud Africa (primi 900)

L'emigrazione in Sud Africa: storie di italiani

di *Franco Pittau*

La comunità italiana in Sud Africa non è mai stata tra quella numericamente più importante nel panorama mondiale, anche se nel continente africano è stata superata solo da quella insediata in Tunisia. A differenza di quanto è avvenuto in questo Paese dopo il suo accesso all'indipendenza, in Sud Africa gli italiani, pur non così numerosi come una volta, non si sono drasticamente ridotti. La loro storia merita di essere riproposta per due motivi. Innanzi tutto perché si tratta di flussi di vecchia data; diversi motivi hanno legato strettamente gli italiani alle vicende di quel Paese. In secondo luogo perché suscita un particolare interesse l'avventura di un abruzzese che all'inizio degli anni '30 del Novecento giunse sul posto dopo aver attraversato l'intero continente o a piedi o con mezzi di fortuna.

Durante la seconda guerra mondiale vicino a Pretoria venne costruito il più grande campo di prigionia per rinchiodervi gli italiani, che furono più di 100 mila. Infine nel dopoguerra i flussi verso il Sud Africa si sono interrotti perché il Paese, nella sua nuova configurazione, non ha più la capacità attrattiva nei confronti degli italiani interessati a fare fortuna, obiettivo una volta realizzato specialmente in ragione della loro eccellente qualità nei vari comparti di lavori edili. A questi aspetti verranno dedicati i vari paragrafi di questo articolo, che attinge le notizie a diversi contributi specializzati.

La prima emigrazione italiana in Sud Africa

Nel periodo delle grandi scoperte geografiche, tra la fine XV secolo e la prima metà del XVI secolo, alcuni navigatori di origine italiana erano approdati nella zona del Capo di Buona Speranza, imbarcati su navi delle potenze europee interessate alle rotte commerciali: essi ebbero così l'opportunità di visitare la zona costiera e prendere contatto con le popolazioni locali.

In questa terra i coloni erano arrivati verso la fine del XVII secolo e vi si insediarono in maniera stabile. Il motivo del loro trasferimento erano state le guerre di religione che insanguinavano l'Europa già a partire dal secolo precedente. Dopo il 1685, a seguito della revoca dell'editto di Nantes voluta da Luigi XIV (1643-1715), che ispirò un'analoga decisione anche da parte di Vittorio Amedeo II duca di Savoia (1675-1730), giunsero dall'Olanda nella colonia del Capo un centinaio circa di valdesi italiani. Originari delle valli piemontesi (Val Pellice, Val Chisone, Val Varaita), questi pellegrini avevano trovato un sicuro rifugio nelle tolleranti Province dei Paesi Bassi. Qui le autorità di governo ricorsero anche ai protestanti italiani per popolare il proprio insediamento del Capo, fondato da poco più di trent'anni prima e perciò bisognoso di agricoltori e di altra manodopera.

Stabiliti i termini del viaggio con la Compagnia Olandese delle Indie Orientali e prestato giuramento agli Stati Generali delle Province Unite d'Olanda, i primi piemontesi valdesi raggiunsero la costa sudafricana il 12 maggio 1688, sbarcando nei pressi della *Table Mountain*, la catena montuosa che sovrasta Cape Town. L'anno seguente giunse una seconda spedizione, proveniente dal porto olandese di Texel e composta in gran parte da contadini, commercianti e da quattro pastori protestanti. Soggetti alle autorità locali delle Province Unite dell'Olanda, i contadini piemontesi ottennero lo stesso trattamento riservato ai coloni olandesi, manifestando alla lunga una completa assimilazione con l'elemento boero. Sistemati nella valle del fiume Berg, a est di Città del Capo, nelle vicinanze delle attuali Wellington, Paarl e Franschhoek, gli agricoltori valdesi diedero inizio ad una proficua importazione dei vitigni italiani, trapiantati in Sud Africa. È pressoché impossibile la loro quantificazione in termini numerici, perché essi erano molto affini ai membri della comunità degli ugonotti francesi, anch'essi emigrati. La componente piemontese poteva rappresentare all'epoca il 10% degli europei presenti nella regione del Capo. Di questi primi pionieri restano presenti alcuni nomi e toponimi di sicura matrice italiana come Malan, Lombard (Lombardi), Albertin (Albertino/Alberini), Joubert, Violen (Viglione) e forse Botha (Botta).

Nel corso del Settecento la colonia del Capo fu oggetto di un vivo interesse commerciale da parte dei Paesi europei. In accordo con le autorità olandesi, alcuni Stati italiani aprirono a Città del Capo delle rappresentanze diplomatiche, destinate a favorire i traffici commerciali tra la penisola italiana e la regione meridionale del continente africano. Nonostante ciò, le cronache del periodo non danno notizie di una qualche emigrazione italiana verso il Sud Africa, mentre segnano il transito di marinai, missionari, commercianti, militari e avventurieri, che lasciarono comunque poche tracce della loro presenza.

L'assenza di un flusso migratorio dall'Italia per la regione del Capo, era dovuto senz'altro alla diffidenza dei calvinisti verso la confessione cattolica, della quale gli italiani erano i massimi rappresentanti in quanto fedeli del Papa di Roma. Un'eccezione in tal senso fu rappresentata dalla vicenda del gesuita Matteo Ripa. Nato a Eboli in provincia di Salerno, non ancora trentenne, Ripa partì dall'Inghilterra nel giugno del 1708, diretto in Cina. Arrivato al Capo di Buona Speranza nel settembre dello stesso anno, il religioso italiano vi sostò per i rifornimenti due settimane, durante le quali ebbe modo di osservare la vita della colonia, gli usi e i costumi delle popolazioni indigene.

Il XIX secolo proiettò il Sud Africa nell'orbita imperiale della corona britannica. Dopo lo scoppio della Rivoluzione francese (1789) e l'ascesa al potere Napoleone Bonaparte (1769-1821), gli inglesi occuparono i possedimenti olandesi dell'Africa meridionale. L'arrivo del governo di Londra favorì in parte il superamento della pregiudiziale anticattolica per l'emigrazione in Sud Africa, dove da questo momento iniziarono ad arrivare diversi italiani, espressione per lo più dell'aristocrazia. Ai nobili, negli anni seguenti, si aggiunsero altri italiani delle classi sociali più umili, in cerca di lavoro e fortuna. Impegnati in diverse attività lavorative, essi si distinsero in particolare nei lavori agricoli, nella pesca, nell'artigianato, nel commercio e nelle opere di costruzione in generale. Lontani da casa e guardati in alcuni casi con sospetto per la loro fede cattolica, questi italiani ebbero il grande merito di inserirsi con ingegno nella società sudafricana, ottenendo alla lunga ottimi risultati.

Emblematiche nel corso del XIX secolo furono le vicende di Teresa Viglione e Giuseppe Rubbi. Originaria del Piemonte, Teresa Viglione si rese protagonista nel 1838 di un coraggioso episodio che le permise di guadagnarsi la riconoscenza storica della comunità boera. Durante il *Great Trek*, Teresa salvò la vita ad una colonna di boeri in marcia, avvertendoli dell'imminente attacco degli indigeni del luogo. Nel 1938 il governo dell'Unione Sudafricana ricordò il gesto della ragazza italiana in uno dei bassorilievi in marmo scolpiti a Pretoria, che costituiscono il monumento dedicato ai protagonisti della Grande Migrazione.

Nato a Marostica in provincia di Vicenza nel 1873, Giuseppe Rubbi giunse a Cape Town dopo aver trascorso alcuni anni in Argentina. Uomo colto e raffinato, Rubbi raggiunse in Sud Africa i più alti traguardi, divenendo alla fine un famoso costruttore. Dopo aver esercitato la professione di carpentiere presso le miniere aurifere del Transvaal, egli ritornò a Città del Capo, dove realizzò diverse opere (palazzi, chiese e scuole), tra le quali l'*Old Mutual Insurance Building*, di 18 piani, s, l'*OK Bazaar*, in Adderley Street, il *Southern Insurance Building*, l'edificio del quotidiano «Cape Times», il palazzo della *Sanlam Insurance*, tra *Burg* e *Wale St.* il *Volk Hospital*, il teatro *Alhambra*, poi chiamato *Royal*.

Un cenno a parte merita la vicenda delle cartucchiere Aviglianesi. Nel 1888 due piemontesi di Avigliana (TO), Modesto Gallo, falegname, e Ferdinando De Matteis, muratore, giunsero in Sud Africa portando con sé cinque casse di dinamite. Arrivati a Leeuwfontein con la collaborazione di Agostino Murra di Busto Arsizio (VA), aprirono una fabbrica dedita alla produzione di dinamite. La scoperta di numerose miniere d'oro nella zona del Witwatersrand (Johannesburg) aveva infatti provocato l'affermarsi di un redditizio mercato della dinamite, indispensabile all'epoca per penetrare nel sottosuolo aurifero. A due anni dall'apertura della fabbrica, arrivarono nel Transvaal per lavorare sei ragazze di Avigliana, ingaggiate dalla proprietà per avvolgere la dinamite nella carta paraffina e darle la forma definitiva. Nel giro di qualche anno esse furono raggiunte da altre venticinque ragazze che si stabilirono nella zona lavorando sempre per la fabbrica di esplosivi. Tra il 1890 e il 1897 arrivarono diverse altre persone dall'Italia, dando inizio alla formazione di una piccola comunità Avigliese. Nello stesso periodo si ebbero, purtroppo, gravi incidenti in cui trovarono la morte di alcuni operai.

La maggiore libertà religiosa introdotta dagli inglesi all'inizio del XIX secolo, consentì alla Chiesa cattolica di radicare la propria presenza anche all'interno dell'Africa meridionale. Nel 1835 il beato Vincenzo Pallotti (1795-1850) fondò nella colonia del Capo la Società dell'apostolato cattolico, un istituto di religiosi dediti alla propagazione della fede e al ritorno a Roma dei fratelli separati delle Chiese orientali e protestanti. Nel 1837 venne aperto il Vicariato apostolico del Capo di Buona Speranza, seguito poco dopo da quello del Natal, mentre nel 1870 la confessione cattolica ottenne un culto pienamente riconosciuto. Negli anni seguenti altri religiosi cattolici si recarono nella zona del Capo, svolgendovi lì la propria attività pastorale. Si ricordano padre Giovanni Battista Maggiorati e monsignor Pietro Strobinoetti.

Il radicamento degli Italiani in Sud Africa: tempi ed aspetti sociali

Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo la comunità italiana in Sud Africa fu impegnata nello sviluppo economico del paese. Occupati in gran parte nella costruzione di strade, ponti, linee ferroviarie ed edifici, gli italiani acquisirono in quegli anni la fama di lavoratori, qualificati e puntuali ed è fondato ritenere che essi contribuirono in larga misura alla realizzazione delle infrastrutture sudafricane.

La crescita dei territori dell'Africa meridionale, allora divisi tra la Provincia del Capo, soggetta alla Corona britannica, e gli Stati boeri, eredi dell'antica tradizione olandese, spinse il Governo di Londra ad allargare la propria influenza nell'intera regione. Già protagonisti di un precedente conflitto combattuto tra il 1880 e il 1881, gli inglesi e i boeri giunsero alla resa dei conti nel 1899 con lo scoppio della seconda guerra anglo-boera. Arruolatisi in netta prevalenza nelle file boere, gli emigrati italiani combatterono con impegno le forze inglesi meglio equipaggiate e più numerose.

Al termine della guerra, nonostante le limitazioni inglesi, la regione del Sud Africa continuò ad attirare l'arrivo di Italiani, convinti di poter trovare in quel Paese una propria sistemazione. L'aumentato interesse italiano spinse il governo di Roma ad intervenire presso le autorità locali. Il 2 dicembre 1902 sbarcava a Cape Town l'ispettore Adolfo Rossi, membro del Commissariato Generale dell'Emigrazione Italiana e noto esperto dei problemi sulla mobilità. La missione di Rossi doveva accertare le condizioni generali dei connazionali presenti e valutare la possibilità di nuovi arrivi, in accordo con i rappresentanti del governo coloniale inglese. Pur constatando il buon livello di vita raggiunto dagli italiani, Rossi inviò a Roma un parere negativo per un aumento della presenza italiana in Sud Africa, motivando il suo giudizio con la scarsa richiesta di manodopera sul posto e con l'insufficienza delle garanzie ricevute sulle retribuzioni dei lavoratori. Poco dopo, peraltro, le autorità inglesi adottarono per la colonia l'*Immigration Act*, un provvedimento legislativo che limitava l'ingresso nel Paese degli stranieri, con la sola eccezione per gli immigrati provenienti dai territori dell'Impero.

All'inizio del Novecento la presenza italiana all'interno del Sud Africa registrò, dunque, una battuta di arresto. La crisi economica successiva alla guerra anglo-boera e la precaria situazione politica degli ex Stati boeri andarono provocando nel Paese un diffuso malessere, il cui effetto immediato fu la crescita della disoccupazione. Un deciso miglioramento della situazione economica fu dovuto nel 1910 alla nascita dell'Unione Sudafricana, sorta per volontà di Londra dalla fusione delle Colonie inglesi del Capo, del Natal, del Transvaal e dell'Orange. Seguì la realizzazione di numerose strutture pubbliche, destinate ad ospitare le autorità di governo. La costruzione degli edifici richiese il lavoro di scalpellini, minatori e decoratori italiani.

L'assestamento della comunità italiana favorì in quegli anni un incremento dell'attività associativa. Molte associazioni, già presenti, trovarono all'inizio del XX secolo nuovi spunti per esprimere il proprio carattere nazionale. Un tipico esempio di questa nuova fase fu la Società Italiana di Mutuo Soccorso e di Beneficenza, operante a Cape Town. Istituita ufficialmente nel marzo del 1890, la Società raggiunse dopo un decennio una sua maturazione con una intensa attività.

Lo scoppio della Grande guerra nell'estate del 1914 coinvolse inevitabilmente anche le Colonie africane delle potenze europee. L'Unione Sudafricana partecipò al conflitto, impegnando le confinanti forze tedesche presenti nell'Africa del Sud-Ovest, ed inviando in Europa un corpo di volontari. Ciononostante, all'interno del Paese rimanevano delle forti tensioni tra i boeri, legati al ricordo della recente sconfitta subita e, per tale motivo, filotedeschi, e gli inglesi, attenti a non innescare una rivolta degli afrikaner (boeri).

Il prolungamento delle ostilità in Europa costrinse l'Italia ad abbandonare la neutralità iniziale. Nel maggio del 1915 il governo di Roma entrò in guerra al fianco delle potenze dell'Intesa, divenendo così un alleato dell'Unione Sudafricana. I legami tra la collettività italiana e la madrepatria convinsero circa 20 mila cittadini italiani, residenti in tutto il continente africano, ad arruolarsi nell'esercito italiano. Rientrati in Italia, furono inviati a combattere sulle montagne del Veneto e sulle alture del Carso.

All'inizio degli anni '20, la conquista del potere da parte di Benito Mussolini (1883-1945) portò il governo italiano ad elaborare una nuova politica in materia d'emigrazione. Secondo l'ideologia fascista, lo Stato italiano doveva farsi carico dell'organizzazione e dello sviluppo delle comunità italiane all'estero. Durante il ventennio Mussolini impiegò molte energie per l'inquadramento di quelle che il regime amava definire «Colonie italiane all'estero». I rapporti diplomatici tra l'Unione Sudafricana e il Regno d'Italia raggiunsero all'epoca dei buoni livelli; lo stesso Mussolini aveva invitato i connazionali all'estero al rispetto delle autorità locali, e ad una seria applicazione nelle proprie occupazioni. Il fascismo mirava al recupero dell'identità italiana e alla formazione di un «Italiano nuovo», enfatizzata dalla propaganda e ritenuta in grado di attirare l'attenzione delle «colonie italiane all'estero».

Protagonista della buona intesa stabilita tra i due Paesi fu il console Natale Labia, rappresentante ufficiale del Regno d'Italia in Sud Africa dal 1917 al 1936. Nel corso del suo lungo mandato egli dovette affrontare le conseguenze della grande crisi del 1929 e sostenere la politica del Duce nei confronti del continente africano.

Lo scoppio della Seconda guerra mondiale portò il Sud Africa a sostenere lo sforzo britannico nella dura lotta contro il nazismo tedesco. La dichiarazione di «non belligeranza», fatta da Mussolini poco dopo l'attacco nazista alla Polonia, spinse la comunità italiana in Sud Africa a sperare di poter sfuggire alle implicazioni della guerra. Ma così non avvenne e per nove mesi, dal settembre 1939 al giugno 1940, gli italiani vissero in una situazione di profonda incertezza, guardati con sospetto dalle autorità locali per la vicinanza dell'Italia fascista alla Germania hitleriana. Il 10 giugno 1940, in conseguenza della dichiarazione di guerra da parte di Mussolini nei confronti della Gran Bretagna, l'Unione Sudafricana entrò ufficialmente in guerra contro il Regno d'Italia. Il governo Smuts adottò subito dei provvedimenti contro la comunità italiana; il giorno successivo all'entrata in guerra dell'Italia iniziarono nel Paese le retate contro gli Italiani sospettati di essere fiancheggiatori del fascismo. Dopo alcuni mesi i civili poterono rientrare nelle loro case e furono tratti in arresto solo gli elementi dichiaratamente fascisti.

A partire dalla prima metà del 1941 iniziarono ad affluire in Sud Africa i primi prigionieri di guerra italiani, catturati dagli inglesi nell'Africa Orientale Italiana. Inviati in Sud Africa, rinchiusi inizialmente in occasionali strutture, composte unicamente da recinti in filo spinato e torrette di legno per la sorveglianza, i militari italiani passarono alcuni mesi tra notevoli difficoltà. Nel 1941 le autorità britanniche diedero inizio alla costruzione di un nuovo campo di prigionia, situato in un ampio terreno non lontano dagli impianti minerari di Cullinan, ad est di Pretoria. In questa zona venne allestito il grande campo di concentramento alleato della Seconda guerra mondiale: Zonderwater (in afrikaans significa «di acqua scarsa»).

Nei primi tempi il campo ospitò un numero limitato di prigionieri italiani, alloggiati provvisoriamente in tende coloniche e con pochi servizi. La posizione del luogo, facilmente raggiungibile per strada e per ferrovia dal vicino porto di Durban, determinò in breve tempo a l'aumento del numero dei prigionieri. Tutto questo spinse gli Inglesi ad apportare significativi miglioramenti nella struttura. Il campo di Zonderwater era composto da 14 blocchi, suddivisi ognuno in 4 campi; ogni campo era in grado di alloggiare duemila uomini. Nel complesso nel campo

si raggiunse il massimo di 108.885 soldati italiani, che poterono disporre di diversi servizi: ospedali, infermerie, cucine, aule studio, campi sportivi, cappelle per le funzioni religiose, laboratori tecnici, teatri e locali di ricreazione. A migliorare ulteriormente le cose nel campo giunse la nomina del nuovo comandante, il colonnello Hendrik Frederik Prinsloo, che dimostrò grande rispetto dei ruoli e un'indubbia umanità.

Le vittorie Alleate, la caduta di Mussolini e l'armistizio del 8 settembre 1943 produssero a Zonderwater e negli altri campi delle importanti novità. Ai militari italiani venne offerta la possibilità di lavorare all'esterno come prigionieri «cooperatori», naturalmente godendo di migliori condizioni rispetto a quelli che restavano nel campo. Le adesioni passarono dalle 431 del 1942 alle 10.878 del febbraio 1944, fino a toccare le 20 mila unità nel periodo seguente. Non mancarono peraltro altri tipi di scelte: vi furono anche quelli che, decisi a rivendicare la propria appartenenza all'ideologia fascista e alla lotta al fianco dell'Asse, rifiutarono ogni tipo di collaborazione con le autorità del campo, e, per tale motivo, vennero separati e destinati ad un blocco speciale. Gli studiosi delle vicende di quel tormentato periodo hanno fatto osservare che i prigionieri, catturati nella campagna d'Africa, in generale erano più attaccati all'ideologia fascista di quanti non lo fossero i soldati italiani arruolati nell'esercito italiano e successivamente catturati dagli Alleati. Da quanto è stato scritto al riguardo, si rileva che all'interno del campo squadre fasciste organizzarono vere e proprie azioni punitive nei confronti di chi si mostrava poco attaccato al regime.

Il campo di Zonderwater rimase in funzione fino al 1947, anno in cui gli ultimi militari italiani lasciarono il Sud Africa. Gli anni della guerra e l'esperienza dei prigionieri italiani diedero vita a quello che venne chiamato lo «spirito di Zonderwater», ovvero un proficuo rapporto di conoscenza e rispetto tra la comunità italiana e la società sudafricana. Il ricordo e l'opera dei «ragazzi di Zonderwater» favorì l'arrivo, al termine della guerra, di molti emigrati italiani.

La lunga marcia di Salvatore Borsei: nel 1930, a piedi dalla Tunisia al Sud Africa, in 21 mesi

Riportiamo, utilizzando le parole testuali del figlio che ne ha commemorato la memoria, la singolare esperienza di un abruzzese che all'inizio degli anni '30 attraversò l'intera Africa con mezzi di fortuna dopo aver vissuto l'esperienza migratoria in Europa e anche oltreoceano, per far del Sud Africa la tappa finale della sua avventura.

L'incipit è impegnativo, ripreso da Pitagora: «Quando passi i confini della tua patria, non guardare mai indietro», principio che vale specialmente per gli abruzzesi, dal carattere forte, temprato dalle loro adorate le montagne. Il racconto è avvincente.

«Mio padre, Salvatore Borsei, perse suo padre nella costruzione della ferrovia transiberiana nel 1888. Parigi divenne la sua città quando i suoi zii lo accolsero in casa loro e lui per questo si considerava un figlio adottivo della Francia. Sposò mia madre nel 1922. Il lavoro scarseggiava e quindi prese la decisione di cercarlo altrove. Al principio del 1924 lasciò l'Europa e partì per Buenos Aires, in Argentina, Sud America. Là lavorò per una ditta inglese che aveva vinto il contratto per la costruzione di una delle più pericolose ferrovie del mondo, che serpeggiava da La Paz, in Bolivia, a Lima, in Perù, fino a Bogotà. In certi punti la ferrovia saliva fino a tremila metri. Si dovevano affrontare dirupi e si dovevano attraversare fiumi e i gradienti erano generalmente molto ripidi.

Nel 1930, dopo sette anni di questo arduo lavoro, si imbarcò su una nave a Caracas, in Venezuela, e ritornò in Italia, dove incontrò il suo primo figlio, mio fratello, che aveva ormai sette anni, per la prima volta. Ma la polizia si mise a indagare sui sotterfugi con cui aveva evitato il servizio militare ed egli dovette scappare a Marsiglia, dove si imbarcò su una nave in partenza per la Tunisia. Di nuovo lasciava mia madre sola e incinta di me. Io nacqui il 23 marzo 1931, ma incontrai per la prima

volta mio padre nel 1947, quando arrivai in Sud Africa, a Palmietfontein, vicino a Johannesburg. Sulla nave mio padre divenne amico di un tunisino, al quale parlò del suo piano di raggiungere il Sud Africa. Mustafà aveva molte cose in comune con mio padre, dato che anche lui aveva vissuto abbastanza a lungo in Francia. Ospitato per alcuni mesi dal suo nuovo amico, mio padre attese di potersi unire a una carovana per attraversare il deserto del Sahara. Di tanto in tanto, attraversando la parte algerina del deserto, nel Tassili, gli capitava di incontrare fortini della Legione Straniera francese, per cui, quando raggiunsero la regione montana dell'Ahaggar fu come arrivare in paradiso. Finalmente l'erba per i cammelli era abbondante e i beduini parlavano anche di fiumi sotterranei e di antiche pitture rupestri. Vi erano più vita, più acqua e più verde di quanto gli riuscisse di ricordare, il che gli faceva comprendere quanto fosse diventato come un isolano nel viaggiare per chilometri e chilometri fra le dune di sabbia. Questa regione con montagne alte quanto il Gran Sasso gli fecero anche sentire la nostalgia del suo amato Abruzzo.

Il viaggio proseguì e la routine più disgustosa ma necessaria era quella di dover bere dalle sacche di acqua fatte con gli stomaci delle capre. Il mattino presto, quando l'acqua era ancora fredda o bollita per fare il tè, era sopportabile, ma nel caldo asfissiante della giornata diventava disgustosa. Incontrarono numerose carovane lungo quella che veniva chiamata una strada, benché per lui dovesse restare un mistero come riuscissero a sapere dove stavano andando. Carcasse di cammelli morti e abbandonati nella sabbia gli ricordavano il famoso detto di Ungaro su come la morte tocchi la vita di ognuno. Piano piano, da un'oasi all'altra, arrivarono fino a Bourem, che è il punto più a nord raggiunto dal fiume Niger nel Mali. La peculiarità del posto è che là dove arriva a toccare il 17° parallelo, si trova quasi esattamente sul meridiano di Greenwich. Più a sud, lungo il Niger, a Gao, la parte più faticosa dell'intero viaggio era finita. Sia gli uomini che i cammelli erano esausti.

Il difficile tragitto da Tunisi a Gao aveva richiesto un periodo di quattro mesi. La carovana partì per il viaggio di ritorno e lui rimase là a compiere il proprio destino. A piedi o in canoa riuscì a raggiungere Port Harcourt, nel delta del fiume Niger. Qui poté riposare in una stazione missionaria anglicana. A questo stadio della sua vita era ormai un provetto muratore e la sua voglia di essere utile in tutti i modi possibili era molto apprezzata dai missionari, non soltanto in questa missione, ma in tutte quelle che visitò nel corso del suo viaggio. Erano tutti più che felici che restasse per tutto il tempo che desiderava.

Mio padre sapeva che a Douala, in Camerun, vivevano due suoi primi cugini, Quinto e Pio D'Amico, e quindi aveva bisogno di essere in buona salute e in forze prima di partire per andarli a trovare. I fratelli D'Amico erano proprietari di una segheria nella giungla ed esportavano legname in Francia. La sua permanenza fra loro fu piacevole, ma ben presto decise di continuare il suo viaggio attraverso il Gabon e il Congo per raggiungere il fiume Congo. Da qui si diresse verso Leopoldville (Kinshasa), in Zaire. E questa parte del viaggio fu confortevole quanto la traversata del Sahara, ma per opposte ragioni. Il terreno era difficile e vi era fin troppa acqua a causare molte malattie e tante difficoltà. Ci sono tanti santi, alcuni meritevoli di questo appellativo, altri no. Ma almeno i missionari in giro per l'Africa meritano un posto in paradiso, nel caso esista. Sono eroi sconosciuti capaci di altruismo nella forma più pura, senza vanità e senza egoismo.

Per raggiungere Kananga, a metà strada fra Leopoldville (Kinshasa) ed Elisabethville (Lumumbashi), fece uso soprattutto di canoe e scoprì che questo era un modo piacevole di viaggiare. L'acqua era pulita e rinfrescante, certamente molto diversa da quella nelle sacche di stomaco di capra nel deserto. Un incontro con una tribù indigena destò in lui una profonda impressione. Una grande folla aveva formato un cerchio intorno a un grande appezzamento di terreno e aveva appiccato il fuoco all'erba. Poi avanzavano lentamente verso il centro del cerchio e tutto quello che trovavano già cotto dalle fiamme veniva mangiato. Formiche, topi, serpenti, vermi, eccetera. Ma

che ne sanno di bocconcini appetitosi i frequentatori di Maxim a Parigi? Queste erano vere delicatezze.

La traversata da Lumumbashi, in Zaire, allo Zambia (Northern Rhodesia) non presentò alcun problema e ancora una volta trovò ospitalità in una missione anglicana a Mufulira, sulla Copperbelt (cinture del rame). E di nuovo pagò in natura per l'ospitalità, ma dopo alcuni giorni cadde ammalato e svenne. Aveva raccontato la sua odissea a uno dei missionari, il quale fu veramente addolorato nel vederlo morire dopo aver superato tante avversità. Il corpo fu coperto con un lenzuolo e sistemato su una barella. Fu scavata una tomba nel piccolo cimitero della missione e mentre il "corpo" sulla barella veniva trasportato alla sua estrema dimora, il missionario che lo accompagnava recitava le ultime preghiere. Il movimento ondulatorio fece uscire un braccio dalla barella e il missionario si chinò per rimetterlo a posto. Nel toccarlo gli sembrò di percepire un battito cardiaco e così il funerale fu annullato. Per sua fortuna il braccio uscito dalla barella era proprio dalla parte del religioso in preghiera. Dopo un periodo di convalescenza, riprese il suo viaggio verso sud attraverso lo Zambia (Northern Rhodesia) e lo Zimbabwe (Southern Rhodesia). Fu come una passeggiata nel parco, dato che di tanto in tanto erano anche disponibili mezzi di trasporto motorizzati. Attraversò il confine per entrare in Sud Africa e si diresse subito verso Johannesburg. A sua insaputa, il suo amico missionario di Mufulira aveva scritto alle autorità sudafricane, informandole della sua morte, per cui, al suo arrivo, erano già a conoscenza del suo lungo e difficile viaggio. La sua storia li aveva colpiti e commossi, al punto che gli diedero subito la residenza permanente.

La marcia era finita e la sua destinazione finale era in vista. Salì su un treno per Durban, dove ebbe il benvenuto dai molti suoi correghionali abruzzesi: Argentieri, Cocciantè, Buccimazza, Morelli, eccetera. Erano quelli gli anni in cui si costruivano ferrovie e ponti in tutto il Natal (Kwa Zulu Natal) e fu ingaggiato come caposquadra da Olaff Grinaker. Non prese la malaria pur avendo attraversato l'Africa a piedi e trascorrendo gran parte della sua vita lavorativa nei cantieri all'aperto. La sua avventura africana, cominciata nel settembre del 1930, si concluse nel 1932, un'odissea di 21 mesi. Mio padre era nato nel 1885 e morì nel dicembre del 1969. Aveva 84 anni».

Un'avventura migratoria straordinaria che ebbe un lieto fine, a sottolineare la straordinaria intraprendenza degli italiani.

L' emigrazione del secondo dopoguerra

Finita la guerra, la comunità italiana in Sud Africa riprese la propria vita cercando di concentrarsi sul lavoro e sulla ricerca di un futuro migliore. Nel frattempo il governo del Paese passò nelle mani del Partito nazionalista boero, che avviò un regime di separazione razziale tra bianchi e neri. La politica boera consentì all'emigrazione italiana di trovare un nuovo sbocco nell'Africa australe, nonostante le mete privilegiate al di fuori dell'Europa restassero per gli italiani i Paesi del Nord America, dell'Australia e dell'America Latina. Per gestire le partenze, nacquero in Italia, tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio dei Cinquanta, diverse organizzazioni pubbliche e private, laiche e religiose, come il Cime (Comitato Intergovernativo per le Migrazioni Europee), la Direzione Generale dell'Emigrazione del ministero degli Esteri, la Pontificia Opera di Assistenza, la Sipe (Società Italiana Patronato per l'Emigrazione), l'Opera Bonomelli, le Acli, l'Icle (Istituto di Credito per il Lavoro Italiano all'Estero), l'Onarmo (Opera Nazionale Assistenza Religiosa e Morale agli Operai), e l'Opera intitolata al cardinale Ferrari.

Nel 1950 e nel 1951 arrivarono nel Sud Africa più di mille italiani: il 5,3% dei 12.806 stranieri immigrati nel Paese nel 1950 e il 7,4% dei 15.275 di quelli arrivati nel 1951. Negli anni seguenti l'abilità sul lavoro, il loro comportamento e i rapporti politici instaurati con il partito boero al governo convinsero le autorità sudafricane ad incrementare e valorizzare l'emigrazione latina.

La nuova realtà sudafricana interessò l'Italia anche dal punto di vista finanziario. Dalla fine degli anni Quaranta iniziarono ad affluire verso il Sud Africa numerosi imprenditori e finanzieri italiani, convinti di poter investire le loro risorse in un luogo sicuro e di possibile guadagno. Tra gli imprenditori arrivati in quel periodo si ricordano il padovano Sgaravatti, facoltoso proprietario agricolo di una nota azienda di Saonara (PD), Marzotto di Vicenza, il gruppo Venini di Venezia, e poi la casa d'auto torinese FIAT, l'Ansaldo di Genova, le imprese edilizie Astaldi di Roma, la Costruzioni Edili e Stradali di Savona, l'Eternit di Genova, l'impresa Puccini di Roma, la Cieni di Genova, la Chioma Pavolini dall'Abruzzo, l'Impresit e la Olivetti.

L'avvio di stabili rapporti economici tra i due Paesi rese possibile un maggiore interesse politico tra Roma e Pretoria. Inserito ancora all'interno del *Commonwealth* britannico, il Sud Africa mostrava in quegli anni un deciso indirizzo diplomatico filooccidentale, motivato dalla sua strategica posizione per il controllo di tutta l'Africa meridionale. Da non trascurare erano poi le relazioni maturate tra l'Unione Sudafricana e la Chiesa cattolica. Nel gennaio del 1951 il Vaticano autorizzò la formazione in Sud Africa di una gerarchia ecclesiastica locale; nel maggio 1952 Pio XII proclamò la Vergine Assunta patrona del Sud Africa, al termine del primo Congresso Mariano del Paese, presieduto da Mons. Martino Lucas, delegato apostolico nell'Africa meridionale. L'elezione a cardinale, nel 1960, dell'arcivescovo di Cape Town, Owen McCann, rafforzò ulteriormente la posizione del cattolicesimo sudafricano, la cui crescita sarà seguita con particolare attenzione dai pontefici Giovanni XXIII (1958-1963) e Paolo VI (1963-1978). La nascita della repubblica del Sud Africa nel 1961, e l'inasprimento del regime afrikaner verso la popolazione di colore, causarono delle forti tensioni tra Pretoria e il Vaticano, accusato di ingerenza negli affari interni del Sud Africa con le sue denunce di soprusi e violenze contro la popolazione nera.

L'impegno del clero cattolico in Sudafrica vide l'arrivo in forma stabile, a partire dagli anni Cinquanta, dei Missionari del Sacro Cuore e dei Lazzaristi, poi raggiunti dai Passionisti. Già presenti erano invece i Servi di Maria, che, nel 1956, aprirono la cappellania per gli emigrati italiani dell'intera diocesi di Johannesburg. Oggi molto attivi risultano anche gli Stigmatini, in particolare da ricordare anche l'intensa attività degli Scalabriniani, dei Comboniani presenti ed i Gesuiti.

Presente e futuro degli Italiani in Sud Africa

La "rivoluzione pacifica" guidata da Nelson Mandela ha permesso al Sud Africa di superare la stagione dell'*apartheid* e di trasformarsi in un Paese democratico. Con la nomina di Mandela a presidente è iniziata una lunga stagione di riforme in grado di realizzare finalmente quel "Rinascimento africano" più volte annunciato. Sono molte le sfide da affrontare: riguardano il contrasto dell'alto tasso di disoccupazione, la repressione della criminalità comune, l'insicurezza nelle città, la piaga dell'AIDS (sono milioni i sieropositivi). Per il raggiungimento dei traguardi della *Rainbow Nation* ("la nazione dell'arcobaleno", così è stato definito il Sud Africa) partecipa in maniera attiva la comunità italiana con la sua schiera di liberi professionisti, insegnanti, artigiani ed imprenditori, impegnati all'interno dei vari campi dell'economia, e con i suoi lavoratori. Livelli di eccellenza sono stati raggiunti nei settori della meccanica, dell'edilizia, di alcuni prodotti alimentari, e della ristorazione. È ben radicato sul territorio anche il fenomeno dell'associazionismo italiano (in Sud Africa anche sotto forma di Club italiano), anche dopo le seconde generazioni hanno iniziato a essere diversi gli interessi dei membri della comunità e qui, come in altri Paesi, l'associazionismo tradizionale va incontro a diverse difficoltà.

Rappresentanti dell'emigrazione italiana in Sud Africa sono presenti all'interno del Consiglio Generale degli Italiani all'estero, il CGIE, e dei Comitati degli Italiani all'estero, i COMITES, istituiti nel 2003. Opera inoltre la Società Dante Alighieri, per tenere viva la lingua materna tra gli italiani e diffonderne la conoscenza tra la popolazione autoctona.

L'attuale comunità italiana

Gli italiani residenti in Sud Africa sono risultati 34.465 (per metà donne) al 31 dicembre 2018 nell'Anagrafe degli italiani all'estero: il totale degli italiani in Africa ammonta a 68.523 e, quindi, si tratta della più consistente presenza italiana in Africa. Il 42,3% è presente sul posto per emigrazione, il 48,9% per nascita sul posto e il 4,5% per acquisizione della cittadinanza. La comunità non è stata ravvivata da un flusso costante e significativo di arrivi ma, comunque, l'incidenza degli anziani, pur consistente (21%), è più bassa rispetto a quella di altre antiche collettività, e l'incidenza dei minori (16%) è di un punto più alto rispetto alle media AIRE.

Il flusso degli italiani in Sudafrica negli ultimi due decenni è stato molto contenuto, poco più di 300 persone l'anno, per un totale di 6.609 unità nel periodo 2000-2018.

In conclusione, sembra che questa destinazione abbia perso la sua appetibilità per la lontananza, le condizioni di sicurezza e le opportunità di guadagno. Tra gli stessi membri della comunità italiana non sono mancati quelli spostatisi nel Regno Unito, in Australia, in Canada e in Russia. La maggior parte, comunque, è rimasta, perché con il tempo si finisce per far corpo con il Paese di accoglienza o dove si è nati da genitori ivi immigrati. Questa situazione desta una particolare attenzione non solo dal punto di vista sociologico ma anche da quello umano e culturale. Non mancano quindi le prospettive per interessarsi a questa lontana collettività, che ha messo radici in un Paese dalle grandi potenzialità, non confortate dagli obiettivi conseguiti, come purtroppo continua a capitare all'intero continente africano.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Nota bibliografica

Per collocare l'esperienza migratoria in Sudafrica all'interno del grande fenomeno dell'emigrazione nel mondo, torna utile la lettura di un manuale che affronta il tema complessivamente: tra i tanti si può suggerire: Favero, L. e Tassello G., *Cent'anni di emigrazione italiana (1876-1976)*, Cser, Roma, 1978. I missionari Scalabriniani si sono mostrati molto funzionali al sostegno degli emigrati non solo con il lavoro pastorale (anche in Sudafrica) ma anche con l'impegno per favorire le conoscenze in questo settore specifico attraverso i loro centri studi e le relative biblioteche e i loro apporti come studiosi.

Ma questo caso va anche studiato come parte dell'emigrazione italiana in Africa ed è unico, nel suo genere, il volume *Africa-Italia. Scenari migratori*, a cura e nelle Edizioni IDOS, Roma, 2010. Il volume venne scritto dopo il viaggio-studio di una settimana che vide una trentina di operatori e studiosi impegnati nell'ambito migratorio spostarsi a Capo Verde. L'iniziativa, patrocinata da Caritas e da Migrantes, si tradusse in un consistente volume, ricco di molteplici apporti, di cui il Ministero dell'Interno assunse i costi della pubblicazione tramite il Fondo Europeo per l'Integrazione degli immigrati dei Paesi Terzi (nel volume si trattò anche il tema dell'immigrazione africana in Italia). Il capitolo specifico è opera di Maria Immacolata Maciotti, conoscitrice del Sud Africa per avere studiato il caso sul campo ("Il Sudafrica, un paese di immigrati": 149-160).

Per quanto riguarda lo sviluppo storico dell'emigrazione italiana in Sudafrica si deve considerare di fondamentale importanza un contributo dell'ASEI (Archivio storico emigrazione Italiana), *Alcune note sull'emigrazione in Sudafrica 1870-1913* (<https://www.asei.eu/it/2008/11/lemigrazione-italiana-in-sudafrica-1870-1913-alcune-note/>). Come volumi di base sulle notizie storiche l'ASEI riporta questi due riferimenti: Sani G., *Storia degli Italiani in Sudafrica, 1489-1989*, Edizioni Zonderwater Block, Emendale 1989, e Ottaviano C., *Fortune, travagli e privilegi dei biellesi in Sudafrica*, in *L'emigrazione biellese nel '900*, vol. II, Electa Milano 1988. Il primo volume viene ritenuto una miniera di notizie interessanti, meno accurato dal punto di vista storiografico, caratteristica invece riconoscibile al secondo, che prima di parlare degli emigrati biellesi presenta un interessante excursus sull'emigrazione italiana in Sudafrica.

In lingua inglese, rintracciabile su internet, si può citare a titolo d'esempio: Burallo C., della Chapman University: *Between Fact and Fiction. Italian Immigration to South Africa*, dove viene riportata un'ampia bibliografia in lingua inglese, (file:///C:/Users/franco/Downloads/84267.pdf).

I circa centomila soldati italiani (su 700mila che vennero catturati dagli Alleati), internati in un campo di prigionia a Zonderwater, è tema che non poteva non richiamare l'attenzione. Citiamo una tra le diverse pubblicazioni: Annese C., *I diavoli di Zonderwater. 1941-1947. La storia dei prigionieri italiani in Sudafrica che sopravvissero alla guerra grazie allo sport*. Gli italiani giunsero in una zona brulla, infestata dalla malaria, dove c'erano solo tende, brutto tempo e malaria e invece nel 47, quando la lasciarono dopo 65 anni, la trasformarono in una città con edifici in muratura per l'abitazione, altre infrastrutture (un ospedale, la scuola e strade). All'interno di questo campo, come si fece altrove (ad esempio furono numerosi i campi di prigionia in India), si fece di tutto per resistere. È stato sottolineato che, essendo qui imprigionati i combattenti della campagna d'Africa, essi si mostrarono i più fedeli al fascismo (anche dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943) a differenza dei prigionieri catturati successivamente, molto meno ideologizzati.

Alla situazione degli anni '2000 è dedicato il volume di Maciotti M.I, Zaccai C., *Italiani in Sudafrica. Le trasformazioni culturali della migrazione*, Milano, Edizioni Guerini e Associati, 2006. Precede una breve ricostruzione storica dell'emigrazione italiana in Africa australe, arricchita con spunti desunti dalla tradizione orale, considerato che la bibliografia storica prodotta al riguardo è abbastanza scarna. Quindi, l'attenzione viene concentrata sui giovani adulti e si parla della loro identità, dell'associazionismo, del loro collocamento nella vita socio-politica locale e del loro atteggiamento verso l'Italia. Questo volume, imperniato sull'indagine qualitativa, è stato giustamente considerato il primo tentativo organico di far luce sulle caratteristiche della comunità italo-sudafricana. A tal fine vengono utilizzate le notizie acquisite in numerose interviste e in alcuni focus group. L'attaccamento al Paese che li ha accolti è forte, per la sua bellezza, il clima, le possibilità offerte a livello imprenditoriale, ma l'Italia appare anche come un'alternativa, anche per le ridotte possibilità d'inserimento a seguito del nuovo corso politico (comunque accettato), i problemi legati alla criminalità, all'Aids, alla continuazione delle vecchie forme dell'associazionismo e al mantenimento della doppia identità culturale, inclusa la conoscenza della lingua italiana.

Per prendere meglio conoscenza della comunità italiana in Sudafrica senz'altro è opportuno consultare *La Gazzetta del Sudafrica* (<https://www.lagazzettadelsudafrica.net/>). Questa testata si presenta come il Quotidiano indipendente d'informazione degli italiani del Sud Africa: da qui è stata ripresa l'eccezionale vicenda migratoria di Salvatore Borsei, riportata nell'articolo.

Infine per venire a conoscenza del sistema di vita in Sudafrica, anche qui vengono curati dei siti per gli expat, tra i quali citiamo: *Vivere all'estero: Sudafrica*, <https://www.voglio vivere così.com/il-mondo-raccontato-dagli-italiani-che-lo-abitano/sud-afrika>

Franco Pittau, ideatore del Dossier Statistico Immigrazione (il primo annuario di questo genere realizzato in Italia) e suo referente scientifico fino ad oggi, si occupa del fenomeno migratorio dai primi anni '70, ha vissuto delle esperienze sul campo in Belgio e in Germania, è autore di numerose pubblicazioni specifiche ed è attualmente presidente onorario del Centro Studi e Ricerche IDOS/Immigrazione Dossier Statistico.



Mercato del pesce di Trapani, venditori di tonno all'inizio del XX secolo

Di tonnare e di imprese. Per una geografia mediterranea

di *Ninni Ravazza*

Un'epopea mediterranea. Gli italiani alla pesca del tonno è il titolo del dossier edito sul numero 14 della rivista "Ammentu" [<http://www.centrostudisea.it/index.php/ammentu>], una monografia curata da Giuseppe Doneddu, autore con Rosario Lentini, Nicolò Capriata e Maurizio Gangemi dei saggi raccolti nel fascicolo. Iniziamo dal titolo "Epopèa", estensivamente "serie di imprese straordinarie"; se poi volessimo scendere più nel particolare arriveremmo addirittura ad "ampia narrazione poetica di gesta eroiche". C'è forse un'esagerazione nell'affidare agli italiani che si sono impegnati nella più nobile delle arti alieutiche, il "calar tonnare", il ruolo di "eroi" artefici di gesta al di fuori dell'ordinario degne del canto del poeta? In fondo, si tratta solo di attirare in trappola un pesce per farne tranci sotto sale, *scabecio* sott'olio, nella migliore ipotesi larghe fette da arrostitire sui rami dell'olivo, pianta mediterranea per eccellenza. Troppo accorto il curatore per cadere nella inappropriata glorificazione di un'attività che a prima vista potrebbe apparire niente affatto poetica ma piuttosto materiale, concreta, aspra e financo violenta. Dunque?

Se davvero solo agli eroi è dato parlare con gli Dei, e Arcestrato di Gela consigliava di offrire il tonno «*se a' numi cena imbandissi*» [1], ecco il collegamento, il trait d'union tra gli uomini pescatori e gli dèi del mare che sovrintendono alle loro azioni. Il curatore ha colto nel segno, e con lui gli altri autori dei saggi. Straordinarie sono le storie degli uomini che per millenni hanno inseguito i tonni nelle loro migrazioni, eroici gli imprenditori e i rais che hanno impegnato intelligenza e capitali per stendere sul mare le reti dove i grandi Ceti incappano nel loro viaggio d'amore. Non si spiegherebbe altrimenti la vasta letteratura sulla pesca del tonno, l'iconografia che affonda nel Neolitico, gli studi mai completi sulla sua biologia, l'investigazione dei rapporti con il divino dei tonnaroti, o tonnarotti secondo che siano siciliani o sardi (ma anche elbani o calabresi) [2]. È una materia interdisciplinare

la pesca del tonno. Interessa agli antropologi e ai biologi, ai pittori e agli storici, agli economisti e ai fotografi, ai musicologi e ai documentaristi.

Ancora oggi che dei cento e passa impianti di pesca italiani resistono solo le tre tonnare sarde del Sulcis, mentre uno scriteriato tentativo di rimettere in attività la Regina delle tonnare, Favignana che fu dei Florio, è miseramente fallito, l'interesse per la pesca del tonno con le reti fisse non scema, anzi si arricchisce sempre più grazie alle indagini e alla rete di collegamenti tra i ricercatori che come in un intricato puzzle mettono insieme tasselli nascosti in buste, cartelle, fogli, sperduti in archivi, fondi, cassetti. Quando credi di avere appreso tutto sulla pesca del tonno e sugli uomini che l'hanno fatta grande, ecco apparire un documento che conferma, smentisce, completa tutto quanto hai faticosamente messo insieme in anni di ricerca. E il puzzle diventa sempre più completo, anche se ciascuna tessera non sarà mai l'ultima.

Dall'amicizia e collaborazione tra Rosario Lentini e Giuseppe Doneddu, solo per fare un esempio, finalmente si può mettere un punto fermo sull'impianto delle tonnare in Sardegna, e il Dossier indica le date dell'esportazione dalla Sicilia del *konw how* tonnaroto: nel 1589 parte la proposta che i siciliani si rechino in Sardegna con le loro attrezzature per sperimentare la pesca con le tonnare fisse; nel maggio 1590 il rais palermitano Carlo Salomone è nell'isola per studiare i luoghi; il primo marzo 1591 da Palermo parte la nave con uomini, barche e reti diretta a Cagliari. La prima tonnara sarda viene calata a Carbonara, odierna Villasimius; seguirà quella della vicina Pula.

Il documento che attesta la nascita degli impianti sardi è stato rinvenuto da Lentini all'Archivio di Stato di Palermo e conferma e completa le notizie che Doneddu aveva già assunto nell'Archivio Regio di Cagliari, consentendogli di dare al suo saggio il titolo dirimente "Alle origini delle tonnare sarde". L'avventura di *la tunara vinguda de Sicilia* e dei suoi uomini, il commerciante cagliaritano Pietro Porta che viene premiato dalla Corona spagnola per la sua intraprendenza, il rais Carlo Salamone che porta con sé tre figli, la ventina di tonnaroti arrivati dal palermitano ma anche da Trapani (quattro), si può benissimo leggere come la straordinaria impresa di chi ha lasciato la propria terra (col suo mare ben noto) per una sfida in mari e terre sconosciute, dove nessuno prima aveva sperimentato la pesca del tonno con le grandi reti. Una scommessa vinta a tutto campo, se come, ricorda Giuseppe Doneddu, sull'onda di quel successo nell'ultimo quinquennio del Cinquecento sono già operanti anche le tonnare di Portoscuso e Portopaglia, Malfatano-Piccinni, Santa Caterina di Pittinuri, Saline a Porto Torres, e si pongono le basi per quelle di Capo San Marco, Scala Salis, Argentina di Capo Marrargiu, Porticciolo, Trabuccato all'Asinara, Capo Bianco, Calagustina e Vignola, che saranno in pesca nei primi anni del secolo successivo.

I quattro autori sono storici dell'economia e nel Dossier ricostruiscono la grande avventura della pesca del tonno nei luoghi ove questa si è per secoli identificata con il divenire della società locale: Sicilia e Sardegna soprattutto (Lentini, Doneddu, Capriata), ma anche tutto il litorale italiano dove gli impianti di pesca erano quasi ovunque di dimensioni e rilevanza minore rispetto alle due Isole, ma pur sempre centro importante di crescita economica e sociale (Gangemi).

Il quadro fornito dai contributi è circoscritto alla ricerca storico-economica pur senza tralasciare interessanti spunti socio-antropologici (a Carloforte ci si sposava a luglio e agosto, quando la pesca era finita e gli uomini avevano qualche soldo di più in tasca, ricorda Nicolò Capriata), ma non può prescindere da un confronto con la realtà attuale. E il sentimento che emerge è di enorme rimpianto. Come può accadere che lungo le coste dove nel tempo sono state calate fino a centoventi tonnare oggi ne restino solo tre, Isola Piana, Portoscuso e Portopaglia, tutte nella costa sud occidentale della Sardegna, e quest'ultima pure con calo intermittente? Come si possono essere "spente" le meravigliose e "ubertose" tonnare trapanesi di Favignana, Bonagia, Formica, le tante di Milazzo, la

siracusana Marzamemi, Pizzo Calabro, la Saline di Stintino? Le decine di tonnarelle che insieme a pochi tonni catturavano a migliaia palamite, alalonghe, tombarelli, occhiate, sugarelli?

Questo nel momento in cui il Mediterraneo è nuovamente ricchissimo di tonni, a lungo protetti dall'Iccat (Commissione Internazionale per la Conservazione del Tonno Atlantico) e oggi tanto numerosi da mettere in crisi la tradizionale pesca del pesce azzurro perché se ne cibano fino a distruggere i banchi che una volta davano lavoro a centinaia di pescatori. La Sicilia era la terra delle tonnare e il mare delle sarde e delle acciughe catturate con la rete "cianciolo"; oggi sono scomparse le une e le altre. Nel golfo del Secco a San Vito lo Capo, fino al 1969 sede di una tonnara piccola e bellissima, i tonni sono tanti e affamati, strappano le reti dove sono ammagliati gli sgombri e rubano le viole [3] dagli ami dei dilettanti, ma le "quote tonno" assegnate dalla Commissione non consentono il calo di ulteriori impianti.

Il tentativo di rimettere in attività la storica tonnara di Favignana nel 2019, ispirato a ragioni turistiche più che imprenditoriali, è fallito miseramente perché ormai quel sito di pesca è irrimediabilmente compromesso dall'inquinamento acustico, con decine di traghetti, aliscafi e motoscafi che intersecano le rotte dei tonni che per millenni si sono insaccati nel canale tra le isole di Levanzo e Favignana; seppure così non fosse, la rinascita di Favignana sarebbe stata impedita dalla "quota" ridicola assegnata a questa tonnara: 28 tonnellate di tonno, poi ridotte a 14, insufficienti pure a pagare le spese di impianto. A ogni buon conto, per i motivi esposti, le catture non hanno raggiunto nemmeno le 3 tonnellate.

Continuano a pescare grandi quantità di tonni, invece, le tonnare carlofortine di Isola Piana e Portoscuso, e in misura minore Portopaglia; oggi anche qui si devono fare i conti con le insufficienti "quote" dell'Iccat che costringono a chiudere anzitempo la stagione di pesca, e Nicolò Capriata nel suo saggio "Profilo storico delle tonnare di Carloforte tra il XVI e il XX secolo" ci ricorda come per secoli queste tonnare abbiano reso ricco il territorio del Sulcis, altrimenti condannato a vita ben grama.

Anche nel Sulcis alla fine del Cinquecento arrivarono i tonnaroti siciliani per calar tonnare (Portoscuso nel 1594, un anno dopo Portopaglia), e a loro si aggiunsero i liguri portati dai nuovi padroni; a metà Settecento dall'isola di Tabarca rientrarono i carlofortini espulsi dalla Tunisia, che pescavano il corallo ma avevano già fatto esperienza nella grande tonnara di Sidi Daoud, e presero il posto di siciliani e liguri inaugurando la stirpe dei tonnarotti di Carloforte. Le mattanze superarono quanto a prodotto quelle siciliane e quella della più conosciuta Saline all'estremità nord occidentale dell'isola; il primato della fama restò però a Favignana che i Florio avevano posto al centro delle loro relazioni internazionali. L'illusione industriale con la modernizzazione delle miniere sulcitane e il corrispondente sversamento in mare dei prodotti di lavaggio misero in crisi le tonnare, che solo recentemente hanno ripreso la supremazia delle catture dopo la chiusura degli impianti minerari.

A Carloforte il tonno è ancora una realtà importantissima, con enorme positivo impatto su economia e società (lavoro stagionale, turismo, gastronomia etc.) [4]. Non è più così da decenni, invece, lungo le coste dello Stivale, ripercorse da Maurizio Gangemi col suo saggio "Di tonni e d'altri pesci. Tonnare e tonnarelle nell'Italia continentale tra età liberale e regime". La situazione fotografata da Gangemi riguarda il periodo da fine Ottocento al 1930, ma da quella data in poi non è cambiato praticamente nulla, e i dati forniti (come sempre precisi, numerosi, affidabili) possono ritenersi definitivi. Dopo il 1930 sono stati pochissimi i tentativi di ridare vita a impianti già "spenti" e meno ancora quelli di realizzarne di nuovi.

Dalla Liguria alle coste istriane nel periodo in esame non c'era praticamente mare che da aprile a settembre non fosse costellato dai sugheri delle reti; quasi ovunque qui si pescava per un periodo

doppio rispetto alle grandi tonnare siciliane e sarde, sei mesi piuttosto che tre, perché gli impianti erano di dimensione inferiore e catturavano più che tonni altro pesce minore, “selvaggina” come tinnidi e specie stanziali che non compiono migrazioni stagionali. Pesce “scamale” lo chiamavano in Sicilia, e spesso rappresentava una voce primaria nelle “entrate”.

“Tonnarelle” erano appellati questi impianti che impiegavano il metodo del “monta e leva”, cioè ogni giorno facevano due o anche più “levate” dei pesci finiti nel “corpus” (camera della morte), diversamente da come avveniva nelle grandi tonnare isolate dove si aspettava di avere centinaia di tonni per fare la “mattanza”. Praticamente nessuna tonnarella disponeva di fabbricati dove lavorare il pescato, e spesso non c’erano nemmeno edifici per la conservazione di reti e barche. Oggi di questa realtà produttiva distribuita lungo tutte le coste italiane restano solo malinconici toponimi, a significare che lì una volta uomini e pesci si sfidavano in una gara a chi era più bravo. “Tono” è chiamato ancor oggi in Sicilia il luogo delle tonnarelle, ma ben pochi sanno quale sia il suo significato. Anche la memoria è andata perduta assieme ai riti della pesca e all’economia a essa legata. Non solo tonnarelle, però, nel viaggio di Gangemi.

In Toscana e Calabria venivano calate vere e proprie tonnare, sia di “corsa” che di “ritorno”, alcune delle quali attive fino agli anni ’60 del secolo scorso; gli impianti maggiori dell’Elba (Enfola e Bagno di Marciana) e quelli del Golfo di Sant’Eufemia (Pizzo e Bivona) hanno vissuto stagioni esaltanti con migliaia di catture (seppure il peso medio dei tonni era di molto inferiore rispetto alle tonnare isolate) e investimenti notevoli, col coinvolgimento di imprenditori siciliani già impegnati come caratari nelle tonnare isolate.

Non mancarono gli insuccessi come nel caso dell’imprenditore trapanese Giovanni Adragna D’Alì che all’inizio del XX secolo cercò di impiantare un’industria di inscatolamento del tonno presso la tonnara calabrese di Sant’Irene (o santa Venere) dimostratasi improduttiva e definitivamente “spenta” nel 1920. Scommettere su impianti che tutti insieme producevano l’otto per cento del tonno italiano era certamente un’avventura, ma la tonnara non può che essere un’impresa straordinaria, perché qui non sono i mercati che mancano, piuttosto non c’è alcuna certezza sul prodotto.

Quanto ai mercati e alla produzione, Gangemi dopo aver ricordato – al pari degli altri autori – la guerra dei dazi per l’importazione di tonno lavorato da Spagna e Portogallo, sottolinea come nel Ventennio si cercò di potenziare il settore industriale conserviero per dare ossigeno alle imprese dalle dimensioni minori. Il saggio di Maurizio Gangemi elenca gli imprenditori che coraggiosamente hanno investito negli impianti continentali ed è ricco di statistiche e grafici che mostrano l’andamento della pesca e confrontano i dati peninsulari con quelli di Sardegna che contribuiva al prodotto nazionale col 27 per cento, e Sicilia che da sola pescava il 65 per cento del tonno del Paese. La Sicilia, dunque, dove tutto iniziò.

Rosario Lentini traccia il “Profilo storico delle tonnare siciliane fino all’Ottocento”. Praticamente, la storia di questo mondo perché se è vero, come lo è, che la produzione media pro capite per impianto è stata superiore per quelle sarde (lo ricorda nel suo saggio Gangemi), nessuna regione ha contato lungo le sue coste tante tonnare come la Sicilia, favorendo la nascita e lo sviluppo di un settore che ha costituito a lungo l’unica e vera industria dell’Isola, con migliaia di addetti tra pesca e indotto, e con un giro vorticoso di affari ma anche di uomini (di qui le migrazioni non solo di tonni, ma anche di individui, culture e capitali di cui parla Doneddu nel suo saggio).

In Sicilia il tonno si cattura da sempre, come provano le pitture neolitiche della grotta del Genovese a Levanzo e le vasche per la realizzazione del *garum* disseminate lungo tutte le coste ove poi verranno calate le tonnare (ancora Levanzo, San Vito lo Capo, Marzamemi, Isola delle Femmine etc.); Lentini sottolinea come i primi documenti d’archivio che attestino la presenza delle tonnare

siciliane nel Basso Medioevo, studiati dallo storico Henri Bresc, indicano tra XI e XII secolo l'esistenza di sei tonnare: Scibiliana a Marsala, Isola delle Femmine e Cefalù nel palermitano, Oliveri e Milazzo nel messinese, e una non meglio identificata Mactila in territorio di Siracusa; io aggiungerei anche Trapani dove il geografo arabo Edrisi (1150 circa) osserva grandi reti per la pesca del tonno [5]. In appena trecento anni, dal XII al XV secolo, le tonnare siciliane censite sono già trentanove; il primato è del territorio palermitano con 19 siti, seguono Trapani con 11, Messina con 6 e Siracusa con 3. Per la Sicilia è l'inizio dell'era d'oro della pesca del tonno.

I tecnici militari Tiburzio Spannocchi (architetto senese) e Camillo Camilliani (ingegnere fiorentino), chiamati in Sicilia a pianificare le difese costiere contro i pirati barbareschi, nelle loro Relazioni fanno spesso riferimento alle tonnare esistenti, molte delle quali già difese dalle torri; la loro testimonianza è decisiva per avere un quadro della consistenza numerica nella seconda metà del Cinquecento (24 o 26 a seconda del relatore). Gli impianti si moltiplicano e a inizio del XVIII secolo vengono censite 55 tonnare in attività (più o meno continua) e inoltre 9 definite "abbandonate" e una "rovinata".

Il primato delle catture, e della fama, già spetta alle due tonnare egadine Favignana e Formica, da sempre accomunate nella proprietà e gestione. I Florio a partire dalla metà dell'Ottocento ne faranno ben più di una semplice impresa di pesca: sperimenteranno e metteranno in pratica nuovi metodi di conservazione, adotteranno misure sociali innovative, porranno l'industria del tonno e Favignana al centro del mondo imprenditoriale e mondano. Industriali illuminati ma anche uomini dal grande coraggio.

Furono gli esiti della pesca nelle Egadi ad assicurare la supremazia della provincia di Trapani nella produzione siciliana della seconda metà dell'Ottocento; oltre a Favignana e Formica sul litorale trapanese venivano calate le tonnare di Magazzinazzi, Castellammare del Golfo, Scopello, Secco, San Vito lo Capo, Cofano, Bonagia, San Giuliano/Asinelli, Mazara/Tre Fontane/Torretta, e inoltre la tonnellata dell'Uzzo (o Guzzo); risultavano già spente le tonnare marsalesi (Scibiliana, Boeo, Cannizzo, San Teodoro) e quella trapanese di Nubia dalla vita brevissima. L'elencazione di Rosario Lentini è puntigliosa, precisa, ricca di informazioni sulla realtà di ciascun impianto nel suo evolversi e sui passaggi proprietari.

Un capitolo a parte è dedicato alle due tonnare palermitane di Solanto e Sant'Elia, poco distanti l'una dall'altra e accomunate nella proprietà, già oggetto di precedenti approfonditi studi da parte dell'autore. Qui ricorderemo soltanto che la mattanza nella tonnara di Solanto fu immortalata in tre famose tele del pittore Paolo de Albertis a inizio Ottocento in occasione della presenza del proprietario Ferdinando IV di Napoli il quale si ingegnò a trasformare la tonnara di Sant'Elia, tradizionalmente "di corsa" e dunque rivolta ai tonni nella fase genetica (maggio-giugno), in impianto polivalente con l'alternanza di una tonnara grande di corsa e una tonnellata "di ritorno" per i tonni in fase post genetica: così facendo la pesca abbracciava un arco di sei o sette mesi, da aprile a settembre/ottobre. Un esperimento simile fu compiuto a metà Novecento nella tonnara del Secco a San Vito lo Capo, e la tonnellata calata dopo la passa dei grandi migratori catturò migliaia di "pesci scamale", soprattutto tombarelli (qui chiamati *bisi*), assicurando ulteriori entrate nel bilancio della stagione di pesca alla famiglia Plaja, proprietaria e conduttrice dell'impianto.

Questo modestissimo contributo alla lettura del Dossier è tutt'altro che esaustivo, e vuole essere solo una riflessione dopo aver avuto modo, ancora una volta, di aggiungere tasselli di conoscenza al mio amore per il mondo delle tonnare grazie al lavoro di prestigiosi studiosi che mi onorano della loro amicizia. L'aver io collaborato per vent'anni alle stagioni di pesca nelle tonnare di Favignana e Bonagia nella veste di sommozzatore mi ha consentito di conoscere e apprezzare un universo che riassume millenni di tecnica e di cultura, fino a farmi sentire parte integrante di esso; conosco anche

gli uomini e i mari del Sulcis per avere partecipato come giornalista alle fasi del lavoro nella tonnara di Isola Piana. Ovunque ho riscontrato la medesima sacralità nel lavoro, lo stesso vivere in una enclave spazio-temporale che rimanda alla universalità della sfida dell'uomo alla natura.

Le reti di Bonagia, divenuto l'impianto più produttivo in Sicilia dopo la crisi di Favignana, negli ultimi venticinque anni vennero calate nei pressi dello scoglio Asinelli, di fronte alla montagna "sacra" di Erice. Qui le navi di Enea si affrontarono in regata nelle celebrazioni di Anchise [6]. È questo il mare degli Eroi. No, non c'è esagerazione nel definire "epopea" l'avventura della tonnara.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] *I frammenti della Gastronomia di Archestrato raccolti e volgarizzati da Domenico Scinà*, Reale Stamperia, Palermo, 1823.

[2] G. Manfrin, A. Mangano, C. Piccinetti, R. Piccinetti, *Les données sur la capture des thons par les madragues dans l'archive du Prof. Massimo Sella*.

[3] Donzella di mare, *Coris julis*, variopinto pesciolino mediterraneo spesso preda delle lenze.

[4] Carloforte, sede della tonnara Isola Piana, la pesca si combina col turismo e la gastronomia; un centro sub accompagna i subacquei nelle immersioni tra le reti, e un evento culturale-gastronomico si tiene nei giorni delle mattanze, richiamando turisti e studiosi.

[5] Al Edrisi (1099-1165, date incerte), *Il libro di Ruggero* (Flaccovio Palermo 1994).

[6] Eneide, V.

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 libri sulla vita dei pescatori di tonni e di corallo, per l'Editore Magenes ha scritto: *Corallari* (2004); *Diario di tonnara* (2005 e 2019); *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). 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. È autore di numerosi altri studi dedicati al mare, per i quali ha vinto premi nazionali e internazionali.



Salvador de Bahia (ph. Lisa Regina Nicoli)

La Sirena della Baia di tutti i Santi. Salvador de Bahia e la festa di Yemanjá

di *Lisa Regina Nicoli*

Brasile. Salvador. Della Baia di tutti i santi. Respiro. Non me la ricordavo così calda. Ci ho vissuto anni fa in un momento particolarmente intenso della mia vita. Era a cavallo tra maggio e giugno e frequentavo un *terreiro* [1] di Candomblé che sulla mappa mi sembrava poco distante dall'appartamento che avevo preso in affitto. Peccato che a Salvador, exclave d'Afriche, spazio e tempo siano relativi quanto la pendenza delle *ladeiras* [2]. Cinquecento metri e un polmone. Ma ne valeva la pena perché giugno, porta d'autunno, è un periodo denso di festività e molti sono gli Orixàs celebrati durante le *Festas Juninas*, in particolare Xangô, dio della giustizia legato al fuoco e Oyá, signora del vento.

Nostalgica di quel periodo ho scelto nuovamente di abitare in pieno Pelourinho, centro storico e cuore pulsante della vita musicale notturna della città di Bahia. Forse se avessi ricordato prima questa caratteristica in particolare avrei alloggiato in un altro quartiere, ho bisogno di dormire. Vero anche che questa volta ho una camera con l'aria condizionata, posso permettermi il lusso di chiudere le finestre. *Vale a pena.*

Ma che caldo. Sono le 4.00 del mattino e il mio Uber ancora non si vede. Sto andando alla spiaggia. Ho un vestito bianco che mi arriva alle caviglie e un mazzo di fiori bianchi in mano. L'ho comprato

alla *feira* di São Joaquim [3]. La bahiana della *banca* [4] mi ha raccomandato di togliere il nastro in plastica per non inquinare l'oceano quando lancerò i fiori tra le onde. ODOYA [5].

Ecco la mia macchina. L'autista ha un rosario attaccato allo specchietto retrovisore e mi fissa. Mi siedo sul sedile del passeggero. – *È pra praia?* – *È. Praia do Rio Vermelho por favor* [6].

*«Ela mora no mar
Ela brinca na areia
No balanço das ondas
A paz ela semeia*

*Toda a corte engalanada
transformando o mar em flor
vê o Império enamorado
chegar à morada do amor*

*Ai quem é?
Oguntê, Marabô Caiala, e Sobá
Oloxum, Ynaê, Janaina e Yemanjá»* [7]

(Marisa Monte-Lendas da sereia)

Imbocchiamo Avenida Vasco da Gama, quante volte l'ho fatta a piedi, Casa Branca, Casa de *Oxumarê* [8], su per quella ladeira c'è il *terreiro* do Bogum, antico tempio Jeje dove ballano i *vodoun* [9] africani e non gli Orixàs [10].

Passiamo il Dique do Tororo e le statue delle divinità brillano nel riflesso della prima luce del giorno. Ci sono Xangô, Oyá, Oxum, Oxalá, Ogum, Naná, Oxòssi e Yemanjá, ragione del mio viaggio. Qui stanotte un *terreiro* ha celebrato un rito in onore di Oxum, antica divinità di acqua dolce, dicono che ci fosse anche Carlinhos Brown [11]. È pratica tradizionale rivolgere un omaggio nella laguna per aprire uno dei giorni più importanti per la città, religiosa, laica e sincretica. Il 2 di febbraio, la Candelora, festa della purezza di Maria Vergine per i cattolici.

Per molti altri invece è la festa di Yemanjá. *YéYé Omó Ejá* – la madre i cui i figli sono pesci. Yemanjá è una divinità di origine africana che si è infiltrata in Sud America nuotando accanto alle navi negriere che portavano i suoi figli catturati e schiavizzati dall'altra parte del mondo. Stipati come bestie nelle stive la dea ha viaggiato con gli schiavi yoruba, ed è sbarcata insieme ai suoi neri accompagnandoli nelle piantagioni ed esplorando il Nuovo Mondo. Addolorata per la loro sorte pensò a quale fosse il modo migliore per proteggerli e probabilmente scelse di ricordare loro la sua grandezza individuando nell'immensità dell'oceano una nuova dimora, monito visibile ed eterno della sua potenza ed elemento ideale per poterli raggiungere ovunque si trovassero attraverso le lunghe braccia fluviali che intrecciano il Paese.

Yemanjá, madre di tutte le acque, contaminò gli afro-discendenti e si mostrò tollerante nei confronti delle religioni che presentavano somiglianze con il suo archetipo, fondendosi e adattandosi ai culti della popolazione indigena e colona. Sincretizzata con i culti locali e in particolare con il cristianesimo, oggi è venerata in molti Paesi latini. Legata alla femminilità e alla fertilità in Brasile è regina dell'oceano e protettrice dei pescatori.

Anche nel continente africano Yemanjá è stata più volte costretta alla migrazione e all'adattamento. Forse, inizialmente riconducibile ad un culto interno della nazione yoruba Egbè, abitava nel fiume suo omonimo che scorre in Nigeria tra le città di Ife e Ibadan. Successivamente a scontri intestini

tra gruppi yoruba, la migrazione Egbè traslocò il culto alla dea verso ovest, nei pressi di Abeokutà, dove si legò al fiume Ogun. Secondo la tradizione non esiste un'unica versione di Yemanjà, ma molteplici, a seconda della localizzazione del culto e molte sono le leggende che raccontano la sua storia; le più accreditate la vorrebbero figlia di Olokun, divinità androgina signora del mare, a cui sarebbe tornata a seguito della fuga dal marito, trasportata da un fiume originato dall'acqua sgorgata dai suoi seni voluminosi.

Madre nera e potente, Yemanjà è la rappresentazione di una matrona formosa, sensuale e protettiva, custode dei suoi figli terrestri e madre di molte divinità. È acque calme e onde tempestose in cui a volte si manifesta con le sembianze di una sirena. È femminile e vanitosa, ama rimirarsi nel suo *abebé*, lo specchio argentato, pettinarsi i lunghi capelli e profumarsi con un'essenza particolare. È salutata con il grido *Odó Ìyá* – salve madre dei fiumi.

Nel calendario delle festività brasiliane il giorno dedicato alla divinità cade in un periodo di grande fibrillazione. Le feste per la fine dell'anno si sono da poco concluse e manca circa un mese all'inizio del Carnevale, festività, o meglio, *folia*, che pervade la vita locale e che esplose a seguito di un lunghissimo periodo di preparazione. La Candelora è l'ultimo grande *exploit* che segna ufficialmente il conto alla rovescia per l'inizio del Carnevale.

Arrivo a Salvador proprio nel periodo di preparazione al 2 di febbraio. Da settimane i mercati e le strade si preparano profanamente all'evento, le prefetture montano i palchi, i fiorai preparano fiori per i *balaios*, cesti che verranno portati in mezzo al mare per celebrare la dea. Le bancarelle si riempiono di piccoli modelli di barca in legno azzurri e bianchi, mentre parallelamente i *terreiros* di Umbanda e di Candomblé preparano i rituali in occasione della festa.

In realtà la festa di Yemanjà è una giornata propiziatoria piuttosto recente, nata a seguito dell'iniziativa di un gruppo di pescatori di inizio secolo che si rivolsero alla divinità chiedendo aiuto per la pesca. Dal 1923 ad oggi la tradizione si è consolidata trasformandosi in una festa popolare riconosciuta a livello governativo che raggiunge dimensioni importanti, attirando tra le 700mila e le 900mila persone tra fedeli e curiosi.

Il rito prevede che a partire dall'alba del 2 febbraio chiunque lo desideri possa portare alla Casa di Yemanjà, una piccola costruzione affacciata su una caletta nei pressi del mercato del pesce del quartiere di Rio Vermelho, un'offerta di ringraziamento o propiziatoria che viene raccolta in un grande *balαιο*, un cesto di vimini. Le offerte sono costituite principalmente da fiori, ma anche pettini, specchi, essenze, cibi cari alla divinità e naturalmente biglietti contenenti orazioni o richieste. I fedeli possono liberare le offerte in mare con l'aiuto delle imbarcazioni dei pescatori oppure raccogliercle nell'offerta principale.

Nel pomeriggio tutte le offerte vengono caricate sui pescherecci che tra i canti e i festeggiamenti dei fedeli li offrono alla divinità affidandoli al mare. Il culto vuole che tutto ciò che si immerge sia accettato e quanto di non gradito ritorni sulla terraferma grazie alla marea.

Purtroppo l'aspetto festoso dell'evento ha fagocitato buona parte della sacralità e ad oggi la festa madre che si svolge nella città di Bahia sulle rive della spiaggia di Rio Vermelho conta tra i partecipanti più turisti e fotografi che devoti.

Lo stratagemma per respirare un po' di *axé* [\[12\]](#) è raggiungere il luogo di culto il giorno prima e fermarsi a notte inoltrata per assistere in silenzio e con rispetto ai rituali che le case di Candomblé e di Umbanda celebrano sulle rive della spiaggia.

Così per lo meno mi avevano suggerito. La notte tra l'1 e il 2 febbraio, passato un tramonto incredibile sulla spiaggia, dopo una lunga attesa in cui avevo osservato per lo più fedeli dell'Umbanda andare e venire con le piccole barche cariche di fiori, stavo per andare via, pensando che sarei dovuta tornare sul posto solo qualche ora dopo, quando il suono degli *atabaques* ha attirato la mia attenzione.

Un gruppo di 20 persone ha raggiunto cantando la scogliera, portando sulla testa un enorme cesto pieno di fiori bianchi e azzurri. Con fatica i fedeli hanno aiutato alcune donne anziane a farsi strada tra le rocce e il mare quieto ha iniziato a gorgogliare. Per tre volte il cesto è stato alzato perché Yemanjá potesse vederlo, e al momento del lancio un'onda silenziosa l'ha trascinato a fondo tra gli applausi dei fedeli. L'atmosfera era carica di elettricità, e così come apparso, dopo avere omaggiato la divinità il gruppo è scomparso suonando nella notte.

Quando ritorno alla spiaggia la mattina seguente sono quasi le 5.00. Davanti al tempio in attesa di lasciare la propria offerta floreale c'è una fila di un centinaio di persone e ne arrivano da ogni angolo, alcuni vestiti di chiaro altri in pantaloncini. Mentre siamo in attesa i fuochi d'artificio informano i fedeli che l'offerta principale da parte dei pescatori, è finalmente arrivata.

La piccola casa esplode di fiori e profumi cari a Yemanjá. Pettini a denti larghi, conchiglie, dolci, spumanti e candele sono accumulati ai piedi della statua principale, decine di persone pregano, fotografano e aprono le essenze per irrorare i fiori. Osservo l'effigie della dea mentre una donna vicino a me ha stappato una boccetta di profumo e la sta spargendo sulle candele bianche accese che sfrigolano festose.

Il processo di sincretizzazione ha contribuito a cambiare i connotati di Yemanjá rispetto alle sue origini. La vicinanza con la Vergine Maria ha portato ad una chiarificazione della pelle e all'europeizzazione dei tratti. Spesso l'iconografia di Yemanjá odierna è quella di una donna alta e magra, mora dai capelli lunghi e ondulati che le scendono sul vestito azzurro e pudico. Labbra sottili e pelle di porcellana, le braccia lungo i fianchi con le mani aperte verso l'esterno. Decisamente poco a che fare con la figlia di Olokun dai seni zampillanti. Qualcuno dice sia per avvicinarla al simbolismo dell'acqua chiara, altri invece dicono sia per avvicinarla ai bianchi.

Lasciata la mia offerta mi appoggio alla balaustra vicino a un vecchio pescatore che ho conosciuto qualche giorno prima, lo saluto, lui non mi ha riconosciuto e ripete le stesse cose che mi aveva già detto durante il primo incontro. – Io sono qui da una vita sai? Sono sempre stato qui. Sorrido.

La spiaggia straripa di persone, sono solo le 7.00 del mattino, ma la maggioranza è composta da turisti a caccia dello scatto migliore. C'è spiritualità, forte e molto *axé*; ma mi rendo conto di essere stata consigliata bene. La spiaggia è costellata da piccoli fuochi spenti e dal mare tornano già le prime rose bruciate dal sale, segno di offerte bevute dalla dea durante la notte.

Nel pomeriggio Yemanjá riceve quanto dovuto e la festa prosegue fino a notte inoltrata con un fitto programma di eventi musicali, molti dei quali in spazi riservati e a pagamento.

Cammino lentamente lungo Praia da Paciência verso la Casa di Yemanjá a Rio Vermelho pensando alla festa conclusa il giorno prima e scansando i fiori sulla sabbia. Sono sempre stata attratta dai fiori e dai poi piuttosto che dagli eventi in sé e voglio respirare quello che rimane della giornata di ieri. Svolto la curva e sono stupita di trovare la spiaggia pulita. Nonostante le raccomandazioni ecologiste, sono ancora molti i fedeli a gettare nell'oceano pettini, specchi e bambole per Yemanjá, convinti che una volta assorbita l'energia la dea restituisca l'eccesso attraverso le maree.

La statua della divinità è ancora coperta di fiori freschi ma la casa è stata svuotata delle offerte e i pescatori sono già all'opera per le pulizie. Centinaia di migliaia di persone in pochi metri quadrati non passano senza lasciare traccia. Vicino alle scale che portano alla spiaggia ci sono una decina di sacchi ricolmi di fiori che il mare ha restituito durante la notte e che continuerà a portare per alcune settimane.

Mi appoggio alla balaustra vicino allo scheletro di una barchetta blu. Si avvicina il vecchio pescatore. – Io sono qui da una vita sai? Sono sempre stato qui. Sorrido.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] Luogo in cui si sviluppano i templi sacri dedicati alle divinità e si svolgono i rituali.

[2] Tipiche strade ripide che risalgono i dislivelli sui quali si struttura lo sviluppo urbano delle città.

[3] Mercato tradizionale localizzato nella città bassa. Un tempo denominato Feira de Água de Meninos propone molti negozi che trattano articoli religiosi dei culti tradizionali afro-discendenti.

[4] Stand del mercato.

[5] Uno degli appellativi di Yemanjá, saluto che le si rivolge.

[6] Verso la spiaggia? Sì, la spiaggia di Rio Vermelho per favore.

[7] «Lei abita nel mare/lei gioca con la sabbia/nel cullare delle onde/la pace lei semina/Tutta la corte ornata a festa/trasforma il mare in un fiore/guarda i devoti innamorati/arrivare dove abita l'amore/Ogunté, Marabô/Caiala e Sobá/Oloxum, Ynaê/Janaina e Yemanjá/sono le regine del mare».

[8] Alcuni tra i più conosciuti terrieri di Candomblé di Bahia.

[9] Divinità di origine africana.

[10] Il Candomblé si suddivide in “nazioni” a seconda della matrice culturale africana che rappresenta maggiormente i rituali. Ad esempio, la nazione Nago/ketu rappresenta un culto di origine Yoruba, Jeje di origine fon/ewe, Angola è di matrice bantu. L'origine porta ad un pantheon di divinità che può variare e all'utilizzo di lingue e tradizioni non omogenee.

[11] Cantante internazionale appartenente al Candomblé e promotore della difesa e valorizzazione delle tradizioni di matrice africana.

[12] Energia spirituale.

Riferimenti bibliografici

Verger P., *Dieux d'Afrique*, Paul Hartmann, Paris, 1995.

Verger P., *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*, EDUSP, 2000.

Verger P. Fatumbi, *Orixás*, Currupio Edições, Salvador de Bahia, 2002.

Verger P., *Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo* Currupio Edições, Salvador de Bahia, 2002.

Verger P., *Lendas africanas dos Orixás*, Currupio Edições, Salvador de Bahia, 2011.

Lisa Regina Nicoli, antropologa e ricercatrice esperta di religioni afro-brasiliane e afro-caraibiche, si occupa dello studio delle culture e tradizioni di matrice africana, con focus specifico sulle religioni Vodoun. Da dieci anni si occupa di migrazioni internazionali, della tratta ai fini dello sfruttamento sessuale e dei sistemi di accoglienza dei richiedenti asilo e rifugiati.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Calais, agosto 2015 (ph. Francesca Riggi)

No more wall: cronache per immagini da Lampedusa a Calais

di *Francesca Riggi*

“No more wall” è un reportage fotografico sui migranti realizzato nel 2015 per seguirne il flusso a Lampedusa, Calais e Palermo. Centoquaranta scatti per raccontare una grande storia umana, fatta di uomini, donne e bambini che affrontano il rischio di attraversare il Mare Mediterraneo su imbarcazioni fatiscenti per sfuggire dalla persecuzione, morte, fame e violenza.

A Lampedusa ho documentato l’arrivo di migranti dopo essere stati soccorsi dalla Guardia di finanza italiana, vicino alle coste della Libia. Li ho voluto fotografare, soprattutto i visi che più di ogni parola comunicavano sofferenza, paura, ma anche tanta speranza. A Calais ho partecipato ad una protesta contro la costruzione del muro di filo spinato decisa dal governo francese con la collaborazione di quello britannico, per evitare che i migranti potessero attraversare l’autostrada e la Manica e raggiungere la Gran Bretagna.

Questo “muro” non ha comunque evitato la morte di alcuni migranti nel pericoloso tentativo di attraversarlo. A Calais ho visitato anche “The Jungle”, il campo dove vivevano circa semila migranti, provenienti da Afghanistan, Eritrea e Siria, in condizioni disumane con nessun tipo di aiuto da parte del governo francese. In questo campo, nel dicembre del 2015, il grande interprete della street art Banksy dipinse Steve Jobs, cofondatore della Apple, professore e inventore, di padre siriano. Il messaggio era esplicito. Se l’America non lo avesse accolto, probabilmente non avremmo goduto delle invenzioni di questo grande genio.

Nel porto di Palermo ho fotografato l'arrivo di centinaia di migranti, soccorsi da una nave Frontex, insieme con un container con 51 cadaveri naufragati durante l'attraversamento del Mediterraneo.

Il reportage termina con una manifestazione che ha avuto luogo a Palermo, chiamata "La marcia degli scalzi" e che ha visto la partecipazione di cittadini, associazioni e politici per rivendicare la violazione dei diritti umani nei confronti dei migranti.

È il 2015. Sono quotidiane le notizie di migranti che attraversano la rotta balcanica o del Mediterraneo, affrontando viaggi pericolosi. Non posso guardare questa grande umanità in fuga solo attraverso il filtro dei mass media. Voglio vedere con i miei occhi e raccontare attraverso la mia compagna di viaggio, la macchina fotografica.

Trenta aprile. Prendo l'aereo per Lampedusa. Solo un'ora e mi trovo sull'isola. Chiedo a Salvatore, il tassista che mi porta all'albergo, se con gli sbarchi dei migranti qualcosa è cambiato. Mi risponde che gli arrivi sono ben gestiti. È piacevole conversare con lui. Spiego che sono lì per fotografare gli arrivi. Mi risponde che ogni qualvolta avesse avvistato navi soccorso in arrivo al Molo Favalaro, mi avrebbe chiamato.

Sento squillare il telefono, è Salvatore. Una nave soccorso della Guardia di Finanza era appena attraccata. Il molo Favalaro è a pochi passi dall'hotel. Un cancello chiuso non permette l'accesso ai non addetti ai lavori. Accanto al cancello un murales con la scritta "Proteggere le persone e non i confini".

Da anni i lampedusani hanno capito ciò che i politici europei faticano a capire. Nessuno può fermare questa marea di popoli in fuga. Quel cancello non impedisce di vedere cosa succede durante il trasbordo dalla nave al pullman che porterà i migranti al Centro di Primo Soccorso e Accoglienza in contrada Imbriacola. Vedo uomini, donne scendere dalla nave scalzi, trascinando il loro corpo stanco con l'aiuto degli operatori. Solo quando il pullman esce dal cancello riesco ad incrociare i loro sguardi. Alcuni impauriti, altri stanchi, altri ancora accennano un saluto e sorridono con occhi pieni di speranza.

Saprò in seguito che molti di loro non avevano idea del luogo in cui si trovavano. Vedo Salvatore. chiedo se può accompagnarmi vicino al Centro dove non mi è possibile entrare. Mi porta su una collinetta. Alcuni migranti camminano in un cortiletto. Tutt'intorno cancelli e muri di filo spinato.

Salvatore mi riaccompagna in hotel. Nel breve tragitto mi racconta dei primi arrivi dei migranti. Non c'era l'accoglienza organizzata di adesso. Arrivavano con imbarcazioni fatiscenti, si assiepavano esausti sulle spiagge, mentre i lampedusani li soccorrevano portando loro cibo e coperte.

Lampedusa, una piccola isola con un grande cuore. Guardo fuori dal finestrino i colori del tramonto. Guardo Salvatore e le tante conchiglie sul cruscotto del suo taxi. Come è stata intensa quella giornata!

Cinque agosto, partenza per Parigi. Una città dove torno volentieri. Mi piace passeggiare fra i suoi viali e respirare aria di libertà, eleganza, bellezza. Quella volta, però, Parigi non è la sola meta del viaggio. Prendo il treno alla Gare de Paris Nord e in due ore mi ritrovo a Calais. È sabato 8 agosto.

Calais è una rinomata località balneare nel nord della Francia e si affaccia nel punto più stretto della Manica. C'è il campo migranti, detto "The Jungle", motivo per cui mi trovo lì. Chiedo se è possibile raggiungere a piedi il campo. Mi dicono che dista circa 1 km e mezzo dal centro abitato.

Prendo un taxi. Man mano lascio alle mie spalle le belle ed eleganti villette, comincio a vedere, sulla mia sinistra, l'autostrada che permette di raggiungere il tunnel della Manica.

L'autostrada da pochi mesi, è costeggiata da un alto "muro" di filo spinato, guardato a vista da soldati e, proprio accanto, si trova l'accampamento dei migranti e rifugiati, per lo più afgiani, siriani, eritrei. Con mia grande sorpresa vedo che fuori dal campo c'è una grande folla di migranti, giornalisti, volontari, semplici cittadini per iniziare una marcia di protesta.

Il corteo attraversa il centro città gridando "No more wall" "No borders for immigrants". Diversi striscioni con scritto "Nous voulons vivre" colorano il corteo.

Poco tempo prima, alcuni migranti erano morti, travolti da auto e camion, nel tentativo di raggiungere l'Inghilterra. Durante la marcia riesco a parlare con alcuni giovanissimi migranti. Molti avevano attraversato a piedi la rotta balcanica e raccontavano di morti violente di familiari e tentativi di raggiungere altri familiari o amici in alcuni Paesi europei tra cui l'Inghilterra. Una protesta che termina su un pontile del porto da cui vengono lanciate in mare barchette di carta e fiori.

Accanto a me un fotografo della BBC stava riprendendo un gruppo di giovani profughi insieme a giovani del posto. Sapevo che non era necessaria nessuna autorizzazione per entrare, ma non sapevo se poteva essere rischioso farlo da sola. Percependo le mie perplessità, il fotografo mi spiega che l'indomani lui con la sua troupe televisiva avrebbero effettuato un servizio dentro il campo e mi invita ad unirmi a loro. Felice accetto l'invito.

Non avevo prenotato nessuna camera d'albergo, avendo programmato di tornare in giornata a Parigi. Finalmente, è quasi sera, trovo una camera in un piccolo ma accogliente albergo. Stanca, faccio una doccia, mi metto a letto e crollo in una profonda dormita. L'indomani raggiungo il fotografo nei pressi del campo.

Insieme alla sua troupe entriamo nell'accampamento. Una immensa distesa di baracche, di indumenti stesi sulle siepi, di donne, uomini, bambini che mostrano grande dignità. Penso che queste persone hanno, probabilmente, un passato da cancellare, un presente molto precario, e un futuro difficile da prevedere. Vivono in un limbo fisicamente e metaforicamente.

È quasi buio. È il momento di lasciare l'accampamento. Saluto con gratitudine il fotografo e riprendo il treno per Parigi. Mi fanno compagnia i tanti visi e i tanti sguardi incrociati in quei due giorni a Calais. Porto di Palermo, 27 agosto. Avevo appreso dell'ennesima operazione di soccorso di migranti. Questa volta la nave svedese Poseidon sarebbe approdata al porto di Palermo, portando in salvo 571 migranti e anche, purtroppo, un container con 52 cadaveri, trovati dentro la stiva di una barca nel Canale di Sicilia, morti a causa del gas di scarico dei motori dell'imbarcazione.

È un pomeriggio assolato. Al porto trovo tutto pronto per le operazioni di accoglienza. Ci sono le forze dell'ordine, operatori della Croce rossa, Caritas, Protezione civile, Medici senza frontiere. Chiedo ad un poliziotto di potere entrare. Mi indica delle transenne dove giornalisti, fotografi possono lavorare senza ostacolare le operazioni di soccorso.

Si fa sera. Arriva la Poseidon. Scendono uomini, donne, bambini. Una catena umana provvede ai controlli medici, a fornire acqua e cibo. Una ragazza della Croce rossa abbraccia e dona giocattoli ai bambini che guardano smarriti e sorpresi. Mi colpisce il sorriso pieno di gioia di un uomo, probabilmente felice di essere sopravvissuto. Scendono tutti i migranti.

La banchina è libera per fare spazio ad una gru. Un grande camion frigo si avvicina all'imbarcazione. Alcune persone indossano una mascherina. La gru preleva il container e lo depone nel camion frigo. È allora che comincio a sentire l'odore dei cadaveri. È stata lunga quella notte. Sulla strada del ritorno a casa penso che per un po' metterò da parte la mia macchina fotografica.

Palermo. La marcia degli scalzi, 10 settembre. Si apre un corteo in piazza Verdi. In migliaia chiedono l'apertura di canali umanitari e un'Europa senza muri. Sono scalzi, come i migranti quando scendono dalle navi. La marcia nasce dall'appello di un gruppo di artisti alla Mostra internazionale di Venezia e a Palermo è promossa dal forum antirazzista. Una marcia silenziosa che termina al porto, dove un gruppo di giovani di nazionalità diverse comincia a danzare al suono di percussioni. Un simbolo di speranza per una umanità più giusta.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Francesca Riggi, vive a Palermo, dove lavora come docente di lingua inglese. Laureata in Lingue e Letterature straniere, è perito esperta traduttrice ed interprete di lingua inglese e coltiva una profonda passione per la fotografia e i viaggi. Autodidatta approfondisce la sua formazione frequentando corsi tecnici a Milano negli anni '90. Ha all'attivo diverse mostre personali e la pubblicazione di libri fotografici su temi ispirati alla vita quotidiana ed estemporanea. Si considera soprattutto una "fotografa di strada" ed è particolarmente attenta a ciò che rimane spesso occultato, non la straordinarietà dell'accadimento eclatante, ma la grandezza e la bellezza della gente, dei volti e delle cose di tutti i giorni.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Foto dall'album della famiglia Lojacono

Fantasmì, complici e compagni, eroi di famiglia

di *Flavia Schiavo*

Lo Zio d'America

Avevo circa 16 anni quando, dopo aver ascoltato da mio padre, dalla nonna paterna e dagli altri zii, le sue straordinarie imprese (una mescolanza tra verità ed esagerazione, che rimandava a una versione tremendamente *cool* del Barone di Münchhausen), incontrai lo Zio d'America, il mio personale *must* letterario, Ferdinand, al secolo Ferdinando Sesti Lojacono. Era sbarcato in Sicilia per salutare i parenti e gli amici di infanzia (i pochi rimasti), dopo un lungo viaggio in nave; lungo e proficuo: da perfetto *self made man*, incapace di stare con le mani in mano, ma niente affatto

venale, aveva organizzato sul Transatlantico, che lo condusse da New York a Palermo, una mostra di alcuni suoi lavori a carboncino.

Non era giunto per un semplice saluto, ma per l'ultimo addio. Ferdinand, che aveva 78 anni, era malato, e fu l'ultima volta. Dopo quei giorni in terra natale, tornò in California – dove si era stabilito nel 1964, alla fine di un'appagante vita americana, tra NYC, Pittsburgh e la sua *last stop*, Covina (città della Contea di Los Angeles) – per morire, forse da solo.

Lo zio Ferdinando non era un migrante come tanti, di quelli narrati nei romanzi, partiti con la valigia di cartone mezza vuota, con il volto segnato, trasferiti per fame o disperazione negli States. Di certo quando lasciò Palermo non aveva le tasche gonfie di danari, non aveva la strada spianata e, con un *incipit* incerto, visse alcuni giorni bui.

Ma dalla sua aveva una proverbiale strafottenza (che alcuni di noi in famiglia hanno felicemente ereditato), unita a una sensibilità tutt'altro che melensa, un'indiscussa genialità (e mi piacerebbe ribadire “che alcuni di noi hanno felicemente ereditato”), un mucchio di talenti, una gran cultura, un'espressività caratterizzata da un impeccabile *understatement style*, e una sottile ironia che lo poneva tra lo *status* del rampollo spiantato e dello snob incallito. Un Eroe, insomma.

Dopo queste sintetiche affermazioni potrei archiviare la questione, e rimandare al libro: F. Sesti Lojacono, «*Lettere dall'America 1930-1932*», a cura di F. Schiavo e M. Schiavo (Torri del Vento edizioni, Palermo 2020).

Il volume, curato da Maurizio Schiavo e da me (entrambi pronipoti), raccoglie deliziosi, acuti, sorprendenti scritti, *short sketches from life*, bozzetti, racconti di costume, che il Giornale di Sicilia pubblicò durante gli anni '30, in una rubrica settimanale chiamata «*Lettere dall'America. PICNIC*». Tutto questo, mentre l'Italia viveva una stagione disastrosa, tra dittatura e cataclismi economici e l'America era immersa nella nerissima Great Depression del '29.

Quando lo incontrai a Palermo, nel 1978, vissi quell'esperienza come una bimba davanti a una epifania luminosa: preceduto da una miriade di racconti, l'*uncle* Ferdinand arrivava da lontano, e portava con sé “l'America” che era per me, insieme, fuga, romanzo, trasgressione, arte, cinema, musica, mega-metropoli e architettura. Era, soprattutto, “contemporaneità”, una tra le più belle parole del Dizionario. Un'America distante, percepita sottilmente, con gli occhi inconsapevoli e ribelli dell'adolescenza, come un “altrove” sommerso, reso tangibile dall'arrivo di questo alieno fascinioso, la cui figura era ammantata di leggenda.

I miei ricordi della breve permanenza del nostro eroe familiare – quella volta restò a Palermo non troppo – sono indelebili, e non solo perché io ascoltassi la narrazione delle sue avventure giovanili. Grande affabulatore, finemente beffardo – aveva portato con sé le sue «*Lettere dall'America*», trascritte con una “Olivetti Lettera 32”, vergate in “FONTLAB30:TTEXPORT” [1] – raccontava dei suoi primi giorni sconclusionati alla ricerca di un'occupazione a New York (dove aveva insegnato latino; imbalsamato una vecchia italo-americana, assunto occasionalmente da un becchino; disegnato vignette pubblicitarie per un venditore ebreo di pellicce...); riferiva della conquistata serenità economica di uomo sposato e di successo in puro *american style*, fin dagli esordi come pubblicitario [2] a Pittsburgh per uno dei maggiori impresari statunitensi del settore, Mr. Edgar J. Kaufmann, proprietario del Kaufmann's Department Store o mentre narrava dei suoi incontri di lavoro con Frank Lloyd Wright, affermando sia che questi fosse dotato di un certo qual caratteraccio, sia che fosse oggetto di “sfottimento” perché piccolo di statura. In altre parole mi mostrava un lato inedito delle cose, un cambio di prospettiva che egli rendeva percepibile, rivelando

un metodo per indagare, oltre gli stereotipi, la polifonia urbana e culturale, come fosse un racconto cinematografico o una sinfonia di Gershwin.

Emergevano toni e semitoni, istantanee e lampi della modernità, eventi e soggetti, che avevano fatto la storia del Novecento, ricondotti all'umano. Kaufmann, il committente della "casa sulla cascata" (The Fallingwater, 1936-39), una delle più importanti architetture del Novecento, era stato il boss di mio zio, e il grande FLW, era tratteggiato da Ferdinando come "umorale", piuttosto che unicamente come un grandissimo Maestro, e come proclive a progettare soffitti e parapetti bassi solo perché non fosse imponente di statura. Statue e Icone trasformate in carne e sangue.

Era vero? Poco importa: gli idoli prendevano forma, con le loro debolezze, e gli avvenimenti della storia assumevano vitali trasparenze e sfumature.

Oltre ad essere colpita da quei racconti che toccavano in me corde profonde – ho studiato architettura e sono diventata urbanista, ho lavorato sulla narrazione e sui testi per scovare il quotidiano, forse pure per le suggestioni di quei giorni – ciò che centrò il mio immaginario fu il sedimento, il palinsesto più intimo. Guardavo un uomo che sapeva del mondo, scrutato da un altrove; che rideva delle circostanze della vita, senza alcuna superficialità o stoltezza; che prendeva in giro gli "imbecilli", sorridendo all'esistenza malgrado fosse rimasto vedovo da poco, benché avesse un rapporto incerto con il figlio, rimasto negli States, e nonostante fosse malato, pronto per andare in un risolutivo altrove, questa volta senza ritorno.

Osservavo un uomo colto, elegante, chic con i suoi "dicky bows", snob e alla mano, niente affatto tronfio, per nulla umile. Una persona che, tra sensibilità e rigore (mai pedante), umanamente irrisolto (forse), modulava la sua esistenza schioccando i pollici, a ritmo jazz e canticchiando il suo motto scandito, paradossalmente, avendo acquisito un inglese perfetto, in slang nativo: "futtitinni" ("che t'importa? fregatene"), sostenendo che questo fosse il sottotesto, una *bizarre subtextual image*, che lui udiva durante i viaggi in treno.

Generoso e proattivo, mi mostrò un frammento del "mestiere" di urbanista, la sintesi tra parola e immagine, quando gli chiesi quanto fosse grande Los Angeles: con la misurata energia di un calligrafo e con un Pantone Reflex Blue [\[3\]](#), punta a scalpello, che faceva parte del corredo, gli attrezzi, che portava con sé (insieme a matite, acquerelli, carboncini...), tracciò un perimetro che andava da Enna a Trapani sino a Cefalù, su una mappa stradale della Sicilia. Appariva concreta, posta in relazione con ciò che per me era noto (la mia Regione), l'immagine di una città lontanissima non solo geograficamente, ma semanticamente. Una dimensione chiarificata che portava in sé il germe delle metropoli che da adulta avrei indagato.

Che dire... Era contraddittorio? Dissociativo? Bugiardo? Oscillante tra un'estrema costitutiva endogena raffinatezza e il suo "futtitinni"? No. Ferdinando era semplicemente adorabile, profumava di famiglia, era fuori dai canoni, e rendeva esplicito quanto una corrente profonda innervi un intero nucleo familiare. In esso, per quanto disperso, si rintracciavano le comuni radici del futuro. Lo zio, dunque, stava nella sua pelle come pochi, era mitico, laico, irridente, onesto ma malandrino e, dovunque egli sia, spero che possa cogliere tutta la passione di questo omaggio tardivo che Maurizio e io tributiamo al suo estro.

Nessuna nostalgia, nessun rimpianto

Partito giovanissimo non aveva, a differenza di molti italiani all'estero, coltivato alcun progetto di ritorno. Andato via privo di innocenza, né sconfitto, né cinico, non aveva tagliato i legami familiari tenuti in vita con le lettere, argute e tenere, che scriveva alla sorella, alla sorellastra, a quelli che

erano rimasti in Italia. Un copioso carteggio diramato, fatto di rivoli e diretto ai membri di una famiglia che, poco tradizionale, aveva antenati illustri, come Francesco Lojacono, suo prozio, parte di madre, Donna Vincenzina, bella, e morta precocemente, sposata con Giuseppe Sesti. Il grande antenato, tra i più significativi artisti dell'Ottocento italiano, gli aveva consegnato un patrimonio, un dono, non solo legato al disegno e alla pittura, ma all'innovazione e all'ingegno. Ferdinand, insomma, un signorile elegantone, con due baffetti curati, un bel viso con occhi liquidi da primi del Novecento, un volto da *dreamer*, tutt'altro che lezioso, dipingeva, disegnava, fotografava ed era, alla stretta finale, un visionario disincantato abitante della contemporaneità.

Restano ancora numerose fotografie, un album ingegnoso "costruito" prima della sua partenza per l'America fatto da splendide fotografie di Palermo (che sono, peraltro importanti documenti) commentate con acume e con spirito; un mucchio di lettere scritte, tutte ma proprio tutte, con inchiostro verde; piccoli straordinari schizzi; minuscoli acquerelli; disegni. Un *corpus* realizzato quando lui, ancora, fanciullo o adolescente, viveva a Palazzo Riso, dove era nato. Niente, che mi risulti, rimane della sua vita americana.

Tracce che testimoniano che lo zio non solo disegnava come solo un degno erede di Lojacono avrebbe potuto, ma che scriveva, anche se con una cifra vagamente dannunziana, con un singolare vigore. Riflesso di un'attitudine al guardare e di una mente aperta, propria di chi fosse cresciuto in una famiglia cosmopolita.

Dopo aver frequentato alcuni corsi universitari (tra essi Ingegneria), senza trovare una direzione, iniziò la sua vita statunitense. Senza rete. Nessun circuito familiare, infatti, lo accolse ammortizzando il salto. Emigrò da sperimentatore, forse combattuto tra una legittima malinconia, nei suoi scritti trattata più come artificio retorico che come reale condizione, e un'energica inerzia animata dalla fiducia nelle cose, giungendo a New York il primo agosto del 1923, tredici giorni prima di compiere 23 anni, e si trovò, *at a stroke*, in quella città tanto diversa dalla sua Palermo.

Io che da anni studio e frequento New York City (dal 2013), nel febbraio 2017 mi trovai *face to face* con Ferdinando e con i suoi scritti, spediti da mio cugino Maurizio, il "pronipote" scelto proprio dallo zio, nel '78, come custode del documento. Fu un impatto, e non per il mero valore familiare, ma per i contenuti dei suoi *american sketches*. Se Bernard Malamud [4], in *The Natural*, afferma: «withouth heroes we're all plain people, and don't know how far we can go», potrei sostenere che quella lettura, nel contempo, mi ricordò il mio incontro con quell'eroe familiare e mi condusse sia nello straordinario *mood* degli anni '30 americani, che nella vita di un singolare migrante, attivando una rete di rimandi.

La città dalla fine dell'Ottocento era cambiata persino in Europa, ma era l'America del Nord la terra dove la metamorfosi urbana rivelava i connotati del "nuovo": tra la città contemporanea, in termini ideali, e la metropoli americana sussisteva una perfetta coincidenza. Ferdinand la registrava acutamente richiamando alla memoria frammenti di autori e romanzieri che avevano, soprattutto in Europa, rappresentato lo strappo, tra il XIX e il XX secolo. Simmel, Weber, Benjamin apparivano con forza, sebbene trasformati... e quelle prime ore che trascorsi con il fantasma benevolo dello zio Ferdinando a fianco, furono caratterizzate sia da un'intensa lettura che da un andirivieni tra il suo dattiloscritto e la libreria di casa. Un cumulo di volumi mi stava accanto. Anche un'unica parola o una frase, aprivano infinite finestre, rimandando a Saul Bellow (*La resa dei conti; Il pianeta di Mr Sammler; Il dono di Humboldt*) o a *Il Grande Gatsby* di Francis Scott Fitzgerald. Un solo frammento di Ferdinando richiamava Norman Mailer, Nathaniel West, o Upton Sinclair di *The Metropolis*, in cui si raffigura la New York più contraddittoria. Forse in quella prima lettura degli *short sketches* dello zio, riecheggiava più di tutti, Robert Musil [5] che descriveva Vienna, come «una vescica

ribollente posta in un recipiente materiato di case, leggi, regolamenti e tradizioni storiche», o che, ancora, rappresentava la città americana cogliendone le dissonanze.

Una «vescica ribollente» era esattamente il gorgoglio contemporaneo, il medesimo urbano che Ferdinand registrava: il caos di New York ai primi del Novecento. Ritrovavo negli anni '30 dello zio, il fermento metropolitano e il ritmo che io stessa in città, studiandola e abitandola, avevo percepito. L'anima presente negli scritti di Ferdinand non aveva abbandonato la New York contemporanea che io conoscevo bene.

Senza voler paragonare l'opera del grande romanziere austriaco con gli scritti di Ferdinand Sesti Lojacono, è possibile affermare che in un medesimo periodo – il romanzo di Musil, fu pubblicato nel 1930-32, postumo nel 1943, la prima edizione inglese è del '53, e quella italiana del 1956-62 – la cultura, tra letteratura, musica, moda e quotidiano, durante gli anni '30 (come era stato durante la fase del Naturalismo di Zola, o durante l'innovazione di Baudelaire), rifletteva l'esplosione che l'Occidente delle città stava sperando.

Ferdinand, in tal senso, aveva dimostrato di possedere una notevole capacità nel cogliere e nel descrivere la più vivace tra le metropoli americane, il suo tempo e la sua partitura musicale di puro *swing*, costruendo una *imago urbis* originale, differente da altre autorevoli, eco di voci che carpiavano ulteriori qualità newyorchesi, come quella di Claude Lévi-Strauss. Se questi, osservando New York da “dentro”, notava soprattutto la struttura, evidenziando quanto la città fosse composta da “villaggi” [6], Ferdinand, di contro, ne comprendeva sottilmente il rumore unitario. Un frastuono spazzante non assimilabile a nulla che derivasse dal passato. Sincrono. Simultaneo. Una clamorosa disarmonia musicale. In una delle sue *Lettere*, “La città dei contrasti”, dedicata a New York, si legge: «Dimentichi di essere qui venuti, non in viaggio di piacere, ma per lunga permanenza, spendiamo i primi giorni e le ultime risorse nella visita delle curiosità metropolitane alternando sorprese e delusioni. New-York, città di contrasti per eccellenza, ci colma di disgusto e di entusiasmo, nel medesimo tempo.

La quinta avenue, nota in tutto il mondo per sfarzo di negozi e magnificenza di palazzi, divide questa moderna Babilonia, in due zone urbane profondamente dissimili. A ovest residenze lussuose, case commerciali, famose, grandi alberghi, banche, stazioni ferroviarie monumentali, il celebre Central Park. Ad est case popolari, prigioni, ospedali, opifici, gazometri, sorgenti su quel vasto territorio brulicante di vita chiamato Piccola Italia. [...] a pochi passi da edifici modernissimi, nella quattordicesima strada, esistono ancora abitazioni popolari alle quali si accede attraverso ingressi angusti e fetidi, su per scale di legname traballante [...]. Il cesso comune, uno per ogni piano, apre la sua porta sgangherata, sul pianerottolo delle scale».

Con la mente zeppa di rimandi, tra scritti di sociologia, romanzi e vecchi film, tra i numerosi autori che hanno parlato di New York, quello che mi pareva fosse più vicino ai “bozzetti” dello zio era Charles Whibley [7]. Nel suo *American Sketches* (in cui risuona il titolo del volume di Dickens: *American Notes for General Circulation*, del 1842), esito di un viaggio negli Stati Uniti, e pubblicato per intero nel 1908, egli descrive da *outsider* alcune grandi metropoli statunitensi: New York, Boston e Chicago, e spiega cosa significasse essere newyorchesi: «What, indeed, is a New Yorker? Is he Jew or Irish? Is he English or German? Is he Russian or Polish? He may be something of all these, and yet he is wholly none of them, Something has been added to him which he had not had before, he is endowed with a briskness and an invention often alien to his blood. He is quicker in his movement, less trammelled in his judgement [...]. The change he undergoes is unmistakable, New York, indeed, resembles a magic cauldron. Those who are cast into it are born again» [8].

Le assonanze tra il volume di Whibley – il «magico calderone» –, i contenuti di Musil – «la vescica ribollente» – sulla città del Novecento e su quella americana, e alcune descrizioni, intuizioni sintetiche dovrei definirle, di Sesti Lojaco derivavano da una condizione condivisa: l'essere tutti *outsiders* [9], europei che osservavano o abitavano la città nordamericana, una tra tutte New York. Essa affascinava e produceva un comune sconcerto e un disorientamento percettivo, registrato da numerosi visitatori (tra essi alcuni autorevoli, come Le Corbusier: vd. *Quand le cathédrales étaient blanches. Voyages au pays des timides*, pubblicato a Parigi, nel 1937).

Affermazioni come: «the skyscrapers which lift their lofty turrets to the heaven are the pride of New York» o notazioni come «there seems no reason why a citizen of New York should ever walk. If stairs exist, he need not use them, for an express lift, warranted not to stop before the fifteenth floor, will carry him in a few seconds to the top of the highest building» [10], contenute nel libro di Whibley, e riferite alla New York del 1908, rendono evidente la relazione stretta tra la città visibile e il cambiamento radicale della società e del suo funzionamento. New York, insomma, era il film elettivo che consentiva l'immersione – e il godimento alla Walter Whitman – nell'*urban show* della trasformazione contemporanea. Il rapporto con il tempo scandito dagli orologi, una sorta di «ritmo universale», il movimento degli «ascensori velocissimi» che, come afferma ancora Musil, «pompano in senso verticale masse di uomini dall'uno all'altro piano di traffico», automobili sfreccianti, individui incasellati in un sistema di compiti, doveri, regole, sono le note che scandiscono la nuova sinfonia. Così, come prosegue lo scrittore austriaco, «tensione e distensione, attività e amore [...] ben divisi nel tempo e misurati secondo esaurienti ricerche di laboratorio», sono quelle porzioni di una città mutata, e soprattutto agli occhi di un europeo, in una soffocante macchina fordista, vissuta in modo ambivalente, tra paradiso (progresso/opportunità) e distopia (asservimento/oblio).

Al di là del Viaggio

Un po' catturato dagli stereotipi, un po' affascinato dalla città, per nulla ingenuo, lo immagino, dunque, in quel giorno torrido di agosto, sbarcare ad Ellis Island, e guardare – con un po' di timore, fatalismo e desiderio – quella *imago urbis* di fronte, Downtown, Manhattan, con i suoi giovani occhi.

Tanti prima di lui erano giunti e tanti erano stati travolti da quell'*urban swing*, la “sinfonia” della metropoli, una “*jazz session*” così diversa da quella alla quale erano abituati. Essa era (ed è ancora) «la superficie di una caldaia in ebollizione il cui contenuto viene a galla per un attimo e scompare, un mare in tempesta» (Sesti Lojaco, 2020).

Era (ed è ancora) New York City nel pieno della propria esplosione culturale.

Quando lo zio Ferdinando vi giunse, partito da Napoli, dove si era imbarcato sulla “Conte Verde”, la città, i Five Boroughs (i 5 Distretti: Manhattan, Bronx, Brooklyn, Queens, Staten Island, dal 1898 aggregati nella Greater New York City), contavano quasi 6 milioni di abitanti, distribuiti in gran parte tra Manhattan, Brooklyn e i Queens. I 5 Distretti erano confluenza e *crossover* di una rete di comunicazione territoriale; erano sede di robuste o insorgenti compagnie che ambivano alla visibilità, di assicurazioni, di fabbriche e industrie; ed erano sede di parchi e giardini, nuovi musei, *newspapers*, orti botanici, di nuclei residenziali, di *tenements* (alloggi popolari di bassa qualità) per i *workers*, di grandi dimore di capitalisti accentratori (come i *Vanderbilt*; i Morgan; i Rockefeller), misti a costellazioni di poli produttivi e a piccole e grandi imprese.

Un sistema di luoghi in variazione, in cui vivevano milioni di migranti provenienti da ogni dove, fuggiti da terre ostili, per forza, per scelta. Una smisurata folla determinata e nel contempo irretita, la linfa vivente del capitale urbano in ascesa.

La città stava elaborando un suo linguaggio “non-lineare”, fatto di luoghi ramificati, instabili, trasmutanti, dove si inventavano “oggetti”, come le scatole di cartone pretagliate per imballare le merci e spedirle (i *cardboard boxes*), dove si aprivano i grandi cantieri navali (il Navy Yard), mentre il New York Harbor si imponeva, dove l’impresa produttiva dello zucchero, la Domino Sugar a Brooklyn, o la confezione di camicette, le “*white shirts*”, nel Garment District (a Manhattan), producevano denaro, inglobavano persone, influenzavano le localizzazioni urbane, in una scala che iniziava a essere prima regionale, poi globale, tra trionfo e alcune catastrofi.

In quella città, dove la parola chiave era “trasformazione”, il lavoro non mancava e i conflitti si risolvevano anche per strada; in quella strada dove, come aveva notato alcuni anni addietro Dickens, si sperimentava la Democrazia Americana.

Luoghi in cui l’essere stritolati dalla macchina del capitale era, in alcuni casi, mitigato dalla convinzione che lì, proprio lì, si acquisisse l’individuale diritto a perseguire “*the Happiness*”, come dichiaravano l’American Constitution e la Declaration of Independence e che quella Terra, oltre Atlantico, fosse il Nuovo Mondo delle occasioni.

Un gigantesco calderone, in moto economico, sociale e culturale, la cui frenetica energia si traduceva, e non solo per quanto riguarda New York, in una rapida metabolizzazione della cultura europea e, forse, nella più concreta realizzazione della città che i Futuristi avevano raffigurato.

La nostalgia? Certo, quella, come scrive lo Zio Ferdinando, abitava ognuna delle anime in viaggio, segnate da uno strappo, dall’infinita lontananza, dalla convinzione di aver perso per sempre la propria patria di origine... una nostalgia parzialmente rimossa per necessità e per la speranza che mitigava lo sconforto.

In queste «*Lettere dall’America*» composte da Ferdinando Sesti Lojacono, sono rintracciabili tutti i contorni della New York del tempo. Così le sue sono immagini cinematografiche che ci dicono del traffico, della folla compatta in marcia, delle economie, della *subway* e del suo vibrare sotterraneo, dei Ponti che rendevano un semplice arcipelago una metropoli gigante, trasformando la geografia originaria; immagini che ci dicono degli incendi, degli «edifici nuovi con l’ossatura d’acciaio» (Sesti Lojacono, 2020), delle sirene continue, del rombo degli pneumatici sull’asfalto, della mobilità sociale, dei comportamenti umani e, persino, degli impasti linguistici di quella città multiculturale *ante litteram*. Dove ognuno parlava un idioma contaminato dal “sogno” e dove sorgevano gli *skyscrapers* di vetro e metallo, di pietra e terracotta, come il Woolworth Building (completato nel 1913; 241 metri, 57 piani, 34 ascensori), il New York Telephone Company Building (oggi noto come Verizon Building, 32 piani, la cui costruzione iniziò proprio nel 1923), il Chrysler Building o l’Empire State Building (entrambi inaugurati, tra il 1930 e il ’31).

Immagini e suoni di avanguardia, di un’orchestra urbana dissonante, in cui al clarinetto o all’oboe o al violino, si sostituivano la polifonia del domani, il «ruggito delle scavatrici», il «martellare assordante dei magli», «l’ansito delle forge» (Sesti Lojacono, 2020), generando un ritmo frastornante che lui, lo so bene, comprendeva.

Sostituzioni. Contraddizioni. Tracce lievi di un passato poco ingombrante si univano a un presente impetuoso e all’ammaliare dei futuri, tra giovinezza, speranza e bellezza intesi come unitario paradigma.

Il caos organizzato edificava la città. «Cieli aperti», ricchezza, stordimento erano la chiave di volta di quello spazio urbano, il cui unico scopo era di crescere.

Una città che si estendeva, senza le regole geometriche europee, un'utopia concreta, dissacrante, brutale a tratti, eufonica, tollerante, sperequativa, empirica, senza misura, espansa in orizzontale e in verticale, che dilagava, bruciava, consumava, tra mille azioni, come una grande Nave che, solcando inediti tragitti, disegnava la nuova mappa esistenziale del presente.

Immagini e suoni. Il battito multiplo di un cantiere aperto, tanto percettibile in queste «*Lettere*», forse perché tratteggiato, dovrei dire raccontato, da quello sguardo fine che in modo implicito parlava di New York e delle emozioni suscitate, mentre comparava quella metropoli con le città europee e con la sua Palermo che, nel confronto, sembrava, oltre che radicata nella memoria e oggetto di rimpianto, sonnolenta.

Nel film del 1995, di Stephen Low, *Across the Sea of Time*, un giovanissimo clandestino russo, Thomas, durante gli anni '90 del Novecento, venuto in possesso di vecchie fotografie che – grazie a un marchingegno (lo Stereoscopio, messo a punto intorno alla prima metà dell'Ottocento) – restituiscono alcune immagini tridimensionali di New York, salta su una nave e approda ad Ellis Island. Il ragazzo, appena undicenne, è alla ricerca dei luoghi dove era vissuto un antenato, Leopold Minton, così ribattezzato con il nuovo nome datogli allo sbarco a New York, per l'impronunciabilità del vero cognome russo.

Thomas ripercorre, vive, “mappa”, ricostruisce, scova, a partire dalle immagini del suo progenitore, le passioni, gli sforzi, la vita di quell'uomo senza paura che aveva raccolto “scatti”, frammenti visuali, dettagli delle meraviglie della metropoli, con i suoi grattacieli e la sua *subway* scavata nel ventre urbano di scisto. Un amorevole, coraggioso, stupefatto attraversamento di ambiti ormai trasformati, da cui emergono gli eventi del passato le cui tracce ancora risuonano negli spazi pubblici e privati di New York. Una trama da decifrare per legare le discontinuità moderne con le memorie di quello specialissimo migrante, mai davvero incontrato, ma profondamente conosciuto. Un percorso che connette la memoria con il quotidiano, che rende la città un oggetto d'amore frutto di una coerenza temporanea, di una narrazione emozionale dove ciò che è ibrido si fonde in unità.

Leggendo lo zio Ferdinando, quando già New York era “mia” e la conoscevo bene, ho sperimentato un'analogia e profonda suggestione, ho confrontato la mia percezione di studiosa con quella emergente dai suoi scritti, e ho raccolto una sostanziale eredità: il patrimonio della nostra famiglia non coincide con il semplice lascito degli oggetti materiali, pur importanti che abbiamo ricevuto, ma con il saper recepire un dono, il flusso di memorie ed emozioni di cui noi stessi siamo ancor oggi parte.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] Il nostro editore, Luigi Di Salvo ha scelto di scansionare le pagine del dattiloscritto, mantenendo così anche le rare cancellature e i pochi refusi originali.

[2] Sesti Lojaco acquisì una notevole professionalità nel settore; mi piace ricordare, infatti, che fu invitato dalla Rinascente di Milano, negli anni '50, come consulente, in una fase in cui l'Italia post II Guerra mondiale guardava con interesse verso il nuovo (la cultura americana ne era emblema) e puntava alla ricostruzione.

[3] È opportuno ricordare che la “PANTONE LLC” fu fondata in America, nel New Jersey, nel 1962.

^[4] B. Malamud, *Il migliore*, con un ricordo di Philip Roth, Minimum fax, Roma 2006.

^[5] I due stralci tratti da *L'uomo senza qualità*, di R. Musil, ai quali ci si riferisce:

«Non diamo dunque particolare importanza al nome della città. Come tutte le metropoli era costituita da irregolarità, avvicendamenti, precipitazioni, intermittenze, collisioni di cose e di eventi, e, frammezzo, punti di silenzio abissali; da rotaie e da terre vergini, da un gran battito ritmico e dall'eterno disaccordo e sconvolgimento di tutti i ritmi; e nell'insieme somigliava a una vescica ribollente posta in un recipiente materiato di case, leggi, regolamenti e tradizioni storiche».

«Sull'Atlantico un minimo barometrico avanzava in direzione orientale incontro a un massimo incombente sulla Russia, e non mostrava per il momento alcuna tendenza a schivarlo spostandosi verso nord. Le isoterme e le isotere si comportavano a dovere. La temperatura dell'aria era in rapporto normale con la temperatura media annua, con la temperatura del mese più caldo come con quella del mese più freddo, e con l'oscillazione mensile aperiodica. Il sorgere e il tramontare del sole e della luna, le fasi della luna, di Venere, dell'anello di Saturno e molti altri importanti fenomeni si succedevano conforme alle previsioni degli annuari astronomici. Il vapore acqueo nell'aria aveva la tensione massima, e l'umidità atmosferica era scarsa. Insomma, con una frase che quantunque un po' antiquata riassume benissimo i fatti: era una bella giornata d'agosto dell'anno 1913. Le automobili sbucavano da vie anguste e profonde nelle secche delle piazze luminose. Il nereggiare dei pedoni disegnava cordoni sfioccati. Nei punti dove più intense linee di velocità intersecavano la loro corsa sparpagliata i cordoni si ingrossavano, poi scorrevano più in fretta e dopo qualche oscillazione riprendevano il ritmo regolare. Centinaia di suoni erano attorcigliati in un groviglio metallico di frastuono da cui ora sporgevano ora si ritraevano punte acuminata e spigoli taglienti, e limpide note si staccavano e volavano via. A quel frastuono, senza che se ne possano tuttavia descrivere le caratteristiche, chiunque si fosse trovato lì ad occhi chiusi dopo una lunghissima assenza avrebbe capito di essere nella città capitale di Vienna, residenza della Corte. Le città si riconoscono al passo, come gli uomini. Aprendo gli occhi egli ne avrebbe avuto la conferma dal ritmo del traffico stradale, ancor prima di scoprire qualche particolare significativo. E anche se si fosse sbagliato, poco male. L'importanza esagerata che si dà al fatto di trovarsi in un luogo piuttosto che in un altro risale all'età delle orde di nomadi, quando bisognava tener bene a mente dov'erano i terreni da pascolo. Sarebbe interessante sapere perché davanti a un naso rosso ci si contenta di constatare approssimativamente che è rosso, e non si indaga mai di quale rosso si tratti, quantunque lo si possa esprimere esattamente fino al micromillimetro mediante la lunghezza d'onda; mentre in questioni assai più complesse, come quella della città in cui si vive, si vorrebbe sempre sapere precisamente qual è questa città. E ciò distrae l'attenzione dalle cose essenziali».

^[6] Vd. «New York post- e prefigurativa», in C. Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Il Saggiatore, Milano, 2010, nella traduzione di Primo Levi.

^[7] Charles Whibley fu un autore inglese, giornalista e scrittore, nato nel Kent.

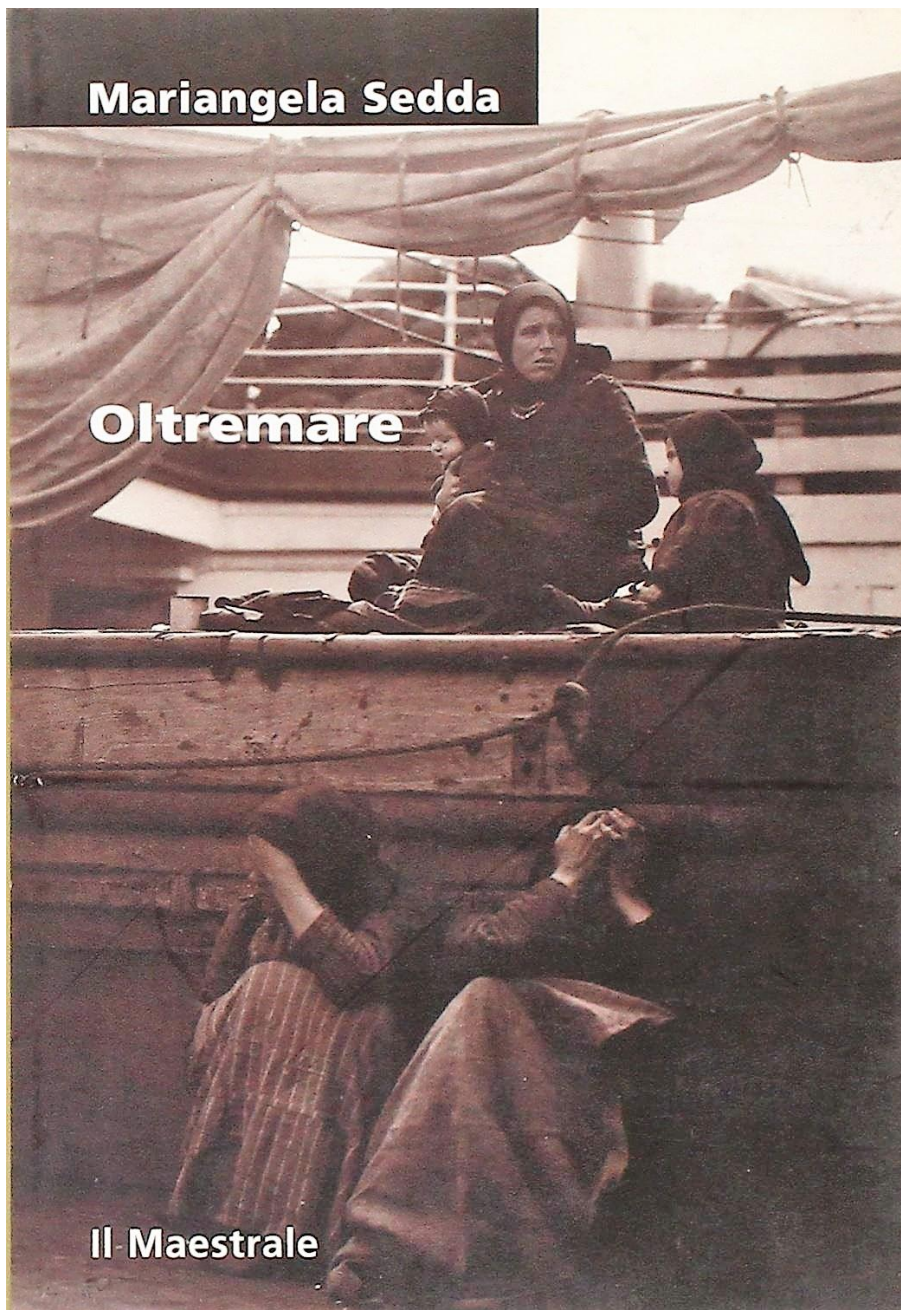
^[8] Da *American Sketches*, del 1908: «Che cos'è un newyorchese? È ebreo o irlandese? È inglese o tedesco? È russo o polacco? potrebbe essere un po' di tutto questo e nulla di tutto questo. Qualcosa è stato aggiunto che non aveva prima. È dotato di alacrità, un'invenzione aliena al suo sangue. È più rapido nel muoversi e meno impedito nel giudizio [...]. La scelta attraverso cui passa è inequivocabile, New York, infatti, somiglia a un magico calderone. Coloro che sono stati gettati in esso sono nati di nuovo».

[9] Parafrasando quanto affermato da J.-J. Rousseau, vd. *Essai sur l'origine des langues*, che rileva nella percezione degli europei un'indiscutibile autoreferenzialità e un netto eurocentrismo, è possibile notare quanto la registrazione conoscitiva della città nordamericana da parte degli europei, e soprattutto durante i primi del Novecento, sia caratterizzata sempre da uno sguardo "da lontano": una inevitabile distanza che potrebbe definirsi "permanente", e che porta anche a confrontare la metropoli statunitense con quella europea, percependone i caratteri per differenza: dov'è, infatti, la "storia" in città come New York o Chicago? Dove sono il palinsesto e la stratificazione di lunga durata? Dove sono gli incastri tra nuovo e antico? Dove e come vengono organizzati gli spazi sociali?

[10] «I grattacieli, che ergono le loro alte torrette verso il cielo, sono l'orgoglio di New York». «Non sembra esserci motivo per cui un cittadino di New York debba camminare. Pur esistendo delle scale, non c'è alcun bisogno di usarle, un ascensore rapido, garantito che non si fermi prima del quindicesimo piano, lo porterà in pochi secondi in cima all'edificio più alto».

Flavia Schiavo, architetto, paesaggista, urbanista, insegna Fondamenti di urbanistica e della pianificazione territoriale presso l'Università degli Studi di Palermo. Ha pubblicato monografie (*Parigi, Barcellona, Firenze: forma e racconto*, 2004; *Tutti i nomi di Barcellona*, 2005), numerosi articoli su riviste nazionali e internazionali e contributi in atti di congressi e convegni. Docente e Visiting professor presso altre sedi universitarie, ha condotto periodi di ricerca, oltre che in Italia (come allo Iuav di Venezia), alla Sorbona di Parigi, alla Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) e alla Columbia University di New York. Tra le sue ultime pubblicazioni, *Piccoli giardini. Percorsi civici a New York City* (Castelvecchi, 2017), è dedicata all'analisi dei parchi e dei giardini storici e contemporanei della Mega City.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Lettere migranti

di *Mariangela Sedda*

Lettere in viaggio

«Argentina 20 maggio 1913

Carissime mamma e sorella

Vengo a scrivervi e la mia mente non sa quale parola fare uscire prima perché tutte insieme vogliono volare alla nostra casa. Fanno trenta giorni che ho messo piede all'Argentina e quasi non ci credo di essere in questa parte di mondo. Solo la vista di Vincenzo nel porto mi ha fatto

comprendere di essere arrivata e che il mio paese, madre e diffortunata sorella erano spariti per sempre.

Non sapete che cosa abbiamo passato, io, Caterina Ligios e Giovanna Porru, e gli altri paesani, ventitre giorni in mare, un purgatorio lungo come un inferno, tutto il giorno nel ponte del vapore come nella piazza della festa e non si sa quanta gente c'è.

Alla partenza anche gli uomini piangevano lasciando Genova che era l'ultimo pezzo della Patria...»

Così cominciava *Oltremare*, il romanzo epistolare che nel 2004 la casa editrice Il Maestrale, di Nuoro, pubblicava. Nel 2009 usciva *Vincendo l'ombra*, ancora con il Maestrale, un altro romanzo in gran parte epistolare. Una seconda 'puntata' che si apriva con una lettera del 3 aprile 1928 dalla Sardegna, da parte della sorella rimasta nell'Isola.

Oltremare

Un epistolario reale l'avrei voluto trovare e l'avevo cercato. Nel 1987, in occasione del gemellaggio del mio paese d'origine, Gavoi, in Barbagia, con un circolo di emigrati sardi in Argentina (nel paese c'era stata un'importante immigrazione in Argentina, soprattutto all'inizio del Novecento, ricordata dai suoi poeti estemporanei), ero stata incaricata di tenere una relazione. Ero andata in giro per il paese per capire cosa fosse rimasto nell'immaginario collettivo di quella emigrazione, per raccogliere documentazione e, possibilmente, trovare un epistolario. Dell'antica emigrazione paesana restavano poveri, confusi ricordi immiseriti dal tempo, che ero riuscita a capire attraverso la Storia dell'emigrazione italiana e sarda in quel lontano Paese. Molte fotografie e molte lettere erano andate distrutte; alcune non si potevano far leggere, per ragioni di famiglia, qualcuna mi fu fatta leggere in modo furtivo. Poi ebbi in mano frammenti di corrispondenza quasi incomprensibili e per la scrittura e per la lingua che entrava e usciva dai confini, pagine di un elenco di passeggeri e lo statuto di un'associazione di mutuo soccorso.

Ho sempre amato i diari, le biografie, le autobiografie, le memorie, e, in modo particolare, gli epistolari. Dal colto e bellissimo *Lettere a Milena* di Kafka scoperto nell'adolescenza, a lettere portate dai miei alunni – quando insegnavo – come documento storico o scritte da loro. Mi accingo a leggere qualsiasi lettera da quelle di Virginia Woolf a quelle di un'illettrata, con lo stesso interesse, con la stessa curiosità, convinta come sono che a ogni persona può capitare, se in preda a un forte sentimento, di scrivere un piccolo testo letterario che vale la pena di leggere e di conservare e che lettere e memorie spesso ricreano lo spirito del tempo più di molti saggi. Pur avendo questa passione per gli epistolari e pur essendo rimasta delusa dal non averne trovato uno, non cominciai a scrivere subito il mio primo romanzo epistolare, *Oltremare*. Scrivevo altro.

Solo nel 1994, sette anni dopo, cominciai a scriverlo perché ne sentivo l'urgenza. La scrittura durò due anni. Il romanzo racconta la storia di due sorelle divise dall'Oceano il cui legame è tenuto in vita dalle lettere. La maggiore, Grazia, raggiunge, nel 1913, il marito e i fratelli in Argentina per fare la cameriera a Buenos Aires, nella villa dei ricchi proprietari italiani della *estancia* dove lavora il marito. La sorella più giovane, Antonia, affetta da epilessia, ricamatrice, tessitrice e sarta, è costretta a restare in Sardegna. Volevo scrivere di emigrazione e di donne, di loro non si parla, le storiche hanno cominciato a farlo in questi ultimi anni, e insieme raccontare la storia dell'immaginario paese di Olai, nell'interno della Sardegna, e dei suoi abitanti. Quelli che emigrano in Argentina e quelli che restano. Di come la Storia entra nelle loro piccole esistenze.

Fui molto indecisa sulla forma. All'inizio pensavo di alternare racconto e lettere ma la cosa non mi convinceva. Dopo tanti tentativi, optai per un romanzo di sole lettere. Ne scrissi 71. La materia non mi mancava, la cultura barbaricina la possedevo.

Dalla nascita, io di famiglia inurbata, mi sono nutrita di due culture. Quella sarda, familiare, sotterranea, che ricreava il paese dentro le pareti della casa cittadina. Un'enclave dove il sardo barbaricino si alternava all'italiano parlato da tutti con la figlia più piccola. Cultura carica di affettività, legata a quella famiglia grande che era il paese dove trascorrevole le vacanze. La lingua – nell'infanzia credo di essere stata perfettamente bilingue – era passaporto per consentirmi di essere integrata nel paese a ogni ritorno. L'altra cultura, quella cittadina, parallela, in superficie, come dire alla luce del sole, che mi apriva al mondo più vasto.

Cagliari mi offriva biblioteche, un teatro, locali cinematografici, luoghi dove ascoltare musica sinfonica e operistica. Ma la civiltà cittadina mi arrivava anche attraverso i racconti dei viaggi, degli spettacoli teatrali visti in *Continente* che mio padre alternava a quelli della sua infanzia paesana.

Vincendo l'ombra

La cultura popolare sarda faceva parte del mio immaginario. Possedevo un deposito, una miniera. Nelle profondità di quella cultura mi immergevo, a quel tesoro attingevo nei miei componimenti scolastici fin dalla scuola elementare, suscitando lodi sulla mia fantasia, tale era, allora, la distanza della città più grande dai paesi dell'interno dell'isola. Avevo un bel dire che erano racconti che avevo ascoltato in paese. E di racconti, allora, ne conoscevo molti per l'abitudine di andare in giro nel vicinato con un quaderno in cui annotavo quello che mi veniva raccontato. Dicevo che stavo scrivendo un libro che sarebbe dovuto nascere senza ulteriori interventi, per così dire, per partenogenesi. Passavo dall'ascolto di un racconto dell'infanzia della mia nonna bambina, così simile a uno di Grazia Deledda, o dell'austera vita del paese durante il periodo di transumanza dei pastori alla lettura di una fiaba di Andersen o di Wilde o di *Piccole donne* che mi portavano altrove.

Così come oggi passo con lo stesso piacere dall'ascolto di un canto a tenore alle Variazioni Goldberg, o dalla lettura di un diario popolare a una lunga descrizione proustiana. Nei miei romanzi epistolari, *Oltremare* ha avuto un seguito con *Vincendo l'ombra*, le cui vicende vanno dal 1928 al 1943, c'è la cultura popolare sarda, ma dovevo narrare anche di quella argentina. Dell'Argentina amavo la geografia letteraria, Borges, Bioy Casares, e quella paraletteraria come i testi dei tanghi che avevo ascoltato fin da bambina, che ben si legavano alla cultura popolare dei migranti. Dalla cultura tangheira viene irretito Francesco, fratello di Grazia e Antonia, che – in *Vincendo l'ombra* – si dimentica del luogo in cui è nato e della sua lingua per farsi argentino. L'Argentina è, in quegli anni, terra di intensa emigrazione, crogiuolo di culture diverse di cui Grazia racconta fin dalla prima lettera di *Oltremare*. Nei due romanzi ci sono più culture popolari che si intrecciano e vanno e vengono meticcandosi e arrivano anche a Olai portate da chi torna e attraverso le lettere. Prima di cominciare a scrivere *Oltremare* mi ero documentata dal punto di vista storico per narrare in modo credibile. Avevo anche scovato, nei mercatini, qualche numero di *Caras y Caretas*, rivista popolare molto diffusa in quegli anni anche in Europa, e altro materiale.

Il primo, vero problema che mi si presentò fu la scelta della lingua. Quale lingua usare nella corrispondenza? Le lettere dovevano essere verosimili ma chi leggeva doveva essere in grado di capire senza nessuno sforzo. Una prima scelta fu di fare delle sorelle, due donne che avevano conseguito la licenza elementare. Due brave scolare in grado di scrivere in un italiano comprensibile e dignitoso. Un italiano regionale, con traduzioni quasi letterali dal sardo come capita, a volte, anche a noi sardi acculturati. Volevo ricostruire, anche con la scelta delle parole, un mondo che non c'è più, sapevo che le parole si portano dietro le cose. Temevo, però, che la lingua che volevo ricreare

diventasse una parodia del sardo. Era solo l'eco di quella parlata, di quell'italiano irrorato dal sardo che volevo ricreare. Il suono, il ritmo, in una parola la musicalità, ma anche la secchezza, l'essenzialità di un italiano parlato e scritto solo a scuola e arricchito da qualche espressione in sardo, che si potesse capire dal contesto. L'oralità e la scrittura popolare dovevano esserne la sostanza, mediate dalla forma letteraria. Non è stato facile. La lingua delle lettere si modifica nel corso del tempo, così come la vita delle protagoniste.

Oltremare si ferma al 1928, quando comincia *Vincendo l'ombra*. Sono cambiati i tempi di qua e di là dal mare. In Argentina alle aperture democratiche dei primi del Novecento sono seguiti governi che hanno tolto la libertà, ostili agli immigrati. In Italia c'è la censura fascista che apre le lettere, soprattutto quelle da e per l'estero. Non potevo più continuare a narrare attraverso le sole lettere. Decisi di far tenere ad Antonia un diario dove scrive quello che non può scrivere alla sorella o le notizie che le arrivano dall'Argentina portate da chi ritorna. Ma Antonia scrive anche lettere che non spedisce o che, durante la seconda guerra mondiale, non arrivano. La sorella Grazia è immersa nella realtà argentina. Scrive della famiglia, dei fratelli, dei paesani, dei ricevimenti dei suoi padroni altoborghesi.

La sua lingua è sempre più meticciata. Una miscidanza di italiano, spagnolo e sardo. A volte è la figlia Antonietta, studentessa del liceo e poi dell'università, ad aiutare la madre nello scrivere in quella lingua italiana per lei sempre più difficile o a rispondere alla zia. Con gli anni cambiano anche mentalità e lingua di Antonia. La sua lingua si arricchisce, ruba parole e espressioni ai giornali femminili. Antonia è una lettrice, amplia il suo orizzonte con la lettura di libri e racconti. Una cultura piccolo borghese si apre un varco nelle sue lettere, diventa materia di scrittura. Le lettere delle due sorelle contengono anche materiale della cultura popolare argentina e sarda: ho salvato un canto funebre che ormai solo io conoscevo. Ho inserito qualche verso pieno di forza e sentimenti sardisti, mutettus popolari cagliaritari, una preghiera a una madonna argentina, il testo di un tango, una ninna nanna sarda, ma avevo anche composto una strofa di un canto a tenore, in modo istintivo, visto che non conosco la tecnica. Evidentemente sentivo i due romanzi come luogo dove far rivivere o vivere questo materiale.

Lavorai ad ogni lettera come a un piccolo racconto. La chiusa, dopo le prime, divenne la stessa: *tua sorella che mai ti dimentica*. Una formula codificata, di quelle che allora si apprendevano alla scuola elementare. Mentre portavo avanti la storia mi resi conto che quella chiusa diventava un legame che teneva insieme il testo dandogli unità. Tagliai e tagliai, ossessionata come ero dalla forma. Tagliai rischiando di buttare l'acqua sporca col bambino. Quando avevo dei dubbi, ripetevo dentro di me le frasi pensando a come le avevo ascoltate tante volte e quasi registrate. Spesso le leggevo a voce alta. Ma la scrittura è anche qualcosa di automatico e di irrazionale, non è un mero esercizio. Tu questa lingua ce l'hai nel DNA, mi disse una volta un colto pedagogista sardo mio lettore che quella lingua ben conosceva.

Ho già detto che sono stata aiutata dalla mia conoscenza della cultura barbaricina che continuava a vivere all'interno della mia famiglia ma come fossilizzata, ferma alla giovinezza dei miei genitori, al tempo in cui erano andati via dal paese. Non è la storia della mia famiglia quella che racconto nei due romanzi, nessuno dei miei era mai emigrato ma racconto una cultura, un mondo in cui avevano vissuto i miei avi. In più avevo la distanza datami dal mio vivere in città, dal possedere i due codici, quello cittadino e quello paesano. Da vicino e da lontano. E da lontano veniva il mio desiderio di scrivere una storia legata alla cultura del paese amato. L'avevo capito molti anni prima di cercare l'epistolario. C'era stato un lento avvicinamento. Nella tarda adolescenza, subito dopo la morte della mia nonna materna, che segnò un confine, la casa fu rilevata da una parente; da allora i ritorni in paese furono rari e fugaci. Mi ero portata via le fotografie tra cui quella di un paesano emigrato in Argentina, e qualche documento di famiglia. Tornata in città, buttai giù velocemente un'ingenua

notazione sulla cultura del passato del paese e la chiusi dentro una busta. Senza che me ne rendessi conto avevo preso un impegno: avrei dovuto scriverne. Volevo salvare qualcosa di quel mondo lontano i cui ultimi bagliori erano arrivati fino a me. Oscuramente volevo potesse ancora vivere. Le mie nonne, mia madre, non avevano potuto fermare con la scrittura quello che avevano conosciuto. Io, che sentivo la bellezza di quella cultura, che avevo fatto a tempo a conoscere mentre moriva, forse avrei potuto farlo.

Il giorno del giudizio

Ci furono altri tentativi, ci giravo intorno: articoli, recensioni, qualche riflessione che non mi coinvolgeva più di tanto. Fu una lettura a riportare alla superficie, come in una seduta di analisi, il magma. La lettura, nel 1977, del romanzo di Salvatore Satta *Il giorno del giudizio*. Prima che esplodesse come caso letterario con l'edizione Adelphi, avevo letto la dimessa edizione CEDAM del magnifico libro del giurista nuorese. Più tardi, in un articolo sull'Unità, avevo riflettuto sulla presenza della morte in quel libro concludendo con la frase: *ha dato la parola ai suoi, quanti di noi riusciranno a fare altrettanto?* Non mi resi conto di aver scritto quelle parole se non quando le vidi stampate e ne fui spaventata. Passarono altri anni, continuavo a scrivere qualche articolo ma mi ero decisa a pubblicare qualche mia storia ed ero tornata in paese dopo molto tempo, creando con esso un rapporto nuovo legato all'identità del passato e alle sperimentazioni dell'oggi. Sulla traumatica, coinvolgente esperienza di lettura del libro sattiano, qualche tempo prima di cominciare a scrivere *Oltremare*, scrissi un breve racconto e altri legati alla cultura del paese, pubblicati poi in una raccolta. Ma non scrivevo di quello di cui davvero volevo scrivere, fino al 1994, quando la storia era ormai cresciuta dentro di me.

Mi sono chiesta perché il capolavoro sattiano abbia avuto quest'effetto dirompente su di me. Non solo perché è uno dei più bei libri del Novecento, e perché, come ha scritto la sua biografa Vanna Gazzola Stacchini, *tocca corde profonde*, ma perché è un romanzo nutrito di autobiografia e di memorie collettive, uno straordinario documento antropologico. In questo libro pervaso dalla presenza della morte, Salvatore Satta salva rendendola universale, molta della cultura nuorese: modi di vita, canti, espressioni idiomatiche tradotte letteralmente dal sardo. Questo romanzo, il cui mondo mi è familiare, mi dette nuovo impulso a tirare fuori la storia che forse aveva cominciato a nascere dentro il quaderno in cui da bambina annotavo i racconti del paese.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Mariangela Sedda, laureata in filosofia, ha insegnato nelle scuole medie superiori. Ha scritto molti racconti tra cui il più noto è *Storie di ordinaria scrittura* (Stampa Alternativa, 1992), il più recente è *Gavoi: un paese così bello mai*, vari testi teatrali come *L'esilio dei re* (Condaghes, 2000) e *Scavi: storie di miniera*, un monologo andato in scena con le musiche di Mauro Palmas, e i romanzi *Oltremare*, trasmesso da Rai International nel '99 e pubblicato da Il Maestrale nel 2004; *Vincendo l'ombra* (Il Maestrale, 2009) e *La cancellazione* (Il Maestrale 2018). Mariangela Sedda ha scritto anche numerosi racconti per l'infanzia. L'ultimo *Sotto la statua del Re* (Delfino, 2005) è stato presentato alla fiera del libro di Torino. Collabora alle pagine culturali di riviste e quotidiani regionali e nazionali. Ha fatto parte della redazione della rivista "Società sarda".



Rappresentante del popolo Mapuche

I Mapuche in Cile. La resilienza di una minoranza

di *Cristina Siddiolo*

Il mio interesse per i Mapuche, il popolo amerindio originario del Cile centrale e meridionale che costituisce la più importante minoranza etnica attualmente presente sul territorio, nasce nel corso di un interessante soggiorno in Cile, avvenuto in concomitanza dell'esplosione della grande contestazione in tutto il Paese contro il carovita. L'occasione di conoscere i Mapuche più da vicino arriva proprio dalla possibilità di vivere il "campo della protesta". Esso è in primo luogo interessante poiché si presenta come un gioco delle parti: da una parte i dissidenti e dall'altra i contestati. Cos'è infatti una protesta se non un modo di rimarcare la propria identità in relazione a delle altre? Cos'è una protesta se non l'effetto di un mancato dialogo fra egemonici e subalterni?

La protesta, in quanto fenomeno che emerge da un attrito e da una frizione, mette in primo piano la questione dell'identità e della cultura, costrutti problematici su cui si è articolato gran parte del dibattito antropologico, rimandando inevitabilmente a storie di soprusi e violenze che andando a ritroso, ancor prima della dittatura di Pinochet e dell'esperimento neoliberalista dei *Chicago boys* [\[1\]](#), riportano alla colonizzazione spagnola.

Il costrutto di cultura, nella sua dimensione dialogica, plurale e poliprospectica, è centrale nelle riflessioni imposte dalla protesta. Chi sono i cileni? E chi sono i Mapuche? È veramente possibile tracciare un confine netto fra queste categorie? Quali sono i parametri, socialmente e culturalmente condivisi in una determinata epoca storica, che si utilizzano per tracciare queste linee divisorie? Non sarebbe più utile affrontare la questione sul piano dell'autorappresentazione?

Secondo i dati del censimento del 2017, l'89% della popolazione cilena (più di 17 milioni di persone) è costituita principalmente da emigranti europei che arrivarono dalla Spagna durante la colonizzazione spagnola del Paese – attualmente il gruppo etnico è composto da italiani, croati, francesi, tedeschi, inglesi e polacchi – e dai meticci, o *mestizi*, parola spagnola che era usata per

indicare una persona di discendenza europea e amerindia; l'11% della restante parte è costituita, invece, da un'incredibile varietà di gruppi etnici [2] fra cui il più ampio è costituito dai Mapuche.

Queste poche informazioni sono sufficienti per decostruire un concetto di cultura al singolare, essenzializzante e onnicomprensivo. Sebbene il principio omologante della narrazione dominante dello Stato-nazione, in Cile come in Europa, ha storicamente prodotto una forma di riconoscimento comune, soffocando e depotenziando le molteplici narrazioni pre-esistenti, di fatto essa non ha tuttavia prodotto la formazione di un'unica identità culturale. L'idea stessa di una identità culturale è destinata a condurre ad un vicolo cieco poiché, a qualunque livello la si consideri, la specificità della dimensione culturale è quella di essere costitutivamente plurale e *allo stesso tempo* singolare, nonché cangiante e in costante trasformazione (Jullien, 2016). Con questa difficoltà, oggi come ieri, ci si misura. Anzi, in qualche modo è spesso l'eccezione, l'evento straordinario, l'incidente, a rappresentare l'elemento più interessante da indagare, poiché rivelatore di narrazioni culturalmente connotate, che pur essendo presenti e conviventi non sempre sono facilmente e in prima approssimazione visibili. Sono soprattutto le narrazioni delle minoranze che le proteste cilene hanno fatto emergere con nuova forza, e in particolare quella dei Mapuche [3].

I Mapuche, ad oggi, sono diventati il simbolo della resistenza ad ogni forma di dominio ingiusto e della attuale lotta per i diritti fondamentali. A differenza di altre popolazioni indigene, sono sopravvissuti agli Inca, agli Spagnoli e alla spietata classe dirigente cilena. Per la loro resistenza e per la loro resilienza, in parte dovuti alla loro indole guerriera e al loro peculiare modello di organizzazione sociale definito come “territori senza Stato” – privo di un governo centrale che accenti troppi poteri, caratterizzato da una formidabile reciprocità con la natura, che misconosce la proprietà privata terriera e ha una forte base comunitaria, offrendo fra l'altro un paradigma socioeconomico alternativo a quello neoliberista contestato – i Mapuche sono diventati un punto di riferimento molto importante per i protestanti. Le bandiere mapuche sventolano accanto a quelle cilene e gli stessi mapuche prendono parte in maniera attiva alle proteste divenendo, così, un simbolo di riappropriazione della memoria storica.

Molte furono, infatti, le violazioni, materiali e immateriali, che vennero perpetrate ai danni dei Mapuche e degli altri popoli indigeni. Tanto più che giuridicamente non si riconoscono, ancora oggi, le culture indigene come patrimonio essenziale del Paese e i programmi scolastici ne ignorano storia, lingua e cultura, eccetto nei primissimi anni delle elementari. Da qui la richiesta dei manifestanti di una società più equa a partire da un cambiamento della Costituzione, richiesta che rappresenta il cuore delle rivendicazioni. Il Cile è, infatti, uno dei Paesi più ricchi e più disuguali del Sudamerica. Storicamente l'origine delle grandi disuguaglianze – spiega un Rapporto pubblicato nel 2017 dal PNUD [4], il Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo del Cile – fu l'assegnazione delle terre realizzata durante l'epoca coloniale spagnola, che favorì i discendenti degli europei e segnò l'ascesa della classe borghese cilena. L'espropriazione delle terre proseguì anche dopo la cacciata degli spagnoli, soprattutto ai danni dei mapuche.

I Mapuche, letteralmente il “popolo della terra” (essendo il termine composto dalle parole *mapudungun mapu* “la terra” e *che* “popolo”) erano caratterizzati da una forte indole guerriera, riconosciuti anche dagli Inca che, non a caso, gli attribuirono l'appellativo di *auca*, traducibile come ribelle o feroce. Essi infatti avevano spesso scontri violenti non solo con le popolazioni vicine ma anche fra gruppi interni allo stesso popolo mapuche, dal momento che non esisteva un'organizzazione politico-militare centralizzata, ma una confederazione di tribù tra loro indipendenti la cui organizzazione centrale era costituita dal *lof*, un complesso ed esteso lignaggio di parentela di origine matrilineare, la cui autorità era rappresentata dal *lonko* (capo).

Opposero resistenza non solo alla dominazione degli Inca con successo, continuando a mantenere la propria organizzazione politica e sociale, ma anche ai *conquistadores* il cui conflitto – denominato “la guerra di Arauco” (1541-1883) – è oggi genericamente considerato in ambito storiografico il più lungo della storia con i suoi oltre 300 anni di conflitti.

Il sociologo Eduardo A. Cruz Farias ha scritto un interessante saggio in cui, da una prospettiva comparata, analizza la risposta militare alla conquista spagnola delle popolazioni indigene del Cile (i Mapuche) e del Messico (gli Aztechi). È sorprendente la differenza dei dati storici in nostro possesso: mentre nel 1521 Cortes aveva già conquistato, dopo tre anni di scontri, l'impero azteco in Messico e tra il 1531 e il 1533 Pizarro aveva portato a termine l'assoggettamento dell'impero inca in Perù, i Mapuche resistettero per più di 300 anni, ribellandosi con forza all'avanzata spagnola. L'unica sconfitta che gli spagnoli subirono in America fu in Cile.

Particolarmente importanti sono le fonti storiche provenienti dai cronisti spagnoli, Alonso de Ercilla, Gonzalo de Marmolejo e Nuñez de Piñeda, i quali ne parlano in termini di rispetto e ammirazione, nonostante Ercilla e Marmolejo li abbiano combattuti e de Piñeda sia stato loro prigioniero. Inoltre le lettere inviate al re Carlo V da Pedro de Valdivia costituiscono un documento estremamente prezioso per i cileni poiché in esse si riscontrano le impressioni che egli ebbe dei Mapuche, considerati una delle “razze” indiane d'America più notevoli (Farías, 2002). Afferma Farías: «Non solo gli spagnoli non possono vincere, ma non meritano di vincere secondo quanto affermato dal cronista spagnolo Alonso de Ercilla; l'accusa morale è molto più nera di quella militare» [5].

Molte sono le ipotesi che potrebbero spiegare la straordinaria lotta, che durò più di trecento anni, fino alla costituzione dello Stato cileno nel 1881, portata avanti dai Mapuche. Secondo molti studiosi fu proprio il mito guerriero, della forza e del potere, che permise ai Mapuche di resistere alla dominazione spagnola. Inoltre, l'assenza del concetto di schiavitù (presente, invece, nei popoli inca e azteco) non rendeva concepibile l'idea di una dominazione straniera, esterna e al di sopra della popolazione stessa. Il “popolo della terra” era un popolo di guerrieri, abituato allo scontro e da sempre indipendente, mai soggetto ad un forte controllo da parte di un potere centralizzato. La difesa delle proprie terre e delle proprie tradizioni culturali era anche dovuta alle credenze religiose, che davano particolare importanza al culto degli antenati, ancorando fortemente i mapuche ai loro luoghi d'origine.

Uno degli elementi più interessanti che emerge dalle fonti storiche è inoltre la straordinaria flessibilità che li caratterizzò nell'arte della guerra. Non tardarono a fare proprie le tecniche di guerra del nemico, mescolando in modo innovativo le strategie e le armi tradizionali (soprattutto lance e bastoni) con l'artiglieria importata dai conquistatori. Nello specifico adottarono due differenti tattiche di guerra: se ritenevano di potere vincere affrontavano il nemico in battaglia, combinando fanteria e cavalleria per potersi muovere meglio e più velocemente anche sui terreni più difficili, mentre in situazioni in cui il rischio della sconfitta era troppo alto usavano sottomettersi agli spagnoli aspettando il momento opportuno per la ribellione, una volta abbassata la guardia dei conquistatori. La strategia di guerra dei Mapuche, nel lungo periodo, si rivelò vincente. Gli aspetti politici, religiosi e militari della società mapuche – nonché l'adozione dell'uso del cavallo, lo spionaggio presso il nemico e il coraggio (e la fierezza) in battaglia – sorpresero gli spagnoli al punto che nel 1612 il governatore Alonso de Ribera decise di riconoscere il fiume Biobío come confine del territorio mapuche [6].

Il 1600 fu caratterizzato da diversi scontri fra comunità mapuche e *conquistadores*, causati essenzialmente dalla fondazione del forte di Santa Cruz e dalle continue “spedizioni punitive” degli spagnoli che avevano lo scopo di farli prigionieri (utilizzandoli come forza-lavoro o come soldati in

truppe ausiliarie) o di venderli come schiavi. In risposta alle spedizioni di cattura degli spagnoli, i Mapuche risposero con feroci attacchi e fra il 1654 e il 1656 ebbero luogo gli ultimi grandi scontri che indussero gli spagnoli a ritirarsi alla foce del Biobío a 200 km a nord del fiume Maie. Ben presto, tuttavia, venne restaurata la linea di confine naturale costituita dal fiume Biobío, zona caratterizzata non soltanto da violenti scontri ma anche da importanti scambi commerciali e regolamentata da frequenti accordi di pace, definiti durante degli incontri chiamati *parlamentos* [7].

Nel corso del 1600 vi furono diversi *parlamentos*, di cui uno dei più decisivi e importanti ai fini della tregua fu quello del 1683 (anno in cui viene proibita la schiavitù) che sancì un lungo periodo di pace al confine, caratterizzato da notevoli scambi commerciali. Nonostante i mapuche non permettessero il libero transito degli *huincas* (“bianchi”) nelle zone che consideravano proprie, a partire dal 1780 circa iniziarono ad accettare una limitata presenza spagnola e creola nella loro terra. Col passare del tempo i mapuche iniziarono ad interagire sempre più spesso con la cultura ispanico-creola. Con il Parlamento di Negrete del 1803, l’ultimo del periodo coloniale del Cile, entrambi i contendenti strinsero un’alleanza di pace che diede avvio alla “mestizzazione”, creando una sorta di ponte tra le due culture. Questo status quo fu mantenuto per tutto il secolo successivo. Rivolte e proteste furono meno frequenti, ma tra i mapuche rimase l’opposizione alla completa integrazione.

Quando, infine, nel corso del 1810 ebbero inizio le lotte per la liberazione dal dominio spagnolo, che si conclusero con la costituzione degli Stati indipendenti di Cile e Argentina, l’espropriazione delle terre messa in atto dallo Stato cileno avvenne combinando insieme la forza militare e quella legale (non è la prima volta che la legge viene piegata al servizio del potere egemonico). Il 90% dei territori mapuche vennero venduti e le comunità mapuche rimaste vennero confinate nelle cosiddette *reducciones* [8], nelle riserve, descritte nei documenti dell’epoca come “*Titulos de merced*” (lett. “Titoli della misericordia”). L’espropriazione delle terre, l’avanzare dell’esercito, gli spostamenti forzati e la perdita dei luoghi legati alla tradizione, vengono definiti dalla storia ufficiale “pacificazione dell’Araucanía”. L’Araucanía, tuttavia, niente affatto “pacificata”, rimase una terra insicura nonostante gli sforzi militari. E tuttora alcuni gruppi mapuche continuano a occupare le hacienda situate sulla loro antica terra [9].

Il nuovo Stato, che aspirava ad una veloce integrazione degli indios nella società cilena, impose alle comunità mapuche la scolarizzazione (nelle scuole costruite dallo stesso governo), la presenza dei missionari e il servizio militare obbligatorio. Inoltre, la scarsità di terreno a disposizione (meno di un ettaro a famiglia) provocò la migrazione verso le città dei Mapuche più giovani in cerca di lavoro.

Il governo Allende, consapevole delle loro difficoltà, decise di devolvere numerosi ettari di terreno [10] alle comunità mapuche, ricavati anche dalla redistribuzione della proprietà fondiaria, e si impegnò nel garantire loro, con l’emanazione della legge 17.729 del 1972, alcuni diritti fondamentali, quali la restituzione delle terre espropriate, l’allargamento dei diritti territoriali, il sostegno sociale e culturale, il miglioramento del sistema sanitario e l’insegnamento della lingua madre, il mapudungun.

Esattamente un anno dopo, nel 1973, con il colpo di stato e la dittatura del generale Pinochet, i progressi fatti in questa direzione vennero quasi del tutto annullati. A differenza del governo Allende, quello di Pinochet decise di incentivare l’esodo dalle campagne. Nel 1979 venne emanato il decreto legge 2.568, che facilitava la spartizione delle *reducciones* in proprietà private secondo una direzione tutt’altro che equa. Questa strategia politica favorì infatti coloro i quali erano riusciti ad accaparrarsi le terre indigene con metodi illegali e arbitrari, implementando, ancora una volta, l’espropriazione delle terre che erano storicamente appartenute alle comunità mapuche. Il decreto stabiliva che:

- la terra doveva essere suddivisa tra gli *ocupantes*, cioè coloro che la abitavano e lavoravano da più anni, ma tra essi erano però moltissimi a non essere mapuche.
- la terra non poteva essere venduta, prevedendo esclusivamente la possibilità di cederla in appalto, ma, considerando che erano possibili contratti di appalto di oltre 99 anni, la non vendibilità della terra era facilmente aggirabile.
- la proprietà terriera non poteva essere suddivisa tra gli eredi, provvedimento che intaccava profondamente la struttura familiare mapuche fondata sul reciproco aiuto. In questo modo, dal momento che solo uno dei figli poteva ereditare la terra, spesso gli altri preferivano stabilirsi in città definitivamente, favorendo il disgregamento dei legami familiari.

L'obiettivo del governo era quello di rafforzare sia il latifondismo dei grandi proprietari terrieri (non Mapuche) che l'esodo dalle campagne (dei Mapuche), al fine di assimilare gli indios nella società cilena. La politica assunta da Augusto Pinochet nei confronti delle comunità mapuche è riassumibile nella sua celebre frase: «Non esistono popolazioni indigene, siamo tutti cileni». Era in atto un processo di nazionalizzazione del Paese, nonché di tentata assimilazione delle comunità indigene, che, nell'ottica del potere egemonico, avrebbe dovuto facilitare la dittatura.

La politica di Pinochet nei confronti delle minoranze etniche, e in generale dei dissidenti politici, fu estremamente violenta. Esercito e polizia occupavano e distruggevano intere comunità, molti mapuche vennero assassinati o torturati e tutte le loro organizzazioni politiche interne vennero abolite. In particolare, le leggi sulla proprietà (in primo luogo la legge n. 2.568 del 1979) resero possibile la distruzione della proprietà collettiva ma anche di tutte le strutture e istituzioni politiche, sociali, economiche e culturali dei mapuche, tradizionalmente legati alla gestione collettiva e condivisa del territorio. Alla fine degli anni '80, delle 2.060 comunità mapuche esistenti agli inizi degli anni '70, ne rimasero solo 665. Ma già nel settembre 1978 i mapuche, non accettando la situazione in modo passivo, cominciarono ad organizzarsi in *centros culturales* (centri culturali) per difendere i loro diritti fondamentali. Da allora, i mapuche continuano la loro lotta con una determinazione che, certamente, nel lungo periodo ha contribuito alla fioritura di nuove consapevolezze in molti strati della società cilena. A questo riguardo è estremamente interessante il fatto che il censimento nazionale abbia modificato il quesito per stabilire la composizione della popolazione. Prima veniva chiesto «qual è il tuo gruppo etnico?», adesso viene domandato «a quale gruppo senti di appartenere?», il risultato è che la percentuale di chi si sente mapuche (10%) è superiore a chi dichiarava di essere mapuche (6%) e il dato è tendenzialmente in crescita.

Dunque, che cosa significa oggi essere mapuche? Per molto tempo, in ambito accademico, si è adottata una prospettiva che considerava tutti i segmenti delle comunità mapuche come componenti di un medesimo gruppo etnico dalle caratteristiche socio-culturali omogenee. L'antropologo Tom D. Dillehay ci offre una riflessione molto interessante sulla questione dell'*etnicità mapuche*, analizzata da un punto di vista differente. Quelli che noi infatti chiamiamo indistintamente mapuche, in realtà, a partire dalla seconda metà del XVI secolo, erano originariamente uno dei più importanti gruppi etnici stanziati lungo l'area centro-meridionale dell'attuale Cile insieme ai picunches, ai huilliches e ai pehuenches (sopravvissero solo i Mapuche e una piccola parte degli huilliches). Queste comunità occupavano territori differenti, avevano uno stile di vita differenziato, e persino la lingua si presentava come tutt'altro che omogenea. Sebbene infatti questi quattro gruppi araucani condividessero una stessa struttura linguistica di base, essa presentava numerose varianti dialettali.

L'analisi di Dillehay porta ad una riflessione sulla costruzione dell'identità mapuche quale prodotto che si forgia non tanto sulle presunte radici comuni, quanto, invece, sulla cooperazione per il raggiungimento di mete comuni. Così, ad esempio, accadde nel corso del XVI secolo, quando i mapuche e i pehuenches si unirono per difendere la loro libertà. La costruzione del "noi" fu il frutto di un'esigenza comune di riconoscere e di valorizzare la loro identità in relazione ad un'altra (quella dei *conquistadores*) percepita come invasiva e ingiusta. L'autore sottolinea la natura occasionale e

frammentaria del sentimento di unità di questi gruppi, probabilmente determinato più dalla necessità di combattere l'occupazione straniera che da una effettiva omogeneità. Probabilmente, anche l'ubicazione degli indios in *reducciones*, contribuì alla costruzione dell'espressione di una propria "cultura", percepita incessantemente come minacciata dall'esterno. La dicotomia noi/voi, reiterata nel corso dei secoli attraverso gli scontri, ha certamente prodotto una tendenza alla coesione interna la quale si è rafforzata nel corso del XX secolo, quando il movimento pan-mapuche esplose con l'obiettivo di rivendicare i propri diritti ancestrali e di vivere liberamente sulle proprie terre. Questa volta il "voi" non era costituito dai *conquistadores* ma dalle istituzioni dello Stato del Cile. Anche questa volta, l'etnicità mapuche non è il frutto naturale di tratti culturali omogenei ma il complesso prodotto di mete sociali, ideologiche ed economiche comuni nate dall'esigenza di differenziarsi dallo Stato nazionale, ma il cui contesto rimane comunque caratterizzato da un pluralismo interno ai diversi gruppi.

Lo studio di Dillehay, che privilegia una prospettiva storica di lunga durata, ha il pregio di mettere in luce aspetti che, in ambito accademico, erano spesso rimasti marginali. L'etnicità mapuche è il frutto di una lunga e complessa evoluzione storica, ma anche il prodotto di un'autorappresentazione che ancora a sé dei soggetti. È dunque molto probabile che il sentimento di unità sia stato condizionato dalle circostanze storiche, dalla necessità di dover difendere la propria vita, le proprie tradizioni e le terre legate agli antenati. Il profondo legame con la terra è centrale per comprendere una visione del mondo lontana da quella che oggi pervade l'intero sistema economico globale, fondato, com'è, sullo sfruttamento delle risorse naturali per fini economici. Afferma Dillehay (2009): «i mapuche vedono la terra come la loro storia». Nei paesaggi è incisa e scolpita la loro memoria; il territorio, come un libro, ne conserva la storia. La terra è vita, idealmente rimossa dalla logica della produzione commerciale e ricollegata, invece, a una trama di esseri viventi. Come la terra rappresenta un tutto differenziato al suo interno senza, tuttavia, smettere di essere un tutto, così i Mapuche (nello scrivere di sé, così come nei resoconti di osservatori esterni) mostrano di considerarsi un popolo unitario (non omogeneo) con differenze regionali importanti, ma comunque un "popolo", pervaso da un forte senso di unità ed appartenenza che oggi aspira alla sovranità (parallela) e all'autodeterminazione. La Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni del 2007 delle Nazioni Unite, non ratificata da quattro Stati (fra cui emergono gli Stati Uniti e il Canada), è certamente il frutto di una significativa consapevolezza a livello globale, ma la strada per una reale comprensione che tutti i popoli contribuiscono alla diversità e ricchezza delle civiltà e delle culture, che costituiscono parte integrante del comune patrimonio dell'umanità, sembra ancora in salita.

In conclusione, per i Mapuche, la terra è concetto trascendente. Non è semplicemente uno spazio delimitato da un vago insieme di confini (eredità del pensiero illuminista liberale), ma è una cosa viva e inalienabile, che funge da base per l'esistenza di una comunità (Dillehay, 2016). Di questo "sentire", che è stato collettivamente rimosso e negato, dovremmo oggi tutti riappropriarci. In un periodo storico caratterizzato da crisi ambientali crescenti, dove si fa sempre più chiara la consapevolezza, sia nelle scienze sociali che in quelle fisico-naturalistiche, che il *modus vivendi* incentrato sulla conquista e sul dominio minaccia l'intera vita sul nostro pianeta, il modello proposto dai mapuche è certamente un richiamo impellente alla responsabilità, dentro e fuori le istituzioni.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] Il Cile è stato un vero e proprio laboratorio sociale, un esperimento del modello di "neoliberismo autoritario" in cui un ruolo molto importante è stato ricoperto dai famigerati *Chicago boys* della scuola monetarista di Milton Friedman, Nobel per l'economia nel 1977. Cresciuti alla School of Economics di Chicago vennero impiantati all'Università Cattolica del Cile ancor prima dell'elezione di Allende. Dopo il

golpe vennero chiamati da Pinochet come consulenti e ottennero incarichi strategici che permisero di plasmare la struttura economica del Paese secondo il modello neoliberista insegnato dal loro sedicente caposcuola.

[2] Aymara, rapa nui, yamana, kawesqar, kolla e quechua.

[3] Non è un caso che il simbolo delle vittime dello Stato sia Camilo Catrillanca, un contadino mapuche ucciso immotivatamente dai *carabineros* mentre lavorava la terra, esattamente un anno prima della protesta.

[4]<https://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/poverty/desiguales-origenes-cambios-y-desafios-de-la-brecha-social-en-.html>

[5] <http://lgpolar.com/page/read/658>

[6] Nel 1598 i Mapuche sconfissero a Curalabà le truppe dell'allora governatore Martín García Onez de Loyola, uccidendolo. Questa battaglia divenne il simbolo del loro valore cavalleresco e diede inizio alla costruzione di un'alleanza fra tutte le comunità mapuche disseminate sul territorio al fine di una comune lotta per la libertà.

[7] Cerimonie sontuose in cui i capi mapuche si incontravano con autorità politiche, religiose e militari dei "bianchi", i quali avevano lo scopo non soltanto di stabilire le modalità di una possibile tregua, ma anche la risoluzione di problemi legati alla vita quotidiana.

[8] Secondo il diritto cileno le *reducciones* erano proprietà collettive inalienabili, gli abitanti non avevano tasse da pagare e alla morte dei proprietari la terra doveva essere suddivisa tra i figli.

[9] Eloquentemente a tal proposito è il caso Benetton, ben descritto in un recente articolo da Massimo Venturi Ferriolo.

[10] Circa 700 mila ettari con la riforma agraria del 1972.

Riferimenti bibliografici

Bengoa, J. 2000 *Historia del pueblo mapuche*, Lom, Santiago (ed. or. 1985).

Jullien, F. 2016, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino.

Ziley, M. P. 2001 *Filosofía mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*, Kushe, Concepción.

Sitografia

Cruz Farías E. A., *An overview of the Mapuche and Aztec military response to the Spanish conquest*, (2002) disponibile su <http://lgpolar.com/page/read/658>

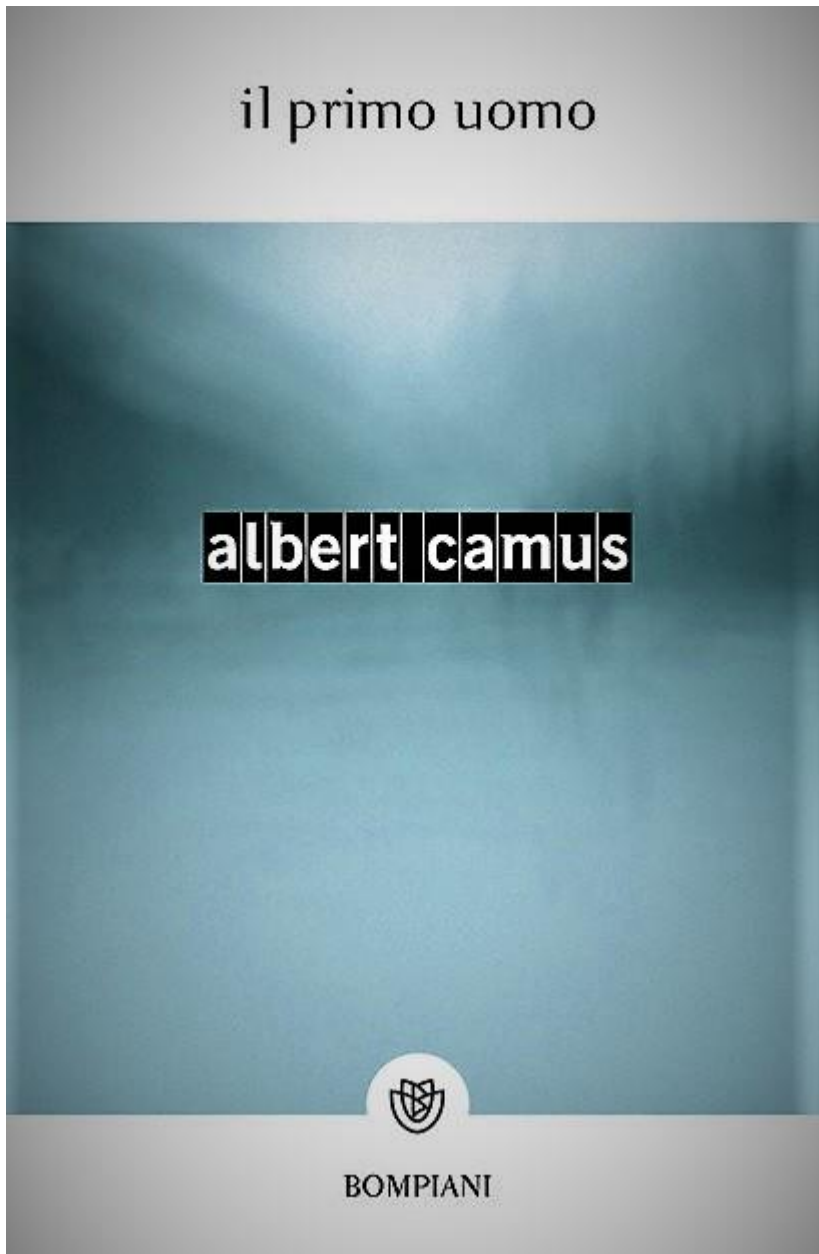
Dillehay T., Interview: Dr. Thomas Dillehay on *Moon Tears: Mapuche Art and Cosmology* (2009), disponibile su: <https://www.as-coa.org/articles/interview-dr-thomas-dillehay-moon-tears-mapuche-art-and-cosmology>

Dillehay T., *Reflections on Araucanian/Mapuche resilience independence and ethnomorphosis in colonial (and present day) Chile*, Revista de Antropología Chilena (2016), disponibile su: https://www.researchgate.net/publication/313113522_Reflections_on_AraucanianMapuche_resilience_independence_and_ethnomorphosis_in_colonial_and_present-day_Chile

Venturi Ferraiolo M., *Un assordante silenzio: la questione Mapuche vs Benetton*, disponibile su <https://volerelaluna.it/territori/2019/03/22/un-assordante-silenzio-la-questione-mapuche-vs-benetton/>
Volumen 48, N°4, 2016. Páginas 691-702 Chungara, Revista de Antropología Chile

Cristina Siddiolo, laureata presso l'Università degli Studi di Palermo, è antropologa, formatrice, educatrice e insegnante di yoga. Da dieci anni lavora con minori stranieri non accompagnati presso il gruppo appartamento "La Vela Grande" fondato dall'associazione Apriti Cuore onlus, diretto dal 2018 dall'Istituto Don Calabria.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Destino Camus

di *Giuseppe Sorce*

Ci sono visioni a cui dobbiamo tutto ciò che siamo. Nel nostro mondo le tecnologie della parola sono talmente inafferrabili da ridurre talvolta le parole stesse e gli immaginari che creano a polvere, resti leggeri del lavoro del tempo che passa. Ci sono vite, soggetti e personaggi da cui ci facciamo accompagnare, altri che erigiamo a sacchi da box contro cui scagliarci all'infinito e senza subire contraccolpi, altri ancora che, una volta iniziato il dialogo quello vero, quello pericoloso, quello che ci riduce tutti a entità uniche e peculiari, tutti inequivocabilmente irripetibili nella storia dell'essere, ci respingono e non si sa per qualche ragione. E poi ci sono gli idoli, gli eroi, i punti di riferimento, le figure ispiratrici che non fanno parte carnalmente del nostro mondo reale di ogni giorno, che esistono dietro uno schermo, in un file compresso o fra le righe di un libro, la scena di un film.

Immagini e parole, immagini di parole, parole che immaginano, immagini che ci parlano e nessuna scienza o pseudo scienza che riesca a sviluppare un modello funzionante che ti sappia dire “ok, frequenta questo o quello e sentirai, saprai, capirai quelle cose lì”. Il punto è che dietro lo schermo o dietro la l’ultima pagina di un libro o dietro qualsiasi altro supporto che suoni, parli, mostri, illustri e rappresenti, non c’è niente di concreto – torniamo sempre da dove eravamo partiti – ma c’è un surplus (ovviamente, se no non staremmo qui dove siamo adesso). È il peso imponderabile dei sogni. È l’afflato senza estensione dell’immaginazione. È la lucida consapevolezza di esistere, si dice. Dovremmo lavorare su questo e non per dire che noi umani siamo più di altre entità viventi ma per dire per chi non può dire. Non è una questione di capacità, altrimenti si ridurrebbe tutto nuovamente a un problema tecnologico (io dico perché ho le facoltà cognitive e le architetture anatomiche per farlo). È una questione di necessità. È una questione di sopravvivenza.

Possiamo leggere tutte le pagine del *Il primo uomo* di Camus (edito da Bompiani, 2013, pubblicato postumo per la prima volta solamente nel 1994 da Gallimard, grazie al lavoro editoriale di Catherine Gallimard, figlia di Michel Gallimard, sopravvissuta assieme alla madre all’incidente d’auto che causò la morte del padre che era alla guida e di Albert Camus, nel 1960; ci sono state voci di una manomissione del veicolo da parte di agenti segreti sovietici), o meglio, le pagine che è arrivato a scrivere prima della morte, e commuoverci o stupirci o annoiarci nelle descrizioni dei giochi di infanzia per le *slums* di Algeri.

Possiamo esaltarci nel riconoscere una voce unica della modernità, quella di Camus, cogliendo l’evoluzione del suo sentire dallo *Straniero* fino ai suoi ultimi lavori. Ma caso vuole che nel dramma della sua morte, che ci ha privato forse troppo presto di questa voce, appunto, importantissima interprete dei tempi e dell’uomo, proprio l’ultimo romanzo a cui stava lavorando viene pubblicato per forza di cose – per completezza, per darci un’idea di cosa questo romanzo voleva essere e poteva essere – insieme a qualche foglio di appunti sparsi fra le carte del manoscritto e di appendici dove sono raccolte altre annotazioni.

Il dialogo con i nostri eroi psicopoietici quante volte può oltrepassare le opere attraverso cui essi si manifestano? Sì, possiamo costruire interiezioni oniriche, scambi epistolari immaginari, possiamo immaginare di essere seduti a un tavolo o di camminare su una spiaggia ventosa, il sole accecante che ci costringe ad abbassare la testa, la spuma salmastra delle onde sui vestiti e il nostro eroe che ci cammina accanto e ci manifesta la sua visione sulla natura del mondo e delle persone e noi siamo pieni allora delle sue parole, delle sue immagini, delle sue rappresentazioni, del suo dramma.

Possiamo ricavare una nicchia interiore in cui rifugiarsi e circondarci di questi personaggi della storia, fari della nostra ispirazione oppure possiamo costruire fantasmi con le loro fattezze che ci accompagnano, che ci indicano la strada. Così, in questo modo che si sta affacciando con tutta la sua fragilità di equilibri ecosistemi e biologici che non siamo in grado di comprendere e neanche immaginare nella sua cosmica interezza, capita che la visione di un uomo lontano nel tempo, neanche troppo, ci tocchi così da vicino da sentirci improvvisamente nudi e avvolti da quelle onde che prima perceivamo solo accanto e dentro quel vento e riscaldato da quella sabbia e respirare nel flusso di quel camminare che abbiamo scelto di fare giusto per stare un po’ da soli con i nostri idoli e i nostri carnefici.

E allora non deve stupire che fra le parole de *Il primo uomo* c’è un segreto così vicino a noi e al nostro mondo. Che pur essendo Camus un uomo di un altro mondo, così vicino nel tempo ma così lontano nella visione delle cose e del futuro, anche lui avrà camminato con i suoi guardiani immaginari e anche lui avrà raccolto il segreto che allora ci si mostra per quello che è: il più antico gesto dell’umanità. Il ‘primo uomo’ appunto. Lui aveva capito. Lo stesso segreto che è stato cuore di una militanza senza sosta spesso contro tutti. Proprio nell’ultimo romanzo incompiuto Camus si

immerge completamente nelle rive di quella dimensione fuori dal tempo e di dischiuderci così quel segreto. Con le sue parole, con la sua poetica, con la sua visione, dire per chi non può dire. Essere voce per chi non ha voce.

Dopo aver letto 144 pagine manoscritte (290 nell'edizione Bompiani) scritte di getto, dopo essersi immersi in questa storia semi autobiografica in cui il protagonista bambino vive nella miseria con una madre quasi completamente sorda, mezza muta, completamente analfabeta e ignorante del mondo eppure così bella e di una forza vitale e di un'essenza, la tragedia umana senza tempo, proprio perché del tempo della storia e di se stessa lei non ne ha concezione; dopo essere scesi grazie alla narrazione così pura in quel tritotutto sociale che era l'Algeria agli albori della rivoluzione e aver intuito che il racconto avrebbe seguito il protagonista fino all'età adulta (punto di vista dal quale la storia viene raccontata); dopo aver affrontato la fine brusca del testo causa morte dell'autore a circa metà (apprendiamo dalle note) del romanzo pensato; dopo aver sofferto e gioito e provato pietà, dopo aver sentito sulla pelle quella sabbia di Algeri ad agosto, quel sole cocente fra le lamiere e i cortili e le fabbriche e le case minuscole, quell'aria lercia e salmastra di sogno e rassegnazione che abita l'infanzia di ogni individuo di tutte le periferie del mondo quando è ancora troppo piccolo per rassegnarsi e abbastanza grande per immaginarsi altrove; dopo aver fatto i dovuti ponti fra il nostro qui muto e cieco di fronte ai disastri a venire; in una delle note raccolte nell'appendice leggiamo:

Voglio scrivere qui la storia di una coppia legata da uno stesso sangue, con tutte le differenze. Lei simile a tutto ciò che c'è di meglio sulla terra, lui tranquillamente mostruoso. Lui scaraventato in tutte le follie della nostra storia; lei che attraversa questa stessa storia come se fosse di ogni tempo. Lei quasi sempre silenziosa e con un patrimonio di poche parole per esprimersi; lui che parla senza sosta e in migliaia di parole non riesce a trovare ciò che lei poteva dire con uno solo dei suoi silenzi ... La madre e il figlio

Sarebbe stata questa la missione dell'opera così fortemente autobiografica. È il segreto che anima l'umanità e che dà corpo alla sua visione. Dire l'indicibile. Il tempo dell'uomo, non soltanto il tempo della modernità. Perché per quanto allora il nostro dialogo immaginario con Camus possa essere articolato nella forma o profondo perché della sua produzione conosciamo tanto, la sua visione sul destino delle cose del mondo si compie per necessità nel momento in cui la sua stessa vita arriva al compimento (casuale, consequenziale, cosa cambia?).

Il primo uomo non è solo il primo uomo di quel mondo lì, il mondo di Camus uomo e di Camus autore di un mondo evocato. Poiché quel mondo lì è anche il nostro, in qualche modo, anche se il nostro è completamente distante per angosce, paure, timori e speranze. Ma il mondo di Camus è il nostro poiché entrambi vivono dello stesso segreto. Dare la voce a chi non ce l'ha per far esistere ciò che non può altrimenti sopravvivere. A cosa può valere il tempo dell'uomo se non a imprimere nel lungo tempo del mondo l'esistenza delle cose del mondo, dando "corpo" a questa esistenza attraverso il proprio (umano) dire (raccontare)?

Dare la voce allora non c'entra nulla con lo stile, con la scrittura del romanzo o del libro, non c'entra nulla con ciò che riguarda la tecnologia della parola. Dare la voce alla madre senza tempo, senza memoria e senza storia, dare la voce al figlio stracolmo di storia, ricordi e parole e all'intreccio di queste storie e raccontare così il segreto del tempo e del mondo e dell'uomo, il primo uomo che è insieme l'ultimo e uno dei tanti. Dare la voce a un legame che sarebbe altrimenti indicibile nella sua potenza creatrice, per farlo esistere e insieme far sopravvivere il tempo-senza-tempo del legame. Qualsiasi madre e qualsiasi figlio sono questo: immersi nella creazione, un legame che è esso stesso il tempo e che si tramandano nello spazio del mondo; il segreto indicibile della vita che produce il tempo, la relazione, i legami, le connessioni necessarie e vitali che generano l'esistenza nel suo dispiegarsi nella storia del mondo prima che dell'uomo (è sempre difficile immaginare la storia del

mondo senza di noi, senza l'uomo, ma è questo ciò che il nostro mondo oggi ci chiede di fare per riuscire a immaginare il futuro, comprendere il peso dell'umanità nell'ordine del mondo).

Qualsiasi madre e qualsiasi figlio, qualsiasi silenzio, qualsiasi incommensurabile gesto nel tempo che esiste. Così come il legame della terra con le piante, delle piante con gli alberi e gli uccelli e gli insetti, delle mandrie addomesticate, delle malattie con i corpi feriti, lo stesso legame della terra con gli uomini, della guerra con gli uomini e con le vedove e gli orfani, i protagonisti concettuali del romanzo, esseri privati del tempo poiché privati di una storia e dalla storia.

Il mondo del *Primo uomo* è un mondo di lotta e ostinazione e di afone vite che si susseguono ai margini. Con il primo uomo, nella sua incompiutezza, nella sua nudità di visione che rimane, riscopriamo l'antico segreto dell'umanità e dei suoi eroi ancora una volta: dire l'indicibile. Perché a scomparire nel nostro mondo sono le storie di chi vive ai margini di ciò che viene detto – gli ecosistemi che scompaiono, gli animali che si estinguono, le culture annientate. Nel mondo, il nostro, dove il passato e il futuro collidono sempre più verso un presente macellaio che annichilisce le voci di chi non ce l'ha, riscoprirsi primi cioè primariamente portatori di storie è essenziale per la sopravvivenza, riscoprirsi dotati di voce per sé e per chi non ce l'ha per dare corpo alle storie che fanno il mondo e che facendo il mondo fanno noi. Storie che ci animano dagli albori dei tempi, storie che vengono a noi anche dal futuro, storie di chi non può parlare, storie ai margini della grande storia. Tutte queste saranno le storie di cui avremo bisogno.

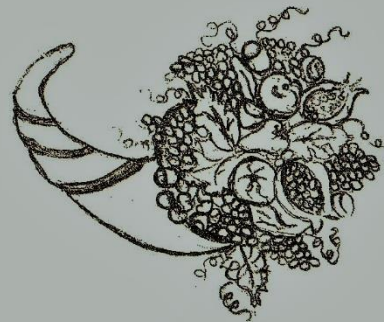
Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

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.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Ignazio E. Buttitta

I cibi della festa in Sicilia



clep

Il cibo degli dèi e degli uomini

di *Orietta Sorgi*

Il cibo, nelle sue varie declinazioni, è certamente uno degli ambiti privilegiati in cui si manifestano con maggiore evidenza i processi di ominazione, attraverso il passaggio dalla natura alla cultura e la trasformazione delle materie prime in prodotti storicamente determinati. La produzione, la preparazione e il consumo degli alimenti non sono fenomeni collocabili all'interno di un orizzonte naturale, ma al contrario assumono una specifica valenza culturale che, distribuendosi con specifiche peculiarità in tempi e luoghi diversi, in rapporto a occorrenze e a scadenze particolari della vita collettiva, finiscono col rivelare l'identità di un gruppo sociale (Montanari, 2004).

Ogni alimento quindi, quel particolare alimento e non un altro, al di là del suo semplice consumo quotidiano in cui si pone come una risposta immediata al bisogno biologico universale di nutrizione per garantire la sopravvivenza e la continuità della vita, assume un carattere simbolico, comunicativo (Cirese, 1977): funziona come un linguaggio, un sistema di segni, soggetto alle regole dello scambio e della reciprocità, come già Lévi-Strauss aveva osservato.

Da queste considerazioni prende avvio la riflessione di Ignazio Emanuele Buttitta nel suo recente contributo dal titolo *I cibi della festa in Sicilia*, pubblicato nel 2019 da Cleup Editore, in una nuova collana diretta da Paolo Scarpi. L'antropologo palermitano non è certamente nuovo a questi argomenti, su cui ha fondato il suo lungo percorso di ricerca, sempre attento alle relazioni fra pratiche alimentari e ritualità. Relazioni che rimandano ad un tempo di lunga durata quando l'istituzione del banchetto sacro serviva a rinsaldare i vincoli fra gli uomini e le divinità, fra i vivi e i morti. Presso gli antichi greci e romani, ma anche nelle culture mesopotamiche, la condivisione del cibo, l'offerta e la sua redistribuzione collettiva servivano in altre parole a riconfermare antiche alleanze fra le forze terrestri e quelle oltremondane, ivi compresi i Lari protettori della famiglia.

È sorprendente notare come ancora oggi il panorama delle feste siciliane appaia costellato da numerosi eventi conviviali dedicati ai santi e ad altre figure celesti e ctonie, durante i quali il pasto comune assume modalità devozionali fortemente radicate in un passato molto lontano. Ed è proprio al cibo della festa che si rivolge l'Autore, dimostrando, in una scrupolosa quanto dettagliatissima e capillare ricerca etnografica, la straordinaria persistenza in Sicilia di pratiche alimentari e consuetudini antiche, che riaffiorano, ora come allora, in determinate circostanze malgrado le grandi trasformazioni del Terzo Millennio.

In primo luogo è il pane, quello che rivela ancora oggi la sacralità del cibo, la sua valenza offertoria e gratulatoria nei confronti dell'aldilà: non il pane quotidiano, alimento centrale della civiltà mediterranea, che per secoli ha sfamato in Sicilia e altrove, una popolazione contadina oppressa dalla miseria, ma il pane della festa, che assume varie forme simboliche in determinate ricorrenze rituali del calendario religioso (Cusumano 1992). Anche se – a ben riflettere – anche il pane quotidiano, ultimo traguardo del ciclo del grano, richiama, con la sua alterna vicenda del morire sottoterra e rinascere a nuova vita in una spiga verde (Buttitta I.E., 2006) la circolarità di un tempo sacro e la sua periodica ricorrenza. La genesi del pane, il suo modellarsi diversamente in rapporto a specifiche scadenze temporali di un determinato territorio, ne spiega la valenza simbolica, ponendolo come indicatore diretto di momenti liminari dell'anno, nello scorrere e nell'alternarsi delle stagioni, ma anche nei vari passaggi del ciclo della vita individuale e di gruppo.

Nelle antiche società agropastorali, antropologi e storici delle religioni lo hanno ampiamente dimostrato, i cambiamenti stagionali, dal caldo al freddo e viceversa (Le Goff, 1977), comportavano sempre una certa dose di rischio per i raccolti e dunque per la stessa sopravvivenza del gruppo. Non è un caso che le principali festività dell'anno solare sono, in ultima analisi, feste di rifondazione del cosmo e prevedono sempre l'irruzione del caos nell'orizzonte esistenziale delle comunità umane, attraverso la presenza dei morti o di forze demoniache, estranee comunque all'esperienza quotidiana. I riti e le pratiche alimentari ad essi connesse, esprimono dunque questo bisogno di controllare l'energia vitale e il disordine distruttivo che irrompe nella terra durante le fasi di transizione da una stagione all'altra e da uno status all'altro dell'orizzonte esistenziale dell'uomo (Van Gennep, 1981).

Dalle feste autunnali che annunciano l'arrivo dell'inverno, come la celebrazione dei Defunti o il Natale, alle feste di Primavera come la Pasqua, per arrivare alle feste di inizio e fine estate in ricordo dei santi patroni, si avverte ancora, al di là del significato cristiano che esse rivestono, la circolarità di un tempo sacro che tende a rimuovere i rischi naturali e a superare l'opposizione primordiale

vita/morte, irresolubile sul piano della prassi (Buttitta A., 1978). «È proprio nel momento critico della morte – osserva a questo proposito Fatima Giallombardo – che la comunità mette in atto meccanismi di difesa individuali e di se stessa. E cosa meglio del cibo può garantire la continuità della vita, cibo che per il suo simbolismo ormai inconsapevole media le fondamentali contraddizioni vita – morte?».

Al sopraggiungere della primavera – come Ignazio Buttitta ampiamente documenta – si verifica in Sicilia la più straordinaria diffusione di cerimonie e pratiche alimentari in onore dei Santi, accompagnate dall’offerta di pani dalle varie morfologie, tutti con funzione di mediazione e controllo del mondo dei morti e dell’alterità in generale. In questi momenti il pane rituale viene donato, scambiato, ricevuto, restituito: è nel carattere del dono che, come ci ha insegnato Marcel Mauss (1902-1903), si riafferma nel gruppo il senso della reciprocità e della condivisione. Mangiare insieme ai Santi, mangiare e offrire il pasto ai propri defunti, equivale a rinsaldare periodicamente la protezione oltremondana sulle comunità dei viventi.

Un esempio per eccellenza è dato dalle feste di San Giuseppe che si collocano proprio nel momento più a rischio dell’anno, quello della fine dell’inverno e dell’inizio della primavera. L’ostentazione del cibo, quella abbondanza che confina con lo spreco (Lanternari, 1976; Giallombardo 1990; 2003; 2006), esprime proprio questo bisogno di esorcizzare le fasi liminari dell’esistenza, propiziandone attraverso il favore dei Santi, le prospettive future e ponendo le premesse per un nuovo benessere. In molti comuni della Sicilia avviene così un vero e proprio trionfo di pani figurati, che campeggiano sugli altari di legno rivestiti di tovaglie bianche ricamate secondo una sontuosa scenografia, con al centro l’immagine della Sacra Famiglia circondata da pani dalle forme diverse riconducibili da un lato alla simbologia cristiana (il bastone del Santo, il monogramma di Maria e il *cucciddato* o la stella per il Bambino Gesù), e dall’altro a motivi vegetali, ricorrenti nella società antiche agropastorali. Le mense da offrire ai Santi, denominati “virgineddi” sono colme di pietanze di ogni tipo, spesso su base vegetale con finocchietti di montagna, carciofi e ogni sorta di primizia volte a richiamarne il senso augurale della nuova stagione primaverile. Gli ospiti che vengono invitati alle cene sono generalmente fanciulli che interpretano i componenti della Sacra Famiglia, rievocando l’episodio della fuga in Egitto di Gesù, Giuseppe e Maria. Si tratta, il più delle volte di bambini poveri e bisognosi, figure liminari, “altre” rispetto alla comunità: figure che occorre tutelare, ambivalenti e minacciose, verso cui manifestare col dono e l’ospitalità la propria benevolenza. Da qui l’esigenza di promuovere nel tempo del rito pratiche di scambio e prodigalità come le questue alimentari che mettono in atto attraverso il dono e la redistribuzione del cibo una catena di solidarietà nel vicinato e nella comunità di devoti. Spesso la questua è agita da attori in maschera come i Giudei di Sanfratello o i Diavoli di Prizzi, proprio per confermare la natura altra dei personaggi.

Anche la Settimana Santa, al di là del suo significato attuale che celebra la morte e la rinascita del Dio Salvatore, rivela nella sua ricorrenza antiche pratiche delle società agropastorali rivolte a controllare i rischi connessi alla morte dell’inverno e all’arrivo della primavera. I numerosi pani votivi di questo periodo esprimono il bisogno di rigenerazione della natura e della vita, in particolare quelli con l’uovo, simbolo della cosmogonia (Buttitta A., 1978).

Questa volontà di rinascita e rigenerazione della natura si esprime anche in comportamenti non necessariamente legati al consumo dei cibi, ma che, accanto a questi, concorrono ad affermare il principio della vitalità sulla morte. Si pensi alle corse sfrenate dei portatori di fercoli durante le processioni dei santi patroni, come avviene nelle *rigattiate* dell’Agrigentino, durante le quali il movimento esasperato del corpo attesta lo sprigionarsi dell’energia vitale in senso augurale.

In definitiva se è vero che gli attuali processi di modernizzazione hanno determinato il declino e l’omologazione di certe pratiche tradizionali, è pur vero che nel tempo della festa il valore rituale

degli alimenti si manifesta ancora nel suo carattere di assoluta obbligatorietà (Miceli, 1972). Non c'è festa in Sicilia che non abbia il suo pane devozionale o il suo cibo particolare: dalle forme più note come la cuccia per Santa Lucia o la "sfincia" di San Giuseppe ad altri alimenti meno diffusi ma altrettanto vitali del calendario religioso: uno per tutti la *vastedda cu sammucu a Troina* per la festa di San Silvestro.

Nonostante la globalizzazione e la comunicazione in rete tenda ad annullare le differenze di spazio e tempo, rendendo tutto accessibile "qui ed ora" – si pensi allo sfincione che da alimento natalizio è divenuto protagonista abituale della cucina da strada – è ancora il cibo a rivelare il bisogno dell'uomo di controllare attivamente il suo orizzonte vitale, riproponendo e ridisegnando, in certi momenti dell'anno, i propri confini e sistemi di orientamento. Il cibo e i cibi mantengono così, malgrado le apparenze e i mutati contesti di fruizione, il ruolo di marcatori dell'identità. «La cucina infatti – ricorda Antonino Buttitta – non appartiene alla storia *événementielle*, non è iscritta in un ordine storico dai tempi brevi; ma è un fatto storico di lunga durata, è una marca che gli individui si portano dentro non solo dalla culla alla bara ma per l'arco lungo del susseguirsi delle generazioni. Da qui il suo valore identitario, da qui la privilegiata assunzione di essa da parte di tutti i popoli a segno della propria identità» (1981). Una sfida dunque alle accelerazioni rapidissime del nostro tempo.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Riferimenti bibliografici

Buttitta A., 1978 *Pasqua in Sicilia*, fotografie di Melo Minnella, Grafindustria, Palermo

1981 Prefazione, in G. Coria, *Profumi di Sicilia. Il libro della cucina italiana*, Vito Cavallotto, Catania

Buttitta I.E., 2006 *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma

Cirese A.M., 1977 *Oggetti, segni, musei. Le tradizioni contadine*, Einaudi, Torino

Cusumano A., 1992 *Per una religione del pane. Le tavolate di San Giuseppe in Sicilia*, in «Mythos. Rivista di storia delle religioni», 4: 67-79

Giallombardo F., 1990 *Festa orgia società*, S.F. Flaccovio, Palermo

2003 *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia*, Sellerio, Palermo

2006 *La festa di san Giuseppe in Sicilia. Figure dell'alternanza e liturgie alimentari*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo

Lanternari V., 1976 *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari

Le Goff J., 1977 *Calendario*, in «Enciclopedia Einaudi», vol. II, Einaudi, Torino: 501-534

Lévi-Strauss C., 1971 *Le origini delle buone maniere a tavola*, il Saggiatore, Milano

Mauss M., 1991 (1902-1903) *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino

Miceli S., 1972 *Rito. La forma e il potere*, in «Uomo&Cultura. Rivista di studi etnologici» n.10: 132-158

Montanari M., 2004 *Il cibo come cultura*, Laterza, Bari

Van Gennep A., 1981 (1909) *I riti di passaggio*, Bollati-Boringhieri, Torino

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).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Messina (ph. Sergio Todesco)

Il cavaliere e l'orto concluso dei sogni

di *Sergio Todesco*

Una riflessione sull'*Hortus Conclusus* presuppone una disamina sullo spazio, sulla sua natura e sulla sua storia, sulle sue risorse e sui suoi rischi, ponendo particolare riguardo al ruolo che esso ha ricoperto nei quadri di riferimento delle varie culture nonché alle strategie di plasmazione, di addomesticamento, di conferimento di senso esperite al fine di recuperarlo come spazio significante, come spazio sottratto al rischio del vuoto inerte e reso così disponibile a essere “umanizzato” e “ordinato” secondo le opere e i giorni del lavoro umano, divenendo – in quanto tale – spazio salvato e liberato che al contempo salva e rende liberi.

Il problema della domesticazione degli spazi si pone infatti per le culture tradizionali come quello di *vivere sempre come se si fosse al centro del proprio universo*, del cosmo ordinato cui viene demandato il compito di costituirsi come complessivo sistema di garanzie atto a conferire sicurezza, senso e valore a coloro che lo abitano.

Tale obiettivo può essere perseguito in vari modi: si può frammentare lo spazio indifferenziato in una serie più o meno ampia ma comunque significativa di “porzioni” a vario titolo *rese sacre*; ed è questa, ad esempio, la strategia di sacralizzazione mirante a creare una rete (materiale o immateriale

poco importa) di “dimore del sacro” quali i templi, i santuari, i calvari, le edicole votive etc., ma anche – come nel caso qui preso in esame – giardini “attrezzati”, spazi di creatività o di meditazione a cui ci si accosta per attingere in essi e da essi la sacralità, la “potenza”, la pace che in essi ha preso dimora.

In altri casi si può viceversa organizzare in senso dinamico la strategia di sacralizzazione. I percorsi processionali, ad esempio, non mirano tanto a individuare un centro quanto a delimitare due differenti tipologie di spazio ponendone in risalto l’irriducibile alterità: lo spazio sacro e quello profano, lo spazio del costruito e quello della selva esterna, lo spazio del lavoro, del rito, della società, della vita, lo spazio domestico, autentico, “appaesato” e quello oscuro, rischioso, inautentico, angosciante, alieno, “spaesante” (Freud direbbe *unheimliche*, “perturbante”). La pratica del pellegrinaggio non fa altro che distendere per entro porzioni di spazio più ampie gli esiti di una strategia non dissimile.

Secondo H. Isnard (*Lo spazio geografico*, Angeli ed. Milano, 1980) lo spazio antropizzato non è altro che «la proiezione del sistema socio-culturale sul sistema ecologico». L’antropizzazione di un territorio da parte di una determinata comunità sottende la conoscenza delle risorse di cui quell’ambiente dispone, il cui utilizzo determina le forme di interazione della comunità stessa con lo spazio naturale per soddisfare i propri bisogni. Da questo punto di vista «l’organizzazione dello spazio vitale è quindi un prodotto culturale altamente specializzato» perché sviluppa «un certo tipo di cultura legata all’ambiente con la quale vive in simbiosi».

Esistono città senza sogni. Città in cui la gente non ha reali orizzonti culturali ed esistenziali, impegnata come essa è in lugubri rituali di apparenza e di potere. Sono le città che seguendo le suggestioni di un antropologo francese contemporaneo potremmo definire i non-luoghi della nostra modernità; spazi, cioè, che non attribuiscono identità a chi li abita o li attraversa.

Esistono però sogni che, a volte seppure raramente, percorrono le città, le abitano e le sostanziano, anche se spesso sono in pochi a prendere coscienza di essi; ma quando ciò accade, si dischiude per costoro la possibilità di intravedere *nuovi cieli e terra nuova*, e la costruzione di un’identità possibile.

Giovanni Cammarata, il Cavaliere Cammarata, è stato forse uno di questi rari portatori di sogni. La immaginifica produzione artistica di costui, singolare figura di messinese d’altri tempi, era costituita da una amplissima serie di manufatti scultorei, realizzati da lui stesso con tecnica mista – e al contempo povera e spontanea – di stupefacente varietà e di notevole impatto visivo. Le opere erano state realizzate sotto forma di singole sculture ovvero di più ambiziose installazioni che connotavano in maniera oltremodo pittoresca la porzione di spazio di pertinenza dell’abitazione dell’artista, nonché altri spazi che egli era venuto *antropizzando* nel corso dei decenni che lo avevano visto diventare cittadino e vate del quartiere in cui viveva, in concreto procedendo a una sorta di bonifica in senso decorativo di un’area altrimenti periferica e marginale.

Giovanni Cammarata nato a Messina nel 1914 e qui morto nel 2002, noto ai messinesi come “il Cavaliere” per i suoi trascorsi bellici ma forse anche per i personaggi da lui plasmati, arruolatosi in giovane età partecipò all’avventura coloniale italiana in Africa e in seguito, durante la seconda guerra mondiale, alla disastrosa campagna in Grecia. Fatto prigioniero dagli inglesi lo ritroviamo in un campo di prigionia, dapprima in Turchia e poi a Gaza, dove si fece notare per la sua perizia, derivantegli dalle competenze giovanili di muratore, nel realizzare castelli di argilla.

Rientrato a Messina dopo la guerra si stabilì con la moglie nel quartiere di Maregrosso. Per vivere mise a frutto il mestiere di *artigiano della calce*, con il quale iniziò a comporre creativamente e per

mero diletto personale manufatti statuari di vario soggetto. A partire dagli anni '70 cominciò ad utilizzare le proprie opere quali elementi decorativi per la propria abitazione.

In una superficie di poche centinaia di metri quadrati vennero così progressivamente installate sculture policrome raffiguranti esseri mitologici e leggendari, personaggi delle tradizioni popolari e cavalleresche siciliane, santi e figure numinose, animali reali e fantastici, protagonisti della storia ed esseri partoriti dall'attività fabulatoria del popolo, torri, castelli, pinnacoli e svariati esempi di rilettura popolare di modelli architettonici colti. Si trattava in breve di una istruttiva *summa* delle *strutture antropologiche dell'immaginario* (per impiegare un termine di Gilbert Durand) che consentiva di gettare uno scandaglio nel complessivo sistema di rappresentazioni di un genuino portatore della cultura tradizionale nella città di Messina.

Cammarata progettava le sue installazioni ricorrendo ai materiali più svariati, dal vetro al metallo al legno alla pietra. Realizzava le sculture e i bassorilievi costruendosi degli stampi con singolare perizia da *bricoleur*. La serialità dei prodotti non lo impensieriva, ritenendo egli che nell'espressione artistica l'aspetto quantitativo non avesse minore dignità di quello qualitativo. In ciò, inverando una delle caratteristiche dell'arte popolare, la scarsa attenzione riservata al pezzo unico e viceversa l'apprezzamento del *canone*, di uno stile etnico condiviso.

Le prime caratteristiche che balzano all'occhio nel regno babelico di Cammarata sono infatti la capacità di recupero degli avanzi e l'utilizzo creativo di tutte le risorse disponibili, piegate a diventare tessere di mosaico, sculture *à la Niki de Saint Phalle*, bassorilievi dalla configurazione straniante, fantasiose pitture parietali. Questo artista ha ideato, prima ancora di promuovere, il mescolamento, a volte anche azzardato, di tutti gli oggetti presenti nell'area degradata in cui viveva secondo criteri non usuali di assemblaggio, e da buon *bricoleur* ha proposto e favorito (in ciò agendo da *maieuta*) la nascita di un nuovo manufatto utilizzando tutti gli elementi modulari disponibili e adottando procedimenti che agli occhi dei più non sarebbero stati considerati congrui. In tal modo ha riscattato oggetti "morti" e condannati alla discarica conferendo loro una nuova esistenza, nella quale essi sono tornati a declinare senso.

Nella moderna museografia la *seconda vita* degli oggetti (poco importa se di natura artistica o etnografica) consiste nel loro essere trasferiti dall'originario contesto d'uso o di fruizione al nuovo contesto espositivo, testimoniando in tal modo di sé e della loro vita precedente. Non così per i manufatti dell'*hortus conclusus* di Cammarata, che acquistano nuova esistenza non in quanto *esposti* ma in quanto *rifunzionalizzati*, chiamati come essi sono a "significare" nella nuova veste di oggetti d'arredo, "artistici" in quanto frutto di una nuova messa in forma.

La filosofia del riciclo, e in particolare questa forma di *riciclo creativo*, mi pare in piena sintonia con le idee di quanti si interrogano sulle sorti di un pianeta come il nostro i cui abitanti appaiono come condannati alla coazione a consumare, smarrendo in tal modo qualunque memoria storica del proprio *systeme des objets* (Jean Baudrillard). Sotto tale profilo Giovanni Cammarata mi pare abbia costituito nel panorama di Messina una delle voci più lungimiranti, utili a far intravedere gli esiti possibili di una "decrescita felice".

Così operando, questo cavaliere analfabeta ma carico di poesia ha proceduto nel suo angusto universo a un *riordino simbolico degli oggetti e del loro significato*, riscoprendone certo nuove funzionalità ma, credo, anche e soprattutto una nuova dimensione estetica e poetica. È utile ricordare in questa sede ciò che Claude Lévi-Strauss scriveva sul *bricolage* in uno dei suoi libri più famosi (*La pensée sauvage*, del 1962: 30-31):

«Il bricoleur è capace di eseguire un gran numero di compiti differenziati ma, a differenza dell'ingegnere, egli non li subordina al possesso di materie prime o di arnesi, concepiti e procurati espressamente per la realizzazione del suo progetto: il suo universo strumentale è chiuso e, per lui, la regola del gioco consiste nell'adattarsi sempre all'equipaggiamento di cui dispone, cioè ad un insieme via via "finito" di arnesi e materiali, peraltro eteroclitici, dato che la composizione di questo insieme non è in rapporto col progetto del momento, né d'altronde con nessun progetto particolare, ma è il risultato contingente di tutte le occasioni che si sono presentate di rinnovare o di arricchire lo stock o di conservarlo con i residui di costruzioni o di distruzioni precedenti. [...] Il suo modo pratico di procedere è inizialmente retrospettivo: egli deve rivolgersi verso un insieme già costituito di utensili e di materiali, farne o rifarne l'inventario, e infine, soprattutto impegnare con esso una sorta di dialogo per inventariare, prima di sceglierne una, tutte le risposte che l'insieme può offrire al problema che gli vien posto».

La vicenda umana e artistica di Giovanni Cammarata investe per un verso le problematiche della progettazione architettonica e del riconferimento di senso, attraverso essa, a porzioni di territorio che vicende storiche diverse possono avere trasformato in luoghi anodini e privi di senso; per altro verso esige una riflessione eminentemente antropologica sui quadri di riferimento e sugli orizzonti culturali storicamente consolidati in base ai quali dall'indistinta continuità territoriale sia legittimo individuare linee di continuità che legano un'esistenza ai luoghi in cui essa si è dispiegata, e ciò cercando di mantenersi rispettosi tanto nei confronti del territorio e delle sue vocazioni quanto nei confronti dell'uomo e della sua equazione personale.

In un contesto estremamente degradato e fortemente sintomatico del degrado urbanistico e antropologico in cui attualmente versa la città di Messina, le sculture e le installazioni del Cavaliere Cammarata, sorta di Antoni Gaudì nostrano, si sono dunque a lungo presentate – probabilmente al di là della consapevolezza che ne potesse avere il loro autore – come vera e propria *arte popolare contemporanea*. Senza scomodare teorie estetiche e valutazioni artistiche da addetti ai lavori, è lecito ritenere che se qualcuno dei critici d'arte più alla moda avesse in passato scoperto per avventura l'esistenza di questo *naïf*, gli amministratori che si sono succeduti nel governo della città si sarebbero precipitati a osannarlo e il mercato dell'arte ne avrebbe da tempo fagocitato la produzione.

Vero e proprio *fiore nel letame* nel lugubre paesaggio di una città che per non essere mai stata, almeno nell'ultimo secolo, moderna non riesce neanche a essere post-moderna, l'arte di Giovanni Cammarata si è rivelata la concreta messa in opera di un modello gioioso e utopico di antropizzazione del territorio e si è posta, in quanto tale, come dura, ancorché inconsapevole, contestazione dei modelli urbanistici che connotano la città di Messina, quali essi si sono venuti perversamente configurando negli ultimi cento anni.

Il percorso poetico di Giovanni Cammarata, passato pressoché sotto silenzio in ambito cittadino, ha trovato lusinghieri riscontri all'estero, come indica l'inserimento dell'artista, unico italiano insieme allo scultore contadino di Sciacca Filippo Bentivegna e all'architetto Tommaso Buzzi, creatore della *Scarzuola* di Montegabbione, nel prestigioso volume di Deidi von Schaewen e John Maizels *Fantasy Worlds*, edito nel 1999 dalla Casa Editrice tedesca Taschen, che raccoglie una ponderosa documentazione sull'arte fantastica di tutto il mondo.

A dispetto di tutto ciò, Messina ha sempre considerato Cammarata un pittoresco irregolare, quando non un "perturbante" sovversivo, alieno come egli si è sempre mostrato dal patteggiare il proprio *status* di poeta, come quasi sempre avviene nel ceto degli intellettuali e degli artisti. I prodotti immaginifici della fantasia di Cammarata sono stati così percepiti come relitti di una riserva indiana; di essi si è infatti accettato che avessero senso solo all'interno dei recinti che li sottraevano al mondo esterno, badando bene a che la loro fruizione fosse quella scaturente da un atteggiamento di meraviglia nei confronti di una famiglia di manufatti strani o desueti o, nella migliore (ma non meno

ipocrita) delle ipotesi, da una partecipazione emozionale, tanto apparentemente intensa quanto in realtà superficiale, fatta di ideologie nostalgiche e di languori da età dell'oro, e non da un processo di lucida comprensione dell'avventura mito-poietica che aveva sovrinteso alla loro creazione.

Casa Cammarata, “la Casa del Puparo” come veniva chiamata, era nata – benché il suo creatore non lo avesse mai teorizzato – sulla spinta di una forte istanza comunitaria come testimonianza di forme simboliche di resistenza all'avanzare della modernità, nonché di difesa di una specificità avvertita come indispensabile al mantenimento di forme possibili di identità. Le mie conversazioni di vent'anni fa con il Cavaliere mi ricordano ancora oggi come costui fosse animato da un desiderio, assai commovente, di ridare bellezza agli spazi nei quali viveva le sue giornate storiche. Di riscattare quegli spazi dal degrado e dalle brutture che li rendevano alieni, estranei alla città.

Di fatto, Cammarata con la sua produzione pare aver voluto sottolineare l'importanza dei valori “selvaggi”. Secondo Claude Lévi-Strauss il *pensiero selvaggio* non è il pensiero dei selvaggi ma il pensiero ancora non strutturato in categorie rigide, come tale elastico, effervescente, pronto a creare cortocircuiti, a farsi permeare dalle determinazioni naturali, ad assecondarne i ritmi: un pensiero allo *statu nascenti*. E tale pare essere stato il pensiero di questo *outsider*. Un pensiero in grado di mettere in causa le assise sulle cui riposanti certezze poggia la cultura figurativa occidentale. Tutte le avanguardie in qualche modo si ripromettono di perseguire tale obiettivo, gli outsiders come Cammarata lo fanno senza codificarlo. Essi sono degli ammutinati per posizione più che per scelta.

In Cammarata, come in artisti a lui assimilabili, c'è la consapevolezza di lavorare a un progetto “aristocratico”, finalizzato alla produzione di messe-in-forma praticate da pochi eletti, a organizzare, antropizzare e disegnare il territorio in senso eccentrico, impertinente, attraverso continui tentativi di “arredare” uno spazio secondo la propria poetica. E quasi sempre a tale produzione è sotteso un tempo metastorico, il tentativo di creare un “centro del mondo”, una rappresentazione archetipale del proprio universo. E tuttavia rimane in lui fortissima l'idea democratica di un'opera d'arte che sfugga alla prospettiva feticistica del mercato per assumere la veste di bene condiviso. Da qui, l'opera come “contenitore di memorie”, deposito di mitologie, icona periferica e luogo di un immaginario rimosso.

Messina, la città baraccata, non ha però tollerato la baracca eletta a cifra estetica, a luogo di ricerca della bellezza. La risposta della città, e delle sue Istituzioni in particolare, ha infatti disatteso quelle speranze. Nonostante un disperato tentativo della Soprintendenza di Messina di salvare questa magica struttura alle spietate leggi di mercato che ne chiedevano l'abbattimento, in particolare invitando il Comune a farsi carico di una prima elementare forma di tutela e di riconoscimento di pubblico interesse, prodromica alla proposta di salvaguardia della casa quale *studio di artista*, Giovanni Cammarata è rimasto solo e inascoltato, come spesso ai profeti avviene, ed è morto scorgendo la sua creatura perdere un pezzo al giorno, lacerti di pietra strappati da cani famelici cui risultavano estranei qualunque senso dei luoghi, qualunque presentimento di bellezza.

Solo i giovani si sono accorti della genialità di questo semianalfabeta utopista, dapprima alcuni studenti (*I Mamertini*), che – lui ancora in vita – lo avevano “adottato” producendo una *brochure* che ne evidenziava le peculiarità trasgressive, in seguito – anche questa volta altri giovani, il Collettivo dei *Machine Works* – attraverso un video (*Non rompete le opere di notte*, <https://www.youtube.com/watch?v=n1b5k5zKXGs>) carico di affetto e di accuse verso una comunità cieca e sorda alla meraviglia.

Alla morte di Cammarata, la spoliazione della *Casa del Puparo* ha subito la disgregazione che sempre si determina su un corpo morto, allorquando i parassiti prendono il sopravvento sugli organi vitali. Dopo la sua scomparsa infatti l'area comprendente l'abitazione vera e propria e il suo spazio

di pertinenza – l'*hortus conclusus* formato dal giardino – andarono incontro a un rapidissimo disfacimento. La proprietà, sempre contestata come abusiva da chi rivendicava la titolarità dell'area, era situata in una zona destinata a parcheggio dal piano urbanistico comunale. Ad onta delle proteste di Associazioni e singoli cittadini, pochi anni dopo l'intero giardino e gran parte dell'abitazione venivano cancellati dalle ruspe, che lasciavano intatta la sola facciata della casa, fronteggiante quella strada che nei voti del Cavaliere avrebbe dovuto diventare una Via dei Poeti in grado di ridare decoro e dignità a una zona come Maregrossa, il cui degrado risalente al post terremoto pesa tutt'oggi come buco nero e rimorso che torna a mordere nella coscienza della città.

I lacerti di quella che fu un tempo una casa delle meraviglie oggi tristemente offerti alla pubblica fruizione sono pertanto, più che la sommessa memoria di una bella realtà che fu, un lucido atto di accusa verso una città sotto la cui apparente compostezza di sepolcro imbiancato si agita il brulichio famelico dei vermi.

Partendo dall'assunto che i luoghi sono sempre, in qualche modo, contenitori di memoria, la vicenda del Cavaliere Cammarata interpella fortemente problematiche squisitamente antropologiche quali il conferimento di senso che deriva dalla plasmazione culturale – e naturalmente, sotto altro verso, anche affettiva – degli spazi. Sotto tale profilo, e prescindendo dal più ovvio accostamento all'altro *outsider* a lui più vicino, il Filippo Bentivegna creatore del *Giardino incantato* di Sciacca, la sua parabola appare singolarmente analoga, pur nelle ovvie differenze di contesto e legate alla diversità e allo spessore delle due figure, a quella sperimentata da Antonino Uccello per la sua Casa Museo.

La *casa ri massaria* e la *casa ri stari* di Palazzolo Acreide sono state infatti, nell'esperienza *museopoietica* di questo grande etnologo, al contempo luoghi realistici e luoghi simbolici, sono state cioè concreta messa in opera e accurata riproposizione di ambienti abitativi e produttivi, ma parimenti proposte di fruizione che invitavano al recupero, affettivo prima ancora che intellettuale, di spazi ancestrali, di una *casa natale* che diveniva *casa sognata*.

Per la strutturazione della Casa Museo vennero da Uccello avvertiti come momenti ineludibili una familiarità con i vari ambienti ed una conoscenza della storia intima della casa, quasi un ufficio preliminare al suo *genius loci*. Il contenitore era quanto di meno asettico si potesse immaginare, atteso che il fine da raggiungere era quello che la casa *parlasse da sé*. Ed anche quando intervenne uno sforzo di astrazione dalla immediata proposizione di oggetti e di ambienti, Uccello mostrò una certa indifferenza verso ogni tipo di esigenza rigidamente formale:

«ogni locale destinato a collezioni aveva una sua bivalenza: la sistemazione museografica dei manufatti avveniva in modo che il locale serbasse gli oggetti e nello stesso tempo li caricasse di valenze simboliche capaci di parlare della funzione originaria dell'ambiente. *I due linguaggi non dovevano scontrarsi* (corsivo mio), ma – a seconda degli interessi dei visitatori – l'uno doveva fare da contrappunto all'altro» (Uccello 1990: 97).

Dilatando gli spazi della Casa Museo nel più ampio areale in cui si era venuto svolgendo il lavoro di raccolta degli straordinari lacerti di cultura che in quegli spazi avrebbero trovato nuova vita e nuovo senso, ci si accorge che il problema di fondo non muta nella sostanza: si tratta di interrogarsi sugli esiti territoriali della perniciosa mutazione antropologica determinatasi nel nostro Paese, e nel Meridione in particolare, a far data dai primi anni sessanta, sulla quale aveva avuto modo di appuntarsi lo sguardo sgomento e lucido al contempo del Pasolini "corsaro".

Anche Giovanni Cammarata, a ben rifletterci, insieme a Bentivegna ma forse ancor più a Uccello, dispiega il proprio progetto artistico ed esistenziale nel segno del recupero e della condivisione di un *Pantheon* di figure che partecipano simultaneamente delle dimensioni storica, mitologica,

onirica. E tale progetto viene avanzato nella lucida consapevolezza di essere un irregolare, un contestatore implicito degli assetti ideologici, figurativi, direi anche etici sui quali è venuta consolidandosi quella che si definisce modernità. L'invito alla fruizione di tale patrimonio, in Uccello sistematicamente ordinato in un contesto museale e in Cammarata anarchicamente esibito con la freschezza di un *suk* islamico, contiene in sé la speranza che da una più allargata introiezione degli oggetti – e dei sogni che essi custodiscono – nell'immaginario degli utenti possa, con miracolosa inversione di rotta, determinarsi nella società tutta una *metànoia* collettiva utile a ritornare pacificati a memorie rimosse, percepite come la vera intima anima di quest'Isola.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Riferimenti bibliografici

Associazione "I Mamertini" (a cura), *Gli studenti adottano Giovanni Cammarata*, brochure, Messina, Assessorato alla Cultura del Comune, 2002;

Marc Augè, *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera, 1993;

Jean Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani, 1972;

Eva di Stefano, *Giovanni Cammarata e la casa degli elefanti*, in Ead., *Irregolari. Art Brut e Outsider Art in Sicilia*, Palermo, Kalós, 2008: 160-175;

Ead., *Margivaganti di Sicilia. Storie di immaginazione abusiva: Giovanni Cammarata e Israele*, in G. Mina (a cura di), *Costruttori di Babele. Sulle tracce di architetture fantastiche e universi irregolari in Italia*, Milano, Elèuthera, 2011: 29-45;

Gillo Dorfles, *Il Giardino Incantato di Filippo Bentivegna*, Palermo, Novecento, 1989;

Gilbert Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia generale*, Bari, Dedalo, 1984;

Mircea Eliade, "Archetipi celesti dei territori, dei templi e delle città; Il simbolismo del centro", in *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino, Borla, 1968, (ed. or. 1949): 19-38;

Sigmund Freud, *Das Unheimliche (Il Perturbante)*, pubblicato per la prima volta sulla rivista *Imago* nel 1919); ed. it. in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991;

Hildebert Isnard, *Lo spazio geografico*, Milano, Franco Angeli, 1980;

Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964;

John Maizels, *Fantasy Worlds*, foto di Deidi von Schaewen, testo di, Colonia, Taschen, 1999: 26-27;

Christian Norberg Schulz, *Genius Loci. Paesaggio Ambiente Architettura*, Milano, Electa, 1979;

Pier Paolo Pasolini, *Scritti Corsari*, Milano, Garzanti, 1975;

Francesco Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993;

Sergio Todesco, *Il demiurgo perturbante. Immagini della follia nella cultura popolare siciliana*, in Rita Ferlisi (a cura di), *Filippo Bentivegna. Storia, tutela e valori selvaggi. Atti del Convegno-* Siacca, 27-28

giugno 2015, Palermo, Soprintendenza BCA di Agrigento- Assessorato dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana, 2015: 87-96;

Antonino Uccello, *La casa di Icaro*, Catania, Pellicanolibri, 1990;

Pier Paolo Zampieri, *La questione Cammarata, l'Outsider art e l'antropologia urbana. Un caso di "mente locale"*, in "Rivista dell'Osservatorio Outsider Art", n. 4, Palermo, 2012: 42-57;

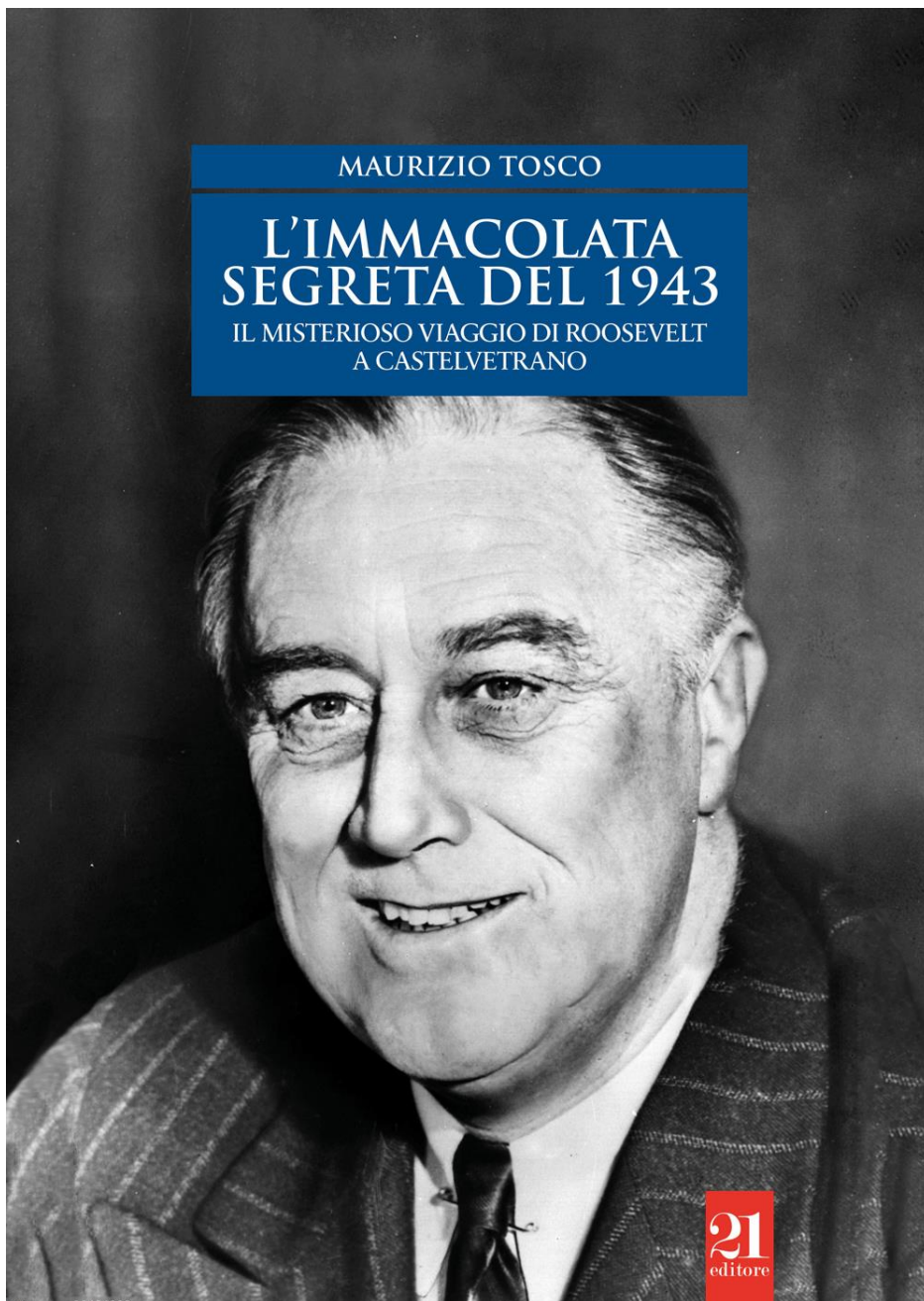
Id., *Zona Cammarata. Messina, Maregrossa. Paesaggi retroattivi, processi sociali*, Roma, Linaria, 2014;

Id., *Inconsci Urbani*, in "Rivista dell'Osservatorio Outsider Art", n. 6, Palermo 2014:45;

Id., *Esplorazioni urbane. Urban art, patrimoni culturali e beni comuni. Rimozioni, implicazioni e prospettive della prima ricostruzione italiana (Messina 1908-2018)*, Bologna, Il Mulino, 2018.

Sergio Todesco, laureato in Filosofia, si è poi dedicato agli studi antropologici. Ha diretto la Sezione Antropologica della Soprintendenza di Messina, il Museo Regionale "Giuseppe Cocchiara", il Parco Archeologico dei Nebrodi Occidentali, la Biblioteca Regionale di Messina. Ha svolto attività di docenza universitaria nelle discipline demo-etno-antropologiche e museografiche. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni, tra le quali *Teatro mobile. Le feste di Mezz'agosto a Messina*, 1991; *Atlante dei Beni Etno-antropologici eoliani*, 1995; *Iconae Messanenses – Edicole votive nella città di Messina*, 1997; *Angelino Patti fotografo in Tusa*, 1999; *In forma di festa. Le ragioni del sacro in provincia di Messina*, 2003; *Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina*, 2007; *Vet-ri-flessi. Un pincisanti del XXI secolo*, 2011; *Matrimoniu. Nozze tradizionali di Sicilia*, 2014; *Castel di Tusa nelle immagini e nelle trame orali di un secolo*, 2016.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Il destino del Mediterraneo a Teheran: mano finale a tre

di *Maurizio Tosco* [*]

Introduzione

Perché nel tiepido pomeriggio dell'8 dicembre 1943, il presidente degli Stati Uniti Franklin Delano Roosevelt atterra a Castelvetro, in provincia di Trapani? Cosa è venuto a fare in Sicilia? Chi deve incontrare e per quale motivo? Siamo nel pieno della seconda guerra mondiale, da alcuni mesi la Sicilia è stata occupata dagli Alleati e, ufficialmente, la motivazione della visita di Roosevelt è quella di decorare alcuni sottufficiali e ufficiali, tra i quali anche il generale Mark Clark, che si sono particolarmente distinti nelle operazioni militari.

Dopo la conferenza a Teheran e nonostante il grave pericolo corso, il Presidente deciderà all'improvviso questo volo segretissimo a Castelvetro. Prima di tornare a Washington, vuole incontrare il suo Stato maggiore lontano da inglesi e russi, per comunicargli la decisione di un radicale cambio di strategia degli americani, decisi a scongiurare l'egemonia britannica e sovietica nel Mediterraneo e a stroncare ogni velleitario tentativo indipendentista in Sicilia ad opera del Movimento Separatista o dei monarchi italiani.

Intorno alla Conferenza di Teheran

Nel corso di tutte le guerre, i capi militari chiederanno spesso ai loro servizi segreti di elaborare piani di rapimento o di assassinio di generali o membri del governo nemico. Ma raramente dei capi nemici. Questo perché i capi di Stato o i leader politici sanno che se ordinassero un omicidio del genere, il loro nemico farebbe altrettanto con loro. I capi temono per la propria vita perché sono indispensabili, se non per le loro doti individuali, quantomeno a causa dell'influenza simbolica e psicologica che esercitano sui loro sottoposti e sulla popolazione. È noto che la morte di un capo potrebbe causare al suo gruppo la perdita di una battaglia, e forse della guerra.

Quindi vi sono serie ragioni per prendere tutte le misure di sicurezza possibili. Per questo motivo i capi di Stato e quelli militari guidano i propri eserciti in battaglia rimanendo dentro rifugi molto sicuri. La prudenza richiede anche di evitare di provocare il nemico. In genere la vita del capo nemico è un tabù. Si tratta dello stesso principio che regola l'uso dei gas velenosi e delle armi batteriologiche ed atomiche: se il nemico possiede le stesse armi, è consigliabile non adoperarle. Questo è quel che si potrebbe definire un codice morale.

Nel giugno del 1943 Adolf Hitler, un capo con un codice morale assai discutibile, chiede quale sia la possibilità concreta di assassinare Churchill, Roosevelt, Stalin e De Gaulle. La valutazione viene affidata al generale delle SS Walter Schellenberg dell'RSHA [1], VI Sezione, con il compito dello spionaggio all'estero. Egli dal 1942 segue i movimenti degli statisti Alleati, attraverso la sua rete di agenti ad Algeri, al Cairo e Casablanca, che lo tengono continuamente informato sui nomi degli amici di Roosevelt, sullo scotch preferito di Churchill e sulle abitudini di De Gaulle a Londra.

Da un esame delle possibilità e seguendo una intuizione, che per gli uomini di intelligence vale più di una fonte classificata *affidabile* [2], decide di affidare la missione a Winifred Oberg. Si tratta del suo agente speciale in Turchia, in quel momento in attesa di entrare in Persia per avviare l'*Operazione Franz* che prevede azioni di sabotaggio in tutto il territorio iraniano delle infrastrutture e dei convogli Alleati che le utilizzano. Così l'agente speciale Oberg riceve un messaggio da Berlino: da subito si occuperà della nuova *Operazione Lungo salto* che prevede l'attentato alla vita dei Tre Grandi. La deve preparare sulla conoscenza del territorio iraniano che ha maturato (mentre si trova in Turchia) studiando la maniera più efficace di distruggerne le ferrovie e le vie di comunicazione.

Nel luglio del 1943, in Iran sono presenti considerevoli unità Alleate. L'importanza strategica della nazione e i sentimenti filo-nazisti dei circoli politici dominanti, creano una situazione insolita per il servizio segreto americano il quale, diversamente dagli inglesi, i russi e i tedeschi, lì non ha una rete spionistica organizzata. Tutti sono al corrente del fatto che i diplomatici ed i giornalisti inglesi, russi e tedeschi sono spie, ma nonostante l'occupazione militare, l'Iran è un Paese non belligerante. Inoltre i russi e gli inglesi hanno il diritto semi-ufficiale di tenere corpi di sicurezza militare. Nel complesso, gli inglesi sono soddisfatti di ciò; i russi però, già guardano avanti e li considerano i futuri nemici. Ma soltanto dopo che Berlino sarà annientata.

Pertanto il colonnello Andrej Mikhalovits Vertinski è inviato a Teheran per riorganizzare la rete russa iraniana. Anche alla Lubjanka [3] sanno che lo spionaggio diplomatico ha ceduto il passo allo spionaggio e controspionaggio operativi basati sulle *cellule d'azione*. E questo non è un problema per Vertinski che lì ha parecchie centinaia di uomini ai suoi ordini. A Mosca gli hanno detto che Teheran straripa di agenti tedeschi e gli ordini sono di eliminarne il più possibile. Tuttavia siccome è tassativo mantenere una parvenza di benevola cordialità nella zona di occupazione russa, egli deve procedere con cautela e tatto. Per di più non vi è modo che gli agenti russi operino da Teheran perché in città, al di fuori delle mansioni riguardanti le misure di sicurezza svolte insieme agli inglesi in cooperazione con le autorità iraniane, i russi non possono svolgere altre attività.

Nei bassifondi delle città iraniane i *pahlavan* (lottatori) godono di un prestigio smisurato e di conseguenza beneficiano di una grande considerazione da parte dell'alta società. Questo perché quando c'è la necessità di mobilitare le masse iraniane, oppure qualcuno aspira a cariche politiche e quindi ha bisogno di un movimento rivoluzionario che abbia la parvenza di essere spontaneo e popolare, ci si rivolge a loro. In quel caso essi mobilitano i loro uomini fidati: i *tsharukeshes* (portatori di coltello, sicari), i *gardan koflot* (agitatori), i *lury* (mezzani) e i *fokoli* (accattoni). Questi formeranno la moltitudine di mendicanti e fannulloni che correrà per le strade e metterà in scena tumulti fino a quando il politico non lo vorrà o fino all'intervento decisivo della polizia.

Le cose vanno avanti così da sempre, e questa è la prima lezione che gli agenti *residenti* [4] a Teheran hanno imparato. Infatti i tedeschi hanno ottime relazioni sia con le alte sfere della politica iraniana sia con la malavita. Gli inglesi e ancor più gli americani in seguito, ne hanno ancora più bisogno perché non possono fidarsi delle amicizie provvisorie che hanno stretto nelle alte sfere della politica. Dunque tutte le spie a Teheran, devono servirsi dei *pahlavan* per organizzare il loro esercito di agenti occasionali tra la popolazione. La soluzione più ovvia per tutte è rivolgersi a Misbah Ebtehaj detto *il lottatore* non soltanto perché è uno tra i lottatori più popolari e sembra più intelligente degli altri, ma anche perché parla bene l'inglese e in quel momento padroneggia Teheran come un'ape operaia il suo fave. Difatti attraverso la sua organizzazione gli inglesi apprendono delle attività degli agenti tedeschi e delle adunanze illegali tenute sotto la bandiera con l'aquila stilizzata del Movimento Pan-Iraniano, i cui capi promettono l'espulsione degli Alleati occupanti, l'unione con i tedeschi e la dominazione ariana del mondo; perché i persiani sono ariani.

La ditta Ferguson & Co. è familiare agli ambienti spionistici inglesi, russi e tedeschi, i quali reputano conveniente che anche i colleghi americani abbiano una loro organizzazione a Teheran. Di essi però li stupiscono i metodi che giudicano piuttosto originali, quali ad esempio l'apparire sempre ubriachi e il comportarsi come bohémien. Pensano nondimeno che gli americani sappiano quel che fanno, e se impiegano agenti così strani, avranno le loro ragioni. Forse è un diversivo per eludere la sorveglianza dei concorrenti.

Il direttore della Ditta omonima è Peter Ferguson [5]. L'uomo che l'Oss recluta per mettere in piedi una rete *residente*, avvantaggiandosi del fatto che nei Bazar, tra quei rari mercanti rispettabili che non sono ostili agli Alleati, gli americani godono di una popolarità maggiore degli inglesi. Tuttavia, i rispettabili mercanti non possono certo essere usati per bassi incarichi come origliare, pedinare, spiare. Così anche la Ditta necessita di un intermediario fidato, che goda di molto rispetto nell'ambiente dei *lury* e dei *fokoli* e soprattutto che sappia tenere la bocca chiusa con i concorrenti. Per Ferguson questo è un requisito indispensabile innanzitutto per motivi di serietà professionale, ma soprattutto perché a Teheran si trova in una posizione assai delicata. Infatti né l'ambasciatore americano in Iran, Louis Goethe Dreyfuss Jr. né il generale Donald H. Connolly capo del Comando Alleato del Golfo Persico sono esaltati del fatto che l'Oss ficchi il naso nelle relazioni diplomatiche irano-americane.

Il bar del Palace Hotel è il luogo favorito dagli agenti residenti a Teheran. È lì che Misbah Ebtehaj informa Ferguson degli stranieri sospetti giunti in città e sulle attività degli iraniani nazisti. Ovviamente prima che a lui lo riferisce agli inglesi, i quali con la nota meticolosità spionistica che li contraddistingue dai tempi della regina Elisabetta I, conoscono pure le attività, le abitudini e i nascondigli dei veri o presunti agenti tedeschi.

Il generale Connolly ha il suo quartier generale ad Amirabad. Per quanto detesti l'ambasciatore Dreyfuss, condivide con lui il suo orrore per ogni forma di servizio segreto. Egli dirige il Comando mettendoci tutto il suo entusiasmo per l'idea di Roosevelt di una possibile cooperazione con i russi. Ecco perché tutte le volte che si presentano degli incidenti o i frequenti casi di ubriachezza e di turbolenza da parte degli alleati sovietici, sorvola. Per lui si deve evitare qualsiasi interferenza da parte di individui di dubbia provenienza, che possa nuocere alle attività del Comando, cui è affidato l'importantissimo compito di assicurare la consegna del materiale bellico ceduto agli alleati russi con la legge Lend-Lease [6].

Il 20 luglio 1943, dopo una lunga conversazione con l'ambasciatore inglese – il quale gli manifesta tutta la sua preoccupazione per la recente attività spionistica tedesca – Dreyfuss, nonostante la sua aversione per lo spionaggio, riferisce a Washington che: «[...] paracadutisti tedeschi erano stati lanciati nei pressi di Qum e non sono stati catturati [...] e vi è una totale mancanza di sicurezza e il Paese è prossimo all'anarchia».

Il presidente Roosevelt, il primo ministro Churchill e il maresciallo Stalin hanno criteri affatto diversi per dare il nome in codice alle operazioni. Il Presidente, che adora la sua famiglia e da sempre è appassionato ai problemi navali [7], si ispira a fatti riguardanti i suoi congiunti o la marina; è comunque il più fantasioso dei Tre. Il Primo ministro, sempre attento ai dettagli, attribuisce loro un significato particolare. Il più delle volte preferisce nomi tratti dalla mitologia greca, ma anche i nomi di cavalli famosi. Esclude l'uso di nomi di persone viventi: il suo, quello dei governanti, politici o generali che siano. Scarta quelli che gli suonano eccessivi o spavaldi. In proposito scrive: «Tutto ha un significato [...] e un governo che lotta per raggiungere la vittoria, può essere giudicato tanto per cose minute come queste, quanto per le grandi. [...] Il mondo è abbastanza grande e si possono trovare abbastanza nomi che suonino bene, senza costringere le vedove e gli orfani a scoprire che i loro mariti o padri sono stati uccisi in un'operazione chiamata *Bunnyhug* [8] o *Aperitivo*». Stalin ride dei nomi convenzionali, ma dal momento che i suoi alleati lo richiedono, sta al gioco.

Probabilmente è Churchill che sceglierà *Eureka*: l'esclamazione greca “Ho trovato” attribuita ad Archimede quando scoprì la legge che regola la spinta idrostatica, per l'incontro che tanto desidera Roosevelt e che, dopo una lunga trattativa con Stalin, avverrà a Teheran. In Iran il Presidente vuole che sia chiara la posizione assunta dall'America nei confronti dell'Inghilterra, con la quale vi sono ormai evidenti contrasti sulle questioni di natura politica e militare relative al conflitto in atto.

Nell'autunno del 1943 Roosevelt pensa che «[...] anche la nostra alleanza con l'Inghilterra racchiude il pericolo di dare alla Cina ed alla Russia l'impressione che noi sosteniamo la linea inglese nella politica internazionale. [...] Gli Stati Uniti dovranno avere una funzione di guida [...] ed usare i loro buoni uffici sempre per conciliare, ed aiutare a risolvere le divergenze che sorgeranno tra gli altri Paesi». Queste divergenze previste da Roosevelt, riguarderanno i conflitti tra l'Inghilterra e la Russia, tra l'Inghilterra e la Cina e tra la Russia e la Cina. Ma in quel momento, in cui ha già condiviso con Hull la sua idea del *Grande progetto*, non immagina che le relazioni tra il suo Paese e l'Unione Sovietica diverranno il paradigma della *Guerra fredda*. Tant'è che quando suo figlio Elliot gli domanda: «Ci si può fidare dei russi?» egli risponde fiducioso: «Ci fidiamo di loro adesso, non è vero? Per quale ragione non dovremmo fidarci domani?» .

Ciò nonostante Churchill disapprova la simpatia di Roosevelt per Stalin. Difatti durante le ultime settimane i suoi rapporti col dittatore sovietico sono molto freddi. Prima di tutto perché qualunque sia l'argomento della corrispondenza tra i due statisti, il russo subordina ogni decisione a dopo che i due alleati anglofoni avranno predisposto il *Secondo fronte*. La collera di *Former Naval Person* [9] nei confronti di Stalin è tale che, quando il 4 agosto le truppe sovietiche occuperanno Orël, rifiuterà sulle prime di congratularsi con lui: questa sarà la sua prima scortesia manifesta nei suoi confronti. E aggiungerà la frase: «Può darsi che Lei non l'abbia notato, ma anche nel Mediterraneo sono in corso operazioni militari di vasta portata, che hanno provocato la caduta di Mussolini». Ma quando il Primo Ministro arriva a Québec, la sua collera è sbollita e – probabilmente su richiesta di Roosevelt – invia un telegramma amichevole di congratulazioni che viene ricambiato da *Uncle Joe*. Di questo scambio di messaggi Churchill informa il Re: «Vostra Maestà avrà anche notato che ho ricevuto notizie dal *Grande Orso* [10] e che parliamo, o quanto meno, grugniamo di nuovo».

Lo stato d'animo sereno portato dalle vittorie ad Orël e in Sicilia, non dura a lungo. La corrispondenza tra *Former Naval Person* e *Admiral Q* con *Uncle Joe* sarà monotona. Roosevelt continuerà a chiedere a Stalin un incontro personale, e il Maresciallo continuerà a rispondere che egli deve costantemente mantenersi in contatto con i suoi generali al fronte, dunque non è al momento disponibile a incontrarlo; e aggiungerà la consueta richiesta di aggiornamenti sull'approntamento del Secondo fronte. Nel frattempo Schellenberg continua a perfezionare l'operazione *Lungo Salto*, nella speranza che i crittografi addetti all'apparecchiatura anti-disturbo [11] apprendano che un incontro tra i Tre Grandi è in progetto.

Il 14 agosto 1943, incalzato dalle continue telefonate di Himmler che gli chiede dove si sarebbe incontrata la *Troika*, egli convoca una riunione nel suo ufficio nella Prinz Albrechtstrasse. Saranno presenti: il suo capo Kaltenbrunner [12], l'ammiraglio Walter Wilhelm Canaris, il capo dello spionaggio e controspionaggio militare (Abwehr); e George Hansen, il capo della I Sezione dell'Abwehr. L'ordine del giorno riguarderà la necessità di stendere un programma comune in attesa di conoscere il luogo dove fare entrare in azione gli agenti dell'operazione *Lungo Salto*. I punti salienti di questo programma sono nove. Si decide: 1) che l'Abwehr e la RSHA non collaboreranno in alcuna azione, ma si scambieranno tutte le informazioni classificate *probabilmente vere* ed eviteranno di intralciarsi a vicenda; 2) che da quel momento il nome convenzionale unico per l'operazione è *Lungo Salto* e non più *Enterprise Three times Three* (Impresa Tre volte Tre) per l'Abwehr e *Lungo Salto* per l'RSHA; 3) che se l'incontro non avverrà entro tre mesi da quella data, si riesaminerà l'opportunità di mantenere attivi gli agenti o di impiegarli per altre azioni; 4) che dalle intercettazioni non è emersa la possibilità della presenza di De Gaulle, quindi ci si deve addestrare per l'eliminazione di tre soli obiettivi; 5) che, in attesa di conoscere il luogo dell'incontro e ipotizzando che possa trovarsi in territorio russo, americano o inglese, il gruppo d'azione sarà composto da un'unica squadra di agenti che conoscano il russo o l'inglese; 6) e 8) prevedono la produzione di armi speciali adatte per quel tipo di operazione e che i responsabili delle azioni saranno: "Schellenberg per la RSHA e Freytag-Loringhoven per l'Abwehr". Canaris e Kaltenbrunner riceveranno i rapporti di aggiornamento sulla preparazione dell'Operazione, che saranno poi trasmessi ad Adolf Hitler.

A fine agosto 1943 il gruppo di Grenoble della Resistenza francese informa il suo *collegamento* [13] a Londra sul fatto che Jean-Jacques Beguin, un ebreo fuggitivo dalla Germania, ha informazioni ritenute possibilmente vere sull'attività dei tedeschi per scoprire il luogo e la data dell'incontro tra i Tre Grandi. Ma inspiegabilmente l'Intelligence Service inglese non ne terrà conto.

In quello stesso periodo il presidente Roosevelt vorrebbe convincere Stalin a un incontro e pur di riuscirci gli propone di tenerlo in nord Africa «[...] tra il 15 novembre e il 15 dicembre. Lei (Stalin

ndr) comprenderà che non mi è possibile assentarmi da Washington per più di venti giorni perché, in virtù della Costituzione, devo sottoporre i documenti al Congresso, prima di firmarli».

Poi, il 4 settembre, *Admiral Q* cerca di far comprendere ad *Uncle Joe* che Corder Hull è seriamente malato, quindi gli sarebbe gravoso recarsi a Londra o in Nord Africa per partecipare al progettato incontro preliminare dei tre ministri degli Esteri. *Uncle Joe* risponde «[...] per l'incontro dei nostri tre rappresentanti [...] quanto al luogo propongo Mosca». E riferendosi all'incontro personale tanto sperato dal Presidente gli risponde «Sarebbe consigliabile scegliere un Paese dove tutti e tre i Paesi sono rappresentati, come l'Iran».

Da quel momento nessuno dubita che le cose andranno secondo i desideri del Maresciallo: infatti i Ministri degli Esteri si incontreranno a Mosca; i Tre Grandi a Teheran. Né Churchill si fa illusioni: senza aspettare l'approvazione del Presidente, il 25 settembre scrive a Stalin per discutere i particolari. «In quella parte del mondo, scrive al Maresciallo, il controllo Alleato non è molto stretto, dunque sarà necessario predisporre misure di sicurezza eccezionali».

Nel frattempo una brigata inglese ed una russa sarebbero state inviate a Teheran per individuare ed isolare l'area dell'aeroporto, quella della sede della Conferenza e quella delle residenze dei Tre Grandi. Stalin concorda sulle proposte tranne sull'invio delle brigate che potrebbero attirare l'attenzione delle spie tedesche, suggerendo che i Tre vengano scortati da un adeguato servizio di sicurezza personale.

La corrispondenza dei capi di Stato alleati è classificata *SECRET*. Di conseguenza è inoltrata dagli organi di comunicazione Alleati con speciali misure di sicurezza. A tale scopo si usano a turno i codici dell'esercito, della marina, talvolta una combinazione dei due per lo stesso messaggio. La maggior parte degli scambi di messaggi avviene per mezzo del cosiddetto *Navy-canal* della marina americana. Ma la marina da guerra tedesca la tiene sotto controllo da tempo, perciò si trova in una condizione privilegiata per intercettarli e decrittarli. L'ammiraglio Canaris e la sua *Abwher*, hanno la priorità su questi messaggi. Questo è il motivo per cui circa alla metà di settembre del 1943, potrà informare Kaltenbrunner che Teheran sarà la sede probabile per la Conferenza. Quindi si decide un incontro a Berlino, nel quale si stabilisce che i due ufficiali di collegamento per l'operazione *Lungo Salto* saranno il maggiore Winifred Oberg per l'RSA e l'ex pugile Lothar Schöllhorn per l'*Abwher*. Per gli uomini del gruppo d'azione, l'operazione avrà il nome convenzionale *Elephant*, mentre *Lungo Salto* rimane in uso solo tra i capi dei servizi segreti e dei dirigenti politici. Subito dopo la riunione, Schellenberg contatta Stepa Vassiliev: un ufficiale russo *bianco* [14] fuggitivo durante la Rivoluzione d'Ottobre. Già agente per l'Intelligence Service britannico a Varsavia, lavora adesso per lo spionaggio tedesco. Schellenberg gli commissiona di selezionargli tra i prigionieri russi, quelli più adatti per formare una squadra russa da impiegare in un'azione rischiosa, indossando uniformi russe. Ovviamente non gli dice che lui la vorrà impiegare come supporto alla squadra principale che compirà la missione contro i Tre Grandi.

Il Ministro degli Affari interni, Lavrentij Berija, capo dell'NKGB [15], il grande servizio segreto sovietico, si è sempre opposto ai viaggi all'estero di Stalin. In effetti a quel tempo non si teme un attentato da parte dei tedeschi quanto degli inglesi. Così quando al Politburo [16] si discute se sia opportuno che Stalin incontri Roosevelt e Churchill, egli disapprova il viaggio. Ma l'accetterà quando saprà che il presidente Roosevelt è pronto a fare qualsiasi concessione politica, in cambio dell'adesione di Stalin all'incontro [17]. Nessuno in Russia riesce a comprendere completamente perché questo incontro sia così importante per il Presidente. Ciò nonostante un po' per volta cominceranno ad ipotizzare quale sia il suo sogno: entrare nella storia come l'uomo che riuscirà a conciliare la democrazia occidentale con il comunismo sovietico.

Il Nkgb [18] non addestra i suoi uomini in tre mesi, come l'Oss. L'istruzione dei suoi agenti comincia dalla loro infanzia e dura circa vent'anni. Berija disprezza il colonnello Andrej Mikhalovits Vertinski, l'agente russo residente a Teheran, al punto che lo soprannomina *Chavki* [19]. Per questo lo usa per il lavoro difensivo, quale la protezione delle linee ferroviarie iraniane sulle quali passano i convogli con il materiale degli aiuti Alleati che sono diretti in Russia. Ma adesso che si presenta la necessità di proteggere la vita di Stalin, egli vuole informazioni più dettagliate dei laconici rapporti settimanali del *Chavki*. Perciò decide di mettergli addosso il suo agente incognito che parla inglese, olandese, tedesco e svedese quasi alla perfezione: Fabian Martiensen. Quando questi raggiungerà Vertinski, gli dirà con poco tatto che sarà necessario impostare su nuove basi l'attività della rete russa a Teheran. Per prima cosa collaborerà con l'organizzazione inglese con la quale si scambieranno le informazioni.

Così, a metà ottobre l'attività del servizio segreto sovietico in Iran avrà un cambio di marcia. Inoltre le tre grandi potenze iniziano ad organizzare misure di sicurezza di vaste proporzioni, in vista della Conferenza. Infatti in aggiunta ai servizi di sicurezza già sul posto, si decide di fare accompagnare il Primo Ministro, il Presidente e il Maresciallo dai loro servizi di scorta personali. Di conseguenza Churchill sarà scortato dalla sua ombra: W. H. Thompson; Roosevelt da Michael Rely e da un seguito di cinquanta membri del Secret service americano; Stalin dal generale Dimitri Vasilevich Arkadiev, Commissario della Sicurezza di Stato, che Reilly soprannomina *Artikov*. In più la scorta del Maresciallo sarà composta da un contingente di tremila uomini. L'intera operazione verrà diretta dal generale Ivan Abramov, responsabile dell'Area del Medio Oriente, e da Berija che si trasferirà a Teheran ma non sarà mai visto. Inoltre in quei giorni giunge a Teheran Sergej Nikiforovič Kruglov, il capo del Servizio di sicurezza. Il suo compito è quello di attuare una *operazione di sicurezza preventiva* che prevede l'eliminazione degli agenti tedeschi nella città, così come l'arresto di molti iraniani, polacchi ed ebrei dal cognome che suona tedesco.

La polizia iraniana lascerà fare ai russi, così come ha fatto in agosto nei confronti degli inglesi, quando eliminano – con il consenso degli americani – la *Quinta colonna* [20] composta da agenti tedeschi ed esponenti politici iraniani filo-nazisti. Nel frattempo a Berlino continua la preparazione dell'Operazione *Lungo Salto* ed Himmler, Kaltenbrunner e Schellenberg valutano altre possibilità d'azione come un eventuale bombardamento a tappeto di Teheran con squadriglie che potrebbero decollare dalla Crimea; oppure trasportare con sommergibili degli agenti fino al Golfo Persico; o infine organizzare un colpo di stato da parte dei nazisti iraniani al momento della Conferenza.

Alla fine di ottobre, Himmler riceve la conferma che i Tre Grandi si incontreranno a Teheran nella seconda metà di novembre. Ancora una volta il merito dell'informazione non proviene da un super agente [21] bensì dal domestico di Sir Hughes Knatchbull-Hugessen, inviato straordinario e Ministro Plenipotenziario inglese ad Ankara. Infatti Elyesa Bazna [22], soprannominato Cicero per la sua loquacità, approfitta del fatto che l'ambasciatore abbia lasciato in giro le chiavi della sua cassaforte, per fotografarne i documenti là contenuti. Pensando che i segreti in essi racchiusi gli renderanno molto denaro, li porta alla delegazione tedesca ad Ankara. Da lì, tramite l'ambasciatore tedesco von Papen, che fa la scoperta del periodo e del luogo della Conferenza, raggiungono la scrivania di Kaltenbrunner.

All'inizio di novembre i commandos tedeschi stanno imparando il persiano; Churchill e Stalin stanno già trattando i particolari dell'incontro e gli uomini di Berija stanno ripulendo Teheran. Invece il presidente Roosevelt tenta ancora in tutti i modi di convincere Stalin a incontrarsi altrove perché «Teheran è lontana». Anche a Mosca, Cordell Hull cerca di convincere personalmente il Maresciallo ad arrivare almeno per un giorno a Basra nel Golfo Persico. Ma è irremovibile. Molotov [23] spiega a Hull che in base a un accordo con gli inglesi, i russi non hanno diritto di inviare truppe a sud di Teheran, perciò sarebbe impossibile garantire la sicurezza di Stalin in quell'area geografica.

Da quel momento tra i due capi di Stato intercorrerà un dialogo tra sordi che si protrarrà sino al 5 novembre quando *Uncle Joe* scriverà ad *Admiral Q*: «Non posso non prendere in considerazione gli argomenti da lei addotti, in riferimento ai motivi che le impediscono di recarsi a Teheran. Naturalmente, la decisione di venire o meno a Teheran dipende interamente da lei». L'8 novembre il Presidente risponderà: «[...] Ho deciso di recarmi a Teheran e ciò mi rende molto felice». Il 12 novembre del 1943 il Primo Ministro salpa da Plymouth a bordo della *Renown* [24] che alcuni giorni dopo raggiungerà Malta dove il servizio di sicurezza britannico ha predisposto misure straordinarie per non fare trapelare la sua presenza nell'isola. Egli è impaziente di raggiungere il Cairo per parlare con Roosevelt prima della conferenza a Teheran, perché vuole conoscere in anticipo su quali punti *Admiral Q* sarà disposto a cedere con Stalin.

Nella notte il Presidente si imbarca sulla più moderna unità della Marina americana, la *Iowa* [25] in direzione dell'Africa. Il suo buon umore non è turbato neanche dalla notizia trasmessagli dalla Casa Bianca che lo informa che Molotov non verrà al Cairo. Roosevelt sa benissimo che il motivo è collegato alla presenza di Ciang Kai-scek. Dal momento che la Russia non è in guerra contro il Giappone, teme che l'Imperatore possa considerare una provocazione il fatto che Molotov partecipi ai colloqui al Cairo.

Il 20 novembre la *Iowa* entra nelle acque algerine in incognito, perché nessuno è stato informato del suo arrivo per motivi di sicurezza. Infatti Michael Relly [26], che comanda la guardia del corpo del Presidente, si trova ad Orano già dal mese prima, dove ha predisposto severissime misure per garantire l'incolumità di Roosevelt. Sino al punto che per fare venire il figlio del Presidente, Elliot, che si trova in servizio in Italia, gli ha inviato un messaggio che lo invita a recarsi immediatamente ad Orano «per incontrare un'importante personalità» [27].

Anche le persone al seguito di Roosevelt pensano che il Cairo sia un luogo particolarmente pericoloso. Di conseguenza il Segretario alla Guerra Henry Stimson insiste perché sia scelto un luogo alternativo, dicendo che «Dopo aver attentamente considerato la pubblicità suscitata ed i possibili pericoli che essa comporta, riassumo la situazione come segue: se io fossi un comandante d'aviazione ed avessi il controllo di 90 o 100 JU 88 [28], e mi fossero giunti i comunicati stampa su un bersaglio ben determinato e di importanza unica, alla portata delle mie basi aeree avanzate (tali comunicati possono probabilmente essere confermati dalla conoscenza degli spostamenti navali), butterei nell'azione tutti gli aeroplani, con la prospettiva di un simile colpo. Data la situazione, ritengo che la più elementare prudenza suggerisca una zona diversa».

Churchill per assicurare Roosevelt, lo informa che al Cairo per la loro protezione vi sono cinque squadriglie dei temutissimi caccia inglesi Spitfire e tre di Hurricane, nonché una squadriglia di Night Fighter, 102 cannoni, tre battaglioni di fanteria, uno squadrone corazzato. Infine il 21 novembre gli invia un messaggio più conciso: «*Formal Naval Person* ad *Admiral Q*, urgentissimo e segretissimo. Legga San Giovanni, 14,1-4».

Roosevelt conosce le abitudini del suo alleato, quindi tiene una Bibbia a portata di mano. Legge: «1- Il vostro cuore non sia turbato; credete in Dio e credete anche in me. 2- Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore; se no, ve lo avrei detto; io vado a prepararvi un posto. 3- E quando sarò andato e vi avrò preparato il posto, ritornerò e vi accoglierò presso di me, affinché dove sono io siate anche voi. 4- Voi sapete dove io vado e conoscete anche la via».

Il 22 novembre il Boeing C-54 Skymaster presidenziale [29] atterra al Cairo dove il Presidente incontrerà Churchill e Ciang Kai-scek. Contemporaneamente a Berlino Himmler è soddisfatto, per due motivi. Il primo è che come stabilito da Schellenberg, Kaltenbrunner, Canaris e Freytag Loringhoven, l'Ora zero dell'operazione *Lungo Salto* scatterà quando *Formal Naval Person* e

Admiral Q saranno entrambi al Cairo. Il secondo è che la maggior parte dei componenti della squadra di fuoco che entrerà in azione a Teheran, si trova già in Crimea.

Il generale Patrick J. Hurley, delegato personale del Presidente è a Teheran da qualche giorno, assieme al capo del servizio di sicurezza Michael *Mike* Reilly, per controllare le misure predisposte. Il problema principale è la sicurezza della residenza del Presidente, perché a differenza della Legazione inglese e dell'ambasciata russa che sono vicine tra loro, la Legazione americana è distante. Questo comporta un rischio maggiore durante gli spostamenti. Sia Churchill sia Stalin gli offriranno la loro ospitalità, ma Roosevelt sarà contrario ad accettare l'invito britannico perché teme che Stalin possa sospettare che tutto ciò sia una tattica per fare in modo che i due Alleati possano accordarsi nel corso degli incontri [30]. L'invito russo poi è da respingere per ovvi motivi di politica estera ed interna, quale ad esempio il consenso dell'elettorato alle prossime votazioni presidenziali. Il Presidente ha dato istruzione ad Hurley di rifiutare tassativamente l'offerta.

Mentre si trova al Cairo, Roosevelt viene informato da Guy Spaman [31], l'agente in seconda del suo servizio di sicurezza, che Reilly fa sapere che «[...] la Legazione degli Stati Uniti a Teheran risponde alle esigenze, e dista solo un miglio dalla Legazione inglese e dall'ambasciata russa, che sono adiacenti. Il percorso non presenta problemi di sicurezza». Come ulteriore misura di sicurezza, già dal 20 novembre i confini iraniani sono stati chiusi e lo saranno per tutta la durata della Conferenza. A parte i trasporti indispensabili di cibo, ogni altro trasporto ferroviario o su altro mezzo per Teheran è sospeso. Così come il traffico aereo ad esclusione dei velivoli Alleati. Pure le comunicazioni postali, telegrafiche e telefoniche con gli altri Paesi saranno sospese. Per questo motivo un gruppo d'azione composto da sei paracadutisti tedeschi si lancerà nei pressi di Qom, e un gruppo di otto uomini in uniformi russe si paracaduterà nella zona di Qazvin. Essi si aggiungeranno all'altra sessantina di militari già atterrati nella stessa area.

A Mosca il Direttore degli Incarichi speciali Pavel Sudoplatov, il capo della *Brigata speciale* [32], sta accertando se sia vera l'informazione di un suo agente a Berlino. Pare che Otto Skorzeny, il capo delle operazioni speciali delle *WV* che ha diretto la liberazione di Benito Mussolini sul Gran Sasso, stia «[...] addestrando il commando che avrebbe dovuto attaccare l'ambasciata degli Stati Uniti a Teheran, dove il primo 'summit' fra americani, britannici e sovietici avrebbe dovuto avere luogo». Nel momento in cui accerta che Skorzeny si muove frequentemente lungo il confine con l'Iran, organizza una squadra segreta comunista, con l'ordine di individuare il gruppo di fuoco tedesco ed attendere istruzioni per annientarlo al momento opportuno. Quando la squadra verifica la presenza dei paracadutisti tedeschi, prima di arrestarli trasmette un messaggio a Sudoplatov per informarlo che «A Teheran, stavano preparandosi a compiere la missione di assassinio politico».

A questo punto l'ambasciata russa informa il Comando militare britannico del fatto che «[...] i russi avevano catturato molti paracadutisti». Dall'interrogatorio di questi prigionieri, i russi apprendono che da qualche parte a Teheran vi è una "mezza dozzina" di paracadutisti [33] che sono sfuggiti alla cattura. Gli inglesi passano l'informazione a Michael Reilly che si mette subito in contatto con il direttore della Ferguson & Co. perché li scovi.

Il funzionario inglese Percy Downward [34], è soddisfatto perché i suoi agenti hanno individuato una casa dove si sono rifugiati alcuni dei tedeschi scampati alla cattura. Adesso sta pensando che se li arrestasse, a Berlino metterebbero in allarme gli altri paracadutisti eventualmente scampati. Compresa quella *mezza dozzina*. Butta giù quel poco scotch che c'è nel fondo del bicchiere, e decide di aspettare. Nelle ore successive arrivano a Teheran piccoli gruppi di altri tedeschi che trovano rifugio presso iraniani amici.

Anche Ferguson ha individuato quella casa. Quando lo verrà a sapere, la cosa non fa piacere a Downward perché non si fida di quell'agente dell'Oss quasi sempre ubriaco. Ma una volta messo di fronte all'evidenza, suo malgrado acconsente che i cow boy partecipino alla sorveglianza. Il problema per i due è accertare se i tedeschi lì dentro, e quelli chissà dove nella città, hanno informazioni sull'arrivo dei Tre Grandi, sulle loro residenze e i loro movimenti.

Dal canto suo Reilly è molto preoccupato e si domanda cosa fare col Presidente. In proposito scriverà: «Non mi sentivo affatto di mandarlo in giro per le strade affollate di Teheran. Anche in condizioni normali, il mio lavoro era tutt'altro che facile, ma con sei nazisti da qualche parte, era un vero incubo. Potevamo schierare soldati lungo tutto il percorso, ma una mezza dozzina di fanatici che avevano il coraggio di gettarsi da un aeroplano potevano molto probabilmente studiare un sistema per raggiungere il loro scopo. Ed era logico supporre che se erano i parà nazisti a sparare, un colpo sarebbe stato sufficiente».

Il 27 novembre alle 15 ora locale, lo C54 Skymaster atterra al campo d'aviazione russo a Gale Morghe. Per mantenere quanto possibile l'incognita, Roosevelt è ricevuto soltanto dal capo del Comando del Golfo Persico, Connoly, che lo accompagna alla Legazione americana su di un'automobile militare di servizio. Lì lo attendono l'ambasciatore Louis Dreyfus Jr. e il generale Patrick Hurley. Gli agenti del Secret service che lo proteggeranno sono: Michael F. Reilly*[\[35\]](#), Guy H. Spaman*, James J. Rowley*, Charles W. Fredericks*, Vernon Spicer, Robert Holmes, Neil A. Shannon, W. K. Deckard, Robert Hastings, Walter Haman, James M. Beary, Gerald Behn*, Frank B. Wood, Roy Kellerman.

Il 28 novembre, alle ore 15 due vetture escono dalla Legazione americana in direzione dell'ambasciata russa. La prima è l'auto presidenziale che percorre un tragitto sorvegliato da soldati disposti a ranghi serrati, ed è scortata da jeep armate di cannoncino. La seconda esce dalla porta secondaria e raggiunge senza essere notata, l'ambasciata sovietica seguendo un altro percorso. Nella prima ci sono Harry Hopkins*, l'ammiraglio William D. Leahy e il maggiore John Boettiger*[\[36\]](#). Nell'altra c'è il Presidente con l'agente Robert *Bob* Holmes. L'ambasciatore russo accoglie Roosevelt con molta cortesia e lo fa alloggiare, assieme al suo seguito, nell'edificio principale [\[37\]](#) dove i tecnici di Arkadiev collocano una quantità tale di microspie, che non vi è angolo in cui il Presidente non sarà ascoltato. In quell'occasione il Presidente ed il suo seguito apprendono che, differentemente da lui e da Churchill, Stalin non ha fatto venire a Teheran i suoi consiglieri militari, ma soltanto il Commissario per gli Esteri Kliment E. Vorosilov e gli interpreti. Una mossa astuta per evitare che i suoi interlocutori possano farsi aggiornare sulla situazione militare russa.

Alle 15,15 Stalin entra nella stanza del Presidente, accompagnato dal suo interprete Pavlov. I due capi di Stato converseranno per più di mezz'ora. Alla fine dell'incontro, Roosevelt si mostrerà fiero «[...] come un ragazzo che era riuscito a stringere la mano al suo idolo, il suo giocatore di baseball preferito», racconta suo figlio Elliot. Alle 14,00 inizia la prima riunione plenaria. Per prima cosa, il Presidente dà il benvenuto ai «[...] nuovi membri nel cerchio della famiglia». Il Primo Ministro dichiarò che in quel momento c'era la maggiore concentrazione di potere che il mondo avesse mai visto e aggiunse: «Nelle nostre mani vi è la possibilità di abbreviare la guerra, la certezza anche maggiore della vittoria, ma soprattutto la sicurezza assoluta che il futuro sereno del genere umano dipende da noi».

Gli argomenti principali esamineranno: l'apertura del Secondo fronte; l'operazione *Overlord*; le condizioni di resa dell'Italia e l'eventualità di continuare i bombardamenti notturni sull'Italia; quindi la dichiarazione di Roma *Città aperta* per evitare gli scontri tra le truppe tedesche uscenti e quelle Alleate entranti. Quella sera i cuochi filippini di Roosevelt, che dalle 16 lavorano con la loro batteria

da cucina personale all'interno dell'ambasciata, preparano un "ottima" cena che contribuisce a mantenere l'atmosfera distesa mentre si discute del futuro della Germania.

In quelle ore entrano a Teheran i sei paracadutisti tedeschi. Sono guidati da uno dei più influenti uomini politici *Qash Qai* [38] Gorechi, il quale «[...] aveva vissuto in Germania per tre anni, aveva imparato il tedesco, e a differenza dei capi tribù tradizionali, [...] egli non desiderava soltanto l'indipendenza della propria tribù, ma vedeva il futuro dell'Iran in una specie di federazione fascista composta dai movimenti iraniani di estrema destra». Egli si reca dai politici suoi amici in città, i quali gli confermano la presenza dei Tre Grandi e lo informano sulle misure di sicurezza attorno alle Legazioni americana, inglese ed all'ambasciata russa. Inoltre gli danno gli indirizzi di case sicure dove rifugiarsi e lo mettono in guardia sui movimenti degli agenti di Downward e Ferguson.

Quindi Gorechi consiglia al comandante del gruppo tedesco di non tentare di mettersi in contatto con gli altri paracadutisti possibilmente arrivati a Teheran, e di portare a termine autonomamente la missione. Per eseguire l'operazione i suoi amici iraniani del movimento filo-nazista gli procureranno rifugio, denaro, armi ed eventuali lottatori disposti ad assisterli. Infatti quella stessa notte tali amici fanno incontrare Gorechi, e il comandante della mezza dozzina, con Misbah Ebetehaj per esporgli il piano d'azione e i bersagli designati.

Dopo averli ascoltati, il lottatore pensa istintivamente che non li aiuterà. Già da un po' tiene d'occhio la grande quantità di rifornimenti Alleati che transitano per l'Iran assieme alle guarnigioni inglesi e russe. Questo lo ha convinto del fatto che presto gli americani, gli inglesi e i russi metteranno al tappeto Hitler e le sue armate. Poi la sua prudenza gli suggerisce di non dire nulla, limitandosi a domandare perché non cerchino di mettersi in contatto con gli altri paracadutisti tedeschi che ci sono a Teheran. I due gli spiegano il motivo, ed Ebetehaj prende tempo e rinvia all'indomani. Quella notte stenterà a prendere sonno pensando a come si dovrà comportare con gli inglesi e gli americani. La soluzione arriverà all'improvviso: tutte le spie Alleate dalle quali prende denaro gli sarebbero grate se gli consegnasse quella mezza dozzina di sicari. Ma quello che sino a quel momento lo paga di più è Ferguson. Quindi lo dirà a lui. Quella riflessione gli farà l'effetto di un sonnifero.

Il secondo giorno della conferenza, il 29 novembre, alle 14,45 Roosevelt ha un incontro informale con Stalin che è accompagnato dal ministro Molotov. Alle 15,30 Churchill consegna al Maresciallo la Spada di Stalingrado: la spada dell'Onore fatta dagli artigiani inglesi. La lama porta l'iscrizione: "Ai cittadini di Stalingrado dal cuore di acciaio, un dono del Re Giorgio VI in pegno dell'omaggio del popolo inglese" [39]. Stalin ringrazia commosso "A nome dei cittadini di Stalingrado" e passa la spada a Roosevelt. I Tre si spostano nel portico per farsi immortalare nella famosissima immagine in cui si trovano in cima alla scalinata.

Alle 16 i tre statisti prendono posto al tavolo della conferenza allestito dentro il salone principale dell'edificio. Questa riunione, influenzata dall'incontro tra Roosevelt e Stalin del giorno precedente, avrà conseguenze di vasta portata per il futuro del mondo. Il soggetto principale è l'Operazione Overlord. Il Maresciallo domanda chi dirigerà l'Operazione perché: «[...] non riusciva a credere nel Secondo fronte, fino a che l'uomo che lo avrebbe comandato, non fosse stato nominato». Churchill interferisce chiedendo che si consideri anche la possibilità che gli anglo-americani intervengano non soltanto in Francia ma anche nei Balcani [40]. Stalin sa bene che il Primo Ministro mira ad avere basi oltre che in Italia anche nelle isole greche, da dove vorrebbe fare decollare gli aerei per operazioni di vasta portata sui Balcani che così cadrebbero sotto l'influenza anglo-americana o tuttalpiù anglo-russa-americana. Roosevelt si infastidisce. Possibilmente perché quell'intervento gli conferma quello che i suoi consiglieri gli ripetono da qualche tempo: che gli inglesi progettassero di trasformare l'Europa centrale ed orientale in colonie britanniche. Quindi prende la parola e

dichiara che in quell'occasione: «[...] non si doveva spostare l'attenzione dagli sbarchi in Francia ad altri argomenti», raccogliendo l'approvazione del Maresciallo e la rabbia del Primo Ministro.

Tra gli altri argomenti vi saranno: la sorte dell'Albania, della Bulgaria, della Romania, dell'Ungheria, della Cecoslovacchia e della Polonia. Al termine della riunione, la delegazione inglese lascia la sala in uno stato d'animo irato e deluso al punto che Churchill ed i suoi collaboratori prendono in considerazione la possibilità di abbandonare la conferenza e lasciare Teheran. Ma oggettivamente non può farlo, perché comunque gli inglesi sono impegnati a combattere i tedeschi assieme ai loro alleati. Di conseguenza «Giunse di cattivo umore al pranzo offerto da Stalin. Quello era il primo pranzo dato dai russi. [...] Giorni e giorni prima della conferenza, enormi quantità di cibo e di liquori erano giunte da Mosca. [...] Il pranzo era stato predisposto con le stesse misure di sicurezza osservate al Cremlino in circostanze analoghe. Una squadra speciale di sette uomini della Nkgb era di guardia in cucina e [...] assaggiava anche ogni piatto prima che fosse portato a tavola».

Così come ha deciso, Ebtehaj rivela a Ferguson che la *mezza dozzina* tedesca si trova da qualche parte in città all'insaputa degli inglesi. Poi gli chiede 20 mila dollari per la consegna. Inoltre gli assicura che aspetterà sino alla sera del 29 novembre, prima di passare l'offerta a Downward. Nel frattempo questi attende istruzioni da Londra sul da farsi con i paracadutisti dentro l'appartamento sorvegliato. La risposta arriva dopo circa un'ora: l'Intelligence service britannico opererà congiuntamente con l'Oss; quindi bisogna che si metta in contatto con Ferguson e che li arrestino quando lo riterranno opportuno. Come supporto alla squadra di agenti anglo-americani verranno messi a disposizione «[...] venti agenti inglesi e centocinquanta uomini della polizia militare che [...] in caso di necessità, sarebbero dovuti intervenire immediatamente».

Il 30 novembre a mezzogiorno Roosevelt incontra lo Shah Mohammed Reza Pahlevi, insieme al suo Primo Ministro Saheily, il Ministro per gli Affari Esteri Saed, e il Ministro della Corte Imperiale Hossein Ala. Poi raggiunge la Legazione inglese dove i Tre Grandi pranzano insieme. Segue la riunione nella quale si fissa al 1° maggio del 1944 la data dello sbarco sulle coste francesi. Segue la cena di festeggiamento del 69° compleanno di Churchill. In un clima festoso, molto diverso da quello del giorno precedente, si susseguiranno una serie di brindisi *alla russa* [41], e Frank Sawyer, il domestico personale di Churchill, si occuperà di riempire i bicchieri.

Fuori dalla Legazione però, il clima non è altrettanto disteso perché gli agenti inglesi e americani sanno dove alloggiano i tedeschi, che tengono sotto controllo con un piccolo esercito. Ma non sanno dove sia la *mezza dozzina* tenuta in consegna da Misbah Ebtehaj. Ovviamente i due agenti Alleati non ne fanno parola con gli agenti russi loro alleati. Pertanto non rimane altro che aspettare che si faccia vivo il Lottatore. Quando a mezzanotte Roosevelt e Stalin lasciano la Legazione, è tutto apparentemente tranquillo.

A Berlino Himmler, Schellenberg e Kaltenbrunner sono sempre più nervosi. Gli agenti tedeschi a Teheran, che hanno confermato la presenza dei tre statisti in città, non hanno ancora fornito uno straccio d'informazione sui paracadutisti lì presenti scampati agli arresti nei giorni precedenti. Tanto meno sanno della *mezza dozzina* e della loro guida *Quash Qai*. Ebtehaj chiede a Ferguson di mostrargli il denaro, prima di fornirgli l'indirizzo della casa dove si trova la *mezza dozzina* che tutti cercano. Lui pensa che suo fratello, assieme ai suoi uomini, ha già arrestato i sei uomini. In effetti egli riuscirà ad immobilizzare i cinque tedeschi, ma non Gorechi che si assenta per raccogliere informazioni. Quando ritornerà nell'appartamento, riuscirà ad uccidere il fratello del Lottatore ed i suoi collaboratori. Così la *mezza dozzina* riprende tutte le armi, specialmente le granate tipo Gammon [42] con le quali porteranno a termine l'attentato nel caso con un'azione suicida.

Qualche ora dopo Downward decide di passare all'azione. Ma prima di arrestare i tedeschi che tengono sotto controllo, fa arrestare Ferguson perché non vuole che gli crei problemi con qualcuno dei suoi colpi di testa. Così mentre i Tre Grandi dormono, la polizia militare inglese ed americana inizia un'azione combinata di ampio raggio. Nel frattempo Gorechi raggiunge un suo amico fidatissimo, un ufficiale di polizia membro del movimento filo-nazista, che gli dà ospitalità insieme ai cinque tedeschi. Da lui apprendono che l'area in cui si trovano l'ambasciata sovietica e la Legazione britannica è impenetrabile, perché è sorvegliata dagli uomini della Nkgb, dai soldati britannici e dai carri armati. Concordano dunque che l'unico modo per uccidere gli statisti sarà farli saltare in aria con azioni suicide, quando lasceranno l'Ambasciata e le Legazioni per recarsi in aeroporto.

L'inconveniente di questo piano è che saranno tre azioni separate nei luoghi e nel tempo. Ma se anche una sola riuscirà, il risultato gioverà alla vittoria del Reich. Così decidono che formeranno tre gruppi di due uomini ciascuno. Siccome dovranno correre incontro alle vetture dei capi di stato, la loro dotazione individuale sarà leggera: la pistola e tre Gammon; una in ogni tasca ed una al collo. In questo modo l'esplosione sarà potente.

In più l'ufficiale di polizia li informa che gli organi di sicurezza Alleati, non permettono alle autorità iraniane di collaborare all'incolumità dei Tre; ma da quando lo Shah ha incontrato Roosevelt, vengono messe al corrente dei loro spostamenti. Quindi quando egli riceverà l'ordine di prepararsi per "particolari misure di sicurezza", gli dirà quali saranno le zone che dovrà circoscrivere. Per questo occorreranno degli osservatori in quelle zone, sino a quando i tre gruppi suicidi non entreranno in azione.

Gorechi e i parà tedeschi non sospettano che a tradirli sia stato Misbah Ebtehaj. Tant'è che decidono che il mattino seguente cercheranno di mettersi in contatto con lui per chiedergli che gli fornisca alcuni dei suoi *lury* e *fokoli* più fidati, da disporre come osservatori per annunciare in tempo l'arrivo delle automobili su cui viaggeranno i capi di Stato. Nel frattempo il servizio meteorologico militare statunitense informa i collaboratori del Presidente del fatto che le previsioni sono avverse alla sua permanenza a Teheran prevista sino al 3 dicembre. Pertanto se *Admiral Q* non partirà entro il giorno 2, rimarrà a lungo in Iran.

All'alba dell'1 dicembre si decide che quello sarà l'ultimo giorno della Conferenza. Alle 12 si aprono i dibattiti. Prima si parla della titubanza della Turchia ad entrare in guerra al loro fianco e soprattutto a concedere delle basi aeree. Poi del destino della Finlandia. Quindi Roosevelt propone di fare la pausa per il pranzo e di riprendere alle 18. Questa è la sua mossa per incontrare Stalin, senza la presenza di Churchill. Vuole sottoporgli una questione che gli sta particolarmente a cuore [43]. Il colloquio inizia dopo le 16. Roosevelt è preoccupato per le prossime elezioni alla presidenza. Egli punta anche sull'elettorato dei circa sette milioni di polacchi che vivono in America, pertanto chiede a Stalin: «[...] di non essere costretto, almeno per il momento, ad accettare pubblicamente accordi su questioni territoriali in Polonia che potrebbero turbare quegli elettori». Il Maresciallo gli risponde che comprende ma non gli fa nessuna promessa concreta.

Alle 18 inizia l'ultima riunione plenaria con due argomenti: il futuro della Polonia e quello della Germania. Su quest'ultima Stalin non ha dubbi: la si deve suddividere in un centinaio di piccoli Stati in modo che non sarà più un pericolo per il mondo intero. Churchill si oppone. Roosevelt invece appoggia la tesi. Allora Il Primo Ministro passa all'argomento dei confini della Polonia, sul quale i due Grandi si trovano subito in disaccordo. Dopo ripetuti diverbi, forse concepiti ad arte dal Maresciallo per stuzzicare l'irascibilità del Primo Ministro, Stalin valuta che le richieste dei suoi alleati sulla Polonia «[...] contenevano una buona dose d'ingenuità, perché i rapporti di forza all'interno del governo polacco sarebbero dipesi da strutture di potere che ricevevano il sostegno

dell'Armata Rossa». Così sia per ingraziarsi l'apprezzamento di Churchill sia per guadagnarsi l'obbligo di Roosevelt, che l'avrebbe interpretato come un sì alla sua richiesta nel colloquio privato, da astuto giocatore risponde: «[...] in tono conciliante che l'amicizia con la Polonia era più importante per l'Unione Sovietica, che per qualsiasi altro Paese».

Una volta arrestati i tedeschi, Downward riceve l'ordine di rilasciare Ferguson, prima di mettersi alla ricerca della *mezza dozzina* ancora in giro. L'americano non perde un attimo: fare vedere a quell'inglese di che pasta sono fatti lui e i suoi uomini dell'Oss. Perciò andrà da Misbah Ebtehaj per chiedergli di fargli da scout nella caccia a quei sicari tedeschi in giro per Teheran. Quando il Lottatore lo vede spuntare a casa sua e ascolta le sue richieste, ha la sensazione che quella sia la risposta del dio Mithra ai suoi dubbi sul da farsi con Gorechi e sui cinque nazisti. Il messaggio divino è chiaro: lui non deve fare altro che assistere il bene – Ferguson – contro il maligno nazista.

Alle 20,30 all'ambasciata sovietica incomincia la cena di gala. L'umore dei Tre Grandi si è rasserenato e nessuno dei presenti vuole turbare quell'atmosfera amichevole. Per tutta la cena il tono delle conversazioni sarà gaio e piacevole. Quando si giunge al termine, prima del commiato, occorre accordarsi sul comunicato ufficiale di chiusura. I Tre decidono che questo verrà reso noto soltanto dopo che Roosevelt e Churchill lasceranno l'Egitto [44] per rientrare a Washington D.C. e Londra. Ognuno di essi apporta qualche leggera modifica, e dopo l'approvazione di tutti i collaboratori dei Tre, viene letto [45].

Il sole non è ancora spuntato per illuminare quel 2 dicembre, quando Gorechi ed i cinque tedeschi si presentano a casa di Misbah Ebtehaj. Questi dissimula le sue intenzioni e li fa accomodare nella stanza più grande che c'è. Gli offre una bevanda calda per rassicurarli, e li informa che ha scelto i suoi *lury* più fidati per fare gli osservatori. Specifica che si trovano già nella cantina dell'edificio sull'altro lato della strada. Quindi li farà uscire da casa a gruppi di due alla volta e li condurrà in quella cantina. Dal momento che sa che ogni soldato avrebbe indossato tre granate Gammon, la sera precedente evacua precauzionalmente le famiglie che abitano in quell'edificio. Prima di uscire in strada, dice al primo gruppo che è più prudente andare ad uno ad uno per entrare nella cantina da dove proseguiranno con i suoi uomini attraverso un cunicolo per le direzioni prestabilite. I tedeschi non sospettano nulla e mano a mano che entreranno nella cantina, saranno immobilizzati ed imbavagliati da Ferguson e dagli agenti dell'Oss. Quando è la volta di Gorechi, questi riesce a svincolarsi dalla presa degli assalitori ed estrae un Gammon dalla quale strappa la linguetta colorata del detonatore. Ferguson senza pensarci sopra gli pianta tre pallottole in corpo e grida ai suoi: “Fuori alla svelta!” Fanno appena in tempo a ripararsi prima che l'edificio esploda. La mezza dozzina dell'Operazione *Lungo Salto* è stata mandata a “contare le stelle” [46]. Quella detonazione è il botto conclusivo della Conferenza dei Tre Grandi.

Il Presidente «[...] trascorse la sua ultima notte in Iran al campo militare USA ad Amirabad, ai piedi delle montagne Elbruz. Da lì fu portato con un'automobile militare al campo di aviazione di Gale Morghe. [...] Roosevelt scoppiava di ottimismo, [...] Non nascondeva di aver ottenuto quanto voleva: da quel momento in poi gli Stati Uniti avrebbero fatto da intermediari in tutte le future ostilità tra la Gran Bretagna e l'Unione Sovietica, ed avrebbero assicurato la pace nel mondo. In tal modo, l'America sarebbe stata la principale potenza mondiale».

Churchill «[...] ed un ufficiale, viaggiarono su una vecchissima automobile militare. [...] Fecero mettere sul tetto della macchina alcune vecchie valigie, in modo che nessuno potesse indovinare chi c'era nell'automobile. [...] Dal punto di vista emotivo Churchill era angustiato e depresso. Per lui la conferenza di Teheran era stata un completo fallimento». Le sue aspirazioni imperialiste nel settore Mediterraneo erano state frustrate quando Stalin votò a favore dell'invasione della Francia».

Stalin «[...] non aveva bisogno di simili trucchi. La strada che conduceva all'aeroporto era protetta da millecinquecento uomini» della Nkgb.

I siciliani apprenderanno la notizia dell'attentato da un taglio basso nel numero 135 di "Sicilia Liberata" del 19 dicembre 1943, con questo articolo: "DICHIARAZIONI DI ROOSEVELT ai giornalisti americani"

«Washington, 19

Il Presidente Roosevelt di ritorno dalle due Conferenze di Teheran e del Cairo è stato entusiasticamente accolto a Washington. Al suo arrivo alla Casa Bianca il Presidente ha immediatamente iniziato conversazioni con i Capi del Congresso, e più tardi, ha ricevuto i rappresentanti della Gran Bretagna, dell'Unione Sovietica, della Cina, della Persia, della Turchia e dell'Egitto. Alla conferenza stampa di ieri, il Presidente Roosevelt ha rivelato che durante il soggiorno a Teheran è stato sventato un complotto tedesco contro Churchill, Stalin e lo stesso Presidente degli Stati Uniti. In un primo tempo Roosevelt aveva deciso di abitare durante il suo soggiorno a Teheran nell'edificio dell'ambasciata americana che dista due chilometri circa dalle Ambasciate britannica e russa. Avuto sentore del complotto, il Maresciallo Stalin ha invitato il Presidente Roosevelt a modificare i suoi piani e trasferirsi all'ambasciata sovietica evitando in tal modo il percorso giornaliero attraverso le strade. Il Presidente Roosevelt terrà un radio discorso la notte di Natale» [\[47\]](#).

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

[*] Per gentile autorizzazione dell'editore si pubblica in anteprima un capitolo del libro di Maurizio Tosco, *L'Immacolata segreta del 1943. Il misterioso viaggio di Roosevelt a Castelvetrano*, in corso di stampa nella collana "Controstoria" di 21 Editore.

Note

[\[1\]](#) Reichssicherheitshauptamt, Ufficio Centrale della Sicurezza del Reich dal 1941 sino al 1945. La sua attività è subordinata ad Heinrich Himmler, capo supremo delle SS.

[\[2\]](#) «Termine del linguaggio spionistico che indica tanto il livello di affidabilità di una Fonte (l'informatore) quanto il grado di fondatezza di una notizia. [...] Presso i servizi di informazione occidentali è consolidato il ricorso ad una classifica dell'attendibilità della fonte con lettere maiuscole da "A" ad "F": A, affidabile; B, normalmente affidabile; C, abbastanza affidabile; D, usualmente non affidabile; E, non affidabile; F, non classificabile. La fondatezza della notizia con numeri arabi da "1" a "6": 1, notizia confermata; 2, probabilmente vera; 3, possibilmente vera; 4, di dubbia fondatezza; 5, improbabile; 6, non classificabile» (Quaderni di intelligence: *Il linguaggio degli organismi informativi, Glossario di intelligence*, Roma 2013, Presidenza del Consiglio dei ministri, Dipartimento delle Informazioni per la Sicurezza)

[\[3\]](#) Lubjanka o Dom Dva (Casa Due) sono sinonimi del quartier generale del servizio di sicurezza russo, al numero 2 di via Lubjanka, nel palazzo che ospitava la compagnia di assicurazioni Rossija. Dal 1917 al fallito colpo di stato del 1991, l'edificio ospitava il comando del servizio di sicurezza sovietico. (Sudoplatov XXV)

[\[4\]](#) Termine spionistico che indica un agente di riferimento in una certa località.

[\[5\]](#) Peter Ferguson giunge a Teheran 31 marzo 1943 su un aereo militare americano, con 600 dollari in tasca. È stato reclutato dall'Oss nel 1942 ed addestrato nel centro sperimentale in Virginia (Havas: 117).

[\[6\]](#) «Gli aiuti alla Russia da parte degli Stati Uniti sotto forma di equipaggiamento militare possono riassumersi come segue: più di 3.000 aeroplani, 2.400 carri armati, 109.000 fucili mitragliatori, 16.000 jeep

militari, 80.000 autocarri, 7.000 motociclette, 130.000 telefoni da campo, e 75.000 tonnellate di esplosivi. Tutto questo materiale è giunto effettivamente in Russia, insieme con molto altri armamento, cibo, e materie prime» (Marshall G. C., *Relazione del Comando Supremo Americano*: 78).

[7] Nel 1913 il presidente Wilson lo nomina assistente segretario della Marina.

[8] Nome di un ballo americano.

[9] Nel corso del conflitto i nomi in codice assegnati ai Tre Grandi nelle comunicazioni tra i Comandi Alleati ma anche tra Roosevelt e Churchill, sono: *Admiral Q(een)* per Roosevelt, *Former Naval Person* per Churchill e *Uncle Joe* per Stalin.

[10] Soprannome con il quale Churchill si riferisce a Stalin.

[11] «Tra le azioni di spionaggio più efficaci operate dal Terzo Reich una non fu compiuta da ‘spie’ classiche, bensì da un insignificante burocrate: il Dr. Ohnesorge, Ministro delle Poste. Egli spinse i suoi tecnici a sperimentare nuovi strumenti fino a che, nel 1942, l’istituto di ricerca del Deutsche Reichpost perfezionò il sogno dei servizi segreti. Dallo scoppio del conflitto le comunicazioni tra la Gran Bretagna e gli Stati Uniti erano artificialmente disturbate per mezzo di complicate installazioni tecniche. I tedeschi tentavano invano di intercettare tali comunicazioni, esse erano inintelligibili. Sotto la guida dell’ingegnere Vetterlein, i tecnici delle poste trovarono un ‘antidoto’; con l’aiuto di installazioni molto complesse essi riuscirono ad eliminare i disturbi dalle comunicazioni telefoniche Alleate e a renderle intelligibili. Il 6 marzo 1942, il ministro informò Hitler che i suoi tecnici erano riusciti ad eliminare i disturbi nelle comunicazioni telefoniche – che costituivano l’unico mezzo di collegamento a lunga distanza tra l’Inghilterra e gli Stati Uniti – tra i due Alleati più importanti del conflitto mondiale. In questo modo essi erano in grado di carpire per tempo ogni decisione di importanza strategica» (Havas: 160).

[12] Il Dr. Ernst Kaltenbrunner fu a capo della RSHA a partire dal mese di gennaio del 1943. Al processo di Norimberga fu condannato a morte, e impiccato la notte del 16 ottobre 1945.

[13] Un agente appartenente ad un servizio di informazione cui sono affidati compiti di collegamento con strutture o enti esterni.

[14] Vale a dire che combatte dalla parte dello Zar.

[15] Narodnyj Komissariat Gosudarstvennoj Bezopasnosti, Commissariato del popolo per la Sicurezza dello Stato.

[16] «Ufficio Politico. Organo dirigente del Comitato Centrale del partito comunista bolscevico dell’U.R.S.S., composto di 7 membri tra i più influenti del regime, dal quale in sostanza emanano le direttive della politica dell’Unione sovietica» (A. Basso, *Dizionario di cultura politica*, Milano, AUTAS Autori associati, 1946: 494).

[17] «William Bullit, già ambasciatore americano in Francia, tentò per tre ore di convincere il Presidente che la linea che seguiva con i russi e la sua prontezza a fare qualsiasi concessione avrebbe avuto conseguenze catastrofiche. Ma invano. Roosevelt [...] insisteva a dire che lui era sicuro che Stalin non fosse l’uomo che tutti credevano. Egli credeva, disse, che se concedeva a Stalin tutto ciò che era possibile e non chiedeva nulla in cambio, *noblesse oblige*, e che quindi i russi non avrebbero nemmeno pensato ad annettersi un paese o un’area. [...] Bullit disse a Roosevelt che l’uomo con cui trattava, non era il ‘Duca di Norfolk’ ma un ‘bandito caucasico’. [...] Il Presidente sapeva, comunque, che le idee di Churchill sul futuro del mondo differivano dalle sue e che il Premier inglese non credeva minimamente nella nobiltà del modo di pensare di Stalin. Era proprio per questo che desiderava tenere lontano Churchill, quando si fosse incontrato con Stalin. C’era comunque una possibilità che Churchill venisse a sapere del piano, se non da altri, dallo stesso Stalin» (Havas: 88-89).

[18] Con vari cambiamenti il Narodnyj Komissariat Vnutrennykh Del, (NKVD) Commissariato del popolo per gli Affari interni, dal 1943 divenne il Narodnyj Komissariat Gosudarstvennoe Bezopasnosti (NKGB) Commissariato del popolo per la Sicurezza dello Stato.

[19] Nella lingua russa: cane perduto. Termine dispregiativo per designare la spia sullo scalino più basso, che lavora per i servizi segreti sovietici (Pujol: 41).

[20] Espressione usata per la prima volta nel 1936 dal generale franchista E. Mola Vidal nel corso dell'attacco a Madrid, per indicare persone o gruppi all'interno di un paese che agiscono per interesse o ideologie comuni d'accordo col nemico.

[21] «Circa l'ottanta per cento delle informazioni di intelligence su argomenti politici non proviene da veri e propri agenti» (KGB: 276).

[22] Elyesa Bazna iniziò a fotografare documenti segreti inglesi il 21 ottobre 1943. Incontrò Ludwig Moyzisch, l'addetto commerciale dell'ambasciata tedesca ad Ankara, chiedendo 20 mila sterline inglesi per 56 documenti che aveva già fotografato. Diventò un agente tedesco a libro paga nel 1943 e gli venne dato il nome in codice di Cicero.

[23] Vyacheslov Mikhailovich Molotov, nome in codice *Mr. Brown*, Commissario del Popolo per gli Affari Esteri dell'Unione Sovietica.

[24] La HMS *Renown*, decima nave da guerra britannica a portare questo nome, è stata un incrociatore da battaglia dell'omonima classe della Marina britannica.

[25] La più moderna unità della flotta militare americana.

[26] Sarà presente a Castelvetrano l'8 dicembre.

[27] Lo stesso messaggio sarà inviato al generale Mark Clark quando dovrà andare a Castelvetrano. Vedi pag.68 seguente.

[28] Bombardieri tedeschi Junker.

[29] Con il quale atterrerà a Castelvetrano. Per permettere al Presidente di scendere con la sedia a rotelle, era necessario che sulla pista vi fosse una rampa. Per la Conferenza a Yalta, sarà studiato un modello con un piccolo ascensore. «When President Franklin D. Roosevelt flew to the Casablanca Conference in 1943 on board a commercial Boeing 314 Clipper Ship, he became the first U.S. president to fly while in office. Concerned about relying upon commercial airlines to transport the president, the USAAF leaders ordered the conversion of a military aircraft to accommodate the special needs of the Commander in Chief. After encountering difficulties with converting a C-87A transport, the USAAF arranged with Douglas Aircraft to construct a new transport aircraft specifically for presidential use. Nicknamed the Sacred Cow, this VC-54C became the first military aircraft to transport a U.S. president when President Roosevelt took it to the USSR for the Yalta Conference in February 1945. On 26 July 1947, President Truman signed the National Security Act of 1947 while on board the Sacred Cow. This act established the Air Force as an independent service, making the Sacred Cow the 'birthplace' of the USAF» (The Historical Collections Division (HCD) of CIA's Information Management Services, *The Creation of the Intelligence Community: Founding Documents*, (1978) Washington DC, U.S. Government Printing Office).

[30] «Gli americani erano consapevoli che le poste in giuoco a Teheran non erano soltanto militari, ma anche geopolitiche. Nel corso di quella conferenza, l'ascendente di Stalin fu dovuto non soltanto alla scaltrezza bolscevica quanto a due politiche di Washington. La prima di esse era stata stabilita dopo Pearl Harbour, quando Roosevelt aveva convenuto con il generale Marshall che le considerazioni di politica internazionale sarebbero dovute venire dopo le necessità militari, per tutta la durata del conflitto. La seconda, emerse nel

1943 quando si decise che bisognava fare tutto il possibile per assicurarsi la fiducia di Stalin e dei suoi collaboratori. Queste due politiche fecero pendere la bilancia ideologica americana dalla parte di Mosca» (Murphy: 307).

[31] Sarà presente a Castelvetrano l'8 dicembre.

[32] Squadra operativa fantasma, che al suo attivo vanta di avere «messo fuori combattimento 137.00 soldati e ufficiali tedeschi, ucciso 87 alti gradi delle forze armate tedesche mediante azioni terroristiche individuali, liquidato 2.045 agenti e ufficiali sovietici collaborazionisti» (KGB: 156).

[33] Sono quelli atterrati nei pressi di Qom.

[34] Funzionario dell'Ufficio Relazioni pubbliche inglese a Teheran. Si tratta di un agente superiore del Secret Service britannico.

[35] * Presenti a Castelvetrano.

[36] Genero del Presidente.

[37] Quando il presidente Roosevelt si trova nell'ambasciata russa, il maresciallo Stalin si sposta in uno degli edifici secondari del complesso diplomatico (Franklin D. Roosevelt Library & Museum Collection: Grace Tully Archive Series: Grace Tully Papers Box 7; Folder = Logs of the President's Trips: Africa and the Middle East (Cairo and Teheran Conferences), November-December, 1943).

[38] Una delle tribù più famose persiane, a quel tempo in lotta contro il governo dello Shah.

[39] Description of Sword of Stalingrad. The Sword is akin to some of the finer ceremonial swords of the City Corporations but is conceived in the free manner characteristic of the design and craftsmanship of English silverwork today. It is a two-handed fighting weapon 4 feet 2 inches long with a broad and convex two-edged blade of the hardest tempered steel inscribed up the center in capitals "TO THE STEEL-HEARTED CITIZENS OF STALINGRAD, THE GIFT OF KING GEORGE VI IN TOKEN OF THE HOMAGE OF THE BRITISH PEOPLE". A Russian version of the inscription is on the other side of the blade. The SCABBARD, covered in red Morocco leather, bears the Royal Arms, Crown and Cypher, chased in gold. It is bound with Lockets of wrought silver which form pointed arches and are gently stepped. Between these there are three red Stars, enamelled and set in silver-gilt stepped frames, from the points of which radiate tooled gold rays. The QUILLON (or Cross-guards) is of silver wrought and chased, ending in gilt Leopards' heads. The contoured GRIP is served with 18 carat gold wire, with a ferrule of red enamel on silver at either end. The POMMEL is of rock crystal, held with a gold Rose of England. The design of the Sword was chosen by The King and carried out by the concerted effort of a team of craftsmen whose ancestors had been engaged in the trade of sword making for many generations. (Franklin D. Roosevelt Library & Museum Collection: Grace Tully Archive Series: Grace Tully Papers Box 7; Folder = Logs of the President's Trips: Africa and the Middle East (Cairo and Teheran Conferences), November-December, 1943, Appendix C).

[40] Dove invia la spedizione del SOE da Tito, della quale soltanto Roosevelt è al corrente.

[41] La persona che annuncia il brindisi, si alza dalla tavola e si avvicina a colui il quale il brindisi è indirizzato.

[42] Queste granate sono modificate dagli specialisti dell'Abwehr in modo che gli attentatori le possano indossare sotto gli abiti e innescarle prima di lanciarsi sul bersaglio.

[43] «Winston Churchill non immaginava neppure che il suo amico ed alleato, Franklin Delano Roosevelt, potesse ingannarlo deliberatamente. [...] Già il 14 dicembre 1941, in una lettera al dittatore russo, il

Presidente aveva accennato al potersi incontrare, e l'11 aprile 1942 chiese ancora a Stalin se avrebbe avuto il piacere di trascorrere qualche giorno con lui in Alaska, durante l'estate. Nel novembre e nel dicembre dello stesso anno, tentò poi di convincere Stalin a partecipare alla già programmata conferenza tra lui e Churchill. [...] Naturalmente il Premier d'Inghilterra non poteva sapere che il 4 maggio il Presidente aveva scritto ancora a Stalin una lettera, che fu portata a Mosca personalmente dall'ambasciatore americano Joseph G. Davies. Mandò così la lettera, non solo perché l'Abwehr intercettava spesso i messaggi d'oltre oceano, ma anche perché non cadesse tra le mani dell'Intelligence Service britannico. E a Roosevelt importava meno che la lettera fosse letta da Hitler, piuttosto che da Churchill: [...] La cosa più semplice e pratica possibile sarebbe un incontro non ufficiale di qualche giorno, tra lei e me... Penso che nessuno di noi due vorrà portare con sé lo Stato maggiore. Io sarei accompagnato da Harry Hopkins, interprete e stenografo (falso, perché era il suo consigliere personale). Lei ed io parleremmo molto liberamente, raggiungendo quello che noi chiamiamo 'un incontro delle menti'. Non credo affatto che siano necessari accordi e dichiarazioni ufficiali preliminari» (Havas: 137-138).

[44] Il Presidente non ha ancora deciso il Briefing – fuori programma – a Castelvetro.

[45] «We–The President of the United States, the Prime Minister of Great Britain, and the Premier of the Soviet Union, have met these four days past, in the capital of our ally, Iran, and have shaped and confirmed our common policy. We express our determination that our nations shall work together in war and in the peace that will follow. As to war–our military staffs have joined in our round table discussions, and we have concerted our plans for the destruction of the German forces. We have reached complete agreement as to the scope and timing of the operations to be undertaken from the east, west and south. The common understanding which we have here reached guarantees that victory will be ours. And as to peace– we are sure that our concord will win an enduring peace. We recognize fully the supreme responsibility resting upon us and all the United Nations to make a peace which will command the good will of the overwhelming mass of the peoples of the world and banish the scourge and terror of war for many generations. With our diplomatic advisers we have surveyed the problems of the future. We shall seek the cooperation and the active participation of all nations, large and small, whose peoples in heart and mind are dedicated, as are our own peoples, to the elimination of tyranny and slavery, oppression and intolerance. We will welcome them, as they may choose to come, into a world family of democratic nations. No power on earth can prevent our destroying the German armies by land, their U-boats by sea, and their war plants from the air. Our attack will be relentless and increasing. Emerging from these cordial conferences we look with confidence to the day when all peoples of the world may live free lives, untouched by tyranny, and according to their varying desires and their own consciences. We carry here with hope and determination. We leave here, friends in fact, in spirit and in purpose». Signed at Teheran, December 1, 1943. ROOSEVELT. STALIN. CHURCHILL. (Franklin D. Roosevelt Library & Museum Collection: Grace Tully Archive Series: Grace Tully Papers Box 7; Folder = Logs of the President's Trips: Africa and the Middle East (Cairo and Teheran Conferences), November-December, 1943, Appendix D).

[46] Gli incontri dei lottatori iraniani sono l'equivalente, sia per i nativi sia per i forestieri, delle corride spagnole che avevano luogo allo 'Zurkhane'. Si ottiene la vittoria tra i contendenti quando uno di essi rovescia l'avversario e lo manda a *contare le stelle*.

[47] La notizia induce il lettore a pensare che Roosevelt si trasferisce presso l'ambasciata russa.

Riferimenti bibliografici

Aga Rossi E., *L'inganno reciproco, l'Armistizio tra l'Italia e gli Angloamericani del settembre 1943*, (1993) Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali Ufficio centrale per i beni archivistici.

Aldisio S., *Storia vera della Sicilia, I, L'eredità del passato*, (1947) Bellinzona, Popolo e libertà.

Aldisio S., *Storia vera della Sicilia, II, Gli argomenti di Finocchiaro Aprile*, (1947) Bellinzona, Popolo e libertà.

Aldisio S., *Storia vera della Sicilia, III, No al triumvirato*, (1947) Bellinzona, Popolo e libertà.

Aldisio S., *Storia vera della Sicilia, IV, L'America non approva il distacco della Sicilia*, (1947) Bellinzona, Popolo e libertà.

Aldisio S., *Storia vera della Sicilia, V, L'isola al governo legittimo*, (1947) Bellinzona, Popolo e libertà.

Ambrose S. Immerman R., *Ike's spies*, (2012) New York, Anchor Books.

Bailey R., *Target Italy, I servizi segreti inglesi contro Mussolini, le operazioni in Italia 1940-1943*, (2014) Novara, De Agostini Libri S.p.A.

Borghese J. V., *Decima Flottiglia MAS*, (1967) Milano, Aldo Garzanti Editore s.a.s..

Brooke A. F., *The Turn of the Tide: A History of the War Years Based on the Diaries of Field-Marshal Lord Alan Brooke, Chief of the Imperial General Staff*, (1957) London, Doubleday.

Bruno A. Limuti E., *Spie a Palermo*, (2004) Caltanissetta, Lussografica Edizioni.

Butcher H.S., *My three years with Eisenhower*, (1946) New York, Harper Collins Publishers.

Chalou G., *The secrets war. The Office of Strategic Service in World War II*, (2002) Washington DC, NARA.

Cimino M., *Storia del separatismo siciliano 1943-1947*, (2018) Roma, Edizioni dell'Asino.

Ciriacono G., *Le stragi dimenticate, gli eccidi americani di Biscari e Piano Stella*, (2005) Ragusa, Coop. C.D.B.

Clark M.W., *Calculated Risk*, (1952) New York, Harper Collins Publisher.

Corvo M., *The O.S.S. in Italy 1942-1945 - A Personal Memoir of the Fight for Freedom*, (2005) New York, Enigma book.

Di Capua G., *Il biennio cruciale [luglio 1943/giugno 1945] L'Italia di Charles Poletti*, (2005) Soveria Mannelli, Rubettino Editore.

Di Matteo S., *Anni roventi. La Sicilia dal 1943 al 1947*, (1967) Palermo, Denaro editore.

Eisenhower D., *Crusade in Europe*, (1948) Garden City, N. Y., Doubleday and Company.

Ferrari P. Massignani A., *Conoscere il nemico*, (2010) Milano, Franco Angeli srl.

Hasset W., *Off the records with F.D. Roosevelt 1942-1945*, (1958) New Brunswick, Rutgers.

Hatch A., *Franklin D. Roosevelt*, (1947) New York, Duell Sloan and Pearce.

Havas L., *Operation "Long Jump"*, (1965) London, Simon & Schuster, Inc.

HDQA. SACC, *World War II Information Fact Sheets*, (1992) Washington D.C., Pentagon Room 3E524.

Hull C., *The memoirs of C. Hull*, (1948) New York, Harper Collins Publishers.

Icardi, A., *American Master Spy: A True Story*, (1954) New York, University Books, Inc.

La Gumina S. J., *The Office of Strategic Services and Italian Americans The Untold History*, (2005) New York, Palgrave Macmillan.

Lembo D., *La guerra nel dopoguerra in Italia*, (2007) Copiano, Grafica MA.RO. Editrice srl.

Lo Jacono D., *Il fascismo clandestino in Sicilia 1943-1946*, (2015) Palermo, Nuova Ipsa Editore srl.

Marino G.C., *Storia del separatismo siciliano 1943-1947*, (1979) Roma, Editori Riuniti.

Marshall G.C., King E. J., Arnold H. H., *Relazione del Comando supremo americano*, (1943) U.S.A., Overseas Editions Inc.

Morrel S., *Sphers of influence*, (1946) New York, Simon & Schuster, Inc.

Nesi S., *Decima Flottiglia Nostra*, (1997) Milano, Mursia.

Pujol A., *Dizionario dello spionaggio*, (1968) Milano, Longanesi & C..

Reilly M. F. Slocum W. J., *I was Roosevelt's shadow*, (1947) Marlow, Foulsham.

Reitzel W., *The United States in the Mediterranean*, (1947) New Haven, Yale Institute of International Studies.

Riva V., *Oro da Mosca. I finanziamenti sovietici al Pci dalla Rivoluzione d'Ottobre al crollo dell'Urss*, (1999) Milano, Mondadori.

Rogers A.D., *Le grandi potenze del Top Secret*, (1960) Roma, Edizioni Moderne Canesi.

Romano S., *Guida alla politica estera italiana, Da Badoglio ai giorni nostri*, (2016) Milano, Rizzoli Libri S.p.A..

Roosevelt E., *As he saw it*, (1946) New York, Doubleday & McClure Company.

Roosevelt F.D., *Files Conferences*, (1963) New York, Harper Collins Publishers.

Roosevelt F.D., *Personal letters 1928-1945*, (1960) New York, Duell Sloan and Pearce.

Skine C., *Wartime Letters, from Eisenhower's Headquarter*, (1960) New York, University Books, Inc.

Sturzo L., *La regione nella nazione*, (1949) Milano, Capriotti.

Sudoplatov A. e P., *Incarichi speciali, Le memorie di una spia del KGB*, (1994) Milano, R.C.S. Rizzoli & Grandi Opere SpA.

The Historical Collections Division (HCD) of CIA's Information Management Services, *The Creation of the Intelligence Community: Founding Documents*, (1978) Washington DC , U.S. Government Printing Office.

Vailati V., *L'armistizio e il Regno del Sud*, (1969) Milano, Palazzi editore.

Walsh J. R., *Middle East has Long History of Espionage among Nations*, (1946 22 marzo) Wahington, Washington post.

Zangrandi R., *1943: 25 luglio 8 settembre*, (1964) Milano, Feltrinelli editore.

Maurizio Tosco è un architetto, specializzato in urbanistica, consolidamento e degrado del calcstruzzo. Svolge la libera professione occupandosi di attività diverse comprese tra la didattica universitaria, la consulenza peritale giudiziaria, i rifiuti, l'ecologia, e il fenomeno migratorio africano. Da circa quaranta anni si dedica allo studio della storia della Seconda guerra mondiale ed alla militare di quel periodo, approfondendo le vicende storiche relative allo sbarco in Sicilia e sull'attività di spionaggio ad esso collegata. Nel corso dei suoi studi ha stabilito contatti con associazioni di reduci statunitensi ed archivi militari, ed ha elaborato il progetto di turismo militare *Following Heroes' steps*© per il quale guida turisti, reduci e appassionati sui luoghi spesso poco conosciuti dello sbarco in Sicilia.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Tensioni nella Chiesa

di *Marcello Vigli*

Si poteva pensare che il tempo della presenza di un “antipapa” non sarebbe più tornato, ma, evidentemente, non appena arriva un papa impegnato a gestire il potere fuori degli schemi, la tentazione riemerge. Il 15 gennaio in Francia è arrivato nelle librerie il libro, già ampiamente pubblicizzato nella Comunità ecclesiale, *Dal profondo del nostro cuore* a doppia firma di Benedetto XVI e del cardinale Sarah. Fortemente critico nei confronti della concessione, pur se in casi del tutto eccezionali, del sacerdozio «a uomini probi, ma sposati», è decisamente critico della proposta ad essa favorevole, emersa negli stessi giorni, che papa Francesco sembrava aver in animo di presentare al Sinodo, da lui stesso indetto. Quanto Ratzinger sia stato consapevole del significato della presenza del suo nome, accanto a quello del cardinale Sarah, quale coautore del libro non è molto rilevante, molto grave, invece, la volontà di chi l’ha coinvolto nella denuncia, in esso contenuta. Il tema della

possibilità di favorire l'introduzione nel sistema dei *Viri probati* e delle diaconesse emersa nel Sinodo ha suscitato pesanti reazioni fra i clericali. La proposta è stata dichiarata "sconcertante", frutto dell'ideologia progressista nella Chiesa diventando un altro motivo per parlare di Scisma tedesco; «Roma intervenga prima che sia tardi, stanno portando avanti proposte scandalose» frutto, secondo alcuni, dell'iperprogressismo postconcliare.

Questa proposta è stata, infatti, presentata come un cavallo di Troia per consentire ai preti di sposare diventando, in tal modo, l'innescò di una dialettica polemica fra "due papi". La polemica, in verità, è già avviata dal 2013 con quella che alcuni denunciano come la neutralizzazione del cristianesimo operata da Papa Bergoglio, «il primo papa mondialista della storia». Di Loroì si è scritto: «Ratzinger fu l'ultima eroica figura di resistenza alle potenze nichilistiche e anticristiche del turboglobalismo relativista. È proprio per questo venne sostituito dal nuovo pontefice Bergoglio». Non a caso Papa Francesco venne celebrato, invece, già nel 2013 dal "Time" come personaggio dell'anno.

In questo contesto il libro ha generato uno "scisma" all'interno del mondo cattolico: «da una parte la cristianità che si identifica con il corso mondialista della chiesa, dall'altra il mondo cattolico rimasto fedele al messaggio forte di un cattolicesimo che non si arrende al mondo!» In verità il cardinale Sarah, pur accusato di avere intrapreso una "operazione editoriale" contro papa Francesco non si identifica con queste posizioni sostenendo: «Dichiaro solennemente che Benedetto XVI sapeva che il nostro progetto avrebbe preso la forma di un libro. (...) Alcuni attacchi sembrano insinuare una menzogna da parte mia. Queste diffamazioni sono di una gravità eccezionale, e sottolineando che nel testo non c'è nessun atteggiamento di opposizione a Papa Francesco. L'intero testo resta quindi invariato, tranne per l'introduzione e la conclusione, come ha spiegato l'editore Cantagalli. Ora chiedo che questa polemica sterile finisca».

Significativo è, però, il fatto che Padre Georg Gaenswein – segretario particolare dell'ex papa Ratzinger e ispiratore della sua collaborazione con il libro incriminato – nelle ultime settimane passa molto più tempo al Monastero Mater Ecclesiae, dove abita con le suore e il Papa "emerito", che nell'esercizio delle sue funzioni di Prefetto della Casa Pontificia. Già dal 24 gennaio non ha fatto più gli onori di casa in Vaticano neppure per la visita del vicepresidente degli Stati Uniti, Mike Pence e per altri importanti momenti protocollari.

Ratzinger ha preteso, comunque, il ritiro della sua firma; il valore del libro ne è ridimensionato, almeno in Italia dove il ritiro della firma ha avuto efficacia, ma lascia aperta una ferita molto profonda, anche se in parte rimarginata dall'assenza di ogni riferimento ai preti sposati nell'esortazione apostolica di papa Francesco, "*Querida Amazonia*", sui lavori del Sinodo. Nella quarta parte di essa, dedicata all'aspetto pastorale, si conferma che solo il sacerdote è «abilitato a presiedere l'Eucaristia», escludendo definitivamente ogni dubbio sull'ordinazione sacerdotale di diaconi sposati, per supplire alla carenza di clero e ponendo fine, almeno per il momento, alle polemiche suscitate dopo la sua conclusione. Avanzata nel corso del Sinodo, la proposta era stata approvata da 128 vescovi contro 24!

Resta il fatto, mai accaduto, che due Papi si riconoscano entrambi come legittimi e manifestino reciprocamente rispetto e riverenza, salvo a combattersi dietro le quinte per interposta persona: «Non c'è un Papa "buono", e un "papa cattivo". Non ci sono due Papi. C'è solo una grande confusione, destinata ad aumentare». Resta infatti chi interpreta il passaggio del 2013 da Papa Ratzinger a Papa Bergoglio come una vera e propria catastrofe per la Chiesa e che la "questione", seppure apparentemente "chiusa", non lo è. Resta aperta per l'anomala presenza di due papi, per di più, per la loro innaturale coabitazione in Vaticano, soprattutto perché uno di loro, Benedetto XVI, dopo aver rinunciato al pontificato conserva il nome, mantiene la veste bianca, impartisce la

Benedizione Apostolica, che spetta solo al Sommo Pontefice e rompe ancora una volta il silenzio a cui si era votato dimettendosi. In una parola si considera Papa, sia pure “emerito”.

Questa situazione è la conseguenza di un grave errore teologico del cardinale Ratzinger. Conservando il titolo di Papa emerito, come avviene per i vescovi, egli sembra ritenere che l'ascesa al Pontificato imprima sull'eletto un carattere indelebile analogo a quello sacerdotale. In realtà i gradi sacramentali del sacerdozio sono solo tre: diaconato, presbiterato ed episcopato. Il pontificato appartiene ad un'altra gerarchia della Chiesa, quella di giurisdizione, o di governo, di cui costituisce l'apice. Quando viene eletto, il Papa riceve l'ufficio della suprema giurisdizione, non un sacramento dal carattere indelebile. Il sacerdozio non si perde neanche con la morte, perché sussiste “in aeternum”. Si può invece “perdere” il pontificato, non solo con la morte, ma anche in caso di volontaria rinuncia o di manifesta e notoria eresia. Se rinuncia ad essere pontefice, il Papa cessa di essere tale: non ha diritto a indossare la veste bianca, né ad impartire la benedizione apostolica. Di fatto il titolo di Papa oggi viene attribuito sia a Francesco che a Benedetto, ma certamente uno di essi è abusivo, perché uno solo può essere il Papa nella Chiesa, si aumentano così le tensioni nella comunità ecclesiale e i conflitti all'interno dell'istituzione

Nella prima le tensioni si confondono con l'opposizione fra coloro che cercano di promuovere l'inserimento della Chiesa nelle dinamiche sociali, sempre più sollecitate dall'evoluzione dei mezzi di comunicazione, e quella parte del mondo cattolico che intende restare “fedele” alla tradizione. Nell'altra i conflitti s'innestano nella difesa dei privilegi di chi si oppone all'ormai indilazionabile riforma della Curia. Se, infatti, la necessità di adeguarsi alle dinamiche economiche ha facilitato la riforma della gestione delle finanze della Santa Sede, resta forte la resistenza dei “curiali” che si oppongono ad ogni altra riforma, integrandosi con quanti sono critici della volontà di rinnovamento di papa Francesco, che non manca, invece, di dare segnali, come l'accettazione della riduzione a cinque anni della durata dell'incarico di Decano del Collegio cardinalizio – significativa perché è lui che convoca il conclave – dopo aver accettato le dimissioni del potente cardinale Sodano.

A tal proposito sempre più conflittuale si sta rivelando anche il lavoro della Commissione cardinalizia per la riforma della Curia romana, ostacolata dagli stessi curiali per impedirle di raggiungere il suo scopo. Contro tale resistenza si è pronunciato con parole dure il pur conciliante cardinale Gualtiero Bassetti presidente della Cei, che ha dichiarato: «Se a qualcuno non piace questo Papa lo dica perché è libero di scegliere altre strade. Criticare va bene ma questo distruttismo no». Ha aggiunto inoltre: «C'è troppa gente che parla del Papa e a qualcuno io ho detto ‘fai la scelta di evangelico, se non ti va bene la Chiesa cattolica, se è troppo stretta questa barca’. I nostri fratelli protestanti non hanno né il Papa né il vescovo, ognuno faccia le sue scelte. Scusatemi per lo sfogo ma l'obiettivo di tutti deve essere quello di cercare risposte per il bene della Chiesa e dell'umanità».

Non sono minori le difficoltà incontrate da papa Francesco nella lotta contro la pedofilia, che si sta rivelando diffusa nel clero. Già a Roma tra il 21 e il 24 febbraio 2019 sono stati convocati i vertici di tutte le Conferenze episcopali del mondo, per discutere come risolvere “una volta per tutte” gli scandali ad essa relativi. Ben più significativa ed efficace è stata la scelta di affidare alle pubbliche autorità la persecuzione dei casi individuati, così come emerge dall'accordo con la magistratura italiana per il quale saranno trasferiti alla sua competenza i casi fin qui trattati dall'autorità ecclesiastica. Evidentemente l'azione diretta all'interno delle strutture ecclesiastiche non è più ritenuta sufficiente per ridurre il danno di questi comportamenti, pur se, con la creazione di uno sportello di ascolto, per segnalazioni e denunce, e con la nomina di un referente per ognuna delle 227 diocesi italiane, è entrato in pieno funzionamento il Servizio nazionale per la tutela dei minori creato dalla Conferenza episcopale italiana nel novembre 2018. Proprio in questi giorni i giornali romani, e non solo, danno la notizia che il vescovo di Prato ha portato in tribunale documenti che comprovano le responsabilità di nove religiosi accusati di violenze sessuali nei confronti di ragazzi

affidati alle loro cure. Nello stesso tempo la Santa Sede aveva soppresso la Comunità *'Discepoli dell'Annunciazione'* che essi avevano costituito.

Nell'ambito dei rapporti con il mondo "esterno" Papa Francesco ha recentemente dovuto affrontare il tema del rapporto con la Cina. In un colloquio col vice presidente Mike Pence in occasione della sua visita in Vaticano e, già prima, in un colloquio analogo con il Segretario di Stato Mike Pompeo, sono emersi i rischi di un'eccessiva prossimità con quel Paese. L'accordo siglato nel 2018 tra i due Stati sulla nomina dei vescovi ha, infatti, reso più aperto il dialogo, anche se le relazioni diplomatiche non sono ancora ristabilite (furono interrotte nel 1951 con la salita al potere di Mao) perché le voci più contrarie a quell'accordo provenivano proprio dagli Usa.

Altrettanto significativo il testo del discorso rivolto alle donne nella prima messa del 2020 celebrata nella Basilica vaticana: un modo per avere l'attenzione del mondo e far risuonare ancora più forte la denuncia sull'uso riprovevole del corpo femminile, spesso sacrificato sugli altari profani della pubblicità, del guadagno, della pornografia, sfruttato come "superficie" da usare. Riflettendo sulle condizioni in cui oggi versano migliaia di loro, il papa denuncia che troppo spesso sono offese, picchiate, violentate, indotte a prostituirsi e a sopprimere la vita che portano in grembo. Il suo giudizio non ammette repliche: «Ogni violenza inferta alla donna è una profanazione di Dio». E quasi a voler porre il sigillo della Chiesa alle tante battaglie politiche e sociali in difesa delle donne, Francesco proclama: «Devono ottenere più potere», quel potere che, però, non hanno nell'Istituzione ecclesiastica.

Anche nelle Chiese locali non mancano significative soluzioni a tensioni e problemi. In Germania, ad esempio, il cardinale Gerhard Müller, ex-prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e predecessore del cardinale Marx nella sede arcidiocesana di Monaco di Baviera, ha lanciato, alla vigilia del Sinodo della Chiesa tedesca convocato a Francoforte, un attacco alla religione «germano-amazzonica» professata, a suo avviso, da molti suoi confratelli e contrapposta alla fede «cattolica romana». In verità il Sinodo, come ha dichiarato ai giornalisti il card. Reinhard Marx, presidente dei vescovi tedeschi, presentandolo come prima "assemblea sinodale", dà avvio al confronto di due anni che la Chiesa in Germania ha deciso di vivere. Ne fanno parte 230 delegati, tra cui i 69 membri della Conferenza episcopale, rappresentanti delle associazioni e movimenti, dei sacerdoti, degli ordini religiosi, delle diocesi, chiamati ad avviare tale confronto su quattro temi: "Potere e divisione dei poteri nella Chiesa"; "Vita sacerdotale oggi"; "Donne nei servizi e nei ministeri della Chiesa"; "Amore e sessualità". Il punto di partenza è la crisi generata dagli scandali degli abusi sessuali nella Chiesa, ha detto Marx in una conferenza stampa, e ora è necessario un: "processo spirituale" e una "conversione". «In gioco c'è il futuro della fede e della Chiesa nel nostro Paese» e la necessità di "recuperare credibilità". Alla domanda di un giornalista su "come vivere la fede" Thomas Sternberg, presidente del Comitato centrale dei laici, ha risposto: «Il Papa ci spinge a discutere e cercare risposte insieme», in mezzo alle donne e agli uomini, oggi, in Germania. «Non ci sarà una fine di questo cammino», perché questo è «l'inizio di un nuovo modo di essere». Nel corso dei lavori i quattro temi del cammino sinodale sono stati affrontati in quattro gruppi, ciascuno di una trentina di membri, i "forum" dell'assemblea per preparare i documenti di lavoro da proporre, a settembre, alla prossima sessione assembleare. Tutti i dibattiti saranno aperti, ma perché siano approvate le mozioni in assemblea ci dovrà essere il consenso dei due terzi dell'assemblea, ma anche dei due terzi delle donne presenti (66 in tutto). Alla discussione potranno essere avanzate anche proposte non in linea con il magistero.

Particolare interesse ha avuto la questione della presenza, partecipazione, corresponsabilità delle donne nella Chiesa emergendo con forza, come sfida a tenere insieme "tradizione" e "rinnovamento". Dalla "base", singoli credenti o gruppi di fedeli hanno inviato alla segreteria del cammino sinodale già seimila contributi su questo tema. Ben altra la posizione di quei cattolici che

hanno manifestato in piazza contro il Sinodo dei vescovi. Con loro c'era anche l'ex nunzio arcivescovo Carlo Maria Viganò, che aveva messo in stato d'accusa il Papa, chiedendone le dimissioni. Era, in incognito, ma ben visibile nei video fatti circolare. Per l'occasione ha abbandonato il nascondiglio segreto dove si era rifugiato in questi tre anni per dissociarsi dal percorso sinodale avviato dai vescovi tedeschi.

Non si può ignorare in questa sede la denuncia, da parte del cardinale libanese Bechara Boutros Rai, Patriarca di Antiochia dei maroniti, che definisce il "Piano Trump pace Medio Oriente" come «segnale di guerra e di odio» che rischia di mettere «a ferro e fuoco» la Terra Santa. Questa terra non può sopportare il progetto di "soluzione" del conflitto israelo-palestinese da lui lanciato e dal lui presentato come «il piano del secolo», esso rappresenta, infatti uno scandalo perché nella stessa terra convivono ebrei, cristiani e musulmani, come ha voluto Dio. Non è possibile subire le intenzioni e le scelte «di una persona che ha deciso di mettere da parte tutta la storia», ha sottolineato il Patriarca, che ha concluso la sua riflessione implorando Dio perché risparmi ai popoli le nuove, possibili sofferenze provocate «da questo progetto voluto dal Presidente statunitense», e ricordando che non ci può essere pace quando prevale l'ingiustizia e la prepotenza.

In Italia, nel contempo, in una riunione svoltasi ad Assisi, promossa da Symbola e dal Sacro convento, è stato approvato il *Manifesto per un'economia a misura d'uomo contro la crisi climatica*. Ad essa ha partecipato il Presidente del Consiglio Giuseppe Conte, rilevando, nel concluderne i lavori, il significato della nuova alleanza per l'ambiente e per l'uomo. In quella sede, il cardinale Bassetti ha definito il *Manifesto*: «uno dei grandi segni di speranza. Parla a tutti gli uomini e donne, scuote le coscienze della classe dirigente. Le questioni economiche e ambientali rappresentano il cuore di una nuova questione sociale che va affrontata con sapienza, carità e lungimiranza».

Il *Manifesto* è un punto di partenza, una bussola per costruire un'economia a misura d'uomo. Ci incamminiamo lungo questa strada, non semplice ma piena di speranza. Fra gli interventi quelli dei francescani padroni di casa, Padre Gambetti ha detto: «Sappiamo di non essere in grado di cambiare il mondo. Ma ciascuno di noi sa che può cambiare il suo "piccolo mondo" e offrire un contributo per imprimere una grande svolta al corso della storia, realizzando il sogno di un'economia a misura di un umanesimo fraterno, che rispetta, nutre e custodisce». E di «sogno» parla anche padre Fortunato, aggiungendo che: «qui c'è una risposta, non di singoli eroi, ma insieme. Se per crescere e sviluppare dobbiamo inquinare, non è sviluppo, non è crescita, è imbarbarimento. Se per arricchirci dobbiamo creare più disuguaglianza, non è arricchimento, è disonestà».

Significativa la copertina dedicata il 1° febbraio dal settimanale cattolico "The Tablet" a Papa Francesco che contende l'Italia a Matteo Salvini e sembra esserci riuscito. Nel frattempo il presidente del Consiglio, Giuseppe Conte, continua a stringere i suoi rapporti con il *mainstream* vaticano: nell'arco di due settimane si è recato ad Assisi (come già detto) alla presentazione de *Il Manifesto di Assisi* e, successivamente, nella sede della Civiltà Cattolica per presentare insieme al direttore, padre Antonio Spadaro e al cardinale segretario di Stato, Pietro Parolin, il libro *Essere Mediterranei*, pubblicato in vista dell'incontro che si terrà a Bari a fine mese con la partecipazione di Papa Francesco. Per Conte insomma il riferimento, e non si tratta di un fatto puramente istituzionale, è il Papa regnante, l'unico Papa.

Ancora, in Italia: «Abbiamo completato le nomine di tutti i referenti diocesani in Italia», ha annunciato il presidente, l'arcivescovo di Ravenna Lorenzo Ghizzoni, in occasione della conferenza stampa che ha concluso il Consiglio episcopale permanente (20-23 gennaio). «Ora tutte le diocesi hanno un referente diocesano che sarà collaboratore del vescovo per far crescere il servizio per la tutela minore e delle persone vulnerabili, un'attività pastorale da svolgere in collaborazione con la pastorale giovanile e familiare, la Caritas, e che dovrà coinvolgere organismi, associazioni,

movimenti, parrocchie e scuole cattoliche. Ci sarà anche un centro di ascolto per la tutela dei minori e, in particolare, una persona deputata a questo compito, che può raccogliere lamentele e denunce». Una persona che sarà, prevedibilmente, diversa dal referente diocesano e «che dovrà essere preparata per dedicarsi a questo ascolto», ha spiegato il presule, «un facilitatore, meglio se laico e meglio se donna, fornito di telefono, indirizzo mail, eventuale luogo per un incontro riservato con persone che vogliono fare segnalazioni o denunce». Entro maggio le diocesi italiane sono tenute a comunicare la costituzione di questi centri di ascolto alla Santa Sede.

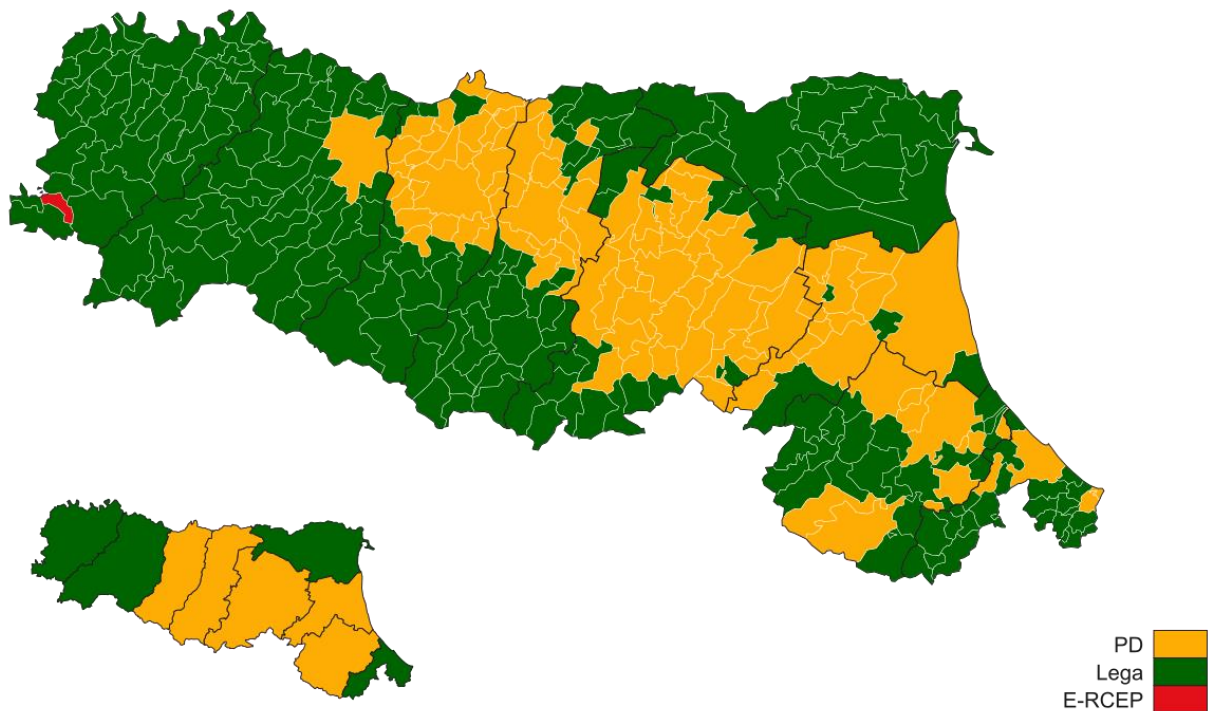
Fra i problemi particolari della Chiesa italiana c'è, infine, il rapporto con la mafia. Alcuni mafiosi non si limitano ad ostentare la loro adesione al cattolicesimo – cosa che potrebbe essere dettata da opportunità o interesse –, ma appaiono cattolici anche nel privato, come dimostrano per esempio le Bibbie trovate nelle loro case o le messe fatte celebrare nei loro “covi”. Si tratta di fede autentica? Come molti cattolici praticanti, ma l'osservazione vale per tutte le altre confessioni, anche i mafiosi scambiano l'esercizio manifesto della religiosità con l'autenticità interiore della fede. Forse allora c'è un problema ecclesiologico: il Vangelo è radicalmente antitetico alla mafia, ma l'istituzione ecclesiastica, o i singoli pastori, lo hanno reso compatibile, evidentemente riducendo la fede alla forma, al ritualismo, al devozionismo, e non alla sostanza.

Papa Francesco ha «scomunicato» i mafiosi ed è stato un atto importante, ma il problema si pone per il parroco di provincia che deve negare, al boss del quartiere, il diritto di fare da padrino alla cresima di un nipote. Le comunità cristiane farebbero bene a chiedersi che cosa in esse attira tanto i mafiosi: potrebbero scoprire che sono ancora centri di potere, di scambi di favore, di clientele elettorali, di occasioni di profitto.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Marcello Vigli, partigiano nella guerra di Resistenza, già dirigente dell'Azione Cattolica, fondatore e animatore delle Comunità cristiane di base, è autore di diversi saggi sulla laicità delle istituzioni e i rapporti tra Stato e Chiesa nonché sulla scuola pubblica e l'insegnamento della religione. La sua ultima opera s'intitola: *Coltivare speranza. Una Chiesa altra per un altro mondo possibile* (2009).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Mappa del voto in Emilia Romagna (gennaio 2020)

[Il centro in periferia](#)

Le periferie tra puntini verdi del voto leghista, esperienze locali innovative, e Manifesto della Montagna

di *Pietro Clemente*

Mappe inquietanti

Sulle pagine virtuali di TPI “The Post Internazionale” del 29 gennaio Marco Revelli scrive delle elezioni regionali in Emilia Romagna:

«Per dirla con le parole dei ricercatori di YouTrend “al diminuire della grandezza dei comuni, aumenta il numero di voti a favore della Lega e della candidata presidente Borgonzoni”. E la stessa percezione “visiva” si ha se anziché i grafici si guardano le mappe e i loro colori: il quadro cambia radicalmente (le tinte si fanno via via diverse e più nette) man mano che dai “centri” ci si sposta verso le “periferie”, dalle Città al Contado, dalle zone a scorrimento veloce (infrastrutture autostradali e ferroviarie, telecomunicazioni concentrate) a quelle più “statiche”. La cosa è evidente, nell’analisi del voto attuale, in modo particolare per le cosiddette “aree interne”, le “terre alte”, i comuni (spesso in sofferenza) che si concatenano lungo le direttrici che dal basso salgono verso i valichi appenninici, sia quelli dell’appennino ligure-emiliano, in provincia di Piacenza e di Parma, sia di quello tosco-emiliano e umbro-marchigiano, tutti distribuiti sul bordo meridionale della Regione. È lungo queste direttrici che la *landslide*, la “lenzuolata” verde, si distende compatta...Sono piccoli numeri rispetto a quelli delle città capoluogo, distanze abissali in percentuale ma poche decine o poche centinaia di voti in valore assoluto. E tuttavia la miriade di

puntini verdi sulla mappa, a segnare i territori del margine, offre una panoramica cromatica inquietante...»

Per chi si occupa di piccoli paesi, di zone interne, di piccoli numeri è come un pugno nello stomaco. Non è che sia una novità, ma il quadro emiliano presenta un carattere sistematico. Diverso il caso calabrese, in cui è l'astensione dal voto in un certo senso la risposta delle aree più marginali. Nella riflessione politologica di Revelli è una conferma dello scenario internazionale populista: sono i ceti che si sono sentiti abbandonati e traditi dalla sinistra, per lo più rurali, ma anche minerari e di zone di industrializzazione dismessa, che votano a destra, per ritorsione o per disperazione.

Cosa significa per chi vorrebbe 'porre il centro in periferia'? Per chi vuole 'Riabitare l'Italia', per chi pensa che si debba 'invertire lo sguardo'? Questo sguardo ri-orientato si troverà necessariamente a fare i conti con i vissuti locali di una rappresentanza politica segnata dalla protesta, forse dal rancore. Credo che dobbiamo aprire una discussione su questi temi. E spero che il prossimo numero di *Dialoghi Mediterranei* possa accogliere qualche riflessione in merito. Non è difficile dire che questo stato di cose esprime con evidenza la 'disgregazione sociale' delle periferie e delle zone interne, e che è necessario costruire una prospettiva diversa, che non sia solo egoistica e compensativa, ma capace di far intravedere possibili nuove civiltà locali. Ma rischia di essere una risposta consolatoria. Di fatto la scena si presenta caratterizzata in un modo che ricorda il film di Giorgio Diritti *Il vento fa il suo giro* (ne avevo già parlato nell'editoriale di settembre 2019) che rappresenta l'incubo dell'innovatore che cerca di trovare asilo e vita produttiva in un paese in declino e riceve ostilità e sabotaggio. Molti nodi dello sviluppo locale si giocano intorno al tema delle popolazioni rimaste sul luogo, per lo più in età avanzata, desiderose forse di compensazioni ma non disponibili a favorire nuove iniziative, ad essere la base di una nuova comunità di saperi, di valori legati al territorio. È facile vedere nel voto delle periferie una condivisione della cultura nazionalista e corporativa della Lega, l'ostilità al cambiamento, la cancellazione della prospettiva per cui dovrebbero essere le generazioni future e il pianeta terra a guidare le scelte e le azioni, e non il desiderio di difendere e accumulare risorse per il presente. Credo sia doveroso ammettere che è stata la politica a favorire la percezione diffusa che il discorso sul futuro, le nuove generazioni e il pianeta serva solo da copertura a interessi di gruppo, e a favorire nuove diseguaglianze. Ma è ovvio che questo rende ancora più difficile costruire una idea comune e ampia di rinascita delle zone interne e delle comunità periferiche che investa sul futuro e che venga condivisa dai residenti.

Patchwork

Sono problemi che stanno al cuore anche di questo numero de *Il centro in periferia* che si apre con il *Manifesto di Camaldoli per una nuova centralità della montagna* (presentato da De Matteis) e si chiude con alcuni testi legati al film di Anna Kauber *In questo mondo* sulle donne pastore (Clemente, Saba, Rosati, Pieroni), e passa attraverso il racconto di comunità locali che operano per dare forza culturale alle periferie (Cangemi), due nuovi interventi nel dibattito sui musei e i temi dello sviluppo locale (De Simonis, Pirovano), due scritti assai autorevoli e attuali legati al centenario della nascita di Nuto Revelli (Teti, Casellato), e una riflessione-recensione sul libro *Riabitare l'Italia* di Felice Tiragallo. Nonostante l'apparente carattere di patchwork dei testi di questo numero è chiaro che la riflessione sulla politica e le zone interne li permea tutti ed ognuno dà a suo modo risposte o almeno riflessioni d'esperienza alla questione di una nuova prospettiva e a quella duramente attuale di uno stallo degli investimenti delle comunità locali verso un futuro diverso possibile. Un esempio è che l'opera di Revelli, e le letture del suo lavoro di Teti e Casellato, lo evidenziano pone al centro il mondo dei contadini e dell'abbandono delle campagne piemontesi e la sua descrizione puntuale della marginalità e della distruzione di una civiltà locale ricca di saperi e non solo di povertà e superstizione, si connette fortemente con i temi attuali delle zone interne. Così anche se si considera il carattere nazionale che l'opera di Revelli ha dato alla questione contadina e a quella

dell'abbandono delle zone interne a favore di una industrializzazione che spesso inquinava, distruggeva e poi abbandonava il territorio e la mano d'opera, e da lì vengono possibili riflessioni su una nuova centralità possibile dell'agricoltura.

Il Manifesto della Montagna allarga i problemi delle zone alte anche agli aspetti climatici del pianeta e suggerisce uno scenario in cui:

«Grazie a valori di cui il “centro” difetta, i “marginari” montani hanno le potenzialità per divenire un laboratorio dove ruralità e urbanità innovative si fondono per dar vita a una nuova civilizzazione, con effetti rigenerativi sulla vita stessa delle metropoli. I loro valori patrimoniali cominciano oggi ad esser visti come un insieme di risorse che possono rendere le comunità locali resilienti in quanto basate su una cultura del limite, sulla peculiarità dei prodotti e su una qualità della vita superiore».

I due scritti sui musei problematizzano, suggeriscono, ma in qualche modo intravedono, oltre la crisi, una nuova prospettiva del museo come presidio del territorio e costruzione di comunità. Intorno al film della Kauber e nelle sue stesse immagini, legate a una lunga ricerca sul campo con la documentazione di circa un centinaio di situazioni di allevamento femminile (in modalità spesso informale ma con la presenza anche di vere aziende), proponiamo due testimonianze di donne impegnate sia nell'allevamento connesso alla produzione dei formaggi (Saba) sia alla gastronomia e la ristorazione (Rosati), nonché il caso della Garfagnana come scenario interessante e dinamico (Pieroni), con la rinascita di una pecora locale, 'garfagnina', pur nel quadro dei consueti processi di abbandono e perdita della centralità, tutte esperienze positive di animazione dei mondi periferici.

Il PIL piange

Ma queste esperienze positive non riescono a fare dimenticare i puntini verdi della mappa del voto leghista in Emilia. La ampia riflessione-recensione di Felice Tiragallo dedicata al libro *Riabitare l'Italia*, del quale già si è detto più volte, proprio per il valore che esso ha di investimento analitico e progettuale sulle aree interne, mostra anche la complessità e i punti di divergenza dei propugnatori del ritorno ai piccoli paesi, le possibili zone di impatto tra culture della tutela e culture della progettazione, tra investimenti che puntano alla memoria storica delle comunità nei loro paesaggi, e investimenti che invece mirano alle tecnologie o anche alla biodiversità senza passare attraverso la memoria incorporata nei musei o nelle esperienze delle popolazioni locali. Insomma ci sono problemi anche sul fronte dei sostenitori di uno sviluppo 'mirato ai luoghi' e mirato alle persone. Tutti sono d'accordo che interventi pubblici per incentivare le pratiche del riabitare sono indispensabili, ma è anche evidente che nella crisi produttiva dell'Europa si parla solo di indici di crescita del PIL (si potrebbe parlare di 'piano del PIL' che non cresce come i bambini malnutriti, ma anche nel senso del poker: il 'piatto piange', non ci sono i soldi e l'Italia non gioca) che nella nostra prospettiva è proprio del tutto insensata. Non interessa la quantità ma la redistribuzione sul territorio dell'attività e della produzione, e quindi centralità dei luoghi e non degli Istat costruiti sull'ansia delle percentuali di incremento e quindi anche essi 'ciechi ai luoghi'. Ed è dunque molto difficile pensare che questi investimenti ci saranno.

Cresce la coscienza di questi problemi, nascono associazioni, reti, ma è difficile vedere un possibile salto di rilievo critico. Dopo *Riabitare l'Italia*, intorno al progetto dell'Editore Donzelli e dei curatori del volume, sta nascendo una associazione, ed è pronto un *Manifesto per riabitare l'Italia*, che pubblicheremo e commenteremo nel prossimo numero de *Il centro in periferia*. Grandi impegni intellettuali che oggi è difficile vedere connessi con una pratica di confronto capillare con le popolazioni locali, le associazioni, i sindaci, per cui la frontiera dell'avanzamento in questa situazione resta affidata alle esperienze di avanguardia, alle quali credo che le nostre riflessioni, i *Manifesti*, etc. forniscano strumenti di argomentazione e confronto, e affidata allo spirito

critico che si diffonde sulla nostra vita civile nei contesti urbani offrendo idee-guida alle nuove generazioni, che cominciano a guardare alla montagna e alla campagna. La speranza, come indica il Manifesto della montagna che (lo ripeto ancora):

«Grazie a valori di cui il “centro” difetta, i “marginari” montani hanno le potenzialità per divenire un laboratorio dove ruralità e urbanità innovative si fondono per dar vita a una nuova civilizzazione, con effetti rigenerativi sulla vita stessa delle metropoli».

Sul fronte cui si è guardato in questi anni con grande fiducia, quello della Strategia Nazionale Aree Interne si colgono invero diffusi segnali di delusione. Sarebbe interessante avere dati analitici, risultati, anche minimi, di processi in atto, per valutare quella strategia, che è per ora l'unico rilevante intervento pubblico. Quindi i puntini verdi sono anche segni di un momento generale di difficoltà di idee e di risorse, di pesante lontananza della politica e della economia dai luoghi della vita residua e tenace del cuore dell'Italia delle differenze.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Pietro Clemente, già professore ordinario di discipline demoetnoantropologiche in pensione. Ha insegnato Antropologia Culturale presso l'Università di Firenze e in quella di Roma, e prima ancora Storia delle tradizioni popolari a Siena. È presidente onorario della Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici (SIMBDEA); membro della redazione di LARES, e della redazione di Antropologia Museale, collabora con la Fondazione Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano. 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).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.

Convegno Nazionale

LA NUOVA CENTRALITA' DELLA MONTAGNA

Monastero di Camaldoli (AR) | 8 - 9 Novembre 2019

Promosso dalla Società dei Territorialisti e delle Territorialiste

Hanno aderito e collaborano all'organizzazione del convegno:

Tsm|step Scuola per il Governo del Territorio e del Paesaggio, Dislivelli, Rete Montagna, SISEF, Legambiente, FAI, Symbola, CIPRA Italia, DIDA Unifi, DIST-PoliTo, Mountain Wilderness, UNCEM, Ministero dell'Ambiente e della Tutela del Territorio e del Mare, Convenzione delle Alpi, Unimont - Progetto Italian Mountain Lab, AASTER, IAM-PoliTo, Eurac Research, AGEI, Archivio Osvaldo Piacentini, CAI Comitato Scientifico, NEMO, Carta dell'Appennino, Centro Studi Valle Imagna, Fondazione Franco Demarchi, Fondazione Nuto Revelli, AIRe, IRES Piemonte, SNAI Comitato Scientifico, Accademia delle Alte Terre, ARIA - Centro di Ricerca per le Aree Interne e gli Appennini - Università del Molise, Ecomuseo del Casentino, Ecomuseo delle Alpi Apuane, Alleanza mondiale per il paesaggio terrazzato, Fondazione Comelico Dolomiti, Ordine degli Architetti della provincia di Arezzo.



I nuovi rapporti Città-Montagna

Le piccole città della montagna resiliente. E le altre

Giampiero Lupatelli



il centro in periferia

Il Manifesto di Camaldoli e i luoghi comuni sulla montagna

di *Giuseppe Dematteis*

L'8 e il 9 novembre 2019 si svolse a Camaldoli, nell'Appennino tosco-emiliano, il convegno nazionale "La nuova centralità della montagna", organizzato dalla Società dei territorialisti e delle territorialiste assieme a numerose altri enti e associazioni. Esso ha permesso uno scambio di idee tra conoscenze specialistiche ed esperienze concrete territoriali che si è concluso con la redazione del *Manifesto di Camaldoli per una nuova centralità della montagna* qui presentato. Il Manifesto si rivolge all'intera cittadinanza con lo scopo di renderla consapevole che la montagna italiana è chiamata a misurarsi con i cambiamenti in atto, mettendo in gioco le sue potenzialità ambientali, economiche e culturali, non solo a vantaggio di chi la abita o la potrà abitare, ma nell'interesse dell'intero Paese. Le premesse su cui far leva non mancano. Nella lunga crisi economica e sociale che stiamo attraversando i valori attuali e potenziali della montagna funzionano da cartina di tornasole di molti problemi generali non risolti. Nelle grandi città situazioni caratterizzate da inquinamento atmosferico, disoccupazione, precariato, insicurezza, individualismo, consumismo generano una "domanda di montagna" vista come un ambiente "verde", che promette libertà, sobrietà, spirito comunitario e così via. Una visione idealizzata, ma con un fondo di vero per quanto riguarda ciò che la montagna potrebbe diventare se si realizzassero certe condizioni.

Nel Manifesto si intrecciano due discorsi strettamente legati tra loro. Il primo confuta idee e immagini relative alla montagna ereditate dal secolo scorso e oggi ancora largamente diffuse. Il secondo ci parla di com'è e di come potrà essere la montagna italiana nel XXI secolo, se sapremo guardarla con le lenti giuste. L'espressione *nuova centralità*, posta provocatoriamente nel titolo, indica questa direzione. Ci dice che i territori montani non sono poveri per natura. Al contrario sono ricchi di un patrimonio straordinario, le cui potenzialità sono state negate da una modernità che li ha marginalizzati a vantaggio di una centralità oggi in piena crisi. Perché *nuova*? In un primo senso perché già nel passato la montagna è stata più volte centrale. Lo è stata per le società pastorali dell'età del bronzo, poi nel Medioevo con quei centri di cultura, di innovazioni e di potere che furono i monasteri, o ancora come sede di mercati e fiere importanti. Più tardi con gli Stati di valico come il ducato di Savoia, preistoria del Regno d'Italia, e più di recente come culla della Resistenza, madre della nostra Repubblica. Ma *nuova* è anche la centralità che dal laboratorio sperimentale della montagna si auspica possa contaminare la vecchia centralità degli agglomerati urbani in termini di cultura del limite, senso civico comunitario, solidarietà, democrazia partecipativa, nuova urbanità.

Ma come si potrà realizzare questa nuova centralità? Anche qui occorre anzitutto sfatare alcuni luoghi comuni. Il primo è che il destino della montagna spopolata sia quello di diventare un parco giochi per vacanzieri in fuga dalle città. Contrariamente a un'opinione diffusa il futuro della montagna non dipende dalla specializzazione turistica più di quanto dipenda dalla presenza di numerose altre attività appropriate ai contesti naturali, storici e socio-culturali locali. Oltre a quelle agro-silvo-pastorali di base e alle filiere di trasformazione dei loro prodotti, sono particolarmente importanti la gestione delle risorse idriche ed energetiche, l'artigianato e l'industria manifatturiera, il recupero del patrimonio edilizio locale, i servizi di formazione e di ricerca applicata. Purtroppo lo spopolamento, con la conseguente perdita di risorse umane ricche di professionalità ed esperienza, ha reso la montagna molto meno produttiva di quanto potrebbe essere.

Montagne spopolate non significa soltanto senza residenti, ma soprattutto senza abitanti-lavoratori capaci di mettere a frutto le risorse locali, di gestirle, evitando che vengano sfruttate, sovente in modo predatorio, da poteri economici esterni. Ecco perché la parte costruttiva del Manifesto è centrata sulla proposta di mantenere in montagna la popolazione nativa oggi costretta a emigrare, affiancandola a "nuovi montanari" di provenienza esterna. Un altro luogo comune da smentire è quello che oppone i montanari agli abitanti delle città, quasi fossero due razze diverse. È vero che in passato le rispettive culture sono state a lungo lontane tra loro, ma oggi per stili di vita, reddito e livello d'istruzione questa distanza si è molto ridotta. Rimangono le differenze derivanti dai rapporti degli abitanti con due ambienti fisici irriducibilmente diversi.

Storici, geografi e antropologi ci dicono che il rapporto delle società locali con i loro ambienti naturali in termini di adattamento reciproco è ciò che nel passato ha prodotto la varietà delle culture montane. Ma la modernità ha forse posto fine a questo rapporto? Niente affatto: in montagna la vita continua ad essere condizionata dalle componenti naturali a seconda dei diversi lavori, da quello degli addetti agli impianti sciistici, a chi lavora nell'edilizia e nei trasporti, ai pastori e ai taglialegna, passando per gli agricoltori, i minatori, le guide alpine, i custodi dei rifugi, fino ai semplici abitanti che coltivano l'orto e spalano la neve dai tetti. Insomma in un modo o nell'altro, oggi come in passato, chi vive in montagna deve interagire quotidianamente con specifiche condizioni ambientali. Lo hanno imparato i "nuovi montanari" che per abitare e fare impresa hanno dovuto adattare le innovazioni tecnologiche di cui sono portatori alle condizioni ambientali locali, valendosi di saperi contestuali trasmessi da generazioni di "vecchi montanari". Ciò dimostra che un rapporto co-evolutivo iniziato migliaia di anni fa è destinato a continuare e a rinnovarsi continuamente, come d'altronde già in passato, in quanto, com'è noto, la tradizione non è che il risultato di innovazioni di successo. Nel nostro caso si tratta di un passato orientato al futuro, ben diverso da quello nostalgico con cui viene sovente identificata l'identità montana.

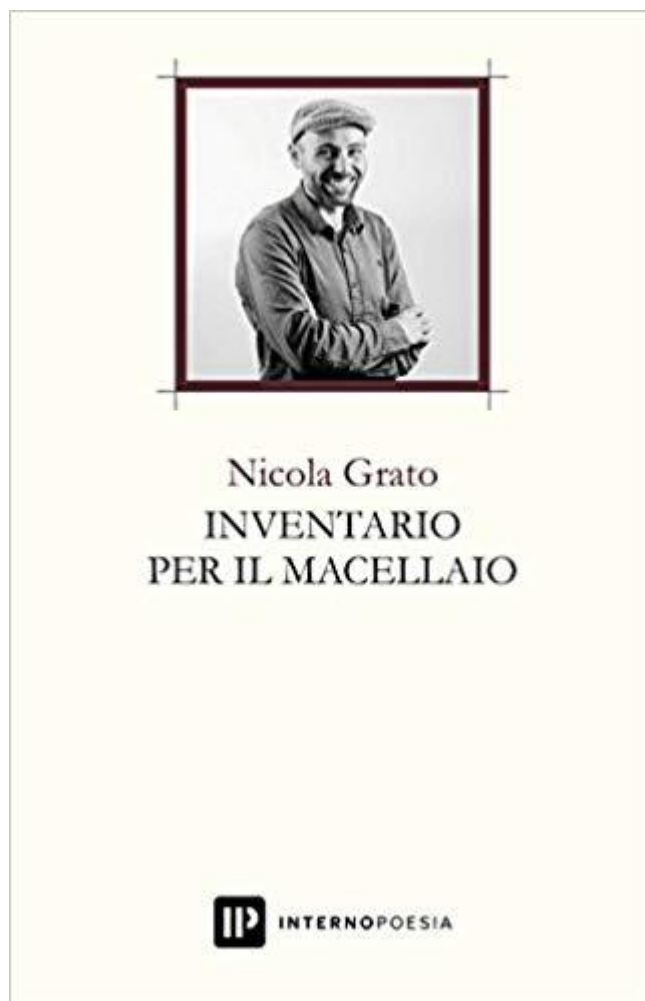
Il millenario intervento umano smentisce un altro luogo comune, quello che vede la montagna come un ambiente naturale, governato da equilibri spontanei. In realtà le montagne sono una costruzione umana millenaria che si è retta e può continuare a reggersi solo lottando contro i terremoti e l'erosione dei versanti. Una sua "rinaturazione" può essere solo parziale e va comunque gestita, mentre se intesa come riequilibrio naturale spontaneo non ha alcun fondamento ed è dannosa. Sia perché una montagna lasciata alla "natura" ci priverebbe di produzioni importanti per la loro qualità e per il loro contributo all'occupazione e alla formazione del reddito, sia perché aumenterebbe il rischio di frane e alluvioni che minacciano l'avampaese, città comprese. La proposta del Manifesto di un grande progetto di neo-popolamento parte dalla constatazione che, essendo le nostre montagne un manufatto, esse richiedono una manutenzione continua, che può essere assicurata solo da un altrettanto continuo presidio umano.

Un'altra immagine fuorviante è quella che identifica la montagna con uno spazio puramente rurale, dimenticando che all'interno di essa – nelle valli, nelle conche, sugli altipiani – sono numerose le piccole e medie città che con l'offerta di servizi e di posti di lavoro evitano la desertificazione dei territori circostanti. Nella montagna italiana ci sono varie decine di questi centri, tra cui una dozzina di capoluoghi di provincia o di regione. Questa rete policentrica non va ignorata perché i suoi nodi sono dotati di una certa autonomia funzionale che può trasformarsi in autonomia politica, realizzando quelle forme di autogoverno comunitario che il Manifesto indica come necessarie per tutelare gli interessi delle società montane contro il predominio dei poteri esterni.

È innegabile che abbiamo ereditato dal secolo scorso un conflitto tra territori montani e non montani, tuttora operante per quanto riguarda la priorità degli investimenti pubblici, lo sfruttamento delle risorse naturali, i grandi attraversamenti ferroviari e autostradali e così via. Ma questa contrapposizione non vuol dire che i problemi della montagna interessano solo il suo circoscritto ambito territoriale. Una montagna meglio presidiata ridurrebbe il rischio idraulico, regolerebbe e potenzierebbe la produzione e il flusso di servizi eco sistemici a vantaggio della pianura, rallenterebbe i processi di concentrazione urbana, salvaguarderebbe un patrimonio di interesse non solo montano. Dunque una montagna vivibile e abitata non risponde solo a esigenze di giustizia socio-territoriale, ma è qualcosa che riguarda l'intera organizzazione del territorio nazionale. Come tale essa richiede una visione più ampia, di livello nazionale. Ciò non significa che occorra un piano predisposto e gestito dal governo centrale. Certamente lo Stato deve prevedere investimenti commisurati ai vantaggi che ne derivano al Paese e deve svolgere una funzione di coordinamento, ma le idee progettuali e le modalità attuative spettano anzitutto a "comunità di progetto" formate da attori privati e pubblici, espressione di quelle forme di autogoverno intermedie tra il livello comunale e quello regionale, auspiccate dal Manifesto.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Giuseppe Dematteis, professore emerito di Geografia urbana e regionale al Politecnico di Torino e presidente dell'associazione Dislivelli, è autore di numerose pubblicazioni scientifiche relative a: teoria e metodi delle scienze geografiche e territoriali, geografia economica, geografia urbana, pianificazione e politiche di sviluppo dei sistemi urbani e territoriali, problemi della montagna italiana. Ha coordinato con Alberto Magnaghi l'organizzazione del Convegno di Camaldoli per conto della Società dei territorialisti e delle territorialiste.



il centro in periferia

Il paese nella vita e nella poesia di Nicola Grato

di *Antonino Cangemi*

Nella metà degli anni '70 del secolo scorso, Pier Paolo Pasolini denunciò, dalla prima pagina de «Il Corriere della sera» (che gli era stata affidata dall'allora direttore Piero Ottone), il tramonto della civiltà contadina. In quell'articolo, che fece tanto scalpore, Pasolini sostenne che era in atto un processo di omologazione culturale, di cui responsabili erano i mass media (la televisione, innanzitutto) così come controllati dal potere, che conduceva a un mutamento antropologico degli italiani. Quel processo di omologazione culturale avrebbe generato nelle nostre comunità, secondo il poeta di Casarsa, una progressiva e definitiva perdita delle radici e dell'identità contadina.

Probabilmente però la realtà avvistata da Pasolini poco prima di morire in circostanze drammatiche, e per certi aspetti ancor oggi misteriose, era più catastrofica di quanto si è poi andato realizzando nel tempo. Inutile negare che uno sviluppo distorto («uno sviluppo senza progresso», per dirla con le sue parole) abbia generalmente prodotto la mortificazione di certi valori umani propri del mondo rurale (si pensi, per esempio, a quello spirito solidale che prima univa con forza gli italiani e che oggi è sorretto da una energia sempre più flebile), ma nello stesso tempo qualcosa della civiltà contadina tuttora rimane. E rimane soprattutto nei borghi e nei piccoli paesi. Anche se il rischio della prossima soccombenza è sempre alto, e dietro l'angolo. Tant'è che Franco Arminio, uno dei

pochi poeti conosciuti e letti in Italia, ha dato vita a una corrente di pensiero nota come «paesologia». La «paesologia» nasce con l'intento di salvare quel che resta dell'universo rurale nei borghi e nei piccoli centri. Salvare tutto ciò che si può salvare, e assaporarne il gusto, fino a che si è in tempo.

Nicola Grato, giovane poeta palermitano tra i più talentuosi, almeno in Sicilia, dell'ultima generazione, nella sua silloge *Inventario per il macellaio* (Interno Poesia, 2018) manifesta, per i temi trattati e per gli accenti delle sue liriche, l'adesione alla «paesologia» di Franco Arminio. Tanti suoi versi lo testimoniano: «Avere cura salva dall'inferno – / la misura del mondo è lo sguardo d'affetto, / l'incantamento – / per un muro, un vecchio, una stalla, / un rivo secco – per il paese in cui vivo»; «l'uomo paese ha il passo / delle domeniche, sta / in piazza e beve il cielo, / e pare alzarsi in volo quando / suona la campana della messa». Chiaramente Grato ha una cifra poetica propria, distinta da quella di Arminio, una ricercatezza nel lessico, nei timbri e nella forma (mai fine a se stessa o frutto di mero compiacimento) che lo contraddistinguono e, a mio avviso, una felicità di ispirazione più costante rispetto al poeta di Bisaccia.

E peraltro nei suoi versi si sente anche l'eco di alcuni grandi poeti del Novecento italiano: Pavese per certa “vena narrativa”, Scotellaro per il richiamo al mondo contadino. Tuttavia, il tratto più saliente della sua poesia in *Inventario per il macellaio* (che segna la sua maturità espressiva e una significativa evoluzione rispetto alla precedente silloge *Deserto giorno*), e ciò che in questa sede preme evidenziare, è che i versi di Grato, allo stesso modo di quelli di Arminio, rivendicano una sorta di resistenza umana – che ha la roccaforte nei paesi – dinanzi alla polverizzazione dei valori propri della civiltà contadina. In altre parole, nella poesia di Nicola Grato si conservano e custodiscono le tracce e, se vogliamo, le ceneri di quella civiltà di cui si è nutrito il nostro Paese.

Col poeta palermitano mi intrattengo in una conversazione che ha come principali argomenti la sua poesia e la “resistenza” della civiltà contadina dinanzi all'incombere devastante dello «sviluppo senza progresso».

Nicola, in che misura la tua poesia è legata alla «paesologia» di Franco Arminio?

«Il primo libro di Arminio che ho letto è stato, circa cinque anni fa, *Geografia commossa dell'Italia interna*. A questo è seguita poi la lettura delle *Cartoline dei morti*, a mio avviso l'opera più riuscita del poeta di Bisaccia. La paesologia di Arminio si è innestata nel mio percorso di vita direi quasi naturalmente: ho quarantaquattro anni e da sedici vivo stabilmente nei paesi: uso il plurale perché in vario modo negli ultimi anni ho frequentato paesi diversissimi tra loro, cambiato più volte casa e residenza, lavorato e “seminato” tracce in quel territorio che definiamo di Rocca Busambra, il massiccio montuoso più elevato di questo scampolo di Sicilia che corre lungo una martoriata strada, la Palermo-Agrigento, e che dilaga nell'antico feudo dalle coloriture giallastre in estate. La paesologia di Arminio la vivevo da un pezzo, ma non la chiamavo in questo modo: come quasi sempre accade, in un determinato momento della vita che non puoi prevedere, un libro una frase un'esperienza ti portano a riflettere, a guardarti indietro, a progettare il futuro. Arminio ha avuto il grandissimo merito di accendere la luce sui paesi, fragili organismi esposti all'abbandono dei loro abitanti, periferici per definizione. Mia moglie e io abbiamo letto Arminio mentre abitavamo in campagna, a Villafrati: ci ha stimolati l'invito del bisaccese ad abitare i centri antichi dei paesi e così, vuoi per suggestione ma soprattutto per necessità logistiche, abbiamo lasciato la nostra casa di campagna trasferendoci a Mezzojuso, comprando una casa antica nel centro storico. Fin qui alcune note autobiografiche, ma entro nel vivo della tua domanda. La mia poesia è legata alla paesologia nel senso dell'attenzione che ha Arminio nei confronti del “particolare”, delle voci più disparate che si possono ascoltare solo nei paesi.

Quando mi occupavo di teatro a Villafrati capitava sempre che il sabato, prima dello spettacolo programmato in rassegna, Enzo Toto, il direttore del Teatro del Baglio, e io andavamo a passare un po' di tempo al bar. Il bar è un luogo incredibilmente fecondo per ascoltare storie, le più strampalate talvolta. C'era uno che sapeva Dante a memoria, uno che disquisiva di lemmi dialettali, quello che si lagnava per il tempo e, immancabile, il tipo "scoraggiatore militante", secondo la definizione di Arminio, ovvero quello che "a prescindere" non crede nel bene del giorno: è vuoto, stanco, apatico. Nei paesi lotti ogni giorno contro questi scoraggiatori militanti, in ogni pratica del tuo vivere. In questi anni ho guardato con ammirazione a Santo Lombino, storico dell'emigrazione e mio grande amico che nei paesi ha sempre creduto e nei paesi ha fatto tanta cultura. Ne riparlerò.

La poesia è un'arma formidabile contro lo scoramento e la voglia di andarsene che c'è indubitabilmente in ogni paese. Il paese vicino è migliore di questo, la città offre tante cose: discorsi questi che sento quotidianamente, che anche io ho pensato e talvolta penso ancora. Niente di meglio, quindi, che provare una forma di umanità che alza la "bandiera bianca della desolazione", altra felice espressione di Arminio: chi mi dice che erranza continua, valigie pronte sempre accanto al letto siano da preferire a quella che Vito Teti definisce "restanza"? Se mi permetti, a proposito di Teti, voglio citare un passo del suo libro *Pietre di pane*: «l'essere rimasto, né atto di debolezza né atto di coraggio, è un dato di fatto, una condizione. Può diventare un modo di essere, una vocazione, se vissuto senza sudditanza, senza soggezione ma anche senza boria, senza compiacimento, senza angustia e chiusure, con un'attitudine all'inquietudine e all'interrogazione. Restare significa vivere l'esperienza dolorosa e autentica dell'essere sempre "fuori luogo". Esiste lo sradicamento totale anche di colui che resta fermo» [1]. Ecco, scrivo perché immancabilmente mi sento fuori luogo, residuale; mi arrendo al Mondo che non cerco di cambiare, ma che mi commuove per la sua fragilità. Credo che questa sia la paesologia, di certo questo è il mio punto di osservazione sulle cose, la mia "condizione": la poesia proviene dalla vita: «Non troverai altro luogo non troverai altro mare. /La città ti verrà dietro. Andrai vagando/Per le stesse strade, invecchierai nello stesso quartiere. /Imbiancherai in queste case. Sempre /Farai capo a questa città. Altrove non sperare, /Non c'è nave non c'è strada per te. /Perché sciupando la tua vita in questo angolo discreto /Tu l'hai sciupata su tutta la terra» (Costantinos Kavafis) [2].

Il paese è per me punto di osservazione e racconto del Mondo: i cambiamenti climatici sono la questione per eccellenza oggi; dai cambiamenti climatici indotti dall'uomo derivano e deriveranno conseguenze terribili per il Pianeta. Matteo Meschiari richiama a ragione gli scrittori alla responsabilità in ordine a queste vicende: è fragile il Mondo, e vecchio. Osservo il nostro Vecchio da un paese vecchio, abbandonato ogni giorno di più. Ferito. Questa è la mia Amazzonia, il mio albero Hibakujumoku che devo custodire: "L'anima mi guarda, seduta/mentre scrivo le preghiere mattutine/- stare in questa misura, il giorno/sarà per tutti -/l'aria si ferma/ogni cosa respira attenta nella sua resa./Custodisci tutte le cose/abitale nel tempo dell'altezza/misurata, il petto scoperchiato come/un'offerta alle piccole/bocche del mistero" (Sebastiano Aglieco)» [3].

Le lucciole sono davvero e del tutto "scomparse", come nella nota metafora pasoliniana, o nei paesi continuano a brillare? Solo i poeti riescono a scorgerne la luce?

«Il famoso articolo di Pasolini apparso sul «Corriere» il 1° febbraio 1975 era stato preceduto da un altro scritto dal Nostro su «Paese sera» datato 8 luglio 1974 dal titolo "Lettera aperta a Italo Calvino: P.: quello che rimpiango". In questo articolo Pasolini scriveva di rimpiangere l'illimitato mondo contadino che non conosceva le nazioni, gli Stati: «Gli uomini di questo universo non vivevano un'età dell'oro, come non erano coinvolti, se non formalmente con l'Italietta. Essi vivevano con quella che Chilanti ha chiamato l'età del pane. Erano cioè consumatori di beni estremamente necessari» [4]. Bisogni necessari, stretto indispensabile, età del pane. Conosco questo mondo per i racconti di mia nonna, dei miei vecchi tutti, non per diretta esperienza come Pasolini o il mio caro

Scotellaro. Nei paesi vale la regola che c'è nelle città, senza deroga alcuna: scomparso un mondo, scomparse le lucciole, anche se per la verità qualcuna riesco ancora a vederla in campagna, ma è sempre più raro. I paesi sono fragili, come ho già detto, posso soltanto viverci, testimoniare le voci, la malattia che ci affligge.

Ancora si possono osservare comportamenti, gesti, modi di dire che rimandano non già a un tempo di fatica e sofferenza, di fame e violenza (altra faccia della medaglia del buon tempo andato), ma a una società "conviviale" nel senso in cui la intende e la definisce Ivan Illich: «Chiamo *società conviviale* una società in cui lo strumento moderno sia utilizzabile dalla persona integrata con la collettività, e non riservato a un corpo di specialisti che lo tiene sotto il proprio controllo. Conviviale è la società in cui prevale la possibilità per ciascuno di usare lo strumento per realizzare le proprie intenzioni» [5]. Per Illich è "austero" l'uomo che esclude dalla propria vita il superfluo per coltivare la gioia, l'amicizia.

Quello che vedo, che sento nella mia vita nei paesi è la mancanza di gioia, il voler stare insieme; mancano gli spazi del sacro, che evidentemente non possono essere soltanto le chiese o le case di culto. Se un bar organizza una serata danzante, coi suonatori di fisarmonica e chitarra, allora il paese si riversa in quel posto: osservo persone di tutte le età che improvvisano balli, figure. Magari non è niente, qualcuno dirà che il "fil rouge" che tiene tutto questo è l'alcol, il famigerato aperitivo. Può essere. Scorgo tuttavia segni di luce, magari tenui bagliori: questi segni sono dove più netto è l'abbandono, più periferico il mondo; le case chiuse stringono il cuore, ma la speranza è, ad esempio, l'opera poetica di Nino De Vita, che vive in una contrada di Marsala e li ha scritto tutti i suoi libri; Bufalino raramente metteva fuori il naso dalla sua Comiso; Sergio Quinzio scrive lettere dolorosissime a Guido Ceronetti sulla desolazione sperimentata a Isola del Piano, paese delle Marche in cui il teologo viveva il proprio eremitaggio. Mi si obietterà che parlo di esempi troppo facili: tre intellettuali, tre "consapevoli", tre borghesi: va bene, ma posso citare il musicista cantore animatore Nino Tuzzolino, ex muratore che col suo camioncino variopinto attraversa tutti ma proprio tutti i paesi della provincia di Palermo a portare il "suono". Posso citare casari presso i cui laboratori mi fermerei ore ed ore, solo per sentire il profumo di un lavoro antico, di una fatica contemporanea. Un parroco di Mezzojuso recentemente ha annunciato di voler suonare le campane "a vivo", per ogni bambino che nasce. Le piccole cose nei paesi sono miracoli, bisogna esercitare l'attenzione quotidiana per scorgersi: questo è un compito non solo per i poeti ma per tutti, amministratori locali compresi, i quali dovrebbero una volta per tutte liberarsi della pretesa di far diventare la propria comunità "appetibile" per il turismo, "borgo più bello di", "paese bandiera arancione". Voglio dirlo chiaramente: mi sta bene che un paese entri a far parte di un circuito "turistico", ma prima devono stare bene le persone in quel paese, altrimenti si compie un'operazione di pura propaganda elettorale, di sciacallaggio contro questi organismi fragili che sono i paesi».

Secondo te, la Sicilia, per la sua specificità correlata all'insularità, in generale alla posizione geografica, alle tante civiltà succedutesi e alle etnie che si sono incrociate, ha subito meno di altri territori il processo di omologazione culturale denunciato da Pasolini? La nostra Isola ha un'identità più spiccata e più refrattaria ai condizionamenti, comunque patiti, di uno «sviluppo senza progresso»?

«Mi viene in mente un passo di Bufalino, a proposito della Sicilia. Un'immagine a mio avviso molto bella: «... la donna Sicilia, volta a volta una medusa che impietra e una Mater dolorosa trafitta al cuore da sette pugnali. Forse così converrebbe che un pittore la ritraesse: una Madonna Erinni, con un'aureola sul capo e, sotto la cuffia azzurra, cento viperette nascoste... Un personaggio in maschera, che versa sangue e lacrime vere davanti a una scena di carta» [6]. Le contraddizioni, le maschere, le mosse, i gesti: proteiforme Sicilia: qui ci possono essere luoghi, paesi, fianco cortili all'interno dei paesi, in cui la modernità omologante non dico si è arrestata sulla soglia, ma almeno

ha rallentato i suoi necessari processi. Sono pezzetti, però; in generale penso che l'omologazione di cui parlava quarant'anni fa Pasolini si sia compiuta in ogni parte d'Italia e quindi anche in Sicilia. Come dicevo prima, esistono ancora spazi del sacro dove si sente il *genius loci* e in generale, luoghi a parte, ti confronti sempre con le persone: in loro puoi trovare la luce, e se le persone danno luce la ricevono anche i luoghi. Ad esempio ancora nei paesi esiste quella che Capitini chiamava "compresenza" di vivi e morti: per me scrivere poesie equivale proprio a tendere un filo coi morti, annodare le vite nel racconto, nella memoria.

A Villafrati, su iniziativa tra gli altri di Santo Lombino, è nato il museo delle Spartenze, luogo che si propone di raccontare le migrazioni di questo territorio ma, più profondamente, di tessere legami, fili, come i fili dei gomitoli di lana che dalle navi i migranti lanciavano ai "restanti": un solido legame che va oltre le contingenze. Potrei qui raccontarti di come la pretesa identità dei paesi vada sbiadendosi giorno dopo giorno: il punto di osservazione è, ad esempio, la festa. Raramente una festa si mantiene fedele a se stessa: una festa nei paesi muore o subisce d'altro canto mutamenti di stampo prettamente economico, che nulla hanno a che fare col senso profondo della tradizione, che è culturale, di trasmissione di un mondo: è il caso del carnevale di Mezzojuso, il "Mastro di campo", divenuto negli anni manifestazione turistica, attrattiva per cittadini annoiati della domenica pomeriggio. Ma il bicchiere voglio vederlo mezzo pieno, e quindi ti dico che l'identità dei paesi si evolve verso una pluralità di identità: è il Mondo, non possiamo farci niente. Non vale rimpiangere quello che non ho conosciuto, la nostalgia o proviene da ciò che hai sperimentato e che non c'è più o è operazione d'accatto: bisogna scrivere per creare legami con le persone».

Sei nato a Palermo ma vivi a Mezzojuso. La tua è una scelta di vita dettata dal bisogno di vivere in un contesto territoriale più a dimensione d'uomo?

«La mia, la nostra – mia e della mia famiglia – è stata innanzitutto, come ti ho detto, una esigenza logistica: dalla campagna di Villafrati ci siamo trasferiti in paese a Mezzojuso. Mantengo la mia natura di sradicato, in ogni caso: mi sento di tutti i luoghi e di nessuno. Nelle mie poesie c'è Palermo, la città in cui sono nato e in cui ho compiuto i miei studi, e le campagne. Il mare e i boschi. Nei paesi l'incontro con l'altro avviene quasi direi necessariamente. Il modo in cui compongo una poesia o scrivo un racconto ha ormai un metodo che chiamerei occasionale: parlo con qualcuno, mi colpisce una cosa che dice, questa cosa che dice la metto musicalmente in relazione con parole, gesti: diventa un racconto, prende poi la forma dei versi. Questo avviene più facilmente in paese, a mio avviso. Nei paesi esiste ancora il racconto: la dimensione orale si mantiene ancora, la dimensione del cunto. Non è raro che un vecchio che saluti ti fermi e ti racconti una cosa, anche la più in apparenza banale. I nostri sono paesi pieni di vecchi, lo sappiamo bene. Sono luoghi pieni di racconti».

Che ne pensi del caso Riace, dell'esperienza del suo sindaco Mimmo Lucano? Sei dell'avviso che la rivitalizzazione dei paesi passi giocoforza dall'integrazione, specie in una terra come la Sicilia che, storicamente, ha avuto nell'incontro tra culture e civiltà diverse il suo punto di forza?

«Il modello Riace è il modello di riferimento per questo nostro tempo, a mio avviso. Al netto degli inevitabili errori, Lucano ha posto con forza una questione centrale, poetica e politica: l'altro, l'estraneo, lo straniero. Chi arriva da lontano e bussa alla porta di quella che io pretendo essere la mia casa. La questione delle frontiere. In latino *hospes* (ospite) e *hostis* (nemico) hanno la medesima radice, il cui primigenio significato era quello di straniero. Lo straniero è un elemento perturbante della logica identitaria, del paradigma immunitario di cui tanta politica odierna si nutre. Eppure se questo è vero storicamente, dobbiamo ringraziare il nemico ospite, lo straniero, che ci rivela stranieri a noi stessi, ci dice che siamo di tutti i luoghi e di nessun luogo, siamo appunto del mondo, siamo spaesati.

A Villafrati e Mezzojuso si è formata negli ultimi vent'anni una piccola comunità nordafricana; molti sono anche i rumeni. Queste persone sono sufficientemente integrate nel tessuto sociale dei paesi, ma questo è anche più comprensibile: le grandi città sono spersonalizzanti, in paese ancora si può vivere dignitosamente. Tempo fa dal balcone di casa mia sentivo due donne tunisine parlare in arabo e dei bimbi gridare in una lingua mescolata di italiano e dialetto. Ho provato una sensazione di frastornamento dei sensi, un sentirmi non in quel luogo: quello che Heidegger chiama "Unheimlich", abitualmente tradotto appunto come spaesamento. Dallo spaesamento e nello spaesamento avviene l'incontro con l'altro: l'integrazione è, come diceva Paolo Conte in una sua canzone, parola amara: porta in sé il senso del diritto all'uguaglianza, all'accesso ai servizi ma come la mettiamo con la cultura che uno straniero porta con sé? Integrare qualcuno ha in sé qualcosa di obbligante, mentre accoglierlo significa a mio avviso amarlo per quello che è, amare la sua cultura, la sua lingua. Lucano ha accolto a Riace i migranti che hanno rilanciato l'economia del paese, facendo una cosa bellissima secondo me: aprire le case lasciate chiuse da chi era andato via dal paese. Niente è più triste che una casa chiusa in paese, coi fichi d'india che crescono tra le tegole e l'erba di vento nelle fessure dei muri: «Più i paesi diventano chiusi e più si scrivono storie sul loro passato. Più si svuotano le case e più si rimpiange il buon tempo di una volta e non facciamo niente perché le case, i paesi, le strade tornino ad essere abitati come un tempo. Scriviamo libri che nessuno legge e ci sentiamo a posto con la nostra coscienza» [7]. Così Vito Teti, riflessione questa che condivido, pane quotidiano nei discorsi coi miei amici in paese».

Tra le tue pubblicazioni, a parte le due sillogi di poesie e una raccolta di racconti che meriterebbe di essere ristampata Teresa vestita di vento, vi sono alcune biografie di figure tratte da quell'universo degli sconosciuti, dei residuali che è il tuo universo poetico, tra di esse quelle di Tommaso Bordonaro, il contadino emigrato in America divenuto un caso letterario col suo diario La spartenza. Vuoi ricordarci alcune di queste figure?

«Ho iniziato ad occuparmi di biografie e autobiografie di sconosciuti o quasi dal 2005, anno in cui ho conosciuto un grande studioso di lettere, diari, memoriali: Santo Lombino da Bolognetta. L'occasione mi è stata data da quell'Enzo Toto di cui ho precedentemente parlato: da poco era nato il Teatro del Baglio, teatro di campagna come amavamo definirlo, a Villafrati; Enzo ne era il direttore, Santo e io eravamo nel consiglio di amministrazione. Avevamo avviato una collaborazione con Franco Scaldati, il quale era nel 2005 direttore artistico delle *Orestyadi* di Gibellina. Scaldati chiese a Enzo di allestire una produzione per questo festival da un libro, *La spartenza*, di Tommaso Bordonaro, contadino bolognettese i cui scritti memoriali vincitori del "Premio Pieve di Santo Stefano" per i diari inediti, curati da Santo Lombino, erano addirittura stati pubblicati da Einaudi con una prefazione di Natalia Ginzburg. Santo, Enzo e io ci occupammo della drammaturgia dello spettacolo. La lettura del libro di Bordonaro fu per me folgorante. Per me, per noi: per i miei compagni di lavoro e di vita che in quegli anni si chiamavano Giuseppe Di Dato, Rosario Mercante, Maria Angela Ignotti, Giuseppe Esposto, Concetta Lala, Valeria Lo Bue e Salvina Chetta. Ebbene, cosa mi aveva folgorato dello scritto di Bordonaro? Troppo facile dire la lingua, quell'impasto di dialetto, americano e... bordonarese. Non solo, mi aveva colpito soprattutto il racconto. Che sentivo riguardarmi pur nella diversità totale delle esperienze fatte da Bordonaro e dal sottoscritto. Tempi e luoghi diversi, ma un sostrato comune che univa noi e Tommaso: la parola memoriale.

Scotellaro cita il contadino Michele Mulieri, il quale afferma che bisogna lasciare di noi una traccia. Bordonaro con i suoi scritti ha lasciato molliche di pane per noi tutti che cerchiamo sentieri nel bosco. Santo Lombino mi ha poi fatto conoscere altri tesori, altri diari, lettere di sconosciuti autori, quelli che mai saranno studiati in una storia letteraria ma che sono alla base di ogni letteratura. Le voci dei paesi, le voci delle montagne e delle foreste, i cuntatori che in tempi e luoghi remoti da qui parlavano coi fratelli Grimm: Il memoriale di Ciccino Salerno; le poesie di Giovanni Lo Dico;

Sabatino Basso e i magliari di Giadresco; Santo Garofalo; Carmela “Millie” Galante e tanti altri. Di alcuni ho anche curato con degli scritti le pubblicazioni.

Nel 2012 abbiamo dato vita con Santo, Franco Virga, Salvina Chetta, Pino Di Miceli e altri alla rivista “Nuova Busambra”, nella quale Salvina curava una rubrica, “Nivura simenza”, sulle scritture popolari e io una sui poeti del territorio, “per chi pensa alle cicale”. Abbiamo pubblicato gli scritti di Fortunato Di Fresco, Ezio Spataro, Rosalia Macaluso, Antonietta Zuccaro, Mimmo Tuzzolino, Edvige Giunta. A parte quest’ultima, poetessa italoamericana nota, chi sono gli altri? Eppure dalle loro scritture quante storie, quanto mondo, quante suggestioni. Tempi e luoghi si mescolano nella memoria: Palermo, Bolognetta, Napoli e chissà quanti altri posti: i luoghi di vita di questi eroi del niente, di questi apostoli della parola. Clelia Marchi, contadina lombarda, ha scritto su un lenzuolo la sua vita dopo aver perso in un incidente stradale il marito. Amava ripetere queste parole: «Non potevo più consumare le lenzuola con il marito, e allora ho pensato di adoperarle per scrivere».

Hai fatto riferimento ai racconti “atipici” del mio libro *Teresa vestita di vento*. Questo è un libro in fondo di biografie, di racconti poetici. Mi sono servito di storie ascoltate nelle occasioni più disparate: a tavola, durante una camminata, nei famosi bar. Personaggi appartenenti a un universo d’abbandono, di scarti. Mi piace qui ricordare il suono di uno strumento povero come la *cupba cupba* o *putipù* che dir si voglia: è il tipico suono di una porta malchiusa, di un cardine che sfrega contro un bandello. Il suono di paesi abbandonati, votati forse all’estinzione. Niente di retorico in questo abbandono, in questo che potrebbe risultare un fallimento, nessun sentimentalismo: se vivere costa fatica, vivere nei paesi è paradigma di questa fatica, ma occasione straordinaria per riflettere su di noi, sul nostro ruolo nel mondo, sul futuro da preparare oggi».

Provvisorie conclusioni

Tante le considerazioni e le riflessioni di Nicola Grato: tutte interessantissime; e con esse, come era lecito attendersi da un poeta, talune “licenze” liriche. Nelle sue parole la conferma che la civiltà contadina, quella in cui affondano le nostre radici, se non estinta, è in via d’estinzione; e che, tuttavia, di quell’universo costellato di valori ultimi e profondi – quell’universo rurale oggi ai nostri occhi quasi magico – rimangono tracce, seppure poche, soprattutto nei borghi e nei paesi, non solo nella gente che vi vive ma anche tra le cose e nell’aria che vi si respira. Ma la questione è complicata, perché quei borghi e quei piccoli centri vanno giorno dopo giorno spopolandosi e la residuale umanità di cui sono tuttora testimonianza rischia di essere travolta impietosamente da un’omologazione culturale e antropologica che tutto inaridisce. Vi possono essere forme di resistenze o risposte a una “modernizzazione” distorta? Probabilmente, per quanto possa apparire paradossale, l’unica soluzione è affidarsi all’utopia. E la poesia come l’accoglienza sono utopie. Quelle utopie alle quali appigliare la nostra (passi l’ossimoro) disperata speranza.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] Vito Teti, *Pietre di pane. Un’antropologia del restare*, Quodlibet, Macerata 2011: 21.

[2] Costantinos Kavafis, *Settantacinque poesie*, traduzione a cura di Margherita Dalmati e Nelo Risi, Einaudi, Torino 1992: 49

[3] Sebastiano Aglieco, *Compitu re vivi*, Il Ponte del sale, Rovigo 2011: 21

[4] Pier Paolo Pasolini, entrambi gli articoli citati sono riprodotti in *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1992. La *Lettera* indirizzata a Calvino con il titolo “corsaro” di *Limitatezza della storia e immensità del mondo contadino*: 51-55; l’articolo delle lucciole aveva sul «Corriere» il titolo «Il vuoto del potere in Italia».

[5] Ivan Illich, *La convivialità*, Boroli Editore, Milano 2005: 15

[6] Gesualdo Bufalino, *Il fiele ibleo*, Avagliano, Cava de’ Tirreni 1995: 17

[7] Vito Teti, *op.cit.*: 112.

Antonino Cangemi, dirigente alla Regione Siciliana, attualmente è preposto all’ufficio che si occupa della formazione del personale. Ha pubblicato, per l’ente presso cui opera, alcune monografie, tra le quali *Semplificazione del linguaggio dei testi amministrativi e Mobbing: conoscerlo per contrastarlo*; a quattro mani con Antonio La Spina, ordinario di Sociologia alla Luiss di Roma, *Comunicazione pubblica e burocrazia* (Franco Angeli, 2009). Ha scritto le sillogi di poesie *I soliloqui del passista* (Zona, 2009), dedicata alla storia del ciclismo dai pionieri ai nostri giorni, e *Il bacio delle formiche* (LietoColle, 2015), e i pamphlet umoristici *Siculospremuta* (D. Flaccovio, 2011) e *Beddamatri Palermo!* (Di Girolamo, 2013). Più recentemente *D’amore in Sicilia* (D. Flaccovio, 2015), una raccolta di storie d’amore di siciliani noti e, da ultimo, *Miseria e nobiltà in Sicilia* (Navarra, 2019). Collabora col *Giornale di Sicilia*, col quotidiano on-line *BlogSicilia* e con vari periodici culturali.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Museo delle genti di montagna, Palazzuolo sul Senio, Firenze (ph. De Simonis)

il centro in periferia

Dislivelli in quota DEA: persone e musei

di *Paolo De Simonis*

Selvaggi indomiti

«Ultimo negozio di prossimità» [\[1\]](#): possibile funzione attuale del piccolo museo DEA all'interno del piccolo paese sfrattato dalla contemporaneità assieme ai suoi tradizionali punti vendita di 'generi diversi', commerciali quanto socializzanti. Un museo-casamatta della superstita minisocietà civile:

per difendere la prossimità del suo passato e negoziarne il senso odierno favorendo dialoghi fra i diversi attori dell'impresa museale che troppo poco, nel tempo, si sono incontrati e ascoltati.

Fu nell'inverno del '68 che don Luigi Pellegrini, a quota 1525 parroco di San Pellegrino in Alpe, fra Toscana ed Emilia, visse il suo maggio museografico all'oscuro dell'epifania museale metalinguistica celebrata l'anno prima in Palermo [2] da Alberto Mario Cirese. Il sacerdote, 'semplicemente', iniziò a raccogliere quel che tutti buttavano risignificando in museo [3], ricavato dai locali di un Santuario, un agglomerato indigesto di ferri da stiro e macchine per cucito, chiavi e serrature, vanghe e pentole.

Oggi, nel «borgo abitato più alto di tutto l'Appennino» [4] gli abitanti si sono ridotti a 11 'ma', ci informa il web, per visitare museo e Santuario arrivano «da tutto il mondo pellegrini e caminanti» che, in un «caratteristico e storico punto vendita di prodotti tipici», possono acquistare «funghi porcini, miele, lamponi, mirtilli, fragoline di bosco, farina di castagne» [5]. Funzionano in paese anche due alberghi-ristoranti, un bar e un pesapersona *en plein air* affacciato sulla vallata.

C'è speranza, se questo accade a San Pellegrino in Alpe? L'apologo mi serve per aggiungere qualche ulteriore annotazione a quanto, su sollecitazione partecipata di Pietro Clemente, è stato già rilevato da Claudio Rosati e Mario Turci attorno al testo di Piercarlo Grimaldi e Davide Porporato [6].

In sintesi: la crisi dei musei DEA è evidente quanto quella dei partiti politici. Urgono quindi cambi di passo e fasi 2, ripartenze e rifondazioni: i dirigenti inoltre, secondo retorica di settore, dovrebbero porsi delle domande assumendosi qualche responsabilità. Siamo incappati, ammettiamolo, in errori e incidenti di cui occorre individuare le cause. Una di queste sta forse in radice: nell'ambiguità del 'noi' che sto usando e dell'impersonalità che spesso avvolge 'il' museo. Necessaria astrazione argomentativa o *tic* linguistico rivelatore?

'Il museo è' o 'il museo dovrebbe': quasi fosse una entità spersonalizzata che oscura i tanti attori diversi della scena museale. Il primo passo del ripensarne il senso non può esimersi dal disambiguare il 'noi' in 'chi'. Professionisti *vs.* o con dilettanti? 'Museografi', anche in questo scambio di riflessioni, parrebbero unicamente i primi: specialisti il cui oggetto di studio è stato fisicamente costruito da altri. Qualche specialista, per la verità, si è anche cimentato nella costruzione ma, per scarto di competenze e poteri, è quasi sempre entrato in frizione con la cultura locale

Utile, *de quo*, riprendere la categoria, a suo tempo messa a fuoco da Kezich, di 'museo selvaggio': «nel senso di 'non domestico' (e pertanto cresciuto fuori dalle mura di città e accademia) e 'non dômito' (nel senso di incontrollato o non facilmente controllabile)» [7]. Un 'buon selvaggio' peraltro, non particolarmente addetto a pensare: «arduo a misurarsi, descriversi o controllarsi, ma invariabilmente ricco e fecondo» [8].

Kezich, nel 1999, metteva a fuoco una postura allora sostanzialmente *mainstream*: i muri cittadini e accademici hanno a lungo ostacolato la comunicazione tra chi faceva musei detti anche 'spontanei' (peggio mi sento) e chi li studiava ponendosi il problema di come avrebbero dovuto essere. Quegli allestimenti rappresentavano, attraverso la mediazione di intellettuali organici locali, una domanda di riscatto, di riconoscimento per «i prezzi pagati» [9] da una parte: l'altra condivideva il senso motivante ma non le sue modalità di rappresentazione e gestione.

I 'musei selvaggi', per esprimersi, si sforzarono di scrivere secondo le regole, imperfettamente apprese, della lingua museografica dominante: come i cittadini che, pur deprivati di scolarizzazione adeguata, vollero ugualmente prendere in mano la penna per lasciar testimonianza di sé in diari e lettere. In questo secondo caso, però, le inevitabili deviazioni dalle norme ogg non sono più valutate

errori ma varianti motivate nonché, spesso, creative. Non altrettanto può dirsi per la scrittura museale non professionale, che invece meriterebbe analoga attenzione non pregiudiziale. Si è così persa la possibilità di individuare connotati e valenze di una lingua con cui eventualmente negoziare: in vista di una expografia capace di dar ascolto e voce al plurilinguismo che caratterizza comunità patrimoniali largamente differenziate al loro interno e in ogni caso destinate a relazionarsi con il resto del mondo.

Ho incontrato tratti pertinenti della lingua museale locale non ricercandoli ma contrastandoli quando sindaci e assessori mi hanno chiesto di ‘render presentabili’ allestimenti evidentemente ritenuti imbarazzanti. In chiave di autodafé ricordo di esser intervenuto sul ‘troppo’, per di più ‘disordinato’, di materiali e scritture esplicative: a favore di immagine grafica coordinata e presenza ‘equilibrata’ degli oggetti. L’integralità della loro esposizione era invece sentita necessaria in loco non per ragioni di efficacia comunicativa o estetica ma come segno di rispetto per chi li aveva donati al museo: un santuario dove cumulare ex voto affettivi.

Il dialogo mancato ‘tra le parti’ ha nei decenni contribuito a logorare la ragione sociale fondativa dei musei DEA. E quando noi abbiamo messo a punto il *turn* partecipativo loro stavano di nuovo partorendo in casa altra spontaneità: al riconoscimento per «i prezzi pagati» hanno fatto subentrare, dai '90, l'approccio patrimonializzante del passato tradizionale. Il *boom* dei musei DEA, lo ha evidenziato anche Rosati, non coincide con la fine dell'agricoltura tradizionale ma con la nascita di una memoria ‘applicata’ alla messa a valore dei beni culturali locali.

Templum e ludus

Il senso di quale sia, o possa divenire, la funzione del piccolo museo DEA non può più permettersi deleghe allo specialismo ‘di distanza’. Necessita, al contrario, il «negozio di prossimità», evocato in apertura, che prevede pluralità di voci: entro una etnografia di scala fine, centrata su giochi di ruolo che si confrontano *in loco* per avviare e mantenere relazioni collaborative. Turci [10] ha invece ben argomentato attorno a musei etnografici che espongono l'etnografia senza praticarla: così producendo nuove gravi ‘incomprensioni’ tra livelli e consapevolezze. Per ridurre le distanze cercando di renderle ‘conoscenze’ è indispensabile quanto carente il classico sapere ‘cosa davvero sta accadendo qui’: non altrimenti raggiungibile se non con approccio *boots on the ground*, decisamente oneroso per tempi ed energie.

Simbdea Toscana vorrebbe comunque ‘provarci’: avviando con i musei DEA una ricerca qualitativa fondata su continuità di incontri, sguardi incrociati, alleanze, progetti comuni. Di seguito una prima serie di appunti indirizzati alla sperimentazione di un lavoro duro ma che qualcuno deve pur fare cominciando da zero.

Al momento infatti, per i musei DEA toscani, già il loro numero corrisponde non a un ‘dato’ ma ad un obiettivo da raggiungere: 43 sono quelli registrati alla voce «etnografia e antropologia» nel sistema della Regione Toscana [11] vs gli oltre 100 di una mia lista personale, fondata sul criterio di includere qualsiasi ostensione pubblica, riconducibile allo sguardo DEA, che abbia deciso di presentarsi al mondo autodefinendosi ‘museo’.

Importante, va da sé, l'adozione di strumenti meno vaghi e più autorevoli. Istituzioni e amministrazioni mirano a incrementare la qualità stabilendo standard normativi di non facile applicazione proprio per i piccoli musei DEA. La *ratio* sottesa ai requisiti necessari in Toscana per ottenere la qualifica di ‘museo di rilevanza regionale’ [12] non è in fondo troppo lontana da quella che ha generato DOP, DOC, IGT e SGT: garantire la qualità territoriale richiesta dalla «produzione di località» [13] del turismo contemporaneo.

Diversamente, per finalità di conoscenza riflessiva, acquista senso anche il succitato criterio *extralarge*. Per dire: la stessa eventuale appropriazione indebita di ‘museo’ è indicativa del suo radicamento nell’orizzonte locale. ‘Un museo ci vuole’, quasi come il campanile e il campo sportivo, non fosse altro che per ascensione sociale: «we, too, are in the picture» [\[14\]](#).

Informazioni non banali emergono inoltre, ancora in zona censitaria, dalle opzioni lessicali messe in opera per autodefinirsi. Accanto a quella plebiscitaria di ‘museo’ ne permangono altre, indicative della processualità del settore anche in chiave di nominazione: ‘collezione’, ‘mostra’, ‘bottega’, ‘casa museo’, ‘centro di documentazione’. Evidente erede, quest’ultimo, dell’originario clima etico-politico caratterizzato dalla predilezione per fonti e modalità ‘alternative’.

In questa direzione si dimostra straordinariamente ricco di indicazioni l’elenco delle discipline coinvolte e dei temi trattati che, complessivamente, formano di fatto una mappa di comunità regionale. Dove ogni museo corrisponde ad un valore patrimoniale che, in punto di Convenzioni internazionali, «non è più stabilito dai detentori di un sapere tecnico-scientifico ma dal gruppo che lo produce o lo riproduce» [\[15\]](#): antropologia, etnologia, etnografia, storia ed etnografia, storia locale, cultura del territorio, cultura rurale, collezione rurale, cultura contadina, civiltà contadina, vita contadina, vita artigianale e contadina, genti di montagna, civiltà del lavoro, arte del lavoro, arti e tradizioni popolari, lavoro e civiltà rurale, lavoro e tradizioni popolari, Vita e Lavoro, identità, memoria locale, memorie sommerse e maestri d’ascia, Liberazione, Resistenza, deportazione, emigrazione, paesaggio, miniere, ferro e ghisa, ferri taglienti, bilance, pietra serena, marmo, alabastro, terracotta, acqua, pesca e tradizioni lagunari, bosco, carbone, castagno, sci, carta, mulino, olio, vite e vino, tartufo, paglia e intreccio, falegnameria, tessuto, figurina di gesso, bambole, arte sacra e religiosità popolare, teatro popolare, ciclismo, polvere da sparo e contrabbando.

Difficile, indubbiamente, classificare a Porciano, in Casentino, il Museo del Castello la cui torre, «oltre all’abitazione dei proprietari, ospita un museo dove sono conservati oggetti antichi di uso agricolo e domestico legati al mondo della mezzadria locale, reperti archeologici riguardanti la storia del Castello e una piccola collezione americana di oggetti dei pionieri e delle tribù Navaho e Dakota legati alla vita del padre della proprietaria, George Specht» [\[16\]](#).

Una cultura ‘espulsa’ e adottata dalla ‘scienza dei rimasugli’ non poteva del resto pretendere sedi proprie e specifiche. In Toscana i musei DEA abitano castelli, torri medievali e palazzi pretori, santuari e abbazie, granai e fattorie, case coloniche e capanni agricoli, cantine, mulini, frantoi, mattatoi, falegnamerie, miniere, consorzi agrari, capannoni industriali. Anche una ex-stazione ferroviaria. Tanta varietà di situazioni depotenzia, come si vede, gli stereotipi identitari toscani: documentando come il pur prevalente carattere agricolo mezzadrile confinasse, relazionandovisi, con notevole varietà di altre forme di vita.

Quasi completamente da scrivere è poi il fondamentale capitolo dedicato agli autori dei musei, alle loro storie di vita segnate, maggioritariamente, dalla passione collezionista oscillante tra generosità e gelosia, dominata dal mito della ‘completezza’: «grandioso tentativo di superare l’assoluta irrazionalità della semplice presenza dell’oggetto mediante il suo inserimento in un nuovo ordine storico appositamente creato: la collezione» [\[17\]](#).

Il lascito ai cittadini di Gorfigliano degli oltre 1400 oggetti di una collezione privata ha generato l’Associazione Culturale ‘Paese Vecchio di Gorfigliano’ il cui impegno volontario ha consentito nel 2009 la nascita del Museo dell’identità dell’Alta Garfagnana.

Sotto al Passo del Giogo, sull’Appennino tosco-romagnolo, il Museo della Linea Gotica costituisce un ‘condensatore’ di iniziative che collegano i reperti conservati nelle vetrine ai luoghi circostanti

da cui provengono. In particolare durante una rievocazione storica che si svolge tra il 17 e il 18 settembre: «Una vasta area verrà allestita a museo a cielo aperto e sarà possibile visitare accampamenti, postazioni, trincee, bunker e veicoli» [18]. Il pubblico «può entrare in scena, chiedere informazioni direttamente ai rievocatori o ai responsabili dell'associazione presenti» [19]. Al Museo si può accedere con la Scarperia Musei Card, dove convergono le diverse eccellenze della tradizione locale: il Palazzo dei Vicari che accoglie il Museo dei Ferri Taglienti, la mostra dei pupazzi in movimento ispirati al mondo dell'agricoltura e dell'artigianato locale, il Centro di Documentazione Archeologica e la Raccolta d'Arte Sacra. Le recensioni su TripAdvisor attestano come anche la memoria della Linea Gotica risulti per il visitatore una delle componenti del *brand* Mugello: «Un museo militare che potrebbe essere da stimolo per molte iniziative. E per finire, non dimentichiamo la cucina e il fantastico panorama toscano!».

Esigenze di *marketing* consolidano in effetti la postura *flat*, che in termini tariffari coordina e semplifica spazio e tempo nel 'pacchetto tutto incluso'. Nel *banner* del sito ufficiale di Monterchi l'icona del Museo delle bilance è affiancata a quella dalla Madonna del parto di Piero della Francesca.

I musei DEA finiscono per svolgere il ruolo di *templum* del *ludus*: un riferimento culturale che accredita forme di svago in massima parte collocate nei mesi estivi, la stagione del raccolto turistico.

Al popolo dei musei Dea toscani si è aggiunto nel 2015, vicino a Cortona, il Museo ai Borghi: figlio di una passione per trattori d'epoca contornati da «ricostruzioni scenografiche accurate, musiche originali ed una sorprendente raccolta di oggetti, mobili, attrezzi, ambienti didattici naturali adeguati a creare un rapporto emotivo e coinvolgente tra il visitatore e la Storia» [20]. Tra gli 'amici del museo' appare un'azienda agrituristica «acquistata dalla famiglia Luciani nel 1960 quando, finita l'epoca della Mezzadria, si trasferì dai vecchi poderi padronali a nuovi terreni di loro piena proprietà; mettendo a frutto un'esperienza atavica nella conduzione della campagna l'azienda è stata guidata per tanti anni dal nonno Lorenzo con l'aiuto del fratello Ottorino e dei figli, e, attualmente, dopo il pensionamento del nonno, è condotta a tempo pieno dal nipote» [21].

Infine, e per alleggerire, una pertinente comica finale: tra 'l'innaffiatore annaffiato' e 'l'effetto apprendista stregone'. Giorni fa mi appare sullo schermo un Museo del pane gestito, nei dintorni di Firenzuola, da un'azienda agricola montana di cui, or è un quarto di secolo, conobbi gli appassionati fondatori scrivendone poi qualcosa sulle pagine regionali dell'Unità. Clicco sulla voce 'storia' del sito e leggo: «I membri della famiglia Martelloni, sono stati identificati da un noto [sic!] antropologo, Paolo de Simonis, come nuovi abitanti della Valle del Santerno distinguendosi per l'autosufficienza mirata all'economia domestica e al recupero di antichi mestieri della cultura contadina del '900 e restaurando antichi edifici. [...] Successivamente la famiglia Martelloni ha deciso di coltivare il grano tenero e trasformare il raccolto prima in farina e poi in pane nel relativo laboratorio di trasformazione per essere infine collocati in mostre e mercati» [22].

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] P. Grimaldi, D. Porporato, *I musei etnografici. Forme e pratiche di resilienza alpina*, [2012], in "Dialoghi Mediterranei", n. 41, 2020.

[2] Mi riferisco a A. M. Cirese, *Le operazioni museografiche come metalinguaggio*, in Id., *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*, Einaudi, Torino, 1978: 35-56, presentato come relazione d'apertura del seminario di studi *Museografia e folklore*, tenutosi in Palermo dal 21 al 23 novembre 1967.

[3] Museo etnografico ‘don Luigi Pellegrini’: <<http://www.centrotradizionipopolari.it>>.

[4]<https://www.luccaprodottitipici.com/default.asp?nome=La%20Sorgente%20Prodotti%20tipici%20della%20Montagna&pag=35>>

[5] Ivi.

[6] P. Grimaldi, D. Porporato, cit.

[7] G. Kezich, *Il museo selvaggio. Note per uno studio di antropologia museale*, in “La Ricerca folklorica”, 39, 1999, 51-54: 54.

[8] Ivi: 53.

[9] A. M. Cirese, cit.: 25.

[10] Cfr., almeno, M. Turci, *Ci sono i piatti ma non l'appetito. Riflessioni sulla natura epigrafica della scrittura etnografica*, «Roots&Routes. Research on Visual Culture», *Politics and poetics of displaying*, 2012, <http://www.roots-routes.org/>.

[11] <https://www.regione.toscana.it/-/musei-della-toscana-rapporto-2018>.

[12] Cfr. legge regionale del 25 febbraio 2010, n. 21, per il Riconoscimento della qualifica di museo ed ecomuseo di rilevanza regionale.

[13] A. Appadurai, *Modernità in polvere*, [1996], Meltemi, Roma, 2001.

[14] M. Herzfeld, *Anthropology through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, University Press Cambridge, Cambridge, 1999: 12.

[15] C. Bortolotto, *Partecipazione e patrimonio culturale immateriale*, in ASPACI (a cura di), *Identificazione partecipativa del patrimonio culturale immateriale*, Milano, Regione Lombardia, 2011, 66-72: 68.

[16] <<https://www.castellodiporciano.com/cms/it/il-castello/il-museo.html>>

[17] W. Benjamin, *I 'passages' di Parigi*, Torino, Einaudi, 2002: 214.

[18] <<http://www.okmugello.it/scarperia/rievocazione-della-battaglia-di-monte-altuzzo>>

[19] Ivi.

[20] <<https://ilmuseoaiborghi.it>>

[21] <<http://www.agrocentorio.com/azienda.htm>>

[22] <http://www.laselvaditirli.com>

Paolo De Simonis, ha incontrato le storie degli altri lavorando nelle “150 ore”, per le pagine toscane de *L'Unità* e insegnando Dialettologia italiana nell'Università di Scutari e Antropologia Culturale in quelle di Pisa e Firenze. Ha progettato e realizzato in Toscana mostre e musei DEA. Tra i suoi scritti: *Fissazioni. Tempi e metodi nell'accogliere e conservare voci e immagini di Toscana* (2007); *Luoghi comuni e singolari*.

Fratture antropologiche nel paesaggio (2009); *L'anno dei mezzadri: da esperienza toscana a legge nazionale fra istituzioni, memoria e futuro* (2014); *“Un progetto campato in aria”*: cornici fiorentine attorno al primo museo di etnografia italiana, (2014); *Ibidem: esponendo altri tempi attorno a Scarperia* (2017); *Graffiti sulla gavetta* (2018).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Museo Etnografico Alta Brianza

il centro in periferia

Tra società e comunità, i piccoli musei come servizio per lo sviluppo

di *Massimo Pirovano*

A fronte delle osservazioni sul proliferare dei musei che ci propongono Grimaldi e Porporato, c'è anche l'esperienza di chi nei musei e per i musei DemoEtnoAntropologici lavora da un po' di anni, verificando un diffuso declino di interesse da parte del pubblico, dopo l'entusiasmo che ha accompagnato il momento della inaugurazione. Nati dalla passione di collezionisti o di intellettuali locali, affiancati in qualche caso dall'impegno di professionisti chiamati dalle amministrazioni pubbliche proprietarie a dare razionalità a un evidente impulso emotivo, oggi – forse più che in passato – i piccoli musei DEA si ritrovano a riflettere sul senso della loro presenza nel territorio di riferimento e nel momento storico in cui viviamo.

Parlando di impulso emotivo penso alle persone anziane che consegnano al museo gli oggetti di genitori o di nonni per l'importanza della funzione pratica avuta o per uno speciale valore simbolico che queste cose conservano delle loro relazioni familiari. Ma anche di coloro che, pressati dalla voglia di modernità o da esigenze pratiche di spazio, desiderano disfarsi di oggetti ingombranti e

scelgono il museo come alternativa alla discarica. Oppure si può pensare all'amministratore "che ha potuto studiare" il quale, per mezzo del "museo contadino" intende saldare un debito, suo e della sua generazione, contratto con gli antenati, a lungo ignorati o dimenticati nella loro posizione sociale subalterna ma capaci di costruire il benessere acquisito dai posteri. C'è poi la passione dei collezionisti che ritengono di dare un senso alla propensione verso una completezza impossibile, impegnati nel tentativo vano di dominare una parte di mondo, affermando la necessità di fare conoscere ciò che è stato importante per tante persone, per un periodo anche lunghissimo, di cui "non ci si può dimenticare".

I maestri e i sacerdoti, che hanno dato origine a vari piccoli musei di paese, esprimono attraverso motivazioni di questo genere la loro vocazione pedagogica che, partendo dalle cose, intende conservare storie di uomini e di donne che non ci sono più, ma che hanno qualche lezione da consegnare al visitatore immaginato nella casa della memoria. I molti riferimenti al passato che abbiamo utilizzato ci conducono a comprendere perché i musei etnografici vengano comprensibilmente scambiati per dei musei storici, a causa della preoccupazione di quasi tutti i fondatori di salvare il salvabile, ovvero di fare storia sociale attraverso una etnografia d'urgenza, sostenuti da una motivazione che combina, in diverse dosi a seconda dei casi, i due atteggiamenti che Nietzsche definiva "antiquario" e "monumentale": il primo preoccupato di salvare tutto quanto ereditiamo, che ha il merito di essere già vissuto, e il secondo scegliendo oggetti, discorsi, figure, azioni esemplari da indicare ai posteri come degni di imitazione. Ma i musei autenticamente etnografici dovrebbero partire dal presente e dai vivi per confrontare le pratiche di oggi con quelle di ieri, dando al frequentatore qualche strumento per interpretarne i significati, validi per i protagonisti di quelle usanze.

Certo partire dai vivi significa non solo farne oggetto di ricerca e di documentazione ma anche renderli partecipi della vita del museo.

La nota definizione di ICOM parla del museo come istituzione «al servizio della società e del suo sviluppo». Se intuitivamente o ideologicamente ci sembra di poter accogliere questi intenti, si tratta di capire meglio che cosa si intenda per "sviluppo" e per "società". Consideriamo rapidamente quest'ultimo termine ripensando alla distinzione tra società e comunità formulata nel 1887 da Tönnies: nel modello teorico di società delineato dal filosofo tedesco prevalgono le relazioni formali o artificiose, fondate sul calcolo e l'interesse individuale, in cui la scienza prende il posto delle credenze tradizionali, mentre nella comunità, per così dire ideale, i rapporti sarebbero fondati sull'affettività, con l'importanza centrale della famiglia, del vicinato e sulle consuetudini di lungo periodo a cui si assegna un valore indiscusso.

Oggi, anche se in misura differente a seconda dei luoghi, tutti viviamo in un contesto che vede prevalere le caratteristiche individuate per definire una società. Per contro, si sente una grande "voglia di comunità"; sostantivo che, secondo Bauman, sembra evocare qualcosa di piacevole e di assolutamente positivo: «un luogo caldo e confortevole» in cui «la comprensione reciproca è garantita», dando luogo ad una fiducia che promette di proteggerci dalle insidie e dai pericoli – appunto – della società. Tale paradiso anelato rischia, non di rado anche nei musei DEA, di essere identificato con un paradiso *perduto*, che lascia spazio alla nostalgia dando rilievo nella ricerca agli "ultimi testimoni" o all'ultima manifestazione del rito: l'ultimo pescatore, l'ultimo carbonaio, gli ultimi cantori popolari e così via, che hanno usato gli oggetti presentati nell'allestimento passatista. La percezione di luoghi che non hanno nulla a che vedere con il presente pare spiegare lo scarso interesse dei giovani, quando non vi siano "deportati" dalle visite scolastiche obbligatorie.

Come un museo etnografico può essere allora al servizio della società e del suo sviluppo? Costruendo una comunità diversa da quella idealizzata, in realtà segnata pesantemente da profonde

divisioni di classe e di genere, con i vincoli e i poteri che le élites, la famiglia, il vicinato e la parrocchia esercitavano sui singoli. Una comunità che si costituisca aggregando persone su un progetto culturale e politico ispirato dalle lezioni degli etnoantropologi, oltre che dando uno spazio di espressione e di protagonismo a chi già s'impugna per valorizzare le esperienze collettive originali presenti nel territorio in cui il museo opera. È ciò che fanno gli ecomusei più seri, come l'Ecomuseo delle Acque del Gemonese, contribuendo a rivitalizzare e facendo conoscere attività produttive tradizionali di valore, che rischiavano l'estinzione. Ecomusei autentici di cui scrive de Varine, cioè basati su una partecipazione collettiva e non episodica alla vita del museo, piuttosto che su una pubblicizzazione turistica di tipo tradizionale delle emergenze monumentali o naturalistiche di cui un sedicente ecomuseo fa solo da vetrina: sono esperienze che hanno bisogno di leader appassionati, competenti e disposti a impegnare una vita, come Maurizio Tondolo che, oltre ad attivare molti progetti di recupero e di valorizzazione delle produzioni tradizionali e del paesaggio ad esse collegate, ha saputo coinvolgere settori significativi della popolazione locale anche nelle mappe di comunità. L'ecomuseo, inoltre, si è fatto promotore di convegni e occasioni di analisi e di riflessione sul lavoro culturale, chiamando a raccolta periodicamente ricercatori e studiosi da varie parti d'Italia e d'Europa. Questi incontri, come cercano di fare anche alcuni musei etnoantropologici, si propongono come servizio alla società o almeno ad una parte di essa, spesso impegnata nelle associazioni di volontariato per suscitare la discussione mediante spunti di conoscenza analitica e di riflessione critica sui fenomeni sociali del presente e del passato, con un occhio al futuro.

La peculiarità della missione di un museo DEA consiste nella capacità di mostrare, attraverso la ricerca, la documentazione e l'attivazione della trasmissione dei saperi, che la cultura di un uomo va al di là dell'istruzione formalizzata, in quanto è fatta di pratiche, di abilità, di atteggiamenti, che assumono senso in un dato contesto sociale e storico. Inoltre nel museo si potrebbe comprendere che ogni persona, ogni cultura, ogni società sono continuamente in divenire per i contatti che, da sempre, avvengono a diversi livelli e con differenti mezzi, scompaginando l'idea che le culture, come l'etnie, siano recinti chiusi, facilmente distinguibili tra loro. Il museo DEA, sollecitando un confronto tra i comportamenti diffusi nel presente e quelli comuni nel passato, può indurre un atteggiamento più responsabile nell'azione di chi nel museo e per il museo lavora, come in quella del visitatore occasionale. Si pensi a ciò che le società tradizionali possono insegnare ai contemporanei sul risparmio delle risorse naturali, in termini di inventiva tecnologica ed espressiva, sul piano della solidarietà tra le persone, che le storie di vita e le performance di molti protagonisti dei musei DEA possono mettere in evidenza.

I musei etnografici vengono spesso identificati – come mi è appena capitato di sentire – in quanto luogo di “culto delle tradizioni” o come presidi a tutela dell'identità di un territorio. L'antropologia, decostruendo questi concetti ed in particolare quello di identità, che ha propriamente senso solo in ambito logico, ci insegna piuttosto a parlare di senso di appartenenza, che le persone possono avvertire o meno nei confronti di un gruppo sociale, di una popolazione, di un ambiente geografico. A noi pare che i DEA musei, proponendo una visita in compagnia di un “portatore della tradizione”, ma anche esperienze di ricerca sul campo, mostre a tema, pubblicazioni e documentari monografici, possano mostrare che ogni territorio è abitato da diversi gruppi sociali portatori di proprie culture: contadini, operai, pescatori, sportivi, cuochi, allevatori e così via. Ognuno con un proprio linguaggio, con proprie abilità tecniche, con proprie conoscenze e convinzioni. Anche a partire da queste ‘scoperte’ – almeno per il visitatore, ma anche per gli amici del museo che gravitano attorno alla sua attività – i musei DEA possono presentarsi come luoghi in cui conoscere e apprezzare le differenze culturali, piuttosto che una identità inesistente.

Creando occasioni di relazione e di confronto, di conoscenza e di collaborazione, dando valore alla ricerca che metta di fronte le persone evitando l'imporsi del pregiudizio, consolidando la coscienza della complessità dei fenomeni culturali e sociali che richiedono un atteggiamento problematico, il

museo può offrire un servizio particolarmente efficace di sviluppo civile dentro una comunità e per una parte di società, che intercetta i suoi messaggi seppure affidati alle bottiglie gettate nel mare della comunicazione ipertrofica contemporanea.

Dialoghi Mediterranei, n.42, marzo 2020

Massimo Pirovano, ha insegnato discipline umanistiche nella scuola media, negli istituti secondari e nei licei. Dottore di ricerca in Antropologia della contemporaneità, si interessa di lavoro e ritualità presso le classi popolari, del canto e della narrativa di tradizione orale, di alimentazione, di gioco e sport, di musei etnografici, temi a cui ha dedicato saggi, documentari, cd musicali e mostre. Dirige il *Museo Etnografico dell'Alta Brianza* (Galbiate) dalla sua fondazione e coordina la *Rete dei Musei e dei Beni Etnografici Lombardi (REBEL)*. Tra le sue pubblicazioni la cura del volume *Le culture popolari nella Storia della Brianza* (Cattaneo 2010) e dell'ipertesto *Dalla fame all'abbondanza* (MEAB – Parco Monte Barro 2014), oltre al saggio *Un antropologo in bicicletta. Etnografia di una società ciclistica giovanile* (Mimesis 2016).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Nuto Revelli (ph. Giovanna Borgese)

il centro in periferia

Lo sguardo sul mondo contadino di Nuto Revelli

di *Vito Teti*

Il mondo dei vinti (Einaudi 1977), unitamente a *L'anello forte* (Einaudi 1985), costituisce uno dei libri più illuminanti e di maggiore rilievo nella letteratura mondiale sull'universo contadino e sulle culture dei lavoratori della terra assieme a *Cristo si è fermato ad Eboli* (Einaudi 1945) di Carlo Levi. I due capolavori, pure riferendosi a periodi e contesti diversi, emergono tra le migliori narrazioni di una letteratura antropologica ed etnografica che, nascendo ai margini di una tradizione disciplinare, contribuisce in modo essenziale al ripensamento di metodologie, teorie, ricerche e alla feconda vicinanza tra scrittura letteraria e scrittura antropologica.

Non è irrilevante cercare di cogliere il contesto storico-culturale e socio-politico nel quale nascono due opere capaci di rappresentare le vicende dei vinti, degli ultimi, di un mondo chiuso e statico che si sfarina sotto i colpi della modernità. Levi scopre e racconta con sensibilità antropologica un mondo apparentemente chiuso e statico, certo misero e dominato da una cultura e da una mentalità che risalivano a epoche e periodi storici anteriori, tuttavia non del tutto impermeabile alla modernità. Infatti, mentre lo scrittore si guadagnava l'accusa di essere un nostalgico osservatore di un mondo immobile, la vita del Paese era segnata da profonde trasformazioni come quelle introdotte dall'emigrazione e poi dal fascismo. Levi apriva, di fatto, una stagione meridionalista, in cui il Sud tornava protagonista, colto anche nella sua alterità, nel suo essere "India interna".

Il mondo dei vinti di Revelli, frutto di attenzione e di ricerche condotte nei decenni precedenti alla sua pubblicazione, esce in un anno emblematico per la storia culturale, civile, politica dell'Italia. Il 1977 passa alla storia come uno degli anni più tumultuosi e inquieti della storia repubblicana. Un anno simbolo, per molti versi ancora più dirompente del Sessantotto che, a poco meno di un decennio di distanza irrompe, in maniera quasi impreveduta, nella società italiana. Un grande movimento di giovani e donne da Roma a Bologna, dal Sud al Nord riempiva le piazze in una fase di intensificazione del conflitto sociale che sarebbe stato immediato preludio al periodo più violento degli anni di piombo, ma anche all'apice dell'affermazione del movimento femminista e delle donne. L'aborto, definitivamente sancito dal referendum del 1978, di fatto segnava il principio della fine di una società patriarcale, sganciando sentimenti e pratiche dall'ipoteca della Democrazia Cristiana. Dal 1976 al 1979 si assiste alla nascita di governi di unità nazionale, al graduale attenuarsi del contrasto tra le due forze politiche principali che avevano deciso la politica italiana, una al governo, l'altra all'opposizione. Le giunte rosse, che nascono in numerose e importanti città, sono il segno di una profonda trasformazione in corso. Il rapimento di Moro nel 1978 avrebbe impresso un nuovo corso a quella che si annunciava come la fine di un equilibrio che durava nella sostanza dal 1948.

Al primo anno della nuova gestione tecnica di Giovanni Trapattoni, la Juventus prevale sui granata alla fine del campionato con 51 punti contro 50. Quattro giorni prima di vincere il suo 17° scudetto, la squadra si aggiudica anche la prima competizione internazionale, la Coppa Uefa. Escono *Amarsi un po'* di Lucio Battisti, *Tu mi rubi l'anima* dei Collage, *L'angelo azzurro* di Umberto Balsamo, il primo album dei Clash e dei Talking Heads. Nelle sale cinematografiche ci sono *La febbre del sabato sera* di John Badham, *Un borghese piccolo piccolo* di Monicelli, *Guerre Stellari* di Lucas. Nello stesso periodo Marco Lombardo Radice e Lidia Ravera pubblicano *Porci con le ali* (Savelli 1976) e Alberto Asor Rosa scrive gli articoli che confluiscono nel volume *Le due società* (Einaudi 1977). Sempre in quell'anno Saverio Strati vince il premio Campiello per il romanzo *Il Selvaggio di Santa Venere* (Bompiani 1977), in cui la modernizzazione ha ormai trionfato con l'emigrazione e la prepotenza della mafia. La pubblicazione postuma de *La fine del mondo* (Einaudi 1977) svela le note di una ricerca sulle apocalissi che Ernesto De Martino condusse per vari anni e interrotta dalla morte. Un libro incompiuto in cui le voci del mondo tradizionale venivano inserite in una grande riflessione sul senso e sulla paura della Fine.

In questo mondo che conosce trasformazioni veloci, tra reazione e rivoluzione, negli anni di una modernizzazione per molti aspetti violenta, Nuto Revelli ricollocava al centro del dibattito politico e culturale la questione contadina, l'abbandono della terra e della montagna, lo spopolamento delle aree interne. Revelli, come Pasolini (*Scritti Corsari* è del 1975), in quegli anni di grandi mutamenti compiva quella che poteva apparire una scelta di retroguardia e che invece si poneva come una delle più lucide e partecipate ricerche proprio sul senso della trasformazione in corso, su quel mondo contadino, scomparso e dimenticato, cui però non era subentrato nel frattempo il mondo nuovo nel quale speravano le persone che lo avevano abbandonato. La vita, la fatica, la dimensione magica, le relazioni sociali così come giungevano dalle voci raccolte da Revelli nelle vallate cuneesi, che ormai con l'emigrazione di massa nel dopoguerra verso le grandi industrie della città avevano subito profondi processi di dissolvimento, si prestavano poco al duplice meccanismo di negazione e cancellazione costituito tanto dal tentativo di mitizzare quel folklore in chiave neoromantica, strumentalizzandolo nella cultura di massa a opera della pubblicità, delle industrie alimentari, di nostalgie ruraliste, quanto dalla sua rimozione e collocazione nel regno dell'irrelevante, del non accaduto.

Lo sguardo di Revelli è quello di un osservatore che arriva da fuori e da lontano, ma nel tempo si trasforma in sguardo da vicino, interno, fatto di partecipazione e sostenuto da una grande capacità d'immedesimazione. *Il mondo dei vinti* raccoglie oltre 270 interviste stenografate e successivamente

dattiloscritte con cui fotografa, con fedeltà, la realtà di ieri. Una realtà non immobile. Come per *L'anello forte*, i due lavori di Revelli sono basati su lunghe interviste biografiche a uomini e donne delle vallate cuneesi e rappresentano pertanto anche importanti e pionieristici contributi all'affermazione e allo sviluppo della storia orale italiana. Revelli continua l'opera avviata con la raccolta di testimonianze de *La strada del davai* (Einaudi 1966) insieme alle lettere de *L'ultimo fronte* (Einaudi 1971). Interroga i contadini del Cuneese per capire che cosa avevano provato, ma anche per scavare nelle ragioni della sua stessa formazione e dei suoi comportamenti di giovane ufficiale, proveniente dall'accademia, che aveva interiorizzato la disciplina e l'onore delle armi. Proprio durante la disastrosa ritirata dalla Russia aveva constatato che i suoi soldati, per lo più contadini, lo avevano salvato dalla morte con le antiche sapienze di sopravvivenza. «Il mio dialogo con la gente contadina comincia con la primavera del 1941, nella Caserma "Cesare Battisti" del 2° reggimento alpini». I soldati al suo comando subiscono la vita militare come una malattia, stanchi, disincantati, sognando soltanto la "licenza agricola". Sembrano affetti dalla patologia nostalgica descritta da Hofer nel 1688 per i soldati di ventura svizzeri.

Dopo la Russia, «la grande follia», era venuta «la stagione della speranza, la guerra partigiana», la cognizione di «Un mondo di poveri, dove la paura e la solidarietà si confondevano» e in cui loro, i partigiani, si ritrovano a sentirsi come ospiti. Sarà questo l'atteggiamento di Revelli, nelle sue ricerche, sentirsi ospite, attento alla miseria e ai sentimenti della popolazione. La strada scelta è quella della biografia dei protagonisti, che in Italia era priva di una lunga e solida tradizione. Le schegge di memoria delle singole testimonianze sono state impaginate da Revelli nella cornice della guerra e valorizzate come storia degli ultimi all'interno della storia generale. Durante le registrazioni Revelli ascolta il suo interlocutore (o interlocutrice) con pazienza, attenzione e rispetto dei tempi e dei modi del ricordo, pone domande e interviene a correggere il flusso della narrazione, a riportare il discorso sui temi indicati. Stabilisce, cioè, un dialogo costante con il (la) testimone, che spesso racconta in presenza della famiglia intorno al tavolo della cucina.

A questo proposito sono importanti le annotazioni contenute nel saggio di introduzione a *Il mondo dei vinti*, un diario parallelo alle interviste da cui apprendiamo che Nuto sceglie di parlare il dialetto per superare la diffidenza, stabilire un rapporto. Ascolta e non interrompe. Non vuole sovrapporre la sua curiosità, non offre conclusioni e spiegazioni. Così, in qualità di autore della rielaborazione delle testimonianze, Revelli riesce a mettere in comunicazione il mondo della cultura orale con il pubblico più ampio possibile dei lettori e opera la contaminazione tra due modi di essere e di parlare. Per la prima volta le voci del mondo contadino, al di fuori del romanzo, acquistano la dignità della parola scritta. La scelta stilistica di Revelli rimanda, come è stato notato, alle riflessioni che Pier Paolo Pasolini fa in quegli stessi anni sull'uso del dialetto, sul rapporto tra cultura borghese e cultura popolare (e a quelle di Asor Rosa sul tema delle due società).

Tra le novità del metodo di Nuto va segnalato anche l'uso dei mediatori, cioè di persone conosciute dagli intervistati, capaci di creare una situazione di fiducia e di confidenza verso l'intervistatore. Questa innovazione metodologica di grande rilievo è suggerita dalla conoscenza diretta che Nuto ha dell'universo familiare chiuso dei contadini. La biografia, se volessimo collocare l'originale indagine etnografica di Nuto in una tradizione di studi, aveva un antecedente illustre nell'opera classica *Il contadino polacco in Europa e in America* (1920), scritto da William Isaac Thomas della scuola di Chicago con Florian Znaniecki, in cui viene definita la nozione di situazione sociale come il risultato di un processo graduale tramite cui i soggetti coinvolti in un'interazione «costruiscono» la propria comprensione dell'interazione stessa e del suo contesto.

In realtà l'attenzione alla viva voce dei contadini e dei lavoratori della terra ha avuto anche forme che potremmo chiamare "ufficiali". Basta ricordare l'Inchiesta Murattiana di inizio Ottocento o la celebre Inchiesta Jacini e l'Inchiesta Faina Nitti, nelle quali il punto di vista delle popolazioni viene

riportato tra virgolette da rilevatori e relatori spesso interni ai territori di cui descrivevano caratteri geografici, sociali, modi e forme di produzione, relazioni tra le classi, condizioni di vita e alimentazione, mentalità, bisogni e desideri dei ceti popolari. Ma forse in questa direzione bisognerebbe sottolineare il ruolo della tradizione demologica delle diverse regioni italiane, soprattutto di quei folkloristi che osservano il mondo popolare senza retorica e senza rimpianto, con sguardo lucido e critico.

Vincenzo Padula, all'indomani dell'unificazione nazionale, nel "Brutium" descrive lo stato delle persone in Calabria, anticipando le denunce della letteratura meridionalistica e il metodo di un Nitti che riporta le parole dei contadini e delle altre persone intervistate. Un punto di vista emico ritroviamo poi in autori come Serao, Alvaro, Silone, Iovine; lo stesso Cesare Pavese che, nelle Langhe ma anche in Calabria (nelle lettere dal confino a Brancaleone) è attento all'espressività dei ceti popolari. Per la Lucania, oltre all'opera letteraria-antropologica di Carlo Levi, dobbiamo segnalare il carattere pionieristico di *Contadini dal Sud*, un'indagine sociologica iniziata da Rocco Scotellaro nel 1950 e rimasta incompiuta. Un primo ed esplicito tentativo di narrazione di storie individuali, fatte dagli stessi protagonisti, molto differenti tra loro. Attraverso le loro testimonianze e alcuni scritti lasciati dalla madre, l'autore riesce a dipingere il variegato quadro della civiltà contadina, fatto certamente di dolore e sconforto, ma anche carico di voglia di riscatto cui non era estraneo un certo risveglio politico. Ernesto De Martino prima e quindi numerosi studiosi che a lui si richiamano, negli anni Sessanta e Settanta, dedicheranno indagini fondamentali ai rituali, alle feste, alla dimensione magica, al simbolismo, alla sfera domestica ed esistenziale, alle condizioni di vita delle popolazioni. Qui a prevalere in generale è l'indagine etnografica, pur attenta alle trasformazioni in corso, alle culture folkloriche e alla tradizione orale osservate e ascoltate, ma il linguaggio, il vissuto narrato delle popolazioni tende a sfuggire.

Per questo *Il mondo dei vinti*, scritto da uno studioso che non s'inseriva nella tradizione antropologica accademica, porta una ventata di aria fresca in un dibattito utile, ma comunque appesantito dalla dialettica tra uso politico-ideologico o consumistico del folklore, distinzione tra sguardo da lontano e sguardo da vicino, ricerca endogena ed esogena. Revelli, senza eccessive teorizzazioni, senza dare come vivo ciò che era morto, senza rimpiangere il passato, offriva in presa diretta voci, memorie, descrizioni fedeli (naturalmente nei limiti dell'inevitabile selezione e intervento nella traduzione), restituendo la ricchezza e la complessità di quella che già Alvaro e Levi avevano chiamato civiltà contadina riferendosi non solo a quelle da loro osservate, ma a quelle di ogni parte del mondo.

Interessante è l'operazione condotta da Antonella Tarpino con *Il mondo che manca* nel consentire una diversa fruizione della ricerca di Nuto. Si tratta di un sovvertimento consapevole, che trasforma le biografie in fonti e documenti per temi e motivi. Ne viene fuori una raccolta antologica, un unico grande racconto insomma che, al termine di un complesso rimontaggio, suona come un "inedito": perché quelle storie vere e insieme più fantastiche di un romanzo (per usare le parole di Mario Rigoni Stern) riescono a prendere le distanze anche da sé stesse, e dalle rispettive biografie, per confluire grazie alla loro forza – antropologica e letteraria insieme – in un coro potente che testimonia il senso di un'imminente, tragica fine. Ciò che balza invece in primo piano, a uno sguardo ancor più distante su quel mondo (forte e insieme vinto), è la sintassi profonda, l'insieme di codici e convenzioni capaci di orientare una cultura arcaica e tenace insieme: maestra di sopravvivenza nelle condizioni estreme della vita. Revelli fornisce un concetto di cultura che andrebbe riproposto perché anticipa, in un periodo in cui domina ancora il mito del termine fondativo dell'antropologia classica o una concezione ideologica e politica della cultura estesa alle produzioni dei ceti popolari, le recenti decostruzioni e critiche di un concetto ambiguo, almeno quanto quello di identità. «Cultura», Revelli insiste su quella parola in un'intervista a Lorenzo Mondo, «voleva dire far camminare con quaranta gradi sotto zero un mulo che trascinava una slitta», quella dei suoi soldati

montanari sul Don, «e il mulo sembrava di gesso tanto era bianco e incrostato di ghiaccio». «Cultura voleva dire, – continua, – buttar via le scarpe di cartone che stringevano i piedi come morse e portavano al congelamento» fasciandoli «con delle strisce di coperte, con la paglia strappata ai tetti delle isbe». Cultura significa cammino, mobilità, scommessa, fare. Revelli raccoglie le ultime tracce di una cultura, quella contadina, dotata di una sua *koinè* fatta di parole (e immagini) a noi ormai solo superficialmente consuete ma che hanno un significato radicalmente altro se le si considera nella loro connessione.

Pure nelle diversità produttive, ambientali, sociali, religiose emergono i caratteri di una civiltà contadina con profonde somiglianze nelle varie parti d'Italia. La Grande Guerra è anche fondamentale spartiacque della società calabrese tradizionale. La partenza per il fronte è vissuta dalle classi popolari della Calabria come frattura, patita con paura e ostilità. Molti emigrati tornano dall'America, volontariamente o sollecitati dalla propaganda americana, per difendere l'Italia. Molti scoprono un sentimento nazionale, un'italianità nata fuori dell'Italia, i più non comprendono la guerra. Si può scegliere di combattere per l'Italia o per l'America. «Cafoni» e «polentoni», entrambi appartenenti a civiltà contadine (si veda ad esempio il diario di Vincenzo Rabito, Einaudi 2007), s'incontrano e si conoscono. In *Vent'anni*, romanzo autobiografico di Alvaro (1930; n. ed. riveduta 1953), Luca Fabio, un *alter ego* dello scrittore, in prima linea sul Carso si sente ed è avvertito come appartenente a un qualche paese meridionale, ma ben presto l'amicizia con Attilio Bandi, figlio di un generale fiorentino, gli fa capire le somiglianze tra la «gente della terra di pipe» e la gente della «terra ballerina», per i tanti terremoti e le tante alluvioni che colpivano le regioni meridionali, o «terraglia». E i soldati al fronte, man mano che si conoscevano, provenissero dalla provincia di Campobasso o da quella di Rovigo, «si accorgevano che l'Italia era fatta a un modo, che i paesi si somigliavano tutti, gli uomini stessi, gli stessi piaceri, gli stessi dolori». La guerra di Alvaro si potrebbe qualificare in senso etnico-sociale, come guerra di popoli poveri e guerra proletaria, dove si sono trovati assieme, con lo stesso spirito di quando si procuravano il pane e l'acqua, i contadini e i montanari, i fabbricatori di case e i minatori, i facitori di argini e i costruttori di case di tutte le regioni d'Italia. La guerra è «divenuta la quintessenza della fatica umana più primitiva», un diluvio, un evento tragico e sconvolgente, una catastrofe che coinvolge allo stesso modo quanti conoscono già la dura lotta per la vita e la soddisfazione dei bisogni primari.

“Italiani del Nord” e “italiani del Sud”, che al fronte scoprono assieme di essere allo stesso modo uomini ridotti alla pura e semplice sopravvivenza biologica. Il rapporto con la terra, la natura, la fatica faceva scoprire simili i contadini napoletani e piemontesi, ed era questo legame, e il pensare dei contadini non a uccidere, come pensano i civili, ma «a resistere, durare, difendersi» che li rendeva, forse, più adatti alla guerra e alla salvezza, con la loro abitudine alla sofferenza e alla vita per la sopravvivenza. In *Vent'anni*, Alvaro coglie un'opposizione non nella diversa appartenenza geografica, ma in un diverso modo di vivere il rapporto con la tradizione e la modernità. La differenza è quella tra chi viene dalla terra e chi viene dalla città, chi ha la conoscenza quotidiana della lotta per la sopravvivenza e chi vive in mezzo a sovrastrutture e a pregiudizi costruiti nel tempo, tra chi sente di essere parte di un unico alimento che sostanzia la terra, il cibo, il sangue, le piante, gli animali di cui si cibano le persone e chi ha smarrito questo legame. «La guerra è un mestiere d'uomini che non si sono dimenticati la terra», dove si trovano «meglio coloro che sono abituati a vivere a contatto con la natura e con la fatica umana più dura».

Le ricerche di Revelli partono dall'esigenza prima di dare voce a quei soldati che, insieme a lui ufficiale dell'esercito, erano stati traditi dal fascismo e avevano sofferto la tragedia della Russia; poi, gradualmente, è il tema della guerra a riempire i nastri del suo magnetofono e dei suoi appunti. La guerra è stato il nucleo di vita e di pensiero di Nuto: una guerra, a cui in un primo tempo aveva creduto e che poi aveva rifiutato attraverso l'esperienza partigiana, e che comunque gli era rimasta addosso anche nei segni delle ferite sul volto. La guerra gli era sembrata la grande catastrofe storica

e aveva voluto capire che cosa la seconda guerra mondiale, ma anche la prima, avessero rappresentato per i giovani contadini mandati a morire senza saperne la ragione. L'emigrazione intesa come rivoluzione dal basso mostra come i contadini poveri fossero uguali dappertutto e costituisce tra loro un elemento di avvicinamento. Nel 1884 Edmondo De Amicis, durante la traversata da Genova a Montevideo e Buenos Aires sul piroscafo *Nord America*, descrive la geografia errante del mangiare delle diverse Italie. Viaggiano, pigiati in terza classe sulla nave, contadini del Mantovano abituati a mangiare le tuberose nere, mondatori di riso della bassa Lombardia che non conoscono altro che polenta, contadini calabresi e lucani con il loro pane ammuffito di lenticchie selvatiche e il lardo rancido, i poveri «mangiatori di panrozzo e di acqua-sale» delle Puglie. La maggior parte di loro non parte «per spirito di avventura», ma costretta «a emigrare dalla fame», dopo essersi dibattuta inutilmente, per anni, «sotto l'artiglio della miseria» (Herodote 1983).

Revelli mostra come l'emigrazione verso le Americhe, in particolare verso gli Stati Uniti e l'Argentina, sia occasione di riconoscimento tra contadini del Nord e del Sud. A Napoli, l'incontro con i "terroni", con gli emigranti del meridione, «gente ancora più povera di noi, gente che mangiava tanto e sempre, e poi vomitava». A Palermo, quello con gli emigrati algerini, marocchini, turchi, e la scoperta che «al mondo siamo tutti uguali, tutti di carne ed ossa, i cristiani e i non cristiani, i neri e i bianchi» (Einaudi 2013). Nel presentare la sua opera, Revelli scrive: «I giovani scendono a battaglioni dalle valli, accorrono dalla campagna povera e meno povera a cercare un inserimento qualsiasi nel mondo degli "altri". L'esodo, grandioso e caotico, vissuto come scelta di civiltà ricorda l'emigrazione antica. Adesso la Francia e le Americhe le abbiamo in casa. Arrivano anche i sardi, i calabresi, siciliani, a cercare il nostro "Nord". Nasce la nuova società industriale, e intanto si spegne la vecchia società contadina». Revelli individua un Sud all'interno del Nord, così come il Nord arriva anche nelle aree del Sud che confinano con zone depresse, vuote, perché la discesa lungo le coste, la nascita dei paesi doppi diventano occasione per affermare aree meno disagiate di quelle antiche e interne. Le valli, le pianure, le città diventano il doppio dei paesi interni del Nord. Tutto racconta una grande trasformazione, una mescolanza tra persone provenienti da aree diverse.

Il mondo dei vinti descrive un «meridione» interno al Nord, segnato da fame e miseria, sfruttato e colonizzato, da cui donne e uomini fuggono per cambiare la propria condizione, riversandosi nella fabbriche, dove arrivano calabresi, siciliani, lucani, e che conosceranno nuove forme di marginalità nella società del benessere. Così egli decide di fare parlare e ascoltare «gli emarginati di sempre, i "sordomuti", i sopravvissuti al grande genocidio». Parole forti che dovrebbero fare riflettere quanti negli ultimi tempi hanno alimentato, in maniera strumentale, le distinzioni Nord e Sud e anche far capire come le società contadine del passato si somigliassero e avessero vissuto la stessa esperienza di emigrazione, fatta di speranze, conquiste, insuccessi. Joseph Lopreato in *Peasant No More, Mai più contadini*, ricerca condotta dal 1958 al 1964 a Stefanaconi (in provincia di Vibo Valentia), mostra come l'emigrazione realizzasse anche un processo di avvicinamento tra comunità contadina e società nazionale, tra paesi e mondo. Attraverso l'emigrazione, che certo ha comportato disgregazione e dispersione, il contadino affermava il bisogno di perdere la precedente identità sociale e quello di acquisire, attraverso i suoi guadagni, autostima, dignità e libertà personale. In questo contesto si inserisce probabilmente la mobilità delle donne, che erano state a fine Ottocento le prime ad emigrare dalla Calabria per l'Egitto.

Ne è un esempio il fenomeno, narrato e descritto da Nuto Revelli, delle donne calabresi che sposano, spesso per procura e a volte senza averli visti prima, uomini del Piemonte, delle Langhe che vivevano in montagne, colline, pianure in via di spopolamento. Come ricorda Nuto Revelli i primi «matrimoni misti» risalgono alla fine degli anni Cinquanta e interessano le province di Asti e di Alessandria. Poi compaiono nell'Albese i «piazziisti» dei «matrimoni per foto» e il tamtam della propaganda dalle Langhe dilaga in pianura. Donne che non si erano mai mosse dal paese

attraversano l'Italia per raggiungere luoghi completamente altri, con un clima a cui non erano abituate, presso gente di cui non capivano la lingua: affrontavano fatiche enormi, si trovavano a gestire relazioni difficili come quelle con la madre del marito, che continuava a esercitare il «comando». Nel giro di pochi anni, le «calabrotte», le donne arrivate dai paesi calabresi, si inseriscono nel nuovo mondo, grazie a catene emigratorie da loro promosse, e si appropriano di pratiche lavorative e di saperi che erano comunque legati alla terra, come nel mondo di origine, e alla fine diventano protagoniste di una rivitalizzazione delle campagne, del paesaggio, della vita sociale, arrestando il declino e lo spopolamento dei paesi in erosione, mentre dai paesi di partenza arrivano segni di svuotamento e di disgregazione.

Una storia, come ricorda Revelli, delle due Italie contadine che si incontrano: «le due Italie contadine che si ignoravano da sempre, lontane, diverse, ma drammaticamente uguali di fronte alla società che conta, di fronte alla società egemone». La capacità di adattarsi e di inserirsi nel nuovo mondo (si veda a questo proposito Laura Marchesano, *Sposarsi altrove*, Clueb 2012) ricostruisce le ragioni economiche, sociali, culturali di questi matrimoni misti, cui non è estraneo un comune, antico legame con la terra, la produzione agricola, la fatica, il carattere patriarcale della famiglia. Sono le donne, dunque, a dare il segno del cambiamento del corso degli avvenimenti, della rottura con il tempo ciclico della natura e del raccolto. Lo sguardo di Revelli è lucido, preciso nell'analisi storica e antropologica dell'erosione di quel mondo, scevro da qualunque sfumatura nostalgica. Alvaro in *Gente in Aspromonte* (1930) aveva scritto: «È una civiltà che scompare, e su di essa non c'è da piangere, ma bisogna trarre, chi ci è nato, il maggior numero di memorie». Lo scrittore adopera, con riferimento al mondo tradizionale meridionale, il termine “civiltà” molti anni prima di Carlo Levi (1945). La nostalgia di chi si mette in viaggio, portandosi come bagaglio il ricordo e gli insegnamenti del mondo lasciato, non è un sentimento estetizzante ma un tratto culturale essenziale.

Pier Paolo Pasolini, nella famosa *lettera aperta* a Italo Calvino, scriveva: «L'universo contadino [...] è un universo transnazionale: che addirittura non conosce le nazioni. [...] È questo illimitato mondo contadino prenazionale e preindustriale, sopravvissuto fino a solo pochi anni fa, che io rimpiango [...] Gli uomini di questo universo non vivevano un'età dell'oro, come non erano coinvolti, se non formalmente con l'Italietta. Essi vivevano quella che Chilanti ha chiamato l'età del pane. Erano cioè consumatori di beni estremamente necessari. Ed era questo, forse, che rendeva estremamente necessaria la loro povera e precaria vita. Mentre è chiaro che i beni superflui rendono superflua la vita (tanto per essere estremamente elementari, e concludere con questo argomento). Che io rimpianga o non rimpianga questo universo contadino, resta comunque affar mio. Ciò non m'impedisce affatto di esercitare sul mondo attuale così com'è la mia critica: anzi, tanto più lucidamente quanto più ne sono staccato, e quanto più accetto solo stoicamente di viverci».

I contadini con la nostalgia dei venti anni dicono a Revelli. «Nella miseria la gente era allegra, cantava. Una fetta di polenta, una manciata di castagne, e venivamo su come querce, il lavoro non spaventava». Scriveva, con grande capacità di anticipare i processi in corso: «Non sono un nostalgico delle società pastorali, non sono il turista che ama trascorrere il week-end in campagna. Non ho mai detto a un montanaro “beato te che respiri quest'aria sana, beato te che vivi delle nostre cose perdute”». Non c'è, infatti, nelle osservazioni di Revelli nessuna visione edulcorata del passato: «Non capivo perché la gente non scegliesse la strada aperta della ribellione, ignoravo che dopo secoli di miseria non si esce dal ghetto sparando»; «Ristrutturare il mondo contadino voleva dire emancipare la gente, svegliarla, educarla politicamente, inserirla nel sistema, demolendo una volta per sempre i confini del ghetto».

C'è la critica del fordismo e la fine delle illusioni sulla fabbrica e sulle metropoli, senza alcuno spazio per le mitizzazioni: la vecchia civiltà contadina non corrispondeva alle visioni bucoliche dei letterati, bensì a una quotidianità costituita di fame e miseria. L'imprenditore agricolo non è un

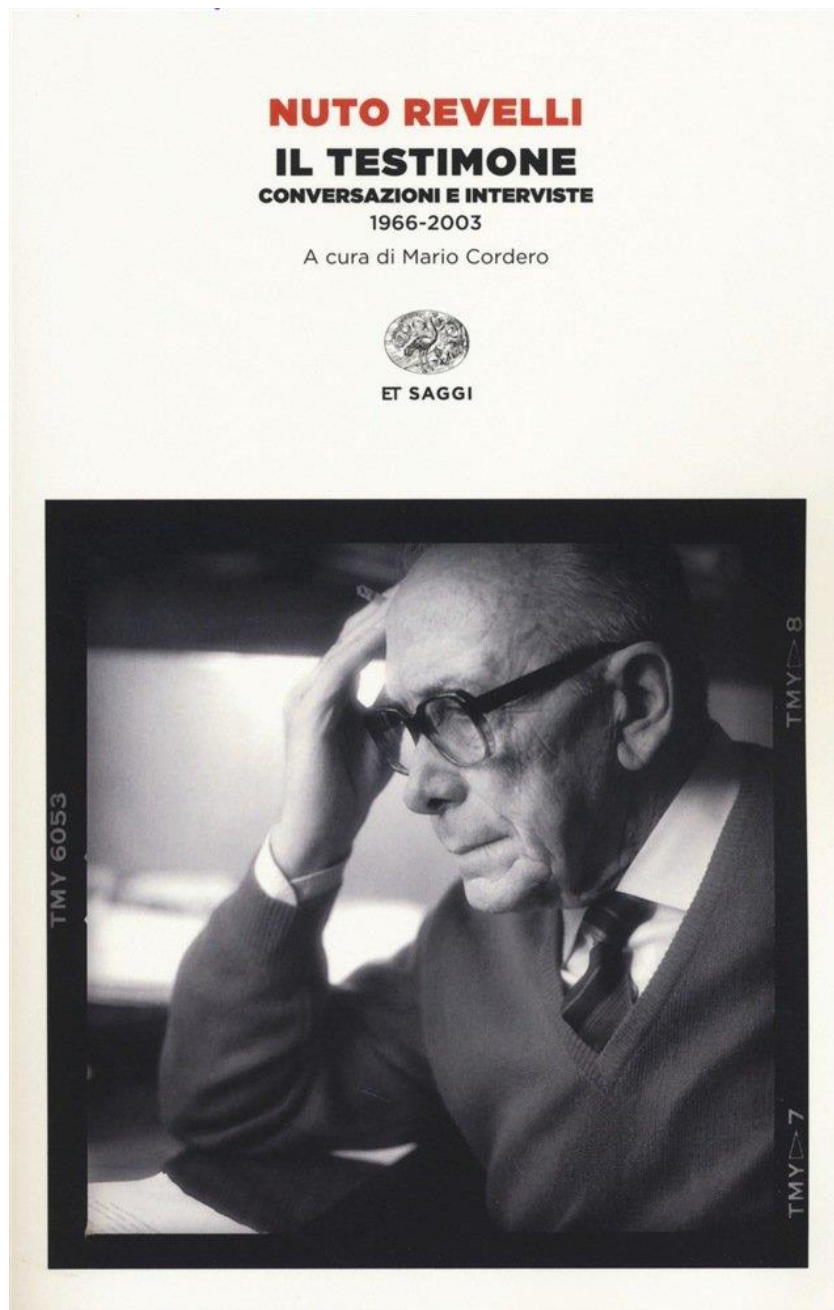
contadino. La nuova civiltà industriale ha stravinto, e non vuole lasciare superstiti. Il contadino della campagna povera subisce l'umiliante emarginazione anche da parte dei suoi pari, passati nelle fila dell'industria: e se ne vergogna. È una posizione acuta, necessaria, difficile, notevolmente anticipatrice che respinge tanto la nostalgia acritica, retrospettiva, quanto le sirene della modernità. Senza l'uomo che l'accudisce, la montagna diventa un deserto, l'erosione trascina a valle le colline, le alluvioni travolgono le zone di pianura e la fascia pedemontana, cresciute grazie alla silenziosa estinzione del popolo dei monti e dell'alta collina.

«Si è spezzato il filo che legava l'uomo alla montagna. È andato perduto il patrimonio di sapienza che veniva trasmesso oralmente e con l'esempio. Non sarà facile riannodare quel filo». «È il terremoto della industrializzazione che negli anni sessanta ha sconvolto irrimediabilmente la campagna povera del Cuneese. Tutti i problemi di allora si sono poi risolti da soli, con l'esodo che si è trasformato in valanga. Ma la storia della campagna povera del Cuneese non è un episodio marginale, non è un episodio a sé. È la storia di mezza Italia, del nord come del sud, del Veneto come della Calabria. Una società che abbandona al proprio destino le sacche di depressione e di miseria, che soffoca le minoranze, è una società malata. Il Belice e il Friuli insegnano. La società che ieri non ha saputo e non ha voluto risolvere i problemi della campagna povera del Cuneese, non può risolvere oggi i problemi del Belice e del Friuli».

Non una distanza Nord-Sud, ma un Sud all'interno del Nord, tra montagna e non luoghi, tra interno e pianura, tra paesi e città, tra vuoto e pieno. Un parallelismo di condizioni e anche di comportamenti dello Stato che ci spinge a guardare in maniera diversa il dualismo Nord-Sud, a pensare la questione meridionale come una questione nazionale. Nuto Revelli appare così uno degli ultimi grandi meridionalisti. La sua opera è fondamentale per leggere il Sud, la questione meridionale, assai più di quelle, generiche e superficiali, di alcuni autori meridionali. Revelli anticipa le posizioni che oggi vengono elaborate sui margini, sulle periferie, sui luoghi abbandonati. La questione della montagna e delle aree interne non è risolvibile se non in un contesto generale, nazionale, che si ponga il problema di riabitare l'Italia. Il passato interessa per capire la società di oggi, le sue trasformazioni, le nuove lontananze sociali, le diverse lacerazioni e le nuove richieste di liberazione. Non si torna al passato: mai più contadini. Se il ritorno alla terra, alla campagna, ai paesi saranno possibili, avverranno in forme nuove, in un mondo locale e globale totalmente mutati.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Vito Teti, docente ordinario di Antropologia culturale presso l'Università della Calabria, dove dirige il Centro di Antropologie e Letterature del Mediterraneo, è autore di numerose pubblicazioni, tra le quali si segnalano: *Emigrazione, alimentazione e culture popolari*; *Emigrazione e religiosità popolare* nei due volumi di *Storia dell'emigrazione italiana* (2000; 2001); *Storia dell'acqua* (2003); *Il senso dei luoghi* (2004); *Storia del peperoncino. Un protagonista delle culture mediterranee* (2007); *La melanconia del vampiro* (2007); *Pietre di pane. Un'antropologia del restare* (2011); *Maledetto Sud* (2013); *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandono e ritorno* (2017); *Il vampiro e la melanconia* (2018); e, con Salvatore Piermarini, *Pathos* (2019). È componente di numerosi organismi scientifici, italiani e stranieri, e membro di Comitati Scientifici di riviste italiane e straniere. È tra l'altro responsabile dell'Icaf, la sezione italiana dell'Associazione Europea di Antropologia dell'Alimentazione. Fa parte della Deputazione di Storia Patria per la Calabria ed è nel Comitato Scientifico della Rivista "Rogerius".



Il centro in periferia

Nuto Revelli, la storia orale e il popolo perduto

di *Alessandro Casellato*

Da sedici anni insegno Storia orale all'università e Nuto Revelli è sempre stato una tappa imprescindibile del programma, ma in tre occasioni è stato al centro del corso, e lo è stato in modi diversi. Vorrei seguire questa traccia, e sbucciare Nuto Revelli come una cipolla.

La prima volta fu nel 2005. Proposi Revelli come un maestro di storia orale da cui gli studenti avrebbero potuto imparare il mestiere, leggendo i suoi libri come se andassero a bottega da lui e dovessero affiancarlo, osservarlo, e “rubare con gli occhi”.

In effetti, dagli anni Ottanta in avanti Nuto Revelli venne riconosciuto come un maestro dalla generazione più giovane, quella che gli rivelò che lui aveva fatto storia orale anche quando questa denominazione ancora non aveva circolazione in Italia. Fu un maestro inconsapevole, maestro senza cattedra, e sempre sottolineò questa sua condizione di ricercatore indipendente. Ma si prestò a dialogare con i ricercatori più giovani. Nel 1982 Luisa Passerini pubblicò un'intervista a Revelli nel terzo numero della rivista «Fonti orali», il primo bollettino di collegamento tra quello che si stava definendo come il movimento degli storici (e delle storiche) orali italiane: Passerini voleva conoscere «i metodi e le tecniche del suo modo di intervistare, trascrivere, interpretare. Per quanto sia personalissima e probabilmente irripetibile, c'è molto da imparare da questa pratica e dalle riflessioni su di essa» [1].

Undici anni dopo, nel 1993, Daniele Jalla lo intervistò un'altra volta, all'interno del convegno *Archivi sonori del Piemonte*, Vercelli, 22 gennaio 1993: anche qui un'intervista tecnica, sulla metodologia e anche gli strumenti di registrazione [2].

Queste interviste, insieme ad alcune altre pubblicate nel libro *Il testimone*, e alle ricche introduzioni ai libri maggiori di Revelli e al diario narrativo di una ricerca che è *Il disperso di Marburg*, sono una miniera di consigli, e anzi di descrizioni di pratiche con cui condurre una geoesplorazione e una ricerca sul campo attraverso le fonti orali, a partire dalla presa di contatto con i narratori, a come entrare nelle loro case, come suscitare e accompagnare i racconti, come trascrivere, come “restituire” la ricerca alle persone che l'hanno partecipata e resa possibile.

Nel 2005, fu realizzata una sorta di dispensa per il corso: un'antologia con le “buone pratiche di storia orale” tratte – rubate – dai libri di Nuto Revelli, sulla falsa riga di quello che aveva fatto Piero Brunello con Anton Cechov per Minimum fax: due libretti antologici, frutto di una ricerca certosina non solo sulle opere ma anche nell'epistolario di Cechov: estrapolando e antologizzando 99 consigli di scrittura, e un vademecum su come fare un reportage [3].

Quella dispensa con i metodi e le riflessioni di Nuto Revelli è diventata un punto fermo tra i sussidi didattici anche dei corsi successivi: funziona benissimo, e anzi anno dopo anno, ad ogni rilettura o nuova lettura, diventa più ricca.

Dieci anni dopo Revelli tornò ad avere una posizione preminente all'interno di un corso di Storia orale. Ma sotto una veste un poco diversa. Capitò l'occasione di poter programmare una visita di gruppo, alla fine delle lezioni, a Paraloup, che era da poco stato restaurato ed era diventato una foresteria e un centro didattico per raccontare soprattutto la rinascita della montagna e la memoria della Resistenza in quella zona. Divenne centrale, più che la lezione di metodo, la dimensione etica ed esistenziale di Nuto Revelli. Questo è un aspetto che sempre colpisce, e che sempre commuove anche me quando ne parlo, ogni anno a studenti diversi. Mi riferisco alla catarsi della ritirata di Russia, e alla parresia che ne seguì (raccontare tutto, dire la verità, dare spazio anche alle verità degli altri). Revelli che appartiene alla generazione del littorio, cresciuto nei miti del fascismo e avviato alla carriera militare, quando va alla guerra comincia a vivere una catastrofe che precipita nei giorni e nelle settimane della sconfitta militare. Non mi dilungo perché tutti conosciamo quel che ne scrisse e anche quel che raccontò, per esempio, nell'intervista filmata con Laura Pariani nel 2003, in occasione del conferimento a Revelli del Premio Omega [4].

Ciò che colpisce, oltre alla sofferenza della memoria che lo porta a rivivere quei dolori ogni volta che li racconta, è l'effetto che quella tragedia ebbe nel percorso intellettuale e civile di Revelli: la scoperta bruciante di essere stato ingannato (dai padri, dai maestri, dai superiori, dai dirigenti) e l'ammissione disturbante di non esser stato solo vittima ma anche tramite di questo inganno, nei confronti di chi non aveva scelto di andare a fare la guerra ma subito le decisioni altrui: i “suoi

alpini”, i soldati di cui era comandante. Erano i contadini che avrebbe ritrovato durante la Resistenza, in piccola parte partecipi, nella grande maggioranza diffidenti, ma incredibilmente non ostili. Nuto Revelli dedicò il resto della sua vita a elaborare un senso di colpa e a restituire qualcosa a quelle persone: il suo impegno trentennale – ininterrotto, volontario e non retribuito – nel campo della ricerca con le fonti orali ha questa radice, civile, esistenziale, direi anche psicologica.

Questo punto – come dicevo – colpisce molto chi, in un contesto universitario, ascolta per la prima volta il racconto della vita di un ricercatore “di riferimento” e intuisce che la ricerca possa avere delle motivazioni esterne al campo scientifico o accademico.

Il filo conduttore di quel corso che un po’ fortunatamente si concluse a Paraloup era stato in realtà il libro di David Forgacs, *Margini d’Italia* [5]: una storia d’Italia vista dalla parte degli esclusi, in cinque tappe; è un bel saggio di storia culturale che dimostra come il processo di costruzione dello Stato nazionale abbia attivato non solo processi di aggregazione e integrazione di spazi e gruppi, ma anche un moto contrario di messa ai margini e di costruzione di periferie geografiche, sociali e culturali.

A Paraloup, e in generale nel *Mondo dei vinti*, riconoscemmo subito uno dei molti margini d’Italia, e fu facile inscrivere Nuto Revelli in quel novero di intellettuali che è al centro del discorso che fa Forgacs: sociologi, urbanisti, antropologi, etnologi, psichiatri, fotografi e giornalisti d’inchiesta: li potremmo definire cumulativamente come “intellettuali impegnati”, chiamati a essere osservatori e spesso interpreti di mondi sociali “altri”, marginali, subalterni, correndo spesso il rischio di deformare, di costruire stereotipi, di confermare gerarchie. Il punto più alto di questo percorso – e il modello ancora valido, secondo Forgacs – è quello di Ernesto de Martino, a cui è dedicato il capitolo centrale del libro.

C’è una riflessione in corso su questo fenomeno, che è la seduzione che la “cultura popolare” esercitò nel lungo periodo della storia d’Italia, ma in maniera particolarmente spiccata nel trentaquarantennio che seguì la fine della Seconda guerra mondiale, fino agli anni Ottanta: furono i “trent’anni gloriosi” della ricerca sul canto sociale, sulla cultura popolare (e anche quelli in cui fece i primi passi la storia orale)[6]. Poi ci fu un lungo silenzio, durato altri trent’anni, in cui la cultura popolare non interessò molto agli studiosi.

Tra l’altro, anche Revelli “svolta” dopo il 1985: dai libri corali, collettivi, direi quasi etnografici dei due decenni precedenti, passa alle storie individuali, come *Il disperso di Marburg* (1994) e *Il prete giusto* (1998), al cui centro sta un’esistenza singola, con le sue scelte, mentre il mondo contadino è sullo sfondo [7].

Il rapporto tra intellettuali, “mondi locali” e “culture popolari” è stato il tema del corso di Storia orale del 2019, ed è questo il terzo strato della cipolla che sto sbucciando.

A me pare che Nuto Revelli si collochi appieno all’interno di questa variante italiana del folk revival (inteso non solo in senso musicale, naturalmente) e che ci stia dentro in una maniera particolare che finora non è stata molto messa a fuoco. Le ricerche su questi aspetti del “populismo progressivo” – possiamo definirlo così? – che in quei decenni mobilità moltissimi intellettuali si sono concentrate sul ruolo svolto sul piano teorico dal pensiero di Gramsci e sul piano politico dal Pci togliattiano (e in parte dal Psi). Anche Asor Rosa, quando scrisse *Scrittori e popolo* nel 1965, aveva come bersaglio polemico il Partito comunista italiano [8].

Revelli secondo me è ascrivibile a un’altra tradizione: quella del “populismo azionista”, *azionista* in senso lato, cioè in un senso che recupera a ritroso la cultura del partito d’azione risorgimentale e

poi quella liberalsocialista, e in avanti la lunga e ricca coda lasciata nell'Italia repubblicana da quella cometa che ne attraversò il cielo, cioè il Partito d'azione.

Sono categorie – queste del lungo azionismo che attraversa la storia d'Italia – che negli ultimi decenni sono state proposte e discusse soprattutto da Giovanni De Luna e dai molti studiosi che si sono confrontati nei “Cantieri aperti” del Giellismo e Azionismo, e che qui pertanto posso dare per acquisite, non senza osservare che il discorso pubblico e anche la storiografia degli ultimi vent'anni relativi al Partito d'azione hanno messo in evidenza soprattutto altri aspetti del lascito azionista: la dimensione esistenziale e quindi soprattutto individuale e di piccolo gruppo dell'agire politico, la centralità dei ceti medi e anzi della borghesia urbana, il primato della libertà rispetto all'uguaglianza.

Eppure, da Ippolito Nievo a Gaetano Salvemini a Piero Jahier a Emilio Lussu a Tommaso Fiore a Carlo Levi (per certi aspetti, fino a Leone Ginzburg e Franco Venturi [9]), la linea di questo populismo azionista a me pare ben riconoscibile: sono tutti intellettuali democratici o socialisti che hanno individuato la questione contadina come questione nazionale ancora prima che Gramsci la definisse tale, o che il suo pensiero venisse reso pubblico con l'edizione dei *Quaderni del carcere*. Sono intellettuali che hanno cercato di mettersi in contatto, in ascolto, in dialogo con gruppi sociali, mondi popolari, diversi da quelli di cui essi – intellettuali – erano espressione. Spesso fraintendendo, mitizzando, prendendo abbagli, ma con l'obiettivo di dare fiato e voce a quelli che nessuno ascolta, portare dentro la storia quelli che ne sono stati sempre ai margini, e allo stesso tempo «restituire ad essi la loro storia, con le loro parole» (Paul Thompson)[10].

Forse anche la triade Nuto Revelli, Primo Levi, Mario Rigoni Stern – più volte evocata nel convegno – può essere interrogata a partire da questi presupposti [11]. Che fare di questo populismo azionista? A me sta simpatico, anche se ne riconosco rischi e limiti.

I limiti: su Carlo Levi è stato scritto molto, proprio sottoponendo a critica lo sguardo – paternalista, etnocentrico, coloniale, per quanto carico di affetto – con cui descrive il mondo dei contadini in *Cristo si è fermato a Eboli* [12]. Su Emilio Lussu è uscito da poco un bel numero della rivista “il de Martino”, costruito intorno a un'intervista che gli fece Gianni Bosio nel 1969: un'intervista un po' stralunata sui pastori sardi e sulla Brigata Sassari in cui emergono in maniera plastica (e persino imbarazzante) il populismo e addirittura l'atavismo di Lussu [13].

I rischi: che quando il popolo parla e agisce in proprio, è meno gradevole di quando se ne fanno interpreti e traduttori gli intellettuali, e questo talvolta produce in loro un riflesso giacobino e autoritario (come capitò ai Trentin, padre e figlio)[14]. E poi che quando il popolo si arricchisce anche solo un po', perde immediatamente di interesse (come capitò dagli anni Ottanta in avanti): lo ha ben detto Lucia Carle poco fa, invitando a studiare la storia dei mondi popolari negli ultimi trentaquarant'anni, dal *Mondo dei vinti* al *Mondo del benessere*, con le strategie di adattamento che le persone e le famiglie hanno messo in atto.

Nonostante i rischi e i limiti, a me il populismo azionista sta simpatico perché contiene una critica dello stato presente, un riconoscimento delle distanze sociali e anche una denuncia delle ingiustizie.

La denuncia della «frattura tra il mondo in basso e il mondo in alto» – mi sono segnato le parole usate da Ezio Mauro – è uno dei motivi fondanti i quattro libri collettivi di Nuto Revelli, quelli pubblicati tra il 1966 e il 1985: *La strada del davai*, *L'ultimo fronte*, *Il mondo dei vinti*, *L'anello forte*. (Anche se Nuto – e pure questo va sottolineato – ha cura di far sì che nel coro le voci individuali siano preservate e riconoscibili, perché i suoi testimoni sono sempre presentati con il loro nome e cognome e parlano in prima persona singolare).

Mi sta simpatico, inoltre, perché contiene anche una critica – non distruttiva, ma correttiva – della democrazia liberale e rappresentativa, una contestazione delle sue insufficienze. I libri di Nuto Revelli sono ricchi di questi pensieri, punte e angoli di una scrittura spigolosa e spesso sferzante. Per esempio, la polemica contro le istituzioni, a partire da quella militare fino alla commissione ministeriale di inchiesta sul «presunto massacro di Leopoli». Oppure le parole dette a Sandro Galante Garrone e Paolo Gobetti nel filmato sul “ritorno a Paraloup”, nel 1983: lo scandalo delle borgate abbandonate dove ancora abita qualcuno senza luce elettrica, cinque vecchi che vivono in quelle macerie, mentre a venti chilometri la città cresce, si spende, si investono milioni, lasciando indietro pezzi di società dimenticati: «ci sono delle realtà che quasi quasi ti spingerebbero di nuovo... [pausa – a riprendere le armi, vorrebbe dire] a tornare un pochino da queste parti» [15]. Attenzione a queste parole. Siamo nel 1983, nella coda della stagione del terrorismo, e insieme nel pieno del nuovo miracolo economico degli anni Ottanta.

Due anni dopo, in un'intervista per «Noi Donne», a chi gli rimprovera di parlare solo della campagna povera, rimasta ai margini, invece di magnificare la campagna che si è arricchita, risponde con queste parole: «Questa gente è stata abbandonata perché non teneva la corsa e ora dà fastidio, ma esiste. [...] Se far emergere questa realtà dà fastidio, ragione in più per continuare a scavare» [16].

Possiamo quindi legittimamente parlare di populismo azionista? Ci sarebbe bisogno di indagare e argomentare molto di più, e ora non ce n'è il tempo. Ma queste parole di Nuto le ho sentite risuonare in un libro di Marco, suo figlio, dedicato al populismo contemporaneo, in cui egli riporta l'interpretazione che del fenomeno dà un politologo paraguayano, Benjamin Arditi: il populismo è un «*ruido inquietante*», un rumore fastidioso e disturbante; potremmo forse tradurre *rough music*, come lo *charivari* o il *cacerolazo* [17].

Il populismo è *ruido inquietante* – dice Marco Revelli chiosando Arditi – «perché segnala l'apertura di una crepa, di una frattura, nella superficie solo apparentemente compatta della post-democrazia pacificata, attraverso la quale tenderebbero a riaffiorare le tensioni e i fattori di conflitto rimossi e confinati in quella “terra straniera interiore” (come Freud chiamava l'inconscio) da cui ora tenderebbero ad uscire» [18].

Terra straniera interiore: sono i *Margini d'Italia*; è il rimosso sociale, culturale e politico; ma è anche la memoria, terra straniera dentro di noi che solo in piccola parte conosciamo e manovriamo (che solo in parte “dominiamo”, per riprendere le parole dette da Laura Pariani) e che ogni tanto salta su da sola e ci sorprende, e ci dà fastidio.

Le parole di Nuto Revelli mi sembrano quindi l'epigrafe migliore da apporre al Vademecum contenente i suoi metodi e consigli “di mestiere” per chi vuole imparare a fare storia orale: «Se far emergere questa realtà dà fastidio, ragione in più per continuare a scavare».

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] L. PASSERINI, *Intervista a Nuto Revelli*, «Fonti orali», II (1982), n. 1: 43-50.

[2] Daniele Jalla *intervista Nuto Revelli*, in *Archivi sonori. Atti dei seminari di Vercelli (22 gennaio 1993), Bologna (22-23 settembre 1994), Milano (7 marzo 1995)*, Ministero per i beni e le attività culturali. Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma, 1999: 35-46.

[3] A. CECHOV, *Senza trama e senza finale. 99 consigli di scrittura*, a cura di Piero Brunello, minimum fax, Roma, 2002; ID., *Scarpe buone e un quaderno di appunti. Come fare un reportage*, a cura di Piero Brunello, minimum fax, Roma, 2004; poi riuniti in ID., *Né per fama, né per denaro. Consigli di scrittura e di vita*, a cura di Piero Brunello, minimum fax, Roma, 2015.

[4] La si può vedere qui: <https://www.youtube.com/watch?v=UwFfN7C5YsU>.

[5] D. FORGACS, *Margini d'Italia. L'esclusione sociale dall'Unità a oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

[6] F. BENIGNO, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma, 2013: 79-114; M. PLASTINO, *La musica folk. Storie, protagonisti e documenti del revival in Italia*, Il Saggiatore, Milano 2016; A. FANELLI, *Contro canto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap*, Donzelli, Roma 2017; F. DEI, *La cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna, 2018; B. PALUMBO, *Lo strabismo della DEA. Antropologia, accademia e società in Italia*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2018.

[7] G. CINELLI, *Nuto Revelli. La scrittura e l'impegno civile dalla testimonianza della Seconda Guerra Mondiale alla critica dell'Italia repubblicana*, Aragno, Torino, 2011; L. PASSERINI, *La memoria orale: l'opera di Nuto Revelli e la sua ricezione*, «Il presente e la storia», n. 55, giugno 1999: 21-48.

[8] A. ASOR ROSA, *Scrittori e popolo. Saggio sulla letteratura populista in Italia*, Samonà e Savelli, Roma, 1965.

[9] Nel senso del comune interesse per il populismo russo, inteso come «forte simpatia morale e intellettuale nei confronti dei valori espressi dalla società contadina» che Carlo Ginzburg ricordò aver impregnato l'ambiente familiare della propria infanzia: C. GINZBURG, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano, 2006: 283-284.

[10] «Oral history gives history back to the people in their own words. And in giving a past, it also helps them towards a future of their own making»: P. THOMPSON with Joanna Bornat, *The voice of the past. Oral History*, Oxford University Press, New York, 2017: 391 (prima edizione 1978).

[11] A questa triade di narratori – tra l'altro, tutti variamente impegnati intorno al nodo di come “scrivere l'oralità” – si potrebbero aggiungere il Luigi Meneghello di *Libera non a malo* e *I piccoli maestri* e gli scrittori “meridionalisti” del dopoguerra: Rocco Scotellaro, Ernesto de Martino, Danilo Dolci; ma forse qualche parentela c'è anche con i socialisti di sinistra Raniero Panzieri, Gianni Bosio e Giovanni Pirelli, e persino con alcune figure di “eretici” e disobbedienti all'interno della chiesa cattolica e del Pci, come Lorenzo Milani e Saverio Tutino. Invece, un antesignano del “populismo azionista” (o post illuminista) potrebbe essere rintracciato in Vincenzo Cuoco, che nel *Saggio sopra la rivoluzione napoletana del 1799* scriveva: «In una rivoluzione passiva conviene che l'agente del governo indovini l'animo del popolo e gli presenti ciò che desidera e che da se stesso non saprebbe procacciarsi».

[12] Vedi per esempio R. PETRI, *Carlo Levi. Cristo si è fermato a Eboli*, in *Biblioteca antifascista. Letture e riletture della Resistenza*, a cura di Daniele Ceschin, Università Ca' Foscari-Istresco, Venezia-Treviso, 2006: 114-122.

[13] *La trincea e i pascoli. Il socialismo di Emilio Lussu. Un documento inedito dalla nastroteca dell'Istituto Ernesto de Martino*, a cura di Antonio Fanelli e Valerio Strinati, numero monografico de «Il de Martino», n. 28, 2018.

[14] A. CASELLATO, «Mio padre si era portato dietro uno schiavo». *Modelli familiari, distanze sociali e culture politiche dall'Italia alla Francia*, in *Liberare e federare. L'eredità intellettuale di Silvio Trentin*, a cura di Fulvio Cortese, Firenze University Press, Firenze, 2016: 167-185; ID., *Un federalista giacobino*.

Fascinazione e aporie dell'«autogoverno popolare» nel pensiero di Bruno Trentin, in *Bruno Trentin e la sinistra italiana e francese*, a cura di Sante Cruciani, École française de Rome, Roma, 2012: 283-299.

[15] Spezzone del film di Paolo Gobetti, *Le prime bande* (1983), montato all'interno del documentario di Teo de Luigi, *Paraloup, breve storia di un ritorno*, visibile qui: https://www.youtube.com/watch?v=t0Q_w65V3vI. Vedi *Resistenze. Quelli di Paraloup*, a cura di Beatrice Verri e Lucio Monaco, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2013.

[16] M. ALLOISIO, *Il riposo del guerriero*, «Noi Donne», maggio 1985, cit. in N. REVELLI, *Il testimone. Conversazioni e interviste. 1966-2003*, a cura di Mario Cordero, Einaudi, Torino, 2014: 109.

[17] M. REVELLI, *La politica senza politica. Perché la crisi ha fatto entrare il populismo nelle nostre vite*, Einaudi, Torino, 2019: 17. «Il populismo assomiglia a un ospite ubriaco in un *dinner party* della buona società, un “invitado incómodo” che non rispetta le buone maniere a tavola, è rozzo, alza la voce e tenta fastidiosamente di flirtare con le mogli degli altri ospiti. È sicuramente sgradevole, e fuori posto, ma potrebbe anche farsi scappare di bocca una qualche verità sulla democrazia liberale, per esempio che essa si è dimenticata del proprio ideale fondante, la sovranità popolare» (ivi: 9). Attenzione: è esattamente il ruolo che nella nostra tradizione letteraria è stato assegnato a Bertoldo, il rozzo ma sagace contadino che alla corte del re può dire le verità che gli altri non dicono.

[18] Ivi: 17, a commento di B. ARDITI, *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*, Gedisa, Barcelona, 2009.

Alessandro Casellato, ricercatore in storia contemporanea all'università Ca' Foscari di Venezia, dove insegna Storia dell'Italia contemporanea e di Storia orale. È condirettore dell'Istituto per la storia della Resistenza e della società contemporanea della Marca trevigiana e coordinatore della redazione della rivista “Venetica”. Collabora con “Belfabor. Rassegna di varia umanità”, con “Snodi. Pubblici e privati nella storia contemporanea” e con l'Associazione italiana di storia orale. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *Una “piccola Russia”. Un quartiere popolare di Treviso tra fine Ottocento e secondo dopoguerra*, Verona, 1998; e *I sestieri popolari*, in *Storia di Venezia. L'Ottocento e il Novecento*, a cura di Stuart J. Woolf e Mario Isnenghi, Roma 2002.



il centro in periferia

Lo spopolamento e il costruito. Altre note antropologiche su “Riabitare l’Italia”

di Felice Tiragallo

Premessa

Riabitare l’Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste [1], a cura di Antonio De Rossi (Roma, Donzelli, 2019) è un libro composito e tuttavia sorretto da un impianto unitario fortemente condivisibile. Siamo di fronte a un tentativo di riflessione scientifica ma anche a una straordinaria sollecitazione di ordine civile e politico sul tema degli abbandoni e delle crisi demografiche che riguardano, oltre a vari luoghi del mondo occidentale e non, in particolare l’Italia, in tutte le sue specificità geografiche. Questa rivista ha ospitato diversi interventi sul volume curato da Antonio De Rossi, fra cui la densa riflessione critica di Alessandra Broccolini [2], cui mi riallaccio, per tentare di individuare, oltre ai suoi, ulteriori punti di approfondimento antropologico.

Interdipendenze

Per giustificare questa lettura di *Riabitare l’Italia* devo partire dalla mia esperienza di studio ad Armungia, 480 abitanti attuali, provincia di Cagliari, uno dei centri della regione storica del Gerrei, Sud-Est della Sardegna. Armungia è, con le parole di Pietro Clemente, il Paese di Qualcuno [3], il paese di Emilio e Joyce Lussu, ma che ho provato a studiare, iniziando oltre vent’anni fa, a prescindere da questo tratto, come una comunità in pericolo di estinzione demografica di un’area periferica della Sardegna [4]. Negli anni ‘90, per il Mezzogiorno e le Isole, non era disponibile su questo tema una copiosa letteratura sociologica e antropologica. Avevo però incontrato studi compiuti fra gli anni ‘60 e ‘80, fra cui spiccavano da un lato quelli sulle comunità alpine di Pier Paolo Viazzo [5] e sulle Alpi marittime di Adriana Destro [6] e dall’altro l’inchiesta etnografica

corale diretta da Isac Chiva e Joseph Goy sui Pirenei francesi [7]. Questi lavori permettevano di valutare il carattere articolato e relativo dello spopolamento montano in Europa e di apprezzare il significato del rimescolamento di presenze e di ruoli nei suoi abitati e nei suoi siti produttivi. I mutamenti studiati in quei contributi riguardavano specifici spopolamenti in quota, sostituzioni di residenti, avvicendamenti nei settori economico-produttivi, cambiamenti nel regime possessorio dei fondi, attivazione di cicli migratori complessi e ondivaghi lungo tutto il '900. Viazzo, Destro, Chiva e Goy constatavano, in modi diversi, l'articolazione delle crisi demografiche nelle aree montane con dinamiche storiche ed economiche più grandi e interdipendenti, come l'irrompere del turismo invernale nelle valli alpine meglio esposte, la costruzione di bacini idrografici in quota tali da sconvolgere i precedenti equilibri sull'uso dei declivi, la dipendenza dal mercato capitalistico che gettava in crisi la terza generazione delle grandi aziende agricole pirenaiche.

Erano indicazioni che inducevano a concentrare l'attenzione verso un'interdipendenza inedita fra dinamiche diverse, solo in parte leggibili come conflitti centro/periferia, urbano/rurale, tradizionale/moderno. Oggi essa si presenta ormai in una dimensione storica e si esprime nei termini di un'emergenza globale di popolamento che non esclude i distretti urbani, si tratta precisamente del fenomeno proposto dal volume curato da Antonio De Rossi. A questo proposito, una delle prime prospettive offerte da *Riabitare l'Italia*, è che gli spazi italiani in abbandono sono spesso spazi *costruiti*, segnati da una vicenda abitativa trascorsa di esito infausto. Per la prospettiva dell'antropologia quest'approccio equivale quindi all'invito a tenere conto di una possibilità d'intervento e di progetto nel territorio, cosa che gli antropologi di solito non considerano fra le loro attribuzioni. Ma il problema dello spopolamento costringe ormai a ridurre il più possibile la distanza fra l'osservatore e il propugnatore di *policies* e sotto questo profilo sono gli stessi antropologi che hanno contribuito al volume che hanno dichiarato la loro volontà di sentirsi parte coinvolta del discorso, non soltanto testimoni di esso.

Le sei Italie

Riabitare l'Italia è composto da apporti dal campo economico, statistico, architettonico, urbanistico, sociologico, ambientale e antropologico. L'impronta generale del volume è data quindi da una sensibilità da territorialisti, in cui l'approccio risente in primo luogo della volontà di attrezzare dei campi di conoscenza che possano dialogare poi con chi si occuperà di progettazione di concreti interventi sul territorio, in tutte le aree indicate, con prevalenza per gli aspetti di riordino o di preservazione ambientale e di quelli d'intervento infrastrutturale e strutturale. Questo impianto propositivo e pragmatico è innervato da un grande ariosità e ricchezza di spunti e di visioni trasversali, che emergono costantemente in tutti gli interventi. Qui di seguito si propone una breve, lacunosa e arbitraria ricognizione su questa ricchezza e fertilità di analisi. Arturo Lanzani e Francesco Curci, ad esempio, propongono una riflessione sul "mondo delle cose" nelle aree di esodo rurale. Il mondo delle cose abbandonate sembra avere una enorme riserva di senso. La materialità fornisce stimoli per la reinvenzione del futuro [8].

Un altro elemento importante è l'uso fecondo della definizione dicotomica 'Italia dell'osso'/'Italia della polpa' di Manlio Rossi Doria che si sviluppa, nella dimensione storica degli studi sullo spopolamento, in un contributo di Pietro Bevilacqua. Il punto decisivo che egli esplicita è che le dinamiche del territorio, dei luoghi, delle regioni e degli spazi non possono essere mai lasciati agli appetiti liberi dei mercati [9]. Se ciò accade ne risulta drammaticamente l'assenza di manutenzione e di controllo: l'osso della penisola (la sua dorsale montuosa) priva il resto del territorio della polpa (le valli e le pianure dell'inurbamento), della protezione dai fenomeni meteorici sempre più violenti e caotici. Questa definizione ha un potente valore simbolico ed esplicativo.

Arturo Lanzani e Federico Zanfi propongono due meta-narrazioni sull'evoluzione recente del paesaggio italiano come territorio abitato; la prima è la storia di una attivazione lavoristica 'virtuosa' sul territorio fondata su una immagine di 'riscatto' di popolazioni rurali: la seconda è la storia di una relazione 'viziosa' col territorio, espressa da una continua erosione del capitale fisso ereditato e fondato su un'utilizzazione individualista di ogni porzione del suolo [10]. I due autori propongono un'importante riflessione sull'urbanizzazione diffusa. Essi parlano di un'Italia del "rancore", cioè delle aree che hanno conosciuto un grande benessere economico e che lo hanno vissuto senza un'adeguata gestione delle risorse storiche e ambientali, e che hanno ora enormi problemi nel fondare dei criteri di "ri-uso" e di "ri-abitazione" di quelle stesse aree [11]. Questo decadimento, vissuto come una deprivazione, ha contribuito a generare orientamenti politici a loro volta regressivi.

In un ideale collegamento con queste considerazioni Cristina Renzoni propone cinque immagini diverse del discorso pubblico sul territorio in Italia dal secondo dopoguerra a oggi: il territorio come terra e materia prima, il territorio come superficie da attrezzare, il territorio come risorsa e patrimonio, il territorio come sommatoria di contesti, infine un territorio in 'penombra', con l'emergere dell'idea di 'città metropolitana' e di quella di 'potenzialità del territorio' [12].

Il primo dei contributi antropologici è quello di Vito Teti [13], che propone alcune prospettive importanti. La prima è quella di eliminare la distanza fra attore e spettatore [14] e inoltre quella di elaborare un senso costruttivo della nostalgia e di rivolgerla all'ignoto, non al passato, intenderla come «sentimento morale e rigenerativo di "presenza» [15]. Ma c'è una paura attuale di pensare il futuro. «La vita passata ci appare come la sconfitta...» [16]. C'è un nuovo paradigma che sostituisce l'homo sapiens. Occorre per Teti riempire gli spazi lasciati vuoti, occorre «... rintracciare piccole isole di intimità nel mare della sofferenza» [17].

Pietro Clemente, nel secondo contributo antropologico, a proposito dei modi di abitare i territori spopolati costruisce, con Clifford, una feconda nozione di "indigeno" contemporaneo [18]. Egli riconosce una consonanza fra i risultati di una antropologia alpina italiana degli anni '80, dovuta a Gian Luigi Bravo [19] e a Paolo Grimaldi [20], sotto l'ispirazione della attenzione ai movimenti sociali di Luciano Gallino, in cui emergeva il modello di un abitante 'pendolare', definito da una appartenenza a mondi locali e urbani. Lo stesso ibridismo, questa volta non solo bipolare, emerge in James Clifford [21], a sua volta in riferimento a Stuart Hall, con il concetto di 'articolazione', «che esclude i modelli dicotomici e prova, invece, a vedere il mondo come fatto di costruzioni, pezzi, connessioni, frammenti, dotati di autonomie parziali e quindi sede di movimenti locali come *connessioni* fatte di *costruzioni*» [22]. Questo insieme articolato di appartenenze parziali definisce dunque gli "indigeni del ventunesimo secolo", e Clemente li incontra pensando alla sua stessa esperienza di vita e alle comunità che incontra anche come studioso coinvolto nella *rete dei piccoli paesi*, nata non a caso, ad Armungia nel 2016.

I contributi degli antropologi sono bilanciati dunque su un posizionamento piuttosto interno ai fenomeni che studiano, mentre la maggior parte degli altri partono da un proposito più oggettivante. Questa distanza emerge prepotente (ma in modo armonico e non stridente) se si guarda lo sforzo analitico e razionalizzatore di Lanzani e Curci quando propongono la loro griglia fenomenologica-classificatoria sulle "sei Italie" in spopolamento. Essa è rappresentata nella mappa 15 a p. 86: 1) Borghi e terre alte in abbandono; 2) Fondivalle, pedemonti e conche "intristiti"; 3) Campagne produttive in spopolamento; 4) Urbanizzazioni diffuse e distrettuali in crisi; 5) Litorali consumati dal turismo di massa; 6) Periferie e interstizi urbani "fragili" [23].

Su questo stesso versante analitico e classificatorio Curci e Zanfi descrivono una dimensione del costruito in Italia, tra abbandoni e riusi [24]. Essi tracciano un'utile classificazione qualitativa dei

tipi di fabbricati associabili a ciascuno dei ‘tipi’ di Italia in contrazione demografica: antiche case, tracciati, suoli lavorati, lasciti e rimesse del turismo nelle zone alte e nei borghi abbandonati. Si tratta di una cangiante ‘immagine del borgo’, descritta dagli architetti, che comprende ancora: case, capannoni produttivi e commerciali; edilizia rurale e infrastrutture agricole; case di famiglia e capannoni nei distratti in crisi; case prime e seconde in località turistiche litoranee fortemente degradate.

Critica della patrimonializzazione

Uno dei contributi più interessanti e controversi del libro è la critica al paradigma della patrimonializzazione condotta da Antonio De Rossi e Laura Mascino [25]. Il paesaggio italiano, osservano gli autori, prevede borghi arroccati sulle colline del Centro e del Sud; insediamenti in pietra nelle valli alpine o a picco sul mare; centri storici di cittadine del centro Italia; reticoli stradali antichi; ambienti antropizzati sistemici fra selva, campi agrari di pascoli; opere e manufatti sparsi come attrezzature del territorio; regimentazioni idrauliche; edifici della prima fase del turismo. Insomma, si tratta di un “enorme palinsesto patrimoniale”, dotato, in ogni sua parte di una “matrice costruttiva specifica”, già sondata da Carlo Cattaneo o da Emilio Sereni [26]: «dispositivo territoriale», contemporaneo e sostenibile, dotato sia di una valenza patrimoniale, sia di una dimensione materica e fisica – portatrice «di opportunità ma anche di immaginari, costituente l’infrastrutturazione morfologica, insediativa e ambientale, dell’Italia *altra*» [27]. Gli autori a questo punto formulano due domande: al di là del dominio storico e culturale, quale può essere il ruolo di questa realtà rispetto alla questione del riabitare? Considerata la centralità della dimensione economica e sociale nel riabitare, quale può essere il ruolo del progetto di spazio?

Per rispondere occorre riconcettualizzare il significato e le valenze dei termini ‘patrimonio’ e ‘progetto fisico’. Per farlo occorre affrontare un paradosso che riguarda le pratiche, le visioni, gli immaginari sui ‘territori altri’. Da un lato emerge la diffusione di una ‘moda’ per montagne, aree interne, borghi storici, luoghi marginali. Moda, o nuova attenzione verso le qualità ambientali e paesaggistiche. Dall’altro però la centralità degli aspetti fisici «non trova riscontro nelle ordinarie pratiche di gestione di trasformazione dei territori» [28]. Insomma, per gli autori, quando si parla di politiche per la qualità dei territori, essa si traduce invariabilmente, «nei casi migliori, nella conservazione e nella valorizzazione delle risorse storiche e naturali dei luoghi», secondo le logiche di un “paradigma della patrimonializzazione” dominante negli ultimi 25-30 anni. Questi studiosi affermano che gli interventi progettuali nel territorio seguirebbero un’impostazione, sia nell’*ex-novo*, sia nel riuso, spesso mimetica del pre-esistente, o di taglio tardo-modernista e pseudo-funzionalista [29], specie nella produzione pubblica. Addirittura si tratterebbe in certi casi di una ‘produzione a catalogo’. Il risultato è la omologazione dei luoghi e il decremento dei valori e delle specificità locali. L’errore è di considerare lo spazio un mero «contenitore di risorse da valorizzare, o come una superficie indifferente» capace di ricevere qualsivoglia progettualità.

Le culture della patrimonializzazione, le retoriche sulle buone pratiche e sulla sostenibilità hanno concorso a privare «lo spazio della sua valenza progettuale e produttiva» [30], in quanto luogo di incontro e di intreccio fra idee, azioni, processi e intenzionalità. Occorre riportare l’attenzione sul ruolo produttivo degli spazi nei processi rigenerativi. «Quassù non c’è niente da consumare. C’è invece molto da produrre» [31]. Occorre dunque cessare di pensare alla montagna come a un luogo da espropriare e consumare. Poi gli autori passano a un’argomentazione più circostanziata, in cui mettono in luce la natura problematica di concetti-valore come ‘identità’ e ‘tradizione’. Le politiche di intervento di tipo ‘patrimonializzante’ si sono concentrate su «alcuni temi ricorrenti: piccoli musei ed ecomusei, cultura materiale e prodotti tipici, memoria e tradizioni, sentieri e percorsi tematici, paesaggi e manufatti storici e rurali...» [32], quasi sempre in vista di una valorizzazione turistica. Le ragioni di questa impostazione sono individuate e conclamate in una ‘volontà di

risarcimento', in un proposito di 'ricapitalizzazione di palinsesti straordinari di risorse e memorie in cui rintracciare nuovi valori simbolici e di uso. Le basi teoriche di questi discorsi sono H. De Varine e G. H. Rivière. Per gli autori, col tempo, lentamente, l'assunto si è rovesciato: «il fine ultimo della patrimonializzazione, piuttosto che la comunità e lo sviluppo locale, è diventato il patrimonio stesso» [33]. Dalla ricerca della diversità si è giunti, paradossalmente, a una iterazione, a una ripetizione di unicità di fatto, l'una analoga all'altra. Il territorio, visto col filtro dell'identità, si presenta solo con i caratteri della permanenza, stabilità e continuità (ib.). Quindi tutto rischia di ridursi, in architettura, a una mera questione di utilizzo di «materiali (ritenuti) tradizionali e di stereotipizzazione delle forme» [34]. Questo ordine del discorso è quindi tarato per realizzare un paesaggio culturale come "retrotopia contemporanea". In questo modo si nega la 'radice produttiva' dei territori, poiché si mettono in ombra le valenze e le opportunità endogame del territorio.

Le conseguenze negative della 'tendenza patrimonializzante' così come si è storicamente consolidata in Italia sono che: a) tale visione assolutizza la valenza figurativa del paesaggio a scapito di tutte le altre dimensioni; b) in tale modo si nega la matrice storica dei paesaggi; c) il paradigma della patrimonializzazione conduce a una separazione della questione formale da quella strutturale. Da un lato l'estetica dei luoghi, dall'altro il trattamento del rischio ambientale, delle infrastrutturazioni, delle condizioni abitabilità del territorio. Emerge e traspare un'idea di sviluppo incentrata solo sul turismo, basata sull'esigenza soprattutto di immaginari urbani, piuttosto che «a un vero progetto di sviluppo autocentrato e di riattivazione delle risorse territoriali e delle comunità locali» [35]. La dimensione prevalente è stata autarchica, essa ha escluso l'innovazione sociale, economica, tecnologica, culturale, senza scambi di competenze e di risorse fra il dentro e il fuori. Emerge così un dogma territorialista da cui, come per incanto, scompaiono i conflitti, a parte quelli tra globale e locale, «e dove i fini (la creazione delle condizioni per uno sviluppo non distruttivo e durevole delle specificità territoriali) vengono infine sostituiti da i mezzi (la valorizzazione delle specificità territoriali)» [36]. Occorre sviluppare una critica contro le visioni territorialiste dello sviluppo locale. La visione territorialista «ha portato a dimenticare la dimensione spazialmente multiscale e conflittuale dello sviluppo e delle politiche» [37]. Questo è accaduto anche grazie a una tendenza alla tipicizzazione dell'eccellenza e alla banalizzazione e omologazione di ciò che viene percepito come ordinario, all'indifferenza per gli esiti fisici degli interventi intrapresi e del riconoscimento di qualità solo al paesaggio storico. La chiave di questo approccio è stata, per gli autori, spesso una mera applicazione fisica e trascrizione strumentale di una variabile dipendente che è stata capace di generare solo *polices* e razionalità di sviluppo [38].

Bisogna prendere atto, dicono gli autori, che quel «processo di coltivazione architettonica» dei suoli che ha caratterizzato tutta la storia dell'Italia del secondo dopoguerra, determinando sia speculazioni sia valorizzazioni economiche diffuse, si è compiuto, si è chiuso [39]. Da allora, quando si pensa ad organismi insediativi, saranno immaginati come «tendenzialmente conclusi in loro stessi». Da allora diventa preponderante la «riscrittura, adattamento, implementazione di quanto esiste» (ib.). Anche in seguito a specifiche innovazioni nell'intervento edilizio, emerge ora la figura dell'architetto come 'bricoleur', 'mediatore' e non come progettista nel senso classico. Si parla di attività come 'ricucire il tempo', come 'processare risorse', come 'creare le condizioni abilitanti il patrimonio', per l'uso delle comunità locali.

Interessante il discorso sui 'casi virtuosi' individuati dagli autori: «i progetti di riattivazione e di rigenerazione dei luoghi vengono spesso a coincidere con la costruzione di una nuova *comunità*» [40]. Quali sono le strategie ricorrenti in questi casi? Il sistema per punti, il sistema in linea o a blocco, gli oggetti 'calamita'. Fra questi rientra la creazione di «diversi musei ed ecomusei, di strutture per la cultura o comunitarie. Di edifici che occupano attività di riattivazione di antiche produzioni legate al territorio, di mercati agricoli a km 0 e spazi fertili gestiti da ruppi di acquisto solidale» [41]. Emerge una progettualità tesa a trovare nella materialità dei luoghi possibili 'scarti

di senso' «immettendo tramite operazioni metasemiche nuovi valori allo spazio nell'intersecarsi fra storia e contemporaneità» [42].

Obiezioni

Alessandra Broccolini, nella sua riflessione su *Riabitare l'Italia* [43] riconosce al volume due grandi meriti: 1) aver collocato «in un dibattito trasversale, quindi pubblico, una questione importante come quello del rapporto fra 'l'osso e la polpa' dell'Italia...»; 2) aver proposto un approccio critico «nei confronti delle visioni che hanno storicamente caratterizzato le aree interne», esso invita a uscire dalle dicotomie usuali modernità/tradizione, città/campagna, sviluppo/ marginalità, nord/sud, pianura /montagna.

Le sue critiche al volume partono dalla percezione di una forte distanza disciplinare: gli architetti e urbanisti che contribuiscono al volume spesso concepiscono – nota Broccolini – le aree interne come dei 'vuoti' da riempire, anzi, dei luoghi in cui approfittare di quest'assenza per sperimentare nuovi modelli di intervento e di sviluppo. Essi dicono poco su ciò che c'era. Inoltre anche nei dettagli in cui si evidenzia la ricchezza del tessuto della solidarietà sociale e del volontariato, i sociologi che ne scrivono fanno generica menzione, per spiegarla, di non meglio specificate «forti connotazioni identitarie». Da qui Broccolini può parlare di riduttivismo, di insensibilità verso la cultura immateriale, verso la rete della solidarietà tradizionale, come le associazioni, le confraternite, che animano la socialità locale.

Sulla base di questa postura critica si sviluppa poi il discorso polemico più profondo su *Riabitare l'Italia*, quello sul saggio di Antonio De Rossi e Laura Mascino, *Progetto e pratiche di rigenerazione ...* che è stato già trattato nel paragrafo precedente. Per Broccolini è distorsivo il giudizio dei due autori sull'arretratezza delle dinamiche locali, che trova semmai più adeguata a una visione storico-artistica dei patrimoni, perché non è plausibile vedere, ad esempio, nella fondazione di un piccolo museo etnografico locale una pratica egemonica, capace di drenare ingenti risorse finanziarie a scapito di altri usi.

Il paradigma della patrimonializzazione in antropologia è stato ampiamente dibattuto e mal si presta a simili forme di semplificazione e schematizzazione. Bernardino Palumbo ha fortemente criticato le prospettive 'interne' dei beni culturali, quelle che assecondano le politiche ufficiali in cui lo studioso agisce come rappresentante della Sovrintendenza o di altri enti statuali che salvaguardano il patrimonio in un'ottica nazionale [44]. Queste retoriche 'nazionali' ricadono a livello locale e producono, su piccola scala, culture e identità 'pure', usate per drenare risorse e ottenere visibilità politica. L'antropologia ha invece cercato di decostruire queste dinamiche «senza cadere nell'illusione di credere nell'imbroglio del paradigma patrimoniale», quindi essa aiuta, in questo caso, a rendersi consapevoli dei meccanismi strumentali che collegano i processi di patrimonializzazione alle esigenze del mercato (il mercato delle identità e delle differenze culturali a fini turistici), un mercato neoliberista.

L'antropologa sostiene che le politiche di patrimonializzazione demoetnoantropologiche non hanno il carattere di una presa immobilizzante e conservativa sul territorio, ma che, al contrario, diventano «potente strumento di risignificazione dello spazio (sociale, culturale, fisico, affettivo, ecc.) e dunque dotato di un forte dinamismo». La 'retrotopia' è un fatto dunque contemporaneo, nota Broccolini citando Clemente. Essa dà conto di una 'invenzione' di tradizioni, un atto di «filiazione inversa», secondo Lenclud. In questo campo, non facilmente liquidabile – per Broccolini – come 'conservativo', come ritengono De Rossi e Mascino, si gioca la partita sottile, complessa e contraddittoria del patrimonio culturale. Emergono strategie, forme di creatività, manipolazioni, presunta fissità, "oggetti di affezione", musei, eco-musei e svariate altre forme di immaginazione

del patrimonio. Per Broccolini, il vigilare in questi processi e contribuirvi criticamente è fondamentale, molto più che prenderne preventivamente le distanze. Insomma, la critica di Broccolini è rivolta all'aspetto intrusivo ed eterodiretto dell'approccio più frequente alle valorizzazioni culturali locali che De Rossi e Macino sembrano caldeggiare e al privilegio da accordare alla protezione della continuità dei processi culturali e sociali di comunità fin troppo sconvolte da cambiamenti traumatici intervenuti negli ultimi cinquant'anni.

Conclusioni

Di fronte a questi ragionamenti, di De Rossi-Mascino e di Broccolini, che sento concordanti per sensibilità e per posizionamento politico e discordanti sul modo di leggere ciò che accade nel terreno, mi sembra utile cercare di comprendere 'il punto di vista del nativo' che per me, che guardo come antropologo, è quello dell'ambito disciplinare prevalente in *Riabitare l'Italia*, quello dell'urbanista, dell'architetto, del territorialista e del pianificatore. Un tentativo da compiere riconoscendo come propria la prospettiva da cui guarda Alessandra Broccolini (e Pietro Clemente, e Vito Teti), e da cui tutti i punti critici rilevati dall'antropologa sono per me fondati e condivisi.

La dimensione locale è sede di processi sociali, culturali e immaginari delicatissimi, ricchi di implicazioni e di microfratture in cui un piccolo museo, un evento, una manifestazione che si radica nella comunità è il frutto di equilibri sottili e di patteggiamenti che a volte sfuggono dal radar di chi parla in prevalenza il linguaggio dell'intervento sugli spazi e sui tessuti abitativi di un territorio. Mi sembra tuttavia che la polemica anti-patrimonialista proposta da De Rossi e Mascino abbia dei punti di plausibilità che emergono forse meglio nei casi in cui la dimensione, l'articolazione e il trauma dell'abbandono territoriale sia numericamente rilevante, come quello proprio delle aree ex industriali dismesse, o di comparti di particolare peso storico-artistico o paesaggistico. Qui l'avvio dei processi di patrimonializzazione può avvenire quasi 'in automatico', sulla base della presenza di un forte legame ideologico e immaginario della popolazione superstite con il passato e possono sfociare, malgrado le dimensioni cospicue degli elementi in gioco (estese aree leggibili dall'archeologia industriale, forme complesse di antropizzazione del paesaggio con impianti, infrastrutture, strade, regimentazione di acque, ecc.), in esperienze 'autarchiche', in costruzioni di musei, eco musei, parchi nati dentro gabbie progettuali precostituite o in una dimensione troppo localistica.

Senza poter entrare nei dettagli, penso alla vicenda del Parco Geominerario Storico Ambientale della Sardegna, istituito con decreto ministeriale del 16 ottobre 2001, come a un caso di intervento statuale in un'area di crisi demografica ed economica rientrante in quella casistica delle "sei Italie" proposta in *Riabitare l'Italia*. Si tratta di una istituzione nata con molte aspettative di intervento e di rivitalizzazione di territori che pativano pesanti dismissioni industriali, e la liquidazione di una raffinata e complessa cultura mineraria. La recente esclusione (2019) del Geoparco dalla rete dei siti minerari UNESCO fa oggi pensare sia a una progressiva distorsione, a partire dall'atto fondativo, dei rapporti fra dimensione centrale e locale, sia alla presenza di una filosofia di patrimonializzazione assai vicina a quella criticata da De Rossi e Mascino.

Qui emerge forse l'eterogenesi dei fini paventata in molte parti di *Riabitare l'Italia*, (e segnatamente nel saggio di De Rossi e Mascino), che il fine dell'azione sia il patrimonio in sé e non l'uso di esso per determinare risultati di ordine sociale, culturale e politico. Le piccole ma importanti esperienze di cui siamo in molti testimoni sembrano indicare che le possibilità di riabitare gli spazi abbandonati risiedano non solo in un'intenzione di 'raccontare' il territorio attraverso il suo vissuto, ma anche di immaginare e praticare strade nuove di domesticazione degli spazi e di uso delle abilità e del tempo. In fondo l'esperienza di Casa Lussu, anche a non volerla prendere come paradigmatica, indica proprio che senza il 'fare' della tessitura e della gestione e disseminazione dei saperi che a essa si

collegano tutto il progetto di vita che è alla sua base verrebbe meno. Fra la vita quotidiana degli animatori di Casa Lussu e le realtà del museo dedicato a Joyce ed Emilio Lussu e del museo etnografico armungese c'è uno scarto, una distanza che individua bene, a mio parere, la tensione e il nodo critico fra riabitare e preservare che questo volume affronta per l'Italia in modo così denso e articolato.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Note

[1] A. De Rossi (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli, 2019.

[2] A. Broccolini, *Ripensare la polpa e l'osso. Uno sguardo antropologico su "Riabitare l'Italia"*, in *Dialoghi Mediterranei*, 1 luglio 2019.

[3] P. Clemente, *Paese/Paesi*, in *I luoghi della memoria. Struttura ed eventi dell'Italia unita*, a cura di M. Isnenghi, Laterza, Roma-Bari, 1997.

[4] F. Tiragallo, *Restare paese. Per un'etnografia dello spopolamento in Sardegna*, Cuec, Cagliari, 1997, 2008.

[5] P. P. Viazzo, *Comunità alpine, ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo ad oggi*, Il Mulino, Bologna, 1990.

[6] A. Destro, *L'ultima generazione. Confini materiali e simbolici in una comunità delle Alpi marittime*, Franco Angeli, Milano, 1984.

[7] I. Chiva, J. Goy, (sous la direction de), *Les Baronnies des Pyrénées. Anthropologie et histoire, permanences et changements*, tome I, II, III, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1981.

[8] A. Lanzani, F. Curci, *Le Italie in contrazione fra crisi e opportunità*, in A. De Rossi, a cura di, *Riabitare l'Italia*, cit.: 102.

[9] P. Bevilacqua, *L'Italia dell'osso. Uno sguardo di lungo periodo*, in A. De Rossi, cit.: 120 ss.

[10] A. Lanzani, F. Zanfi, *L'avvento dell'urbanizzazione diffusa. Crescita accelerata e nuove fragilità*, in A. De Rossi, cit.: 132.

[11] Ivi: 139.

[12] C. Renzoni, *Il secondo Novecento. Rappresentazione dell'Italia dei margini*, in A. De Rossi, cit.: 141 ss.

[13] V. Teti, *Il sentimento dei luoghi tra nostalgia e futuro*, in A. De Rossi, cit.

[14] Ivi: 198.

[15] Ivi: 199.

- [16] Ivi: 200.
- [17] Ivi: 203.
- [18] P. Clemente, *Ibridazioni e riappropriazioni. Indigeni del XXI secolo*, in A. De Rossi, cit.: 365-380
- [19] G. L. Bravo, *Festa contadina e società complessa*, Franco Angeli, Milano, 1984, con un'introduzione di L. Gallino.
- [20] P. Grimaldi, *Tempi grassi. Tempi magri. Percorsi etnografici*, Omega, Torino, 1996.
- [21] J. Clifford, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-first Century*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2013,
- [22] P. Clemente 2019, cit.: 375-376.
- [23] A. Lanzani, F. Curci, *Le Italie in contrazione, tra crisi e opportunità*, in A. De Rossi, cit.: 86, mappa 15.
- [24] F. Curci F. Zanfi, *Il costruito, fra abbandoni e riusi*, in A. De Rossi, cit.: 207 ss.
- [25] A. De Rossi, L. Mascino, *Progetto e pratiche di rigenerazione dell'altra Italia e la forma delle cose*, in A. De Rossi, cit.: 499-524.
- [26] Ivi: 500.
- [27] Ibid.
- [28] Ivi: 501.
- [29] Ibid.
- [30] Ibid.
- [31] Ibid.
- [32] Ivi: 502.
- [33] Ivi: 503.
- [34] Ibid.
- [35] Ivi: 504.
- [36] Ivi: 505.
- [37] Ibid.
- [38] Ivi: 506.
- [39] Ivi: 514.
- [40] Ivi: 519.

[41] Ivi: 520.

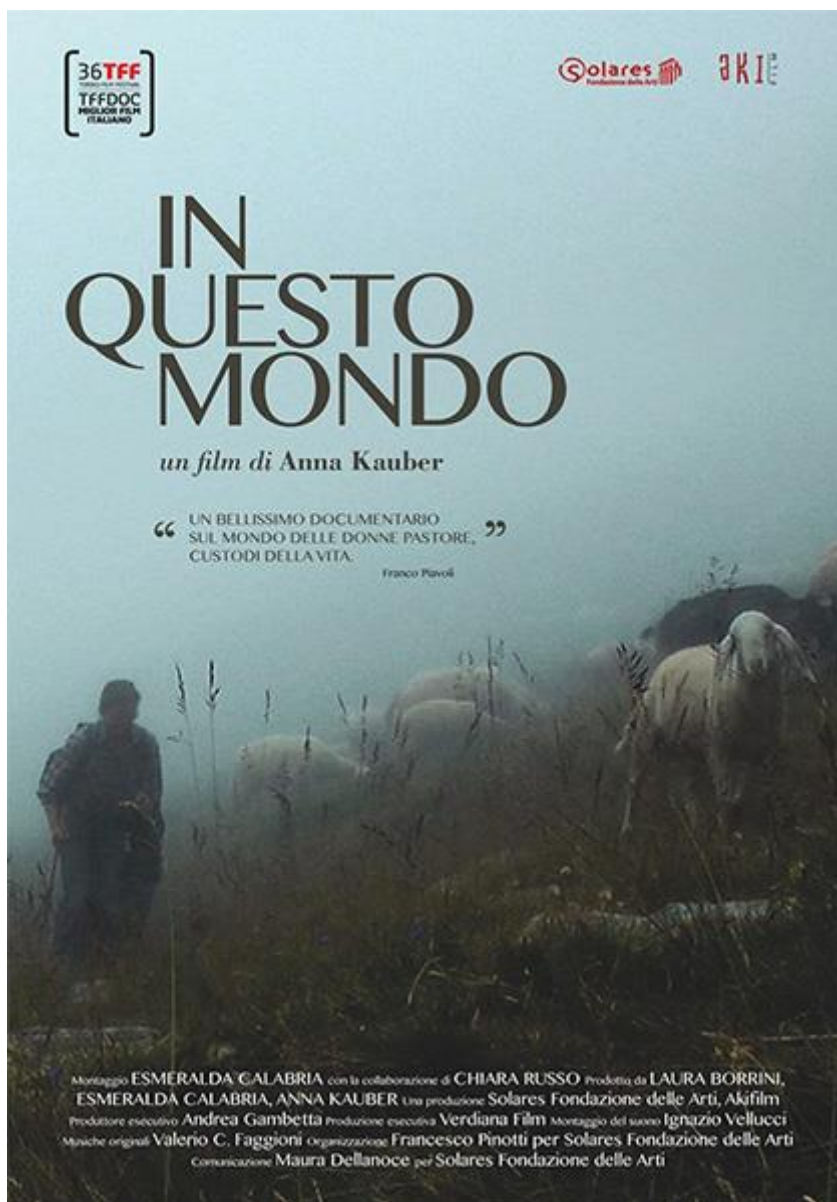
[42] Ivi: 521.

[43] A. Broccolini, *Ripensare la polpa e l'osso. Uno sguardo antropologico su "Riabitare l'Italia"*, cit.

[44] B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma, 2003

Felice Tiragallo, professore associato in discipline Demo-Etnoantropologiche nell'Università di Cagliari, le sue principali aree di ricerca sono il mutamento culturale e sociale (in particolare lo spopolamento nelle zone rurali del Sud Europa, le dinamiche dell'azione politica fra centro e periferie), la cultura materiale (i saperi incorporati, i processi di mercificazione e demercificazione, e i modi di produzione dell'autentico nelle società complesse) e l'antropologia visiva (i metodi di ricerca digitali, la conoscenza e la comunicazione non testuale, le pratiche del filmare). Il focus della sua ricerca è lo spopolamento come fattore di mutamento nella cultura materiale e sociale in Sud Europa.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



il centro in periferia

Donne pastore. “In questo mondo” di Anna Kauber

di *Pietro Clemente*

Questo film mi ha colpito. È un lungo documentario, di un'ora e mezzo, genere difficile, durata rischiosa, eppure, anche rivedendolo, lo guardo con stupore. Mi perdo nei paesaggi, nella fonosfera naturale dove i suoni sono belati e di campane, nei volti di agnelli appena nati, nei tramonti e nelle albe delle donne pastore, il cui ciclo vitale e produttivo è legato alla vita degli animali in modo vincolante, ma al tempo stesso vissuto con un senso di libertà.

Il film è fatto di tante storie che vanno dal Piemonte, dal Trentino e dal Veneto all'Italia centrale e meridionale fino alla Sardegna. Sono tutte storie di donne, di diverse età, che dedicano la loro vita alla pastorizia, soprattutto di pecore e capre, ma senza escludere bovini, maiali, galline, gatti, con la presenza di asini e muli, e con la compresenza complementare dei cani. Il film propone brevi racconti di pascolo, immagini del parto, della vita e della morte degli animali, alcune protagoniste

ritornano più volte, altre hanno veloci apparizioni, portano un volto, una battuta che resta in mente, un corpo nella costellazione di questi racconti. Senza mai una voce fuori campo se non quelle dei testimoni, senza nessuna funzione didascalica o narrativa d'autore, se non, breve e in tono minore, nei ringraziamenti e nei titoli di coda ("in nome di tante donne pastore"), senza nessuna colonna sonora se non lievissima nel finale, quasi per annunciarlo, questo insieme di mondi messo in sequenza è come l'evidenza di una polifonia, di un soggetto plurale (anche se non collettivo) fatto di volti diversi, e di animali diversi, di paesaggi che scorrono tra nord e sud, ma di storie accomunate da un investimento che prima assai che produttivo è di amore e di passione per un tipo di vita che viene vissuto come esperienza di libertà primaria, elementare.

Ma per arrivare a questa polifonia era necessario che Anna Kauber passasse due anni della sua vita a girare per l'Italia, a vivere delle giornate con le donne pastore, tante donne, che non sarebbero mai riuscite tutte ad entrare nel film. Che sono ringraziate in una lunga lista finale. Ma era anche necessario che lo sguardo di Anna, la sua telecamera, riuscissero a dare il senso di quei mondi, della vita dentro i paesaggi, i ritmi del tempo atmosferico, quelli delle nascite e degli svezzamenti. È la sapienza nell'inquadrare i paesaggi, le nebbie, le rocce, i cieli, i tramonti, le erbe al vento, l'arrivo della pioggia e della neve, lo sguardo interrogativo di una pecora in primo piano verso la telecamera, che costruisce il film e si fa narrazione.

Per ogni immagine lo sguardo dello spettatore è attratto da piccoli eventi: il salto di un capretto, l'allattamento col biberon di un agnello, la comparsa di asino sull'uscio di una casa di montagna in pietra, di un vitello che vorrebbe mangiare più del giusto. Frammenti di vite vissute che fanno affollare alla memoria gli aspetti elementari della vita, lo stupore (forse Kant avrebbe detto "il sublime", forse Croce "l'elementarmente umano", concetti opposti ma che riusciamo a percepire insieme nel dialogo tra donne, animali e paesaggio) per la nascita, la tragedia della morte, la transustanziazione dell'animale amato che diventa cibo e che si dona attraverso il sacrificio.

Ho rivisto nelle immagini la pittura dell'800, da Courbet agli impressionisti, ho pensato a Leopardi e al suo *Pastore errante per l'Asia*, ho ripercorso ricordi di infanzia, come se Anna Kauber avesse saputo nella scelta delle inquadrature e del montaggio portare alla scena delle donne pastore il tributo della storia della cultura e dell'arte che si è fermata a raccontare le donne e a raccontare il paesaggio. *L'Angelus* di Millet, sbeffeggiato dai surrealisti, porta il tributo del senso sacro che aleggia su queste vite elementari, *L'Ave Maria a trasbordo* di Serantini fa intuire la potenza suggestiva del colore bianco che Anna Kauber ci fa partecipare in straordinarie scene di grandi greggi in transito. Forse il sacro è piuttosto un'epica minore, l'epica delle piccole cose della vita. Quella che infine mi faceva pensare alle inquadrature di Eisenstein. Anna inquadra le donne protagoniste leggermente dal basso, talora in controluce, con frequenti primi piani, in posizioni plastiche, in cima ai rilievi. Sono loro attrici ed eroine di questa storia.

La cultura di architetto del paesaggio e artista di Anna Kauber diventa cinema quasi spontaneamente. Così il racconto si connette ai tempi lunghi della storia umana, e al tempo stesso evoca delle nuove Giovane d'Arco alla guida di eserciti di pecore e capre a perdita d'occhio, in moto verso il tramonto. Ma insieme sottolinea che queste donne pastore – poche nel mondo della statistica, tante da sorprendere in quello delle immagini consuete della società moderna – sono un fenomeno del tutto moderno, in cui c'è da un lato l'emancipazione dalla sudditanza maschile e familiare, che voleva la pastorizia mestiere da uomini, dall'altro la motorizzazione, i frigoriferi, la plastica, che abbonda nelle immagini della vita quotidiana in ovili spesso prodotti da una cultura del rattoppo.

Sono donne moderne, che fanno queste scelte antiche, che prima erano negate. Due pastore straniere in Umbria riflettono sulla vita e la morte, sui liquidi primordiali, sul sangue e il latte che si

mescolano, e raccontano colpite dal fascino straordinario che possono vivere e rivivere. E che lo spettatore riconosce. Così nel moto costante e assiduo dei cani nella vita del gregge, nel loro collocarsi in posizione di guardia, nel loro correre e rispondere ai richiami, si sente la storia ripercorrere la storia dell'omizzazione, segnata da questo rapporto mutuo e inseparabile di cooperazione vitale.

Quando ho visto il film la prima volta (dicembre 2019) ho scritto ad Anna:

«Cara Anna,

il tuo film mi ha sorpreso, mi ha anche affascinato. Mi ha sorpreso perché mi aspettavo qualche cosa sulla pastorizia fatta dalle donne, ma comunque sulla pastorizia. A mio avviso questo tema per te è in un certo senso subordinato a quello che a me è apparso il tema dominante: il nesso donne e allevamento, donne e cura, donne e gestione della vita. Credo che questo nesso sia l'universale che tu dicevi. La pastorizia è una forma storica di produzione, in molti contesti conflittuale e invasiva. Ovunque i pastori sono stati in guerra con gli agricoltori. Nella Sardegna del 900 la pastorizia era cosa da maschi, comportava tutta l'etica dell'onore e della vendetta. Ora la pastorizia sarda non è più così, ma è in crisi di sovrapproduzione, ci sono milioni di capi.

Niente di questo nel film. Il mercato non appare, il formaggio solo in una scena. Da subito ci si abitua a vedere paesaggi, animali, e donne che raccontano la loro vita (più che la loro pastorizia). In questo senso il film non è etnografico (anche se l'uso del video è piuttosto etnografico) ma antropologico in senso generale: sulla fondazione della vita, sul sacro della vita, sulla nascita e sulla morte, sulle donne e il loro ruolo nel gestire la vita.....

Certo le storie sono storie attuali, controcorrente, ma il loro intreccio nelle tue immagini configura un backstage della modernità, minoritario ma consistente nel quale appare un'altra modalità della vita, del tempo, dei sessi, delle generazioni.

Una delle cose che mi hanno colpito è che in un contesto ripetitivo di pratiche di allevamento sei riuscita a trasformare in evento tanti piccoli dettagli, il belato di un agnello, la comparsa di un cinghiale, i salti dei piccoli capretti, un parto volante e una morte nascosta ma presente. Qui tra i colori dei paesaggi e la presenza forte della vita degli animali hai saputo collocare delle figure femminili straordinarie, capaci di narrare emozioni, sentimenti, di usare l'ironia, figure al confine del mito: narratrici, donne quasi maschiline, esperte e forti, streghe, fate, pastorelle, storie che per lo più vengono dai margini e vanno verso nuovi centri possibili. L'alleanza dei viventi, come utopia che passa però per una fase in cui sono le donne a gestire la vita della natura.

Nella tua ricerca avrai trovato tante storie che non sono confluite nel film, ma solo nella sua poetica. Io sono impegnato da un po' sui temi delle zone interne, del *'Riabitare l'Italia'*. Seguo una sezione della rivista *Dialoghi mediterranei*, dedicata al tema "Il centro in periferia". Mi piacerebbe scrivere qualcosa su questa rivista, potrei anche mettere qualche breve biografia di donne pastore, e anche tu potresti scrivere e raccontare.....».

E quel che sto scrivendo è una specie di attuazione di questa idea. Cosa posso aggiungere alla lettera di allora? Forse che il film è girato con una tecnica che è quella della scuola francese dell'antropologia visiva. In cui si lascia parlare col suo linguaggio il mondo documentato, si mostrano dal davanti gli arrivi delle greggi, si seguono le loro partenze dalla spalle, si inquadrano gli spazi in cui si muovono le protagoniste, se sono loro ad avere la parola.

In un certo senso in alcune frasi delle donne pastore è riposta una possibile filosofia di questo lungometraggio che Anna Kauber ha voluto chiamare anche qui con un titolo sotto tono *In questo mondo*, quasi in contrasto con la sorpresa di un mondo così eccentrico dalla nostre vite e così

imbricato nelle nostre memorie singolari e di genere umano («Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, /di quante tu ne possa sognare nella tua filosofia», Amleto).

Una che dice che gli uomini fanno diventare nervose le pecore, e che gli animali vogliono essere amati, ed è così, in cambio di amore, che danno il latte e si fanno accudire, per il bene e la vita di entrambi. E che questo è proprio delle donne.

Un'altra dice che la sua vocazione profonda e negata nell'infanzia era quella di vivere senza stare fissa in un luogo, traversando i campi e le valli, e che questa vita era negata alle donne.

Qualche donna racconta di essere arrivata alla campagna solo dopo avere sperimentato la vita del lavoro contemporaneo in città, in qualche centrale telefonica, nel precariato. Di avere ritrovato così il senso della vita perduto.

Qualcuna di non avere interesse al denaro, ai soldi, che condizionano la vita, e di volere una vita bella anche se faticosa e lontana.

Molte donne raccontano di avere combattuto contro padri, mariti e figli, per poter avere la libertà di dedicarsi alla vita con gli animali, alla vita della pastorizia.

Una violinista turbata dall'esperienza del professionismo e della competizione nel mondo della musica racconta di essere stata salvata dal suo gregge, e suona brani classici tra le pecore che si fermano stupite.

Il silenzio governa lo spazio sonoro del film, dal silenzio emergono i suoni, i richiami agli animali, le voci delle protagoniste, il silenzio del paesaggio dove – come ci vien detto – la parola più importante la dice il vento.

Grandi greggi di centinaia di pecore bianche governate da una donna, da poche persone, con i cani e i richiami, capre, oche, un lama, un cinghiale che compare come un evento nello spazio silenzioso del pascolo subito attaccato e cacciato via dai cani, uno spazio marginale, che sentiamo importante. Tutto questo si è iscritto nella telecamera di Anna Kauber e ha colpito lo spettatore, o almeno, me, spettatore.

Si può parlare di resistenza del mondo agro-pastorale, di spirito non produttivistico, di sviluppo sostenibile, ma fondamentale c'è il messaggio più profondo che dice «In questo mondo ci sono queste donne, che mostrano un'altra vita».

Se c'è un messaggio risposto è quello di una sorta di Arca di Noè, conquistata dalle donne, che cerca di portarci verso una salvezza difficile, un nuovo approdo forse solo intuibile.

Gli altri scritti

È a partire da questo film di Anna Kauber che ho chiesto a Sandro Pieroni, che si è occupato di sviluppo e anche della pastorizia in Garfagnana, di scrivere il suo contributo, e ho chiesto a Claudio Rosati di scrivere sull'esperienza pistoiese di Gabriella e Stefania Michelotti, ed ho chiesto ad Angela Saba, il cui racconto di vita avevo ascoltato alla presentazione fiorentina del film di Anna Kauber di raccontarsi sottraendo un po' di tempo alla sua intensa attività nell'azienda pastorale di origine sarda in provincia di Grosseto.

Pietro Clemente, già professore ordinario di discipline demoetnoantropologiche in pensione. Ha insegnato Antropologia Culturale presso l'Università di Firenze e in quella di Roma, e prima ancora Storia delle tradizioni popolari a Siena. È presidente onorario della Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoEtnoAntropologici (SIMBDEA); membro della redazione di LARES, e della redazione di Antropologia Museale, collabora con la Fondazione Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano. 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).

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



Angela Saba

il centro in periferia

Storia di Angela, una pastora innovativa

di *Angela Saba*

Ho sempre pensato che pastori si nasce e non lo si diventa, forse un domani dovrò ricredermi, ma per ora vivo nella ferma convinzione che questo nobile lavoro tramandato nei secoli abbia un suo perché se pur nelle immense difficoltà continua a stupire e ad attirare. È una “malattia”, è nel DNA, una sorta di imprinting che hai dentro e a volte non lo sai fino a quando prepotentemente si fa spazio nella tua mente e nel tuo cuore.

Tanti anni fa un uomo tutto d’un pezzo prende in mano l’azienda di famiglia, un latifondo in quella terra di Sardegna arcaica e pascoli così ricchi di essenze spontanee. Decide di continuare l’attività che da secoli ha contraddistinto la famiglia, la pastorizia, mette al mondo 11 figli, tra maschi e femmine, dà a tutti loro la possibilità di studiare e loro malgrado, lo fanno; purtroppo ce n’è uno, ribelle all’inverosimile che preferisce le punizioni, tremende, alle imposizioni, tra le punizioni: lasciare la scuola ed andare a fare il pastore con “i servi pastore”.

Il ragazzo diventa un uomo, libertino, prepotente, conosce la più bella donna del paese e riesce a sposarla, lei è abruzzese, trascinata in Sardegna dalla madre vedova e di seconde nozze,

contrariamente a lui, istruita, di nobile famiglia, delicata ma forte nel carattere, quella forza che sofferenza, responsabilità, studio ed intelligenza, ti danno e ti forgiavano negli anni.

La famiglia così formata mette al mondo i primi 4 figli, un maschio e 3 femmine, ma lui non è soddisfatto, non ama quel lavoro che per anni l'ha costretto a vestire i panni del pastore e svestire quelli di paese di continuo, vuole raggiungere il fratello in Toscana in "continente" dove pare sia tutto più bello e più facile. Siamo negli anni 70, quando muore il padre, eredita un po' di averi ed insieme a quelli della moglie costretta dalle sue prepotenze a cedere, partono per questa terra così generosa.

Il fratello gli fa avere un lavoro come dipendente, fa un mutuo di 40 lunghi anni e compra una azienda in pianura bellissima, lontana anni luce dai sassi sardi.

Tutto scorre per pochi mesi, ma la responsabilità dei figli piccoli, una moglie "ingombrante", un lavoro con orari ed imposizioni, lo fanno scappare e tornare verso quel lavoro tanto odiato ma che in realtà l'unico che sa fare e che lo libera dalle catene del dipendente.

Amici compaesani gli regalano qualche pecora, altre arrivano dalla Sardegna e riforma il gregge, insieme a tante pecore arriva anche un altro figlio: sono 5, un solo maschio e 4 femmine che diventano a loro volta maschi e forza lavoro.

La mattina la levata è alle 3, mungere le pecore, velocemente cambiarsi per la scuola, in casa non c'è il riscaldamento, ma c'è mamma, che con amore prova a scaldare tutti lo stesso, ma quando si è piccoli non te ne accorgi, senti solo freddo, dolore e le botte che puntuali arrivano se non scatti al primo "aiò!!!"

Mungere, portare l'acqua agli animali con secchi e bidoni pesantissimi, guardare il gregge, pecore, maiali, galline, mucche, il lavoro non finisce mai, poi la scuola, fieno in presse da ammuccchiare, non c'è tempo per ridere, giocare, no, perché lui, diventa un orco e la vita non è più vita ma solo sofferenza, lui rimane Lui e nessuno riuscirà mai più a chiamarlo babbo.

Una sorella nel frattempo muore, la mamma con il dolore della morte copre quello inferto dal marito e Lui in tutta risposta un altro figlio, una femmina, l'ennesima femmina che non serve a niente!

La vita va avanti ed anche i faticosissimi studi, per poter fare l'Università tanto ambita; qualcuno decide di scappare di casa, una delle femmine prende il coraggio che mai aveva avuto e scappa, va a Pisa e si iscrive all'Università, trova lavoro come baby-sitter in una famiglia benestante e lì rimane, riesce a trovare lavoro anche alla sorella che la raggiunge e finalmente cominciano a vivere.

Angela, così si chiama la ragazza coraggiosa, che in realtà è timidissima, però ama i bambini, ha già cresciuto una sorella, tutti la vogliono per custodire i loro figli e si fa apprezzare ed amare per queste doti, sa disegnare, raccontare favole, conosce a memoria tutte quelle che la sua mamma narrava per calmare gli animi di bimba. Nel frattempo studia e ogni tanto va a casa per aiutare il fratello e stare con la mamma, lui non le parla ma poco a poco, forse la vecchiaia che rende tutti più miti o semplicemente bisognosi, lo fanno riavvicinare in qualche modo a quella figlia, che mai si era ribellata e che alla fine era la sua preferita.

In un clima accettabile, Angela riesce ad apprezzare sempre di più il lavoro in azienda ed il fatto che i colleghi uomini provino profonda stima per lei, così, quel senso di oppressione svanisce e si fa sempre più forte il desiderio di rientrare a casa dalla sua mamma e da suo fratello per dare il proprio contributo. Alla fine lei amava tanto gli animali e la vita di campagna.

L'Università la libera da tanti preconcetti e le fa aprire la mente, ma proprio alla fine della carriera Universitaria Lui muore, lasciando mille interrogativi, quella che poteva essere una liberazione diventa una sofferenza immane, chissà se mai ha amato la sua famiglia, nel momento in cui poteva diventare un padre, se ne va, prepotentemente la morte arriva senza dare possibilità di affetto. L'ennesimo tradimento di Lui.

La vita continua, le collaborazioni con l'università, innovare è la parola d'ordine, Angela è in continuo fermento e con l'aiuto del fratello e della mamma, mette in piedi un piccolo laboratorio dove nasce il primo pecorino al mondo anticolesterolo. Le sue pecore, i suoi campi non sono più maremma amara ma la fonte di ogni sua singola gioia e soddisfazione, riconoscimenti sudati con grande fatica ed abnegazione, un carattere che mai avrebbe pensato di avere. Il settore Pastorizia diventa tutta la sua vita così come i formaggi che produce, un amore enorme che aveva dentro e non lo sapeva.

E Lui? Lui c'era e c'è, nella mente, nelle ossa, nel carattere, nella forza prepotente e continuerà ad esserci sempre perché sì Lui è mio padre e volente o nolente in qualche modo gli somiglio e quando arriverà il momento, la prima cosa che gli chiederò sarà: "Ci hai mai voluto bene?".

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Scheda dell'Azienda

Da oltre 40 anni la nostra azienda svolge attività di allevamento ovino per la produzione di latte e formaggi. Tradizione vuole che il benessere animale sia requisito fondamentale per ottenere un prodotto di qualità. Ecco perché da sempre le nostre pecore vivono in piena armonia con l'ambiente che le circonda, una valle a metà strada tra la dolce collina ed il mare. Negli ultimi anni per migliorare ulteriormente la qualità del nostro latte è iniziata una collaborazione con la facoltà di Agraria dell'Università di Pisa, che ci ha guidati in una sperimentazione volta a creare un pecorino in grado di combattere il colesterolo "cattivo". Tale sperimentazione ha dato risultati sorprendenti, in quanto il semplice connubio tra i nostri pascoli naturali ed una particolare razione a base di semi di lino (ricco di Omega 3), ha fatto in modo che questo prodotto non solo non fa sviluppare il colesterolo ma lo combatte efficacemente (come hanno confermato i medici dell'Ospedale Brotzu di Cagliari, che lo hanno utilizzato su pazienti affetti da tale patologia). Il nostro pecorino, oltre a questo innovativo valore aggiunto, si caratterizza per l'inconfondibile profumo e gusto ottenuti grazie alla sapiente ed attenta lavorazione di una volta. L'azienda ha deciso da poco di introdurre nell'allevamento un piccolo gregge di capre da latte, vista la notevole richiesta di questo salutare alimento. Il formaggio ottenuto dal latte delle nostre capre si caratterizza per sapore e leggerezza, grazie al particolare e spontaneo pascolo di cui si nutrono.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.



da *In questo mondo*

il centro in periferia

Le pastore del call center

di *Claudio Rosati*

Vicino al *Museo di Casa di Zela*, un museo di comunità in un ritaglio di campagna della pianura pistoiese, a Quarrata, vivono e lavorano le sorelle Gabriella e Stefania Michelozzi, due delle diciotto pastore riprese dalla Anna Kauber nel documentario *In questo mondo* che vuole essere “una interpretazione femminile” di un “mondo millenario e fortemente patriarcale”. Si può dire che il museo sia in qualche modo in connessione con la scelta delle sorelle Michelozzi perché fa della riflessione sulla ruralità contemporanea e la memoria della campagna una delle sue linee di impegno.

Conosco le pastore per averle incontrate, in alcune occasioni, proprio per il *Museo di Casa di Zela*. L'ultima volta sono stato a pranzo da loro con altri volontari del museo a conclusione di un incontro con Luigi Berlinguer. Ma la sollecitazione del documentario è servita ad approfondire il caso e a toglierlo da quella vicinanza domestica che spesso è distrattiva e che ci fa dimenticare che la realtà è sempre interpretazione.

Gabriella e Stefania allevano ottanta pecore, sessanta capre e altri animali, non in una zona isolata di montagna, ma a Forrottoli, un piccolo paese a 134 metri di altitudine, in uno dei triangoli, quello di Firenze, Pistoia, Prato, più industrializzati d'Italia. Coltivano orzo, grano e granturco e fanno molte altre cose; in pratica quello che non facevano i pastori che non coltivavano la terra. La pastorizia, in questo caso, è stata all'inizio funzionale al recupero di aree abbandonate e infestate dalla acacia.

Da qui in cinquanta minuti si va in piazza della Signoria a Firenze. In questo caso la risorsa-terra è nell'interstizio di un'area urbanizzata dove la campagna ha conosciuto, soprattutto a partire dal

secondo dopoguerra, la monocultura delle piante sempre più industrializzata («il distretto vivaistico più grande di Europa», è uno dei modi di presentarsi). Qui, grazie alla meccanizzazione, è possibile coltivare e vendere una pianta quasi senza toccarla. Con duemila aziende, molte a conduzione familiare, il vivaismo è una realtà economica importante. Con luci e ombre. Sicuramente ha preservato il paesaggio dalla distesa di capannoni che ha lastricato altre campagne d'Italia, ma lascia anche una scia di fitofarmaci di cui si ha sempre più consapevolezza. Insomma, verde e concimi chimici. Quasi un ossimoro.

La specificità pistoiese data dall'ambiente e da una raffinata cultura che si manifestava nel saper spedire le piante «con il 'pane' senza che si seccassero», ormai si sta rarefacendo e scomparendo come pratica «trasmessa di generazione in generazione», come recita l'articolo 2 della Convenzione Unesco sulla salvaguardia del patrimonio immateriale. A soppiantarla è la *vasetteria*, che vede le piante coltivate direttamente in vaso e non più nel campo (Bargellini, 2019). Una tecnica più semplice, più veloce e redditizia ma, proprio per questi motivi, con più concorrenti. In primis, gli albanesi assorbiti nei vivai pistoiesi durante le grandi ondate migratorie e tornati ora in Albania dove hanno impiantato filari di piante lungo la costa di Scutari.

Alle pendici di Forrottoli, dove operano le nostre pastore, il vivaismo è arrivato più tardi rispetto alla pianura. L'area naturale della Querciola, in cui si trova il *Museo di Casa di Zela*, in una casa colonica che sfida la *damnatio memoriae* della mezzadria, è un'eccezione perché per estensione è l'unica nella piana tra Pistoia e Firenze con i campi e le coltivazioni tradizionali. Nel resto filari e filari di piante o campi coperti da teli neri e vasi di plastica. Il vivaismo è arrivato qui più tardi perché Quarrata aveva sviluppato un'industria del mobile imbottito che aveva impiegato manodopera altrimenti riservata ai campi. Poi la crisi e la chiusura di molte fabbriche.

L'azienda delle sorelle Michelozzi appare pertanto dissonante rispetto al contesto e disegna insieme a poche altre isole una topografia di campagna interstiziale al pari del lago di Peretola, ai margini dell'autostrada e dell'aeroporto di Firenze, ripopolatosi di recente, malgrado gli aerei che lo sorvolano, con cento fenicotteri provenienti dalla Spagna e dal Marocco.

Gabriella e Stefania Michelozzi tornano così alla terra che non tradisce come quella dei vivai che ha dato redditi notevoli, anche con tasse pagate solo sul reddito dominicale e agrario dei terreni, ma che conosce tutti i rischi dell'impresa industriale. Innestano la tradizione contadina, in parte appresa per impregnazione in casa, con le declinazioni di un'agricoltura attenta alle relazioni con l'esterno. C'è chi dice che la nuova *contadinità* non è una sopravvivenza del passato, ma una nuova invenzione. Il modello di riferimento, in questo caso, è quello derivato dalla memoria familiare di un'azienda «multifunzionale e autosostenibile» che nel secondo dopoguerra dall'autoconsumo passa alla vendita del surplus. «Se i nonni ci campavano, proviamoci anche noi». Nonni particolarmente capaci se, nel 1958, vincono il primo premio di centoventimila lire per la produttività indetto dal Ministero per l'Agricoltura e le Foreste. Le sorelle ricostruiscono così con la memoria dei racconti e di quando andavano con il secchio a raccogliere le olive, la topografia delle coltivazioni. Capiscono, soprattutto, che per raggiungere l'equilibrio non occorre che ci sia l'ordine ma il rispetto dei tempi della natura.

Alla base della decisione di investire nel podere dei nonni (cinque ettari), non è una risposta allo spopolamento delle aree interne, ma il licenziamento nel 2009 da un call center che ha segnato, per la lunga mobilitazione – un'assemblea permanente di 102 giorni –, la vita e la coscienza di molti giovani. Il call center è un tritacarne. «Se lavori in un call center ti consideri precario anche se sei a tempo indeterminato», dice Duccio (Sofri, 2010). In quel periodo nei call center italiani sono a rischio ventimila posti di lavoro.

«(Io e mia sorella) all’inizio dell’assemblea siamo venute qui per presidiare – racconta Gabriella dell’esperienza dell’assemblea permanente –, noi a casa lavoriamo in agricoltura, abbiamo una piccola azienda di famiglia che si porta avanti dall’800, vista la situazione abbiamo deciso di sfruttare le nostre risorse di casa e il piccolo artigianato legato alla tradizione toscana come le ceste e ci siamo messe a fare i mercatini. Io abito da sola. A novembre raccolto olive e poi venivamo la sera qui. Il presidio è stato duro e difficile, per chi ha presidiato e ha tenuto una certa condotta è stato difficile. Ai mercatini non è che si vende se non ti conoscono e se hai un artigianato diverso dal solito. È stato redditizio sotto Natale, poi noi avevamo una scatola dove c’era scritto che si raccoglievano i soldi per i lavoratori Answers, nel nostro piccolo abbiamo contribuito. Ci siamo un po’ ingegnate all’ultimo momento a fare le marmellate di castagne, abbiamo venduto le piante aromatiche del momento, la nepitella per i funghi. Ero più saltuaria ma partecipavo, mi tenevo frequentemente in contatto con la gente qui e i rappresentanti sindacali. Condividevamo momenti, situazioni, a partire dalla cena al resto, portavamo le (nostre) cose, si condivideva questo (...). Una volta entrate in assemblea permanente il nemico più grande diventa il tempo. Il tempo è nemico, è una corsa contro il tempo, contro lo stress, le privazioni, la paura, i crolli psicologici, l’ansia, le bollette, i debiti, le critiche, le lacerazioni inevitabili» (Bartolini, 2010).

Nel racconto di Stefania, operatrice telefonica, e di Gabriella, supervisora, la conquista di un tempo differente da quello urbano, incardinato nel call center, dà la spinta non solo a riprendere le redini del potere di famiglia, ma a resistere nella nuova vita di pastore e contadine. «Per un anno, dopo il call center, non ho risposto al telefono», dice Gabriella. «Non si tratta di salvare niente, ma di salvare quello che abbiamo perso: la cooperazione, il contatto con la natura, gli aiuti ai vicini. Nei paesi è più facile». A dirlo, con una sintonia che pare così quella di un movimento, è Lucia Sàez, biologa, che ha lasciato la città per fare, con un socio, la stessa scelta di Stefania e Gabriella in una Spagna da paesi sempre più vuota (Moreno, 2019).

Le due pastore imparano a fare il formaggio, l’orto e il vino. Gabriella, all’inizio, collabora con un pastore e con altre persone che «sono nate – dice – sotto una pecora» e si fa accettare in un mondo che considera abbastanza chiuso. Mettono su un agriturismo, *Canto di primavera del sogno antico*, che ha un livello di autenticità rurale che possono vantare pochi agriturismi nella regione con una delle più alte densità nel settore in Italia: più di 4 mila imprese. Gabriella preferisce però considerare l’impresa come una fattoria.

Su You Tube si vede un filmato promozionale, *Pranzo in fattoria. Agriturismo Canto di primavera del sogno antico*, che gioca proprio sui valori dell’autenticità. «O come vi siete vestiti?», dice Gabriella nell’accogliere i due sprovveduti ospiti cittadini che pensano di essere andati sì in campagna, ma pur sempre a un ristorante. Con gli altri agriturismi condividono il dato della conduzione femminile: il 44,8% degli agriturismi in Toscana è gestito da donne.

Hanno capacità di stringere alleanze, con i vicini, secondo l’antica usanza mezzadrile dello *scambio d’opra* ma anche con le pratiche della postmodernità come la maestra di yoga, passando per attività da *fattoria didattica*. «La nostra agricoltura – dicono – è quella di ottanta anni fa». Mettono a disposizione capre e pecore per la pulitura degli uliveti. Le capre intervengono su terreni incolti o semi incolti, poi entrano in azione le pecore. Dimostrano come «i legami territoriali possono tradursi in preziosa risorsa, aprendo a nuove soluzioni del nesso produzione/consumo (agricoltura biologica o conduzioni economiche meno intensive, canali di vendita diretta o fornitura di domanda aggregata come i Gruppi di Acquisto Solidale, ‘filiera corta’ così via)» (Simonicca, 2013-2014).

Le sorelle Michelozzi declinano queste possibilità che nel loro vernacolo si presentano come naturalmente incastonate in un puzzle, dal corso per diventare agrichef, cuoca della materia prima, alla custodia del territorio. La proiezione pubblica della loro attività – non solo commerciale – ne fa mediatrici (verrebbe da dire che hanno preso dalla precedente esperienza del call center) tra ambiti diversi, in un contesto di antica impronta contadina (“quell’Italia rurale”, di cui parla Franco

Arminio), di cui spesso si sono persi o cancellati i fili di collegamento generazionale o culturale. In una campagna che si è dissolta – è significativo che gli orti, in genere, siano più frequenti nei residui urbani – offrono una risorsa per quell’immaginario di cui abbiamo bisogno come consumatori evoluti e *politici* consapevoli dei limiti dell’attuale sviluppo.

Il Museo di Casa di Zela, preso in questo caso come idealtipo dei musei demoetnoantropologici sparsi in Italia, spesso in aree periferiche, si rivolge a persone che sette volte su dieci abitano in città – in altri Paesi europei il rapporto è già di 8 o 9 su 10 – e che spesso hanno perso anche la memoria generazionale di quella campagna evocata dalle sue collezioni di vanghe e zappe. È a pochi chilometri di distanza ma ha un gap da colmare. È quello del campo nel quale dovrebbe cercare nuove alleanze per accrescere il senso e la ricchezza di una diversità culturale presente su un territorio marcato dalla «polverizzazione del costruito che consuma suolo senza generare città», come dice Joseph Di Pasquale (Cingolani, 2019).

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Riferimenti bibliografici

P. Bargellini, *Le trasformazioni del vivaismo pistoiese*, in “La Vita”, 17 novembre 2019.

S. Bartolini, *Vivere nel call center*, in Cgil Pistoia, *La lotta perfetta. 102 giorni all’Answer*, Pistoia, Settegiorni, 2010: 47-136.

S. Cingolani, *Da Singapore a Milano. Né campagne, né periferie. Il centro del mondo è la città*, in “Il Foglio”, 14-15 dicembre 2019.

A. G. Moreno, *La joven quesera que evidencia lo insostenible de vivir y trabajar en la ciudad*, in “El Pais”, 27/XII/2019.

A. Simonicca, *Agriturismo*, in “AM. Antropologia museale”, n.34/36, 2013-2014: 14-16.

A. Sofri, *Per l’ultimo dell’anno si va all’Answers?*, in Cgil Pistoia, *102 giorni all’Answer. La lotta perfetta*, Pistoia, Settegiorni, 2010: 153-159.

Claudio Rosati, autore di musei, saggista e docente di Antropologia museale e Comunicazione dei Beni Culturali in corsi universitari. Presiede il collegio dei probiviri dell’International Council of Museum-Comitato italiano ed è socio fondatore della Società Italiana per la museografia e i Beni Demoetnoantropologici. Ha diretto il settore Musei della Regione Toscana. Ha pubblicato recentemente presso i tipi di Edifir, *Amico Museo. Per una museologia dell’accoglienza*.



Garfagnana (ph. Pieroni)

Biodiversità, paesaggio e salvaguardia del territorio nelle aree interne

di *Sandro Pieroni*

“Ri-dare valore alla terra” è stato il titolo di un progetto, selezionato da Regione Toscana a rappresentarla ad Expo 2015, che intendeva riassumere i tre aspetti peculiari nella strategia di un corretto e sostenibile uso delle risorse locali in Garfagnana: conservare la biodiversità, valorizzare il paesaggio, salvaguardare il territorio.

Questi tre aspetti, in realtà parti indissolubili di un'unica strategia per lo sviluppo sostenibile delle cosiddette “aree interne”, ovvero i territori rurali d'Italia più esposti ad un continuo e progressivo spopolamento, meritano alcuni approfondimenti.

In Garfagnana l'andamento demografico tra il 2002 ed il 2016 ci dice che, a fronte di un dato regionale che vede un aumento della popolazione del 7,1%, la depauperazione in termine di abitanti è del 7,6%; come se in dieci anni fosse completamente scomparso un paese di 1.700 persone. Ma ciò che preoccupa ulteriormente è che, mentre la popolazione anziana aumenta del 5,5%, quella tra 0 e 14 anni cala del 6,8%; un vero e proprio grido di dolore di un territorio destinato inevitabilmente all'abbandono.

Eppure i territori rurali si dimostrano preziosi serbatoi culturali, spesso dalle inesprese potenzialità, in grado di rappresentare opportunità di sviluppo realmente sostenibili, laddove la valorizzazione

economica delle risorse coincide con la salvaguardia delle conoscenze e della cultura dei luoghi. I forti caratteri identitari delle piccole produzioni agricole tradizionali di questi territori sono in grado di dare il necessario valore aggiunto al prodotto, dunque garantire una sostenibilità economica altrimenti impossibile secondo i canoni classici di mercato e, allo stesso tempo, conferire all'intero territorio quel vantaggio competitivo sostenibile che lo rende unico ed irripetibile, quindi appetibile da parte dei fruitori turistici.

Nella visione strategica delle cosiddette "Aree Interne" di Fabrizio Barca, già nel documento del Ministero per lo Sviluppo Economico "Un progetto per le aree interne dell'Italia" (ottobre 2012), si sottolinea come sia indispensabile «promuovere la diversità naturale e culturale e il policentrismo. Di fronte alle tante nazioni, non solo in Europa, che inseguono la diversificazione territoriale e il policentrismo, le aree interne italiane possono vantare una straordinaria biodiversità climatica e naturale che ha a sua volta favorito la diffusione e la sopravvivenza di prodotti agricoli straordinariamente diversi».

Ecco che, nelle strategie di sviluppo per queste aree, non si possa che evidenziare la necessità di definire un percorso basato sull'approccio comune, partecipativo ed "identitario" legato all'identità di *genius loci* e radici culturali locali in grado di rafforzare il senso di appartenenza della popolazione residente. La ri-valutazione dei valori condivisi conduce ad una fase in cui il termine "identità" diviene plurale e dunque *cultura* e *culture* nell'area, ovvero fare del territorio il luogo di composizione delle pluralità identitarie. Il recupero degli elementi di queste culture è una spinta concreta verso il *non abbandono* del territorio, requisito principale sul quale si basa tutta l'azione di valorizzazione e tutela dello stesso.

Spesso le produzioni locali hanno, nel corso del tempo, plasmato quel paesaggio, frutto della costante interazione tra uomo ed ambiente, che oggi assume sempre di più un valore produttivo nei confronti della multifunzionalità delle aziende, della interazione tra i diversi comparti produttivi (turismo, artigianato) e nella salvaguardia del territorio.

Il paesaggio, risultato dell'interazione tra l'uomo e la natura, rappresenta le tracce lasciate nella storia e che, stratificate nel tempo si leggono ancora come "segni" che caratterizzano l'immagine identitaria del territorio. Si tratta sempre di un "patrimonio esclusivo" che connota un determinato modo di vivere e che, in certi casi, è così particolare e significativo da diventare esso stesso bene unitario, un paesaggio culturale che, come tutti i beni, ha bisogno di essere dapprima riconosciuto e valutato, poi tutelato e valorizzato per essere, infine, fruito pubblicamente. Ecco perché nelle strategie di sviluppo delle nostre aree interne, rurali, la tutela, la buona conservazione, la riqualificazione, la valorizzazione del paesaggio, costituiscono un obiettivo prioritario. Il paesaggio, nel suo ruolo di pubblico interesse nei settori culturali, ecologici, ambientali e sociali e può costituire una risorsa incentivante le attività economiche, contribuendo anche alla creazione di opportunità occupazionale.

L'attività agricola nelle aree interne è un'attività insostituibile per la tutela e presidio del territorio e, più in generale, per il perseguimento di obiettivi di sviluppo sostenibile sulla base di equilibrate relazione tra bisogni sociali, attività economiche e ambiente. È sempre più evidente perciò l'importanza di poter contare su di un'immagine forte del territorio che offra lo strumento per competere sui diversi mercati (turismo, produzioni tipiche, strutture di eccellenza nei settori dell'accoglienza), quindi di un vero e proprio *cultural planning*, ovvero l'utilizzo strategico e integrato del complesso delle risorse dell'ambiente naturale e antropizzato, che ha come obiettivo lo sviluppo economico e identitario del territorio. In questa accezione, il *cultural planning* è parte di una più ampia strategia di pianificazione e riqualificazione in grado di produrre crescita economica complessiva.

Purtroppo, a fronte della consapevolezza del forte ruolo delle comunità locali nei processi partecipativi di sviluppo, suffragati dalle politiche europee per lo sviluppo rurale così come ribadite anche nella Dichiarazione di Cork 2.0 (2016) e dalle politiche nazionali della SNAI (Strategia Nazionale Aree Interne), alcune regioni, tra cui la Toscana, hanno contribuito non poco, in questo ultimo decennio, ad indebolire progressivamente la *governance* dei territori, accentrando competenze e depauperandoli di risorse umane.

In questo senso va soprattutto la scelta di disfarsi delle Comunità Montane che rappresentavano l'unico strumento di più ampio respiro rispetto ai piccoli e piccolissimi comuni, in grado di occuparsi dello sviluppo economico, con capacità propositiva e progettuale importante. L'aver tolto ai territori, di fatto, la capacità di determinare le proprie traiettorie di sviluppo sta ora impedendo ai territori della montagna, rurali ed interni, una *governance* che, a partire dalla forte condivisione delle proprie risorse con le comunità, possa disegnare per queste aree, lo sviluppo sostenibile inteso come ecosistema culturale, economico e sociale *interdisciplinare*, concettualmente e nella pratica, *integrato* fra attori pubblici e privati.

Né può essere preso, a giustificazione di questa visione accentratrice, l'eccessivo numero dei Comuni quale elemento di inefficienza e difficoltà. Facendo il raffronto con Regioni pressoché della stessa superficie, la Toscana conta 273 Comuni, la Lombardia 1.507, il Piemonte 1.181; la Toscana ha una media di 13.661 abitanti per Comune, la Lombardia 6.675, il Piemonte 3.688. Tant'è che, quando lo stesso processo di fusione dei Comuni, pur se fortemente incentivato, ha dovuto essere condiviso con la volontà delle Comunità, lo stesso ha faticato ad essere attuato (in Toscana sono avvenute, ad oggi, solo 14 fusioni tra Comuni (5%), in Lombardia 30 (2%), in Piemonte 20 (1,5%) e per lo più motivato dalla valutazione economica dell'incentivo, che da reali disegni di sviluppo. Non è con questi strumenti che si riesce a tamponare il progressivo abbandono. In Toscana nei 13 Comuni che si sono fusi tra loro (escluso l'ultimo nato nel 2019, necessariamente non valutabile), dal momento dell'avvenuta fusione, in 10 di essi la popolazione ha continuato a diminuire.

Con l'abbandono si rischia di far scomparire per sempre produzioni stupende, non solo per le caratteristiche organolettiche, ma anche per ciò che rappresentano da un punto di vista della cultura e della tradizione. Con la loro scomparsa perderemmo non solo il patrimonio genetico ancora presente, ma anche la stessa "biodiversità culturale" ed il relativo patrimonio di conoscenze e competenze.

In Toscana molto è stato fatto per arrestare, soprattutto nelle aree interne, l'emorragia della perdita della biodiversità agraria coltivata ed allevata, grazie alla presenza ancora forte di profondi valori identitari culturali radicati nella popolazione che ha consentito la sopravvivenza di varietà e specie altrove scomparse.

Ma i percorsi fin qui avviati, anche con la costituzione delle banche del Germoplasma (L.R.64/04), di conservazione e ricerca non possono dirsi completati se il patrimonio delle conoscenze e dei saperi non verrà riconsegnato alla popolazione dei luoghi in un modello partecipativo in cui non sono solo i produttori ad essere coinvolti, ma la visione si allarga a tutti gli attori, dai consumatori, agli operatori del turismo e del commercio, interessando i diversi livelli sociali, economici e produttivi, creando una vera e propria rete di comunità che ruota intorno alle produzioni agricole per quello che l'agricoltura rappresenta nel suo più profondo e primario significato che è quello della produzione del cibo. Si tratta di un processo innanzitutto culturale in cui le comunità di contadini, coltivatori ed allevatori, si ri-appropriano della propria cultura e ne fanno motivo di orgoglio e di appartenenza secondo un percorso di alto valore sociale.

Occorre urgentemente sviluppare, attorno al tema dell'identità, un percorso sostenibile di sviluppo mettendo al centro, in questi territori, l'attività agricola nell'accezione più ampia della sua multifunzionalità, ritenendo che la sostenibilità del mondo rurale assuma dimensioni virtuose quando sia presente un'agricoltura che viene attuata con metodi che permettono il mantenimento delle componenti ambientali del territorio inteso come sistema naturale con forti valenze antropiche.

Tutto ciò è ancora più impellente laddove l'attività agricola risulta essenziale, non solo e non tanto sotto il profilo produttivo, quanto piuttosto come elemento essenziale nella percezione del paesaggio, momento chiave per lo sviluppo economico, poiché interpreta perfettamente gli elementi "spazio-uomo-cultura-storia" che hanno progressivamente trasformato l'ambiente in paesaggio.

Con l'abbandono si favoriscono non solo l'estensione della copertura forestale, che in Toscana aumenta al ritmo di 12 ettari/giorno, ma anche pericolosi fenomeni di degrado e dissesto idrogeologico. D'altra parte l'indispensabile presenza dell'uomo a tutela del territorio si può realizzare solo se si riesce a trasformare il potenziale delle risorse disponibili in reale occasione produttiva economicamente sostenibile.

La salvaguardia del territorio, la conservazione della biodiversità, la valorizzazione del paesaggio, possono, insieme, promuovere importanti processi di sviluppo con un forte potere attrattivo nei confronti di soggetti esterni, sia per le presenze turistiche, sia per nuove generazioni di agricoltori e allevatori, per quello che Van der Ploel chiama il fenomeno di "ri-contadinizzazione" delle aree rurali.

Le seguenti schede tematiche descrivono sommariamente il territorio della Garfagnana caratterizzato da elementi di criticità economica e sociale, e l'azienda Regionale Cerasa che rappresenta un importante presidio del territorio e presso la quale è stato sviluppato un modello sostenibile di valorizzazione delle risorse territoriali.

La Garfagnana

La popolazione complessiva nell'area della Garfagnana ha subito, nel periodo 2002-2016, una riduzione complessiva del 9,7% evidenziando, soprattutto nei Comuni più periferici una contrazione con valori anche più accentuati ben al di sopra del 15%. Sulla popolazione complessiva della Garfagnana se ne sono andati, in questi ultimi 35 anni, 1 abitante su 4, più di 13.000 persone che hanno abbandonato il territorio.

Ma il dato più preoccupante è che negli ultimi 15 anni mentre la popolazione anziana aumenta del 2,5%, quella dei ragazzi da 0 a 14 anni diminuisce di oltre il 12%. Dunque un territorio che invecchia e, cosa ben più grave, che non ha prospettive per una futura ripresa demografica.

Nel complesso appare palese, per il territorio, la difficoltà di accesso ai servizi essenziali. La distanza dai punti di erogazione, gli elevati tempi di percorrenza e la polverizzazione dei centri abitati, rendono particolarmente rilevante il problema degli spostamenti interni, dalle frazioni periferiche ai poli strutturati del fondovalle. La popolazione che si sposta giornalmente per motivi di studio o di lavoro oscilla fra il 26 e il 48% dei residenti, con i valori sostanzialmente in linea con la media regionale, che è del 50% e nazionale che è del 49%. Il problema diventa evidente per quanto concerne il livello di dispersione della popolazione; infatti se i dati medi a livello provinciale e regionale oscillano fra il 7% e il 13% di popolazione residente in nuclei sparsi, in Garfagnana sono presenti valori che arrivano in alcuni casi al 59% con medie che oscillano, comunque, ben al di sopra del 20%.

Anche i parametri degli indici di vecchiaia, di dipendenza strutturale, di ricambio della popolazione attiva e di struttura della popolazione attiva evidenziano un costante deterioramento della situazione. Di fatto risulta limitato l'accesso ai poli Universitari di riferimento: Pisa, Firenze, la Spezia, Genova e Parma, e agli istituti secondari di II grado, condizionando troppo spesso e in maniera del tutto inaccettabile, le scelte e la qualità del percorso formativo, mortificando le potenzialità degli studenti.

Come spesso succede nei territori montani della nostra penisola, il progressivo abbandono della montagna a favore dei centri del fondovalle ha fatto ridurre in maniera preoccupante il presidio del territorio che è sempre più sottoposto ad un pericolo potenziale elevato per frane, alluvioni, eventi sismici, che non facilitano, nel complesso, il permanere delle comunità. A livello ambientale la presenza dei due parchi: il Parco Regionale delle Alpi Apuane ed il Parco Nazionale dell'Appennino Tosco-Emiliano, quest'ultimo riconosciuto come Riserva UNESCO e MAB, oltre alle loro specifiche politiche di promozione e valorizzazione, rappresentano un potenziale poco utilizzato. In particolare risulta evidente la necessità di una stretta sinergia tra il sistema dei parchi dell'area costiera della Liguria di levante (Parco nazionale delle 5 terre, Parco Regionale del fiume Magra), che potrebbero portare a ricadute fondamentali per l'indotto turistico complessivo.

Lo stesso dicasi per il valore della filiera agro-alimentare che necessita di azioni di rinnovamento e di maggior integrazione con le politiche di promozione e valorizzazione delle risorse culturali e ambientali. Le inadeguate connessioni tra processi formativi e richiesta di professionalità idonee all'attuale mercato del lavoro penalizzano la presenza di produzioni di eccellenza nella filiera agro-alimentare e la loro "resa" di mercato, anche connessa alla polverizzazione delle aziende e alla incapacità di fare rete.

Le prospettive concrete per invertire le tendenze in atto sono legate alla corretta opera di riassetto e pianificazione, alla riqualificazione dei servizi ed al corretto sfruttamento delle risorse presenti nell'area. Solo all'interno di questo preciso quadro di riferimento sarà possibile delineare un nuovo modello di sviluppo per il territorio.

Complessivamente sul territorio si sono inseriti diversi livelli di sistemi Amministrativi dei quali l'Unione dei Comuni potrebbe rappresentare la forma che, nel tempo, attraverso l'evoluzione delle Comunità Montane, può creare i presupposti per tutte quelle attività di servizio a supporto dei piccoli Comuni che ne fanno parte. Sebbene la tendenza all'accorpamento abbia assunto forme assai variegata (oltre all'Unione dei Comuni sono presenti gli esempi di fusione tra Comuni), l'Unione dei Comuni esercita ad oggi le funzioni associate ed i servizi affidati dai Comuni pur non riuscendo ad organizzare una completa governance del territorio più appropriata ed efficace, senza quindi poter garantire rapporti inter-istituzionali sinergici per soddisfare i bisogni delle comunità.

L'Azienda Agricola Cerasa

L'area di Cerasa è collocata nel versante appenninico della Garfagnana nel Comune di Pieve Fosciana. L'altitudine va dagli 850 ai 1100 mt di quota ma si può considerare accorpata alla più vasta area demaniale del crinale appenninico.

Di proprietà della Regione Toscana, è gestita da quasi 40 anni da una famiglia di pastori. Si tratta di uno degli ultimi appezzamenti a pascolo di superficie rilevante posto ad una quota vegetazionale medio-alta ancora in pieno utilizzo ed in buono stato di manutenzione per la costante presenza degli abitanti. L'area è servita dalla viabilità comunale che, da Pieve Fosciana, in circa 15 chilometri, attraverso l'abitato di Sillico raggiunge dapprima l'abitato di Sturata e quindi Cerasa.

L'azienda è costituita da un ampio prato pascolo irriguo e da un castagneto da frutto. In particolare il castagneto si estende al di sopra del centro aziendale per circa 4 Ha e presenta rilevanti esemplari di castagni da frutto per lo più della varietà Capannaccia, alcuni dei quali monumentali per l'imponenza e la dimensione del tronco. Il castagno è qui al suo limite altitudinale, tant'è che la porzione più alta del castagneto tende a sfumare nel ceduo a faggio che in parte sta occupando di nuovo gli spazi all'interno del castagneto.

A Cerasa è stato avviato il programma per la reintroduzione e la valorizzazione della razza ovina "Garfagnina bianca". Questa razza fa parte di quel gruppo di razze ridotte, fino a pochi anni fa a poche decine di esemplari. Un tempo molto diffusa sul territorio venne troppo frettolosamente abbandonata a partire dagli anni sessanta, a favore di razze sicuramente più produttive ma molto più esigenti sia in termini di alimentazione che di condizioni ambientali, quindi, in definitiva, con costi di conduzione notevolmente più alti. La famiglia che abita a Cerasa si è da sempre dedicata all'allevamento ovino, nel 2004 si è presa in carico un gruppo di una ventina di esemplari, recuperato in azienda dal Centro Pilota Sperimentale per l'Ovinicoltura "San Marco" di Castel del Monte (AQ) gestito dal MIPAF. La professionalità e l'esperienza dei gestori di Cerasa hanno garantito il necessario know how e la piena collaborazione con l'Associazione Allevatori, l'ASL e gli Istituti universitari di Pisa e Firenze. In pochi anni è stato possibile riportare la consistenza della razza a quasi 1000 esemplari, diffusi in diverse piccole aziende del territorio.

Attualmente l'azienda dispone di un nucleo di circa 90 esemplari iscritti al Libro genealogico che fungono da centro di irradiazione e diffusione verso altri allevatori della zona. Il latte, trasformato in azienda, è utilizzato per la produzione di formaggio pecorino. La validità economica della razza Garfagnina bianca, sia in termini qualitativi che quantitativi ma, soprattutto, per la capacità dei prodotti come il formaggio, la ricotta, la carne, di fare proprio il valore aggiunto derivante dalla forte identità territoriale, è risultata oltremodo positiva.

Quello che non hanno saputo fare i premi al mantenimento della razza previsti dai fondi strutturali della CE, lo ha fatto il saper dimostrare la reale potenzialità di questo animale. Nel breve volgere di pochi anni, oltre ad aver ricostituito a Cerasa un nucleo di animali con una soddisfacente validità anche genetica, si è assistito ad un progressivo aumento dei capi di Garfagnina presenti anche negli altri greggi del territorio.

Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

Sandro Pieroni, laureato in Scienze Agrarie, ha svolto training per lo studio dei modelli di sviluppo rurale in Irlanda e Spagna e frequentato il Master in Europrogettazione a Bruxelles. Ha svolto docenza per la formazione delle pubbliche amministrazioni in Campania e Sardegna. Si è occupato di programmazione comunitaria svolgendo attività di master consultant per Società nazionali di consulenza e progettazione. Co-redattore di diversi progetti europei ed internazionali per lo sviluppo rurale è dirigente dell'area tecnica della Unione Comuni della Garfagnana. Attualmente è Dirigente della Regione Toscana per il settore Forestazione, Usi Civici e agroambiente.

Copyright © 2013 Dialoghi Mediterranei. All rights reserved.