

# Quaderni

DI



Dialoghi Mediterranei

حوارات متوسطة

# 1

ANNALISA DI NUZZO

FRAMMENTI DI UN  
DISCORSO ANTROPOLOGICO

CISU



QUADERNI  
DI  
DIALOGHI MEDITERRANEI

1

ANNALISA **DI NUZZO**

FRAMMENTI DI UN  
DISCORSO ANTROPOLOGICO



Il CISU collabora con l'ANVUR  
per la valutazione del sistema universitario e della Ricerca

Tutti i diritti sono riservati.

Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o registrato).

Le fotocopie per uso personale del lettore sono consentite nei limiti del 15% di ciascun volume solo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941 n. 633 e in base all'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, Confartigianato, CASA, CLAAI, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, necessitano dell'autorizzazione scritta dell'Editore.

ISBN 978-88-7975-730-0

2022 © CISU Centro d'Informazione e Stampa Universitaria  
di Colamartini Enzo s.a.s.  
Viale Ippocrate, 97 – 00161 Roma – Tel. 06491474  
E-mail: [info@cisu.it](mailto:info@cisu.it) – Internet: [www.cisu.it](http://www.cisu.it)



ISTITUTO EUROARABO DI MAZARA DEL VALLO

المعهد الأوروبي العربي بمتزارا دلفالو

Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo  
[info@istitutoeuroarabo.it](mailto:info@istitutoeuroarabo.it)  
<http://www.istitutoeuroarabo.it/IEA/>



Dialoghi Mediterranei  
[dm@istitutoeuroarabo.it](mailto:dm@istitutoeuroarabo.it)  
<http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/>

## INDICE

<b>Dialoghi Mediterranei, Antonino Cusumano</b> .....	Pag. 7
<b>Introduzione, Annalisa Di Nuzzo</b> .....	» 9
<b>Ibridazioni mediterranee tra ritualità religiose e percorsi migratori</b> .....	» 11
Una difficile definizione .....	» 11
Etnicismi, religiosità, identità .....	» 14
Napoli e l'Islam .....	» 15
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 22
<b>Respiri mediterranei e nuove costruzioni di senso.</b>	
<b>Giovani voci transculturali</b> .....	» 25
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 36
<b>L'eterno ritorno di Joker. Un trickster della postmodernità</b> .....	» 37
L'uomo che ride .....	» 37
Due facce della stessa medaglia: una variante del trickster tradizionale ..	» 39
Joker/Batman: nuovo trickster mediatico e agente del caos .....	» 43
L'ultimo Joker .....	» 45
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 47
<b>Percorsi della memoria. tra antropologia e storia: le Ausiliarie di Salò</b> ..	» 49
Memoria storia identità .....	» 49
La partecipazione delle donne alla seconda guerra mondiale .....	» 51
Le ausiliarie di Salò .....	» 53
I motivi di una scelta .....	» 54
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 61
<b>Donne migranti in Campania.</b>	
<b>Crudeltà quotidiane, sistemi familiari, matricentrismo transmigante</b> ..	» 63
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 72
<b>Pandemie post globali, apocalissi culturali antiche e nuove egemonie</b> ...	» 73
Le radici demartiniane .....	» 73
Lo sfondo ermeneutico, le radici del fare .....	» 77
La strada della nuova comunicazione e del potere. Nuove egemonie e subalternità .....	» 83
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 87
<b>Corpi, culture, educazione tra postmodernità e pandemia</b> .....	» 89
Corporeità e Benessere .....	» 89
Corpo, pratica sportiva e adolescenza: la ricerca sul campo .....	» 93
Nuove soggettività, plasmazioni corporee, contagio .....	» 97
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 99

<b>Riscoperte, contaminazioni, riappropriazioni contemporanee: oralità, scrittura e danza nei canti di Pomigliano d'Arco</b> .....	Pag. 101
Premessa .....	» 101
Il contesto e i luoghi .....	» 102
Dal mondo agropastorale alla fabbrica .....	» 103
I protagonisti, ovvero i nuovi cantori .....	» 104
I testi .....	» 106
I successi, la spettacolarizzazione, l'oggi .....	» 112
<i>Appendice</i> .....	» 114
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 116
<b>L'isola che c'è. São Tomé tra antropologia storica, turismo e immaginari</b> ..	» 117
Dal colonialismo all'eculture ibridate: lo sguardo antropologico sull'isola di São Tomé .....	» 117
La vita delle roças: comunitarismo o schiavismo? .....	» 125
Antropologia coloniale e gender: la biografia di Dona Simona .....	» 128
Antropologia del turismo: sostenibilità, memoria, heritage tourism, capitale sociale. Uno sguardo al futuro .....	» 131
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 134
<b>Totem alimentari, ritualità conviviali, sincretismi transculturali. La pasta</b> ..	» 137
Ritualità e convivialità .....	» 137
La pasta totem alimentare .....	» 141
Da cibo etnico alle dinamiche globali della pasta .....	» 147
L'esperienza di Dubai .....	» 151
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 153
<b>Uno studio di antropologia urbana: laboratorio della complessità postmoderna</b> .....	» 155
Considerazioni preliminari .....	» 155
L'oggetto della ricerca: Castellammare di Stabia .....	» 158
La ricerca sul Campo: il quartiere CMI .....	» 162
Un'esperienza di antropologia longitudinale .....	» 169
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	» 173



ISTITUTO EUROARABO DI MAZARA DEL VALLO

المعهد الأوروبي العربي بمتزارا دلفالو

## DIALOGHI MEDITERRANEI

### QUADERNI

*Collana diretta da Antonino Cusumano, direttore Dialoghi Mediterranei*

*I Quaderni di questa collana editoriale affiancano e connettono i testi pubblicati sulla rivista Dialoghi Mediterranei, bimestrale online edito dall'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo (Trapani), in rete dall'aprile del 2013.*

*Pur privilegiando una prospettiva di lettura antropologica dei fenomeni culturali e un inquadramento all'interno dell'orizzonte mediterraneo, Dialoghi Mediterranei ospita una inedita pluralità di scritti che trasversalmente assemblano storie e geografie lontane, discipline, generi e temi diversi, riscoperte, escursioni, divagazioni e fotografie. Non una rassegna di varia umanità come era uso in passato nelle riviste di impronta vetero-letteraria, ma un luogo dialogico di contaminazioni e sconfinamenti, collettore di idee, di proposte e di dibattiti su questioni sociali e forme ed espressioni diverse della contemporaneità. In questa ricerca dei nessi, dei fili sottili e invisibili che tengono insieme gli orditi e le grammatiche delle culture, tema di particolare e sistematica attenzione, fin dal primo numero, è quello relativo alle complesse dinamiche delle migrazioni, tema assunto a crocevia euristico per una approfondita riflessione sul tempo che viviamo e su quello che verrà.*

*Nell'impresa di promozione e organizzazione di cultura, la rivista, senza rinunciare alla sua specificità antropologica, aspira ad ampliare lo sguardo in una prospettiva transdisciplinare e a rinnovare i quadri concettuali e i modi di fare ricerca e di produrre conoscenza. In questa tensione progettuale è aperta ai contributi di quanti si vogliono confrontare nel campo libero e creativo del dialogo interculturale, inteso quest'ultimo come fine e come mezzo, metodo e stile, metafora cognitiva e paradigma scientifico.*

*Nel connettere senza fondere e confondere categorie e saperi, Dialoghi Mediterranei si sforza di mettere al centro quanto è periferico, di collocare il noi in mezzo agli altri in un tempo che celebra il trionfo dell'io, così da riappropriarci in fondo della lezione di Giovanbattista Vico che invitava ad «osservare tra lontanissime cose i nodi che in qualche ragione comune*

*le stringessero insieme». I nodi sono i luoghi di coagulo della frammentata costellazione dei segni, i punti di intersezione e di rammendo nella faticosa tela del conoscere, i nessi che rendono spesso visibile l'invisibile, intelligibile l'imprevedibile. I nodi sono quelli su cui la rivista si è impegnata a promuovere e favorire ragionamenti e sconfinamenti, contaminazioni e dialoghi tra autori e studiosi di scienze e posture intellettuali diverse.*

*Da qui l'idea di questa collana che raccoglie, riordina e ricompone le molteplici voci, o i diversi contributi tematici su singoli dibattiti già editi su Dialoghi Mediterranei, in Quaderni unitari, in volumi firmati da autori o collettanei a carattere monografico, che ripropongono i testi, riveduti e ripensati in questa nuova cornice editoriale. Se è vero che ogni riproposizione in forme, tempi e contesti diversi è sempre occasione di verifica, riflessione e rielaborazione, ciascun Quaderno è da considerarsi opera nuova e originale e per ciò stesso inedita. Tanto più che ogni singola pubblicazione è accompagnata da una introduzione che spiega i contenuti e ne offre utili chiavi di lettura. Così che dall'edizione sui Dialoghi Mediterranei a quella sui Quaderni i testi progettati spesso come interventi dialettici su questioni sollecitate dall'attualità, senza perdere nulla della vivacità dello spunto originario, acquistano nuovi significati anche in relazione ad una più organica compiutezza formale.*

\*\*\*

*Il primo Quaderno di questa collana, che va in rete sotto le insegne della casa editrice universitaria CISU, raccoglie gli scritti di Annalisa Di Nuzzo, collaboratrice di Dialoghi Mediterranei dal luglio 2019, antropologa attenta ai fenomeni delle migrazioni e delle ibridazioni culturali, e pertanto acuta interprete dello statuto dialogico che ispira le ragioni fondative della rivista e gli studi più avvertiti dell'antropologia contemporanea.*



## INTRODUZIONE

Le occasioni autentiche di confronto sono rare e preziose. Il mio incontro con “Dialoghi Mediterranei” è stata una di queste occasioni. Da una singola offerta di collaborazione, originata dal personale interesse del direttore editoriale della rivista per quanto avevo scritto e documentato sulle mie ricerche etnografiche/antropologiche in altre sedi, si è aperto un confronto che non si è più interrotto e che sono certa continuerà a lungo.

Questo primo volume di Quaderni di *Dialoghi Mediterranei* è frutto di questo incontro umano e culturale che definisce una sinergia proficua tra i miei orizzonti di ricerca e le rotte complesse e reticolari che l’Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo unitamente alla rivista che ne è espressione intende percorrere e percorre da tempo. Antonino Cusumano continua, con determinazione e in ascolto costante, con innovazioni e suggestioni che vengono anche da ambiti disciplinari contigui, a definire queste rotte e a dare spazio a quanti, con competenza e rigore epistemologico, desiderano condividerle. Quella che si è generata e opera ormai in una profonda sintonia è una comunità scientifica che si incontra e si confronta su temi di grande coerenza. In questi miei saggi non credo di poter dire di aver definito una rotta, ma forse soltanto frammenti di un itinerario di studi, indagini, esperienze che spero sia apprezzato e possa contribuire a quello che è, indubbiamente, il compito irrinunciabile dell’antropologia della contemporaneità.

Ho riunito contributi scritti tra il 2019 e il 2021 e nel ripensarli, correggendo, integrando o modificando, vi ritrovo il filo di un dialogo con la rivista e con il mio percorso di ricerca dentro una comune ispirazione di interessi culturali e un riconoscibile orizzonte di senso. Si tratta di testi originati da occasioni diverse e tuttavia riconducibili a temi e riflessioni sollecitati da attenzione e osservazioni sul campo delle dinamiche transculturali del nostro tempo e segnatamente di quel Mediterraneo che conosce trasformazioni e permanenze, ibridazioni e invarianze. La connessione dei diversi elementi costitutivi di questi processi è al centro delle letture dei fenomeni che propongo, tra migrazioni e alimentazione, tradizioni orali e ritualità religiose, memorie storiche e mutamenti degli spazi urbani. Un complesso di questioni che nella loro ineludibile correlazione interna descrivono un utile quadro di riferimenti concettuali per interrogarsi sulle nostre società postmoderne e sui nostri modi di stare nel mondo.

*Annalisa di Nuzzo*



## IBRIDAZIONI MEDITERRANEE TRA RITUALITÀ RELIGIOSE E PERCORSI MIGRATORI



Napoli, preghiera in piazza Mercato (foto di Ciro Di Luca)

### Una difficile definizione

È noto che il Mediterraneo sia una fucina ed un crogiuolo di percorsi culturali stratificati e complessi. Un arcipelago (Cacciari, 1997) – per alcuni una linea di confine estremo dell’Europa – che tuttavia contiene L’Europa e ne offre al contempo un’interpretazione “eccentrica”. La ricerca che in breve presento in queste pagine ha inteso indagare alla luce delle indicazioni teoriche fornite dall’antropologia delle società complesse e postcoloniali (cfr. M. Augé, J.P. Colleyn, 2006) le nuove identità nomadiche e quanto l’Europa sia, ancora una volta nella sua lunga storia, un continuo crocevia di nuove riplasmazioni culturali.

Bisogna ripensare e costruire soggettività europee transculturali, attraverso nuovi modelli di vita, nuove forme di cittadinanza e di diritti. Un possibile laboratorio in tal senso emerge da questo *case study* relativo alla città di Napoli. Attraverso le storie di vita e le interviste raccolte sul campo, si delinea una nuova religiosità e una nuova devozione al sacro che coniuga antiche pratiche devozionali della città di Napoli con il fenomeno delle conversioni all’Islam plasmato in relazione ai modelli di vita della città.

A differenza dei grandi centri europei in cui spesso esplodono conflitti etnici e religiosi, Napoli integra e dà vita a nuove identità glocali. I napoletani, pur così legati ai loro culti soprattutto in zone marginali e periferiche

della città, sembrano ritrovare attraverso la religione musulmana i propri valori di appartenenza appannati dal degrado socio-economico e una nuova possibilità di convivenza pacifica. Il fenomeno delle conversioni è rilevante e in costante crescita: ne è ulteriore prova la presenza in città di Imam nati a Napoli che guidano i centri di culto. Queste nuove creolizzazioni sono il frutto dell'incontro tra chi accoglie le diversità e chi ne è portatore, dando vita a nuove soggettività protagoniste della nuova Europa (cfr. Allievi, 2003)

In tal modo si realizzano cosmopolitismi vernacolari (cfr. Sen, 2006) e «politiche della collocazione» (Braidotti, 2002: 177) – ovvero un nuovo spazio sociale europeo /mediterraneo, perché il Mediterraneo più di ogni altro luogo diventa terreno di una costruzione sociale in un' Europa post-Europa, fatta di europei post-europei, in cui centro e periferia, differenza e identità si mettono in relazione in modo da sconfinare le modalità del pensiero dualistico e oppositivo e individuano invece articolazioni più sottili, dinamiche, inclusive. Il cosmopolitismo vernacolare s'interseca con queste nuove e dinamiche *collocazioni* mutuando soggettività, passioni, cittadinanza, relazioni interetniche e interreligiose in forme di ibridazioni post-moderne. A partire, dunque, da una definizione del Mediterraneo si esaminerà la realtà napoletana e i mutamenti che Napoli e la Campania stanno attraversando da qualche decennio in relazione ad un paradosso che le trasmissioni attuali stanno realizzando.

La Campania, pur continuando ad essere terra di emigrazione, è sempre più allo stesso tempo terra di immigrazione. Questa duplicità la rende un campo sociale transnazionale privilegiato, nel quale avvengono significative definizioni identitarie. Il lavoro sul campo che conduco da molti anni sulle migrazioni in Campania (Di Nuzzo, 2009-2014) pone l'accento sulle trasformazioni che i processi migratori hanno prodotto sulla società di accoglienza e sulle identità dei napoletani e dei campani. Cambia la radicale dicotomia tra inculturazione/acculturazione nell'incontro tra culture per dar vita a forme di transculturalismo in cui non esiste una cultura che recepisce passivamente l'altra, ma piuttosto una contaminazione reciproca di prestiti e rielaborazioni (Lanternari, 1974: 12).

## **Il Mediterraneo dall'antica alla nuova koinè**

Il Mediterraneo è uno spazio a più dimensioni, in cui devono vigere regole di convivenza in grado di far emergere la diversità delle voci che lo com-

pongono e soprattutto gli apporti costanti che un transculturalismo post-moderno (cfr. Grillo, 2000) può e deve dare alle identità plurime e nomadi che attraversano il mondo globale. Esso rappresenta la frontiera meridionale di un'Europa che non rinuncia alla sua complessa definizione. Il prospettivismo dell'idea di frontiera come di margine estremo del Mediterraneo nei confronti di un cuore mitteleuropeo di forte definizione e appartenenza ha lasciato spazio da qualche tempo alla dimensione di un pensiero meridiano (cfr. Cassano, 1996) che, piuttosto che delineare il filo sottile di una marginalizzazione, costituisce invece la capacità di una liquidità duttile, propositrice e non dissolutrice dell'identità europea (cfr. Braidotti, 2002). «Un pensare che non è riscoperta di una tradizione da ripristinare nella sua integrità, ma la capacità e la forza di ri-guardare i luoghi nel duplice senso di avere riguardo per loro e di tornare a guardarli» (Cassano, 1996: 87). L'ideologia socio-politica ottocentesca aveva identificato il Mediterraneo come centro della costruzione europea, lo aveva investito dei valori delle radici europee e ne aveva fatto il territorio in cui l'apollineo e il dionisiaco si riconciliavano.

È nella sua storia più recente, ovvero tra il secolo XVII e il XIX, che si è andata formando l'idea di una civiltà mediterranea come di una civiltà contraddistinta da una particolarità culturale rispetto a quella di un'altra parte dell'Europa più avanzata.

«Di qui si è radicato un duplice atteggiamento che persiste tuttora: da un lato, un senso di superiorità nordica verso un Sud pigro, superstizioso, arretrato; dall'altro lato una mitizzazione di un mondo in cui si conservano valori elementari e antichissimi che rappresentano il frutto di una sapienza insuperata in cui natura e storia sono intimamente fuse tra loro, in cui tutto è a misura d'uomo» (Galasso, 2006: 24).

Persiste al contempo una narrazione immaginaria dell'Europa che ha fondato la sua costruzione sull'omogeneità culturale (cfr. Walzer, 1992), così come è avvenuto col mito del multiculturalismo per gli Stati Uniti. Ovviamente, la storia europea ha fornito e fornisce in ogni momento la prova del contrario. Ciononostante, il mito dell'omogeneità culturale resta un elemento cruciale per la narrazione immaginaria (cfr. Matera 2017) del nazionalismo europeo di cui la radice cristiana, in quanto unica vera religiosità portatrice di valori contro un Islam estraneo, risulta elemento fondante di questa narrazione unificante e condivisa.

Ma la reciprocità e la specularità continua che il Mediterraneo di fatto produce e rielabora non smette mai di dare risultati diversi e inaspettati. Napoli ne è uno degli archetipi più significativi, soprattutto se comparia-

mo il bisogno attuale di religiosità diffuso, una sorta di rivincita di Dio, rispetto alla laicizzazione delle società postmoderne. Per i napoletani le ritualità religiose hanno a che fare da sempre con la rappresentazione di una vita fatta di appartenenze e di speciali dialoghi con il divino. Un immaginario di relazioni salvifiche immerse nel tessuto quotidiano che non smette mai di costruire relazioni sociali nella comunità.

### **Etnicismi, religiosità, identità**

Negli ultimi decenni, i conflitti internazionali hanno delineato una possibile polarizzazione basata sull'alternativa Occidente/Terzo mondo, mondo moderno/società tradizionali, secolarizzazione/religione, Cristianesimo/ Islam, riproponendo il tema della diffusione/opposizione relativo all'Islam e al suo essere o meno parte dell'identità europea. Negli ultimi anni, la religione è diventata un elemento significativo, un nuovo fondamento per la definizione dell'identità, un elemento importante della ridefinizione di se stessi, legato com'è ai fenomeni di «indigenizzazione» (cfr. Caponio, Colombo, 2005) che attraversano le attuali società complesse.

L'identità, almeno in alcuni gruppi, comincia ad essere definita non più o non solo da criteri etnici, ma proprio dalle appartenenze religiose. È in quest'ottica che si comprende il fenomeno sempre più frequente delle conversioni che sta investendo la società italiana e Napoli in particolare. Esse danno una risposta a bisogni sociali e domande simboliche lasciati insoddisfatti dalle organizzazioni sociali e dagli apparati di governo e creano situazioni nuove che possono mettere in crisi le più consolidate categorie della politica. La rinascita religiosa determina forti ambivalenze. Per un verso, le religioni assorbono e mediano le tensioni politiche e sociali e contribuiscono a smorzarle e sdrammatizzarle. Esse collocano su un orizzonte di solidarismo interclassista le aspirazioni dei ceti deboli e affidano agli strumenti della diplomazia e alla predicazione della pace le rivendicazioni degli oppressi e la soluzione dei conflitti politici e tribali. Per un altro verso il fideismo religioso può rendere inconciliabili le differenze di cultura e di stili di vita, trasformare i conflitti in guerre sante, legittimare gli estremismi e perfino alimentare il terrorismo. Tuttavia, le aggregazioni religiose – non conoscendo confini, né regionali né nazionali – contribuiscono in maniera rilevante alla creazione di identità transnazionali. I fenomeni di creolizzazione, i matrimoni misti, le abiure, i sincretismi culturali fanno ben sperare.

È tra le maglie di queste relazioni di successo che è necessario indagare e riflettere a fronte di tensioni, conflittualità, resistenze e chiusure per trovare soluzioni dialogiche e propositive.

## Napoli e l'Islam

Napoli ha sempre rappresentato un importante elemento catalizzatore di flussi migratori per la sua capacità di offrire opportunità di lavoro specialmente nel terziario non qualificato e nei servizi alla persona, ma anche nelle piccole e medie imprese situate nelle zone industriali e agricole dell'hinterland. Napoli rappresenta sotto quest'aspetto una realtà originale, che riesce a coniugare economia metropolitana e agricoltura tradizionale. In ogni caso, ad emergere è l'indubbia rilevanza della presenza immigrata: i mutamenti culturali che sta determinando evidenziano un legame sempre più complesso tra immigrazione, sviluppo del territorio e reciproca ridefinizione delle rispettive identità di appartenenza.

Il fenomeno della diffusione della religione islamica assume un carattere complesso come tutti i fenomeni relativi alla vita della città; è qualcosa di più: alcuni imam sono napoletani, altri, napoletani "veraci" convertiti, sono sia intellettuali vicini alla passione per l'Oriente trasmessa dall'Istituto Universitario Orientale, sia cresciuti nei quartieri popolari. Il fenomeno è documentato da fonti diverse tra cui assume un valore di forte etnografia riflessiva una serie di video che da qualche anno vengono realizzati da giornalisti e documentaristi, tra cui *Cercavo Maradona, ho trovato Allah* di Emanuele Pinto (2012), fino al più famoso cortometraggio del documentarista Ernesto Pagano (2015) *Napolislam*. Queste nuove fonti etnografiche offrono utili contributi oltre i dati statistici e le interviste sul campo, per ricostruire le modalità del fenomeno. A Napoli tutto entra a far parte di una dinamica endogena, nulla resta straniero.

A voler sintetizzare quello che emerge dal lavoro d'indagine e dalle numerose interviste effettuate in questo *campo sociale transnazionale* (Glick Schiller, 1992: 439) sono rilevanti alcuni elementi chiave che ruotano intorno a luoghi, conversioni, persone. Mi riferisco in particolare alle storie di vita degli imam Cozzolino e Gentile e ad alcuni convertiti e ai figli di immigrati nati a Napoli (seconda generazione). La nascita e la collocazione spaziale dei luoghi di culto in città sono il frutto di una strategia di dialogo transculturale, una condivisione tra immigrati nordafricani e italiani con-

vertiti o molto vicini al mondo islamico. La guida e la gestione del luogo di preghiera inizialmente affidate a immigrati algerini, sono state poi lasciate, come in un passaggio di consegne a Cozzolino e Gentile. La loro conversione e successiva formazione rappresentano i primi elementi d'ibridazione e di confronto tra culture.

Ho trascorso con loro molte ore e molti sono stati gli incontri; ho respirato e sentito l'atmosfera dei luoghi, la tensione positiva, l'apertura al confronto, ma anche il valore della ritualità tradizionale coniugata con la napoletanità. Sia Cozzolino che Gentile sottolineano come il successo e la vitalità transnazionale del loro centro di preghiera siano dovuti prima di tutto all'efficace comunicazione linguistica che si è stabilita tra immigrati e italiani, ossia tra le diverse lingue di appartenenza: italiano, arabo e le lingue coloniali, inglese e francese. Le stesse istituzioni italiane hanno avuto un approccio diverso con i nuovi fedeli musulmani per la chiarezza comunicativa che derivava da imam italiani che spiegavano in perfetto italiano le iniziative, i motivi della preghiera e le attività che si svolgevano nei centri di preghiera.

Nel 2004 si è realizzata una profonda riforma fortemente voluta dai nuovi imam napoletani, che ha portato alla parità interetnica nella conduzione del centro culturale. Secondo le fonti della Comunità Islamica napoletana, sono circa cinquantamila i musulmani praticanti in Campania. Il risultato dell'ibridazione è percepibile nell'individuazione dei luoghi di culto e degli spazi dati alla comunità islamica, attraverso i quali si è realizzata una prossimità spaziale tra religioni monoteiste e spazi simbolici politico-sociali della città diversamente declinati e ipertroficamente vissuti. L'edificio messo a disposizione dal Comune per i musulmani è un antico convento nei pressi di quella Piazza Mercato, una delle piazze più antiche della città nella quale si sono stratificati nel tempo più elementi simbolici e rituali oltre che di destinazione commerciale (ospita l'antico mercato del pesce). È anche luogo di forte religiosità cattolica che si coagula intorno alla chiesa dedicata alla Madonna del Carmine, e spazio civile nel quale nel corso dei secoli sono stati giustiziati aspiranti sovrani e capipopolo rivoluzionari. Ci troviamo tra la stazione centrale di Piazza Garibaldi, Corso Umberto I e il mare.

Come spesso accade a Napoli c'è un'ipertrofia di elementi che si stratificano. Coesiste infatti in questo stesso luogo una sacralità laica e uno spazio politico. In quella stessa piazza si sono compiuti macabri rituali di giustizia pubblica che hanno sancito l'evolversi delle istituzioni politiche europee. Corradino di Svevia e Masaniello, eroe della plebe napoletana e delle sue rivoluzioni mancate, sono stati uccisi a Piazza Mercato. Napoli

offre alla post-modernità uno dei suoi spazi sacri, religiosi e politici, stratificati. Un luogo di sangue e di martiri, sintesi di potere politico libertario e di devozione cattolica, viene abitato dai nuovi musulmani napoletani e dai nuovi napoletani immigrati per altre forme di religiosità. È in questa zona che ci sono diversi centri di preghiera islamici. I convertiti sono in continua crescita e la loro provenienza è sia dal mondo degli emarginati, che si sentono espropriati di valori e condivisioni, sia da gruppi più colti e borghesi che gravitano intorno alla realtà dell'Istituto Orientale di Napoli.

Le seconde generazioni di immigrati, infine, sono un valido esempio di identità plurime di successo e danno un contributo determinante alla mediazione culturale, come nel caso di Haret Amar che è stato "responsabile" dei giovani musulmani napoletani. Figlio di palestinesi immigrati, nato a Napoli, è uno dei tanti nuovi italiani musulmani in un rapporto dialogico con la città e i giovani partenopei (cfr. Goody, 2004: 117) espressione di un'autentica visibilità oltre i pregiudizi. Haret Amar mi racconta con una semplicità disarmante perché Napoli è diversa:

«È mai stata ad una fermata di un autobus, in una fila ad uno sportello di uffici pubblici, o nel traffico in un autobus? I napoletani sono curiosi, parlano, ti chiedono, vogliono sapere che fai, dove vai perché magari sei venuto a Napoli, insomma sei visibile, sei una persona e questo per un immigrato è fondamentale».

Del resto, «L'integrazione, prima di essere un processo politico, è un processo sentimentale, empatico», come sostiene Rifkin (2010: 283) e a Napoli questo si avverte moltissimo. Il campo transnazionale è costituito così da diversi elementi. Protagonisti sono gli imam napoletani che hanno vissuto un processo di acculturazione / inculturazione al mondo islamico e sono ritornati poi a Napoli facendo un percorso inverso rispetto alle migrazioni attuali. Hanno imparato l'arabo e si sono formati con un'alta specializzazione alla religiosità islamica. Sono tornati e sono diventati mediatori di ritorno, hanno aperto una relazione diversa con il territorio; hanno avviato una dimensione dialogica che ha cambiato il volto del luogo di culto dando spazio a tutte le comunità etniche coinvolte nei processi migratori insieme ai napoletani convertiti. La trasformazione delle reciproche identità passa per una contrattazione condivisa, una negoziazione proficua che non fa sentire il soggetto immigrato assimilato o acculturato, ma piuttosto riconosciuto fino a riflettersi nell'alterità, così come il soggetto che accoglie non si sente invaso, minacciato dallo straniero, ma piuttosto sollecitato a raccogliere e interiorizzare ciò che è diverso da sé.

Ho incontrato l'imam Agostino Yasin Gentile al centro di preghiera. Nato nell'hinterland napoletano, a Boscoreale, cittadina alle falde del Vesuvio, è musulmano dal 1996, da quando aveva 22 anni. Quasi un ragazzo di strada salvato dall'Islam. Lascia la scuola in terza superiore, e con la conversione, parte per l'Arabia Saudita, vi rimane per sette anni fino a diventare il primo italiano laureato all'Università islamica di Medina. A detta di alcuni fedeli, parla l'arabo meglio dell'italiano. Gentile ha scoperto l'Islam grazie alla lettura di un'enciclopedia e alla frequentazione di amici musulmani che l'avevano portato «a riflettere sulla figura del dio unico, sull'assenza di santi e dell'intercessione». Il suo compito è stato da sempre di eliminare qualsiasi sospetto di connivenza con gli integralisti. A più di dieci anni di distanza si fa vanto del dialogo interreligioso e di aver aperto la moschea, oggi frequentata non più solo da maghrebini, ma anche da pachistani, senegalesi, bosniaci, uzbecchi, albanesi kirghisi, ceceni, tagichi, siriani e napoletani.

Ad affiancarlo ancora oggi nel centro di preghiera di Piazza Mercato c'è Abdallah Massimo Cozzolino, convertito nel 1995. Ha studiato a La Mecca dopo essere stato un fervente marxista che ha vissuto anche un periodo di noviziato francescano. La sua biografia racconta molto delle conversioni e dei motivi che spingono i napoletani a convertirsi, sia che essi appartengano alle classi più emarginate, sia che si siano formati alla cultura intellettuale ed universitaria. Cozzolino ne è una prova. È arrivato all'Islam in una maniera a dir poco singolare: ricercatore universitario, ha fatto in tempo a passare per la federazione giovanile comunista italiana, a fare un post-dottorato all'Università Roma Tre e a trascorrere un periodo da ricercatore in Inghilterra, e a farsi perfino un anno di noviziato tra i francescani prima di convertirsi e studiare alla Mecca. Non è facile far comprendere una conversione così atipica, ma lui spiega che a traghettarlo dall'ateismo alla religione è stata la fascinazione per la Teologia della liberazione.

Vite complesse, stratificazioni ed esperienze molteplici che confermano come la città da sempre nella sua lunga storia rimette in gioco collaudati meccanismi, coniugando ciò che è impossibile altrove, ricontestualizzando vecchio e nuovo, tra tensioni metropolitane ed antichi vissuti della tradizione popolare. «Per Napoli la tolleranza non è solo un modo per sopravvivere, ma costituisce una pratica originale di multiculturalismo» (Di Nuzzo, 2017: 10). Il fenomeno viene da lontano. Napoli è sempre stata tollerante nei confronti di qualunque diversità. Si pensi che la Napoli ducale, poco nota, se non agli storici del settore, tra il IX ed il X secolo, aveva già costruito una singolare relazione con l'universo islamico:

«Non ci sono solo Saraceni, ma anche e soprattutto napoletani e amalfitani, “mercanti dell’una e dell’altra sponda, affaristi onesti ed imbroglioni che mischiano tranquillamente Dio e Allah, Cristo e Maometto. I rapporti tra napoletani e saraceni non sono solo di basso livello, nei “ribat”, ce ne sono di alto livello, tra duchi ed emiri, inviati e ambasciatori, con protocolli d’intesa e mani che sfiorano le labbra e la fronte in gesto d’amicizia» (Cilento, 1966: 85).

La città porosa, come la definisce Benjamin (1980), dà prova delle sue capacità di spugna mediterranea, di luogo di continue ridefinizioni di senso. Una città nella quale l’Inquisizione del Cinquecento non riuscì ad imporsi, ma fu quasi obbligata ad andarsene per l’opposizione popolare. Un popolo che mantenne, però, durante il Settecento illuminista, uno stretto legame con il clero e con la religione, tanto da spingere il generale Championnet della Repubblica francese ad ossequiare San Gennaro; un clero che mantenne stretti legami con i *lazzari* (cfr. Scafoglio, 1999) dei quali conosceva le necessità e la cultura; un clero che in parte sposò la causa giacobina, cercando di renderla compatibile con Napoli, anche se il progetto fallì potenziando un’attitudine al confronto. Napoli, dunque, con un carattere di città-soglia, ultima città europea, prima città mediterranea, una città nella quale nulla avanza secondo linee nette; rotture, dove la cultura è trasversalmente condivisa tra le classi, come Pasolini ha mirabilmente sottolineato.

In questa città oggi cresce e mette radici la comunità di Maometto. Una comunità fatta di immigrati e di napoletani. Napoli rappresenta non più solo una tappa intermedia della transmigrazione: sono sempre più numerosi quelli che decidono di restare e di sistemarsi anche nei piccoli centri fulcri di nuove forme di reciproco riconoscimento. Sicuramente non mancano le tensioni e una conflittualità crescente, come lo stesso Cozzolino mi racconta, ma molte storie confermano le integrazioni di successo.

I luoghi di culto islamici si trovano nelle zone adiacenti alla Stazione centrale di piazza Garibaldi, spazi di arrivi, di porta d’ingresso della città, di quartieri multi-etnici e quindi ideali per realizzare una multiculturalità che non chiude le porte a nessuno (cfr. Di Nuzzo, 2013). Il centro è situato in uno dei vicoletti del vecchio mercato napoletano, sull’ingresso c’è un’insegna verde con una scritta per metà in italiano e per metà in arabo. Qui ho incontrato più volte l’Imam Abdallah Massimo Cozzolino, sono salita con lui al piano superiore sopra la sala della preghiera dopo aver tolto le scarpe e coperto il capo.

Ogni mattina è nel suo ufficio napoletano a occuparsi dell’amministrazione e della politica del centro islamico. Oggi Cozzolino si trova a dover

fare i conti con lo spauracchio degli estremisti dello Stato islamico: negli ultimi mesi ha lavorato con il Ministero degli Interni e con le altre comunità islamiche italiane, diventando un rappresentante di punta a livello nazionale al tavolo interreligioso, dando prova che la sua capacità di mediazione è stata recepita da tutta la comunità islamica italiana.

Riprende il suo racconto a partire dai primi passi dell'Associazione Culturale Islamica Zayd IbnThabit di Piazza Mercato:

«[...] esiste dal 1997 e fu fondata da un gruppo di studenti universitari dell'Orientale su impulso, insomma, per le esigenze che vennero manifestate dalla comunità algerina. In quegli anni '90, c'è stata una forte presenza di algerini qui a Napoli, registrata anche dal punto di vista sociologico, statistico, tanto è vero che c'era il Consolato generale qui a Napoli. Oltre alla comunità algerina c'è stata poi una componente decisiva e fondamentale della comunità somala. Qui abbiamo una comunità somala, presente dagli anni '80. Insomma, per lo più, si è trattato di rifugiati, persone che sono scappate dalla guerra e si è avuto un fenomeno in un certo qual senso ambivalente per la comunità somala, perché da una parte si è assistito a quel processo di assimilazione schiacciante per cui è simpatico trovare persone di colore che, pur avendo origini e un'identità islamica, parlano tranquillamente napoletano, ma altri hanno mantenuto le proprie radici insieme a quelle napoletane».

Dunque giovani studenti napoletani aperti alla conoscenza di altre culture e con una forte coscienza civile si sono fatti inizialmente mediatori presso le autorità politiche della città per aprire un luogo di culto e di sostegno per gli immigrati. Continua Cozzolino:

«Queste sono state le componenti che hanno stimolato la creazione di questo centro, ed è stato importante l'apporto dato dagli italiani. I primi italiani musulmani hanno dato questo apporto decisivo alla comunità islamica napoletana, potrei dire campana, perché il primo proprio nucleo proveniva dalla provincia. Tuttavia questa prima fase della vita del centro resta intrappolata in forme di integralismo più radicale. Nel 2004 Yasin ed io abbiamo dato vita alla trasformazione della moschea. Il centro culturale resta luogo di preghiera, ma diventa punto di riferimento per l'associazionismo delle donne, per le scuole di arabo, *job center* per immigrati, centro di consulenza medica, spazio d'incontro aperto ai non musulmani che vogliono conoscere l'Islam».

Ogni venerdì all'esterno della moschea va in scena un piccolo rituale: si chiude il vicolo, si smontano impalcature e si stendono teli, i negozi so-

spendono le attività e la preghiera si svolge per strada, perché l'edificio non riesce a contenere tutti i fedeli, che di regola superano il migliaio. Quello che è stupefacente è che per tutta la durata della cerimonia auto e scooter di passaggio fanno marcia indietro e per strada non si sente volare una mosca. Pur nel caos urbano che ne caratterizza la vita, la città offre rispetto e silenzio all'alterità di un rito sacro che non appartiene alle sue più antiche tradizioni, ma che avverte come affascinante e potente. Esso si fa spazio nel tessuto sociale in silenzio, quasi di soppiatto, senza clamori, ma con intensità. Piazza Mercato diventa un luogo di preghiera islamica nel quale riescono a convivere l'Islam e la Madonna del Carmine.

Soggettività plurime e transnazionali condividono, anche attraverso le conversioni, uno spazio concreto e simbolico intriso di cultura europea laico-cristiana e Islam, per rendere possibile una nuova Europa. Ancora una volta la città-spugna è capace di assorbire ogni cultura trasformandola in un continuo divenire. Tra i vicoli del Mercato non c'è apartheid, ma tutto si mescola, come dimostrano le rime *new wave* degli Annurà, che in arabo significa "la luce" – gruppo musicale napoletano-musulmano. Anche le abitudini alimentari si creolizzano in una efficace specularità, zeppole e sfogliatelle *halal* ne sono una concreta dimostrazione: un dolce tipicamente napoletano non disdegna di farsi *halal* per venire incontro sia al gusto napoletanizzato dei nuovi clienti musulmani sia a quello islamizzato dei clienti napoletani.

L'Islam non è più il culto religioso in tv o praticato in una moschea visitata in vacanza. L'Islam è sotto casa nostra, ma soprattutto le conversioni all'Islam definiscono nuovi italiani e nuovi europei. Le storie di convertiti sono tante e tutte raccontano di quel prisma di culture che è Napoli. Rossanna ricercatrice all'Orientale, avellinese di nascita, indossa con disinvoltura il velo, mi racconta del suo percorso di conversione, dei suoi studi all'Orientale che la mettono in contatto con la religione islamica. Il suo percorso è contrassegnato da una forte ricerca di autonomia, di autenticità che non significa isolamento dalla famiglia, quella famiglia mediterranea che non la respinge, ma che condivide le sue scelte e cerca di realizzare concreti momenti interreligiosi e di condivisione. Mi parla dei suoi pranzi natalizi e di come la sua famiglia brindi con lei che beve del tè al posto del vino, rispettando il divieto di far uso dell'alcol, ma la sua fede è tutta dentro una tradizione di valori europei e campani, compreso i rapporti pre-matrimoniali e la possibilità di un femminismo islamico nel rispetto dei pilastri della fede.

Mi racconta della sua partecipazione ad un funerale di famiglia e di come abbia preso la parola dopo il prete e abbia parlato di un comune paradiso e una fede che avvicina sia i cattolici che i musulmani, condividendo così il dolore delle perdite e la commozione tra i presenti. Per altri convertiti anche la musica occidentale e napoletana diventa elemento di condivisione interreligiosa. Il rapper islamico-napoletano Danilo Maraffino coniuga la musica e il Rap con la tradizione melodica napoletana e i suoi testi sono intrisi di fede e di Allah.

Dai racconti dei convertiti emergono vicende di emarginazioni, di solitudini, di famiglie spezzate e di come bere alcol sia solo un modo per non rispettare se stessi e le donne nei sabati sera. In particolare Nur, (preferisce il suo nome in arabo) originario della penisola sorrentina, mi parla a lungo della sua ricerca di una dimensione religiosa autentica fin da bambino, del bisogno di condivisione e di essere accettato. Mi dice quasi all'improvviso:

«No, perché mi rendevo conto che erano tutte futilità. Uno diventa un musulmano quando si rende conto che nella vita c'è tanta futilità, tanta. Tanta vanità, tanta cosa che si deve mettere in mostra. Tanta cosa che si mette... 'a cammis' firmata... devi fare colpo sulla donna... tutte cose effimere. Tutte cose effimere. Anche io le ho fatte perché mi hanno insegnato delle cose sbagliate. Però poi uno si rende conto... una cosa che posso dirle che l'Islam porta nel cuore di una persona il non temere la morte. Questa è la parola "*jihad*". Il vero senso della *jihad* è il dominare il proprio spirito da certe cose peccaminose».

Luoghi, persone, ritualità condivise: visto da Napoli il Mediterraneo è sempre più Europa transculturale. Secondo stime non ufficiali, un napoletano al giorno si converte all'Islam. L'identità post-europea si sta riscrivendo attraverso il Mediterraneo e oltre il Mediterraneo con il contributo di tutte le diverse voci che lo compongono: questa nuova koinè ha un cuore antico e una prospettiva globale.

## Riferimenti bibliografici

- Allam, M., Gritti, R., 2001, *Islam, Italia. Chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Milano, Guerini e Associati.
- Allievi, S., 1999, *I nuovi musulmani. I convertiti all'Islam*, Roma. Edizioni Lavoro.
- , 2003, *Islam italiano*, Torino, Einaudi.
- Allievi, S., Dassetto, F., 1993, *Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia*, Roma, Edizioni Lavoro.

- Aymard, M., 2008, "Spazi", in Braudel, F. *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Milano, Bompiani.
- Appadurai, A., 2001, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- Augé, M., Colley, J.P., 2006, *L'Antropologia del mondo contemporaneo*, Milano, Elèuthera.
- Benjamin, W., 1980, *Immagini di città*, Torino, Einaudi.
- Bohning, W.R., 1984, *Studies in International labour migration*, Londra, Macmillan.
- Braidotti, R., 2002, *Nuovi soggetti nomadi*, Roma, Sossella editore.
- Cacciari, M., 1997, *L'Arcipelago*, Milano, Adelphi.
- Caponio, T., 2006, *Città italiane e immigrazione*, Bologna, il Mulino.
- Caponio, T., Colombo, A., 2005, *Migrazioni globali, integrazioni locali*, Bologna, Il Mulino.
- Cassano, F., 1996, *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza.
- Cassano, F., Zolo, D., 2007, *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli.
- Cilento, N., 1966, *Italia Meridionale Longobarda*, Ricciardi, Milano-Napoli (II ed. 1971).
- Clifford, J., 2002, "Prendere sul serio la politica dell'identità", *Aut Aut*, novembre-dicembre, Milano, il Saggiatore, p. 97-114.
- Di Nuzzo, A., 2009, *La morte, la cura, l'amore. Donne ucraine e rumene in Campania*, Roma, CISU.
- , 2014, *Fuori da casa. Migrazioni di minori migranti non accompagnati*, Roma, Carocci.
- , 2017, "Napoli e l'Islam: le conversioni in Campania dalla moschea di Piazza Mercato alla ridefinizione dell'identità partenopea in termini di creolizzazioni europee", in Marchesini, S. (a cura di), *Cambiare culto, cambiare fede: persone e luoghi*, Verona, Alteritas.
- Ferrari, S. (a cura di), 2000, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, il Mulino.
- Filesi, D., 2001, *La comunicazione musulmana in Italia in Islam, Italia. Chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Milano, Guerini.
- Galasso, G., 2006, "La dimensione culturale del Mediterraneo", in Barcellona, P., Ciaramelli, F. (a cura di), *La frontiera Mediterranea*, Bari, Dedalo, p. 21-34.
- Glick Schiller, N., 1992, *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York, New York Academy of Sciences.
- Goody, J., 2004, *Islam ed Europa*, Milano, Cortina.
- Grillo, R.D., 2000, "Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni", *Afriche e Orienti*, II, 3-4, p. 9-16.
- Lanternari, V., 1974, *Antropologia e imperialismo*, Torino, Einaudi.
- Levy, R.I., 1994, "Per un'antropologia imperniata sulla persona", in Borofsky, R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.

- Matera, V., 2017, *La diversità culturale in un mondo globale*, Roma-Bari, Laterza.
- , 2013, “Il nuovo bricoleur. Note per un’antropologia dell’immaginazione”, *Archivio Antropologico Mediterraneo online*, n. 15 (1), anno XVI, p. 97-101.
- Matvejević, P. 2006, *Breviario mediterraneo*, Milano, Garzanti.
- Pagano, E., 2015, *NapolIslam*, <https://www.youtube.com/watch?v=Mj4dcWA5Tm8>.
- Pinto, E., 2012, *Cercavo Maradona e ho trovato Allah*, <https://www.youtube.com/watch?v=wtoxHdZCpLU>.
- Rifkin, J., 2010, *La civiltà dell’empatia*, Milano, Mondadori.
- Scafoglio, D., 1999, *Lazzari e giacobini*, Salerno, L’Ancora.
- Scidà, G., 2002, “Le appartenenze molteplici: il caso dei trasmigranti”, in Pollini, G., Venturelli Christensen, P., *Migrazioni e appartenenze molteplici*, Milano, FrancoAngeli.
- Sen, A., 2006, *Identità e Violenza*, Roma-Bari, Laterza.
- Walzer, M., 1992, *What it means to be an American*, New York, Marsilio Pub.

## RESPIRI MEDITERRANEI E NUOVE COSTRUZIONI DI SENSO. GIOVANI VOCI TRANSCULTURALI



Da qualche decennio, la riflessione antropologica ha radicalmente trasformato le categorie interpretative e la lettura dei fenomeni legati alle migrazioni. Trasmigranti, cosmopolitismo vernacolare (Sen, 2006), cosmopolitismo etnografico, campo sociale transnazionale (Glick-Schiller, 2006), antropologia del rimpatrio, e occidentalizzazione del mondo (Latouche, 1992) possono essere le chiavi interpretative da seguire, per individuare flussi specifici all'interno dei nuovi grandi fenomeni migratori.

Il percorso delle ricerche che ho svolto in questi anni (Di Nuzzo, 2009)<sup>1</sup> privilegia lo studio dei migranti nelle società complesse, assumendo il punto di vista dell'arrivo del migrante e dell'essere "qui", piuttosto che "lì", riattraversando i temi fondanti delle discipline antropologiche: i sistemi familiari, le nuove soggettività, i ruoli sociali, gli immaginari ovvero la sfera delle costruzioni immaginarie attraverso i grandi spostamenti che sempre più segnano le relazioni tra soggetti. Nella pagine che seguono ho ritagliato un ampio spazio alle diverse voci del campo sociale transnazionale che si compone, soprattutto, a partire dalle interviste che mi hanno dato la possibilità di assumere un punto di vista che parte dalla complessa condizione dell'antropologo nella sua riflessività.

<sup>1</sup> Il lavoro è incentrato sull'etnografia di donne migranti in Campania che hanno operato una rivoluzione silenziosa negli spazi discreti della domesticità, hanno di fatto cambiato il modello familiare del matricentrismo meridionale, partendo da sole e sostituendosi agli uomini nei loro sistemi familiari di provenienza per diventare motore economico di microsistemi sociali. Hanno dimostrato che è possibile coniugare mercato, solidarietà, autentica affettività, cittadinanze transnazionali.

I mutamenti e i paradossi che si determinano attraverso questi percorsi delineano articolazioni sovrapposte, come sostiene Marcus, visioni multifocali, identità pluridislocate e la necessità di acquisire una regola pratica di base per la teoria e il metodo: «qualsiasi problema esistenziale umano avrà trovato diverse soluzioni vale la pena di conoscerle, confrontarle e riflettere» (Marcus, 2000). Allora, luoghi e corpi di questo nuovo transnazionalismo (Grillo, 2000) e le relative trasmissioni che si determinano danno vita a correlazioni che hanno a che fare con diverse categorie di spazio, luogo, tempo, senza perdere di vista la costruzione degli immaginari reciproci che l'indagine sul campo mi ha restituito.

La lettura antropologica del campo sociale transazionale che ho assunto come necessaria per l'analisi dei processi migratori, individua e coniuga categorie sedimentate e nuovi apparentamenti disciplinari. Gli studi sulle migrazioni attuali in antropologia traggono alimento da nuovi cosmopolitismi, a partire da un cosmopolitismo etnografico a favore di un'antropologia transnazionale capace di studiare le forme culturali del mondo contemporaneo senza presupporre logicamente o cronologicamente né l'autorità dell'esperienza occidentale, né i modelli derivati da quell'esperienza. Indagini "micro" spesso assenti nelle analisi della globalizzazione, supportate da etnografie multilocali (Riccio, 2008) che si concentrano sulle esperienze quotidiane transnazionali.

Si colgono così i rapporti tra microcosmo–macrocosmo, individuando specifiche migrazioni che configurano mutamenti antropologici: in particolare, questo breve saggio fa il punto della situazione sulla mia ricerca sui soggetti migranti minori che intraprendono da soli lo spostamento verso un'unica meta che è l'Europa. La loro provenienza è varia: Afghanistan, Nord Africa, Siria, Albania. Le rotte sono diverse: sia la via di terra, lungo la rotta balcanica, ma anche e soprattutto il Mediterraneo. Seguendo i racconti di questi percorsi, l'antropologo non sarà uno specialista di una o diverse culture, bensì delle strategie di differenziazione che organizzano le dinamiche dei tratti scelti dai diversi gruppi per tessere i loro rapporti con gli altri. I diversi significati si incontrano/scontrano alle frontiere, in una sorta di sfera culturale; una "cultura pubblica" che ha una coerenza testuale, ma che viene interpretata localmente: come reti fragili di racconti e di significati tramandati da attori vulnerabili in situazioni inquietanti in quanto basi dell'*agency* e dell'intenzionalità nelle pratiche sociali correnti (Canclini, 2008).

Migrazioni silenziose, quasi invisibili, che emergono nel corso di questi anni in maniera sempre più prepotente. I minori non accompagnati sono

presenti, sempre più frequentemente, nelle cronache e soprattutto nelle cifre e nei dati che le istituzioni internazionali e nazionali ci restituiscono. Nel linguaggio tecnico-giuridico sono definiti “vulnerabili”, ma la loro vulnerabilità si trasforma spesso in resilienza. La vulnerabilità è uno dei termini più usati dalla burocrazia internazionale per individuare specifiche categorie di migranti. Tale tipizzazione può essere definita nella sua complessità antropologica sia dal punto di vista dello spazio ecosostenibile, sia di quello socioeconomico, ma anche dei ruoli e delle condizioni individuali. Il mio percorso di ricerca è rivolto dunque a riconoscere, tra le maglie dei grandi processi di trasformazioni globale, i percorsi carsici di questi mutamenti che investono soggetti portatori di specifiche vulnerabilità, – di genere, come nel caso delle migrazioni femminili – o dei minori non accompagnati o “separati”, come la definizione internazionale più burocraticamente li definisce.

L'incontro con l'Occidente deve trasformare e può trasformare – come le mie ricerche sul campo in Campania dimostrano – la vulnerabilità in «*capability*» come sostiene Nussbaum (2001). Si può mettere in moto un meccanismo virtuoso che investe tutti i soggetti del campo sociale reticularmente, nel tentativo di annullare le asimmetrie della diversità delle culture che si confrontano nell'incontro. Nel corso di questi ultimi anni ho assistito al progressivo mutamento del fenomeno e recentemente iniziano ad esserci approcci diversi soprattutto nelle strategie dei percorsi di accoglienza insieme ad una costante ambivalenza nelle strategie politico- istituzionali. La “fortezza” Europa si difende da questi specifici flussi e le legislazioni mutano rapidamente, a partire dal 2012 con i contraccolpi geopolitici che la primavera araba ha messo in moto. Prima di quella data l'Europa seppure in maniera difforme aveva garantito, incondizionatamente, l'accoglienza di questi minori non accompagnati almeno fino al compimento della maggiore età.

In questi particolari flussi migratori si è concretizzato un primo paradosso. A differenza delle grandi migrazioni dall'Europa avvenute durante la seconda metà dell'Ottocento e i primi del Novecento, in cui erano i maschi adulti a guidare il flusso migratorio e a farsi carico del gruppo familiare, in queste migrazioni di minori è il giovane figlio a partire e a farsi carico della responsabilità di supportare i genitori e il gruppo familiare. Questi ragazzi intraprendono un viaggio che li vede partire come preadolescenti e che li trasforma rapidamente in adulti con un enorme carico di responsabilità. Il paradigma che vedeva il migrante come lacerato “tra due culture”, e intrappolato nella dicotomia assimilazione/esclusione, ha ceduto il posto ad una figura del migrante e del rifugiato come espressione di

un meticciano se non di un cosmopolitismo progressista dal basso il quale, lungi dal vincolarsi ad un singolo progetto nazionale o culturale, attinge da fonti spazialmente e culturalmente plurali. Centrali nei processi identitari emergono quindi i percorsi di adattamento e negoziazione che simboli, idee, tratti culturali e senso di appartenenza attraversano nel processo di dispersione e rilocalizzazione. Un processo che implica un incessante lavoro di mediazione tra affiliazioni complesse e appartenenze multiple.

In particolare, nella condizione dei giovani migranti, si riconfigurano ruoli genitoriali e sistemi familiari, desideri di realizzazione e percorsi educativi. I ruoli familiari sono capovolti: i figli sostengono i padri, il motore economico diventa un adolescente e la sua identità plurima è una costruzione in cammino sia fisico che metaforico. Secondo quanto sostiene Robert I. Levy, è più che mai necessario privilegiare l'attore che talvolta è stato trascurato a favore della scena per cui il soggetto diventava spesso, una sorta di «soggetto antropologico a problematico» (Levy, 2002). Ho utilizzato allora le storie di vita, tenendo conto di tre sistemi fondamentali nell'azione sociale dell'uomo: personalità (psicologia), società (sociologia), cultura (antropologia). «La vita, così come ne facciamo esperienza, prima di abbracciare qualsiasi tipo di esperienza totalizzante, potente ed esemplificatrice, ci dimostra che le relazioni tra le persone e i vari elementi dei contesti sono molteplici e complesse» (Levy, 2002: 229). Delineare questi molteplici contesti è un problema empirico e rappresenta, per tutti gli antropologi, l'oggetto ideale per un'antropologia imperniata sulla persona.

I minori immigrati si trovano coinvolti in molteplici passaggi: dal paese di origine a quello che li ospita, dalla cultura familiare a quella della scuola, dal mondo interno della dimora a quello esterno, dai suoni familiari e affettivi della lingua madre alle parole indecifrabili della seconda lingua. Gli studi psicologici, psichiatrici e sociologici hanno mostrato gli effetti traumatici prodotti dall'immigrazione sui minori, che ne sono più o meno direttamente protagonisti. Si è parlato di separazione, di elaborazione del lutto e di processi di rimodellamento identitario, ponendo l'accento sul clima di conflitto interetnico e interculturale in cui essi avvengono (Favaro, 2002). Tuttavia, la mia ricerca è sempre stata rivolta a comprendere soprattutto le integrazioni di successo e dunque i fattori che aprono la strada ad un risultato di autentica dinamica transculturale. Questi approcci disciplinari hanno confermato, nella mia esperienza di indagine, come proprio questa vulnerabilità ha aspetti per così dire "positivi" e l'immigrazione può essere intesa come evento che mette alla prova le capacità degli individui di superare i traumi che ogni cam-

biamento, ogni “momento di passaggio” inevitabilmente comporta. Dopo quasi un decennio di migrazioni di minori, ho individuato alcuni elementi fondamentali che caratterizzano anche l’evoluzione del fenomeno: adultizzazione, resilienza, identità plurima, integrazione transmigrante.

Se nel transmigrante adulto (maschio o femmina che sia) l’identità etnica è una risorsa consolidata con radici profonde, che consentono di affrontare in maniera più consapevole l’incontro-scontro originato dai movimenti migratori nella dimensione del multidimensionale, per il minore migrante non accompagnato l’incontro con l’alterità avviene in una condizione più problematica rispetto agli altri, aggravata dal fatto che, prima nel Paese d’origine, poi nel Paese d’arrivo, non ha avuto esperienze familiari, sociali, culturali tali da consentire la formazione e il mantenimento di proprie radici pienamente interiorizzate. L’affermazione della propria identità etnica appare solo l’espressione di un atteggiamento difensivo e, spesso, diventa una manifestazione simbolica, di cui peraltro la comunità d’arrivo conosce poco o nulla. Ciò implica molte difficoltà a mantenere con coerenza gli elementi costitutivi del modello culturale d’origine, con possibili conseguenze a livello dell’integrità psicologica del soggetto. Ma se consideriamo la capacità di resilienza sollecitata dall’effetto dell’incontro con l’altro quando si realizzano comportamenti di apertura che il campo sociale transnazionale può avere da parte dei funzionari burocrati, degli operatori dei progetti di accoglienza, degli insegnanti delle scuole, e dei medici e degli operatori sanitari, si produce un circolo virtuoso di reciproca duttilità culturale che dà vita nel giovane migrante ad un proficuo effetto di resilienza piuttosto che di shock culturale e di relativa sindrome di Ulisse.<sup>2</sup> Allora la vulnerabilità diventa davvero capacità di costruire un’identità plurima che è funzionale al mondo globalizzato e transculturale. Cambiano così le sfere culturali di tutti gli attori del campo sociale, senza abdicare alla propria cultura di appartenenza, ma arricchendola con elementi dell’alterità.

Alcune di queste schegge etnografiche, di questi racconti raccolti in momenti diversi della mia ricerca sulle migrazioni dei minori non accompagnati, sono i segnali di un paradigma indiziario delle trasformazioni del fenomeno che ha ormai una sua storia, a dispetto di quanti credono che

<sup>2</sup> La sindrome di Ulisse, conosciuta anche con il nome di malattia degli immigrati, è una grave condizione di stress che colpisce chi emigra e va a vivere in un posto diverso dal Paese natale. Va oltre la normale sofferenza che colpisce chi lascia la propria casa e si trova in un ambiente estraneo. I sintomi e gli effetti possono essere anche molto gravi.

sia ancora un fenomeno recente emerso solo da qualche anno. Le storie di vita raccontate e il lavoro sul campo sono, per chi scrive, la parte più importante del lavoro dell'antropologo. A voler ripercorrere gli incontri e le tappe più significative che hanno segnato e continuano a segnare la ricerca sul campo, lo studio e l'evoluzione di questo specifico flusso migratorio, restano da trarre alcune riflessioni conclusive anche se non definitive.<sup>3</sup>

Un punto che resta centrale nell'antropologia delle società globalizzate e della relativa etnografia – come suggerisce Augé (2009) – riguarda la possibile mutevolezza dell'oggetto di ricerca e la sua ricezione da parte del pubblico. Soprattutto nella prospettiva dialogica e riflessiva che ho cercato di privilegiare è interessante vedere come l'obiettivo stesso della ricerca non sia immutabile nel tempo, ma è sottoposto anch'esso ai processi di produzione e ricezione dei messaggi che non sempre coincidono tra loro: «è l'etnologo che spaccavo in due per cercare di fargli capire (di farmi capire) cosa significasse essere interrogato da qualcuno come me» (Augé, 2009). L'antropologo non è un'entità fissa come non lo è il campo sociale che i soggetti abitano e dunque questo lavoro si può definire parafrasando Augé e Bourdieu (1992) come un lungo, si spera proficuo, “esercizio di riflessività” applicato alle categorie dell'antropologia e al soggetto stesso che le pratica. L'immaginazione etnografica che ne è il risultato diventa linguaggio che rende possibili forme di vita e interpretazioni.

Le interviste sono gli spazi possibili di queste forme di vita e restituiscono la possibilità dialogica più essenziale: un “io” e un “tu” che isola e preclude gli altri, ma allo stesso tempo apre un mondo di “altri” che determinano l’“io” e il “tu” in quell'incontro fatto di comunicazione, di gesti, di parole, di nomi. Il dialogico è inteso allora nel senso più ampio possibile, in cui individui – ma anche oggetti materiali e simbolici, enti più astratti e collettivi – si scambiano opinioni e punti di vista, messaggi, interagiscono per botte e risposte, storie e contro storie scritte e orali, visive e gestuali. In questa prospettiva, l'etnografia che ne deriva dovrebbe cercare anche, tra le altre cose, di seguire il ritmo libero delle improvvisazioni e dei piani d'azione che si presentano nella vita di un individuo. Vivere, in quest'ottica, significa prodursi nell'alternanza di obiettivi che programiamo e direzioni che prendiamo senza una preliminare preparazione, sull'orientamento del momento. Una ragione in più per parlare, quindi, in questo senso, di una vera e propria antropologia della vita (Montes, 2015).

<sup>3</sup> Per una più ampia trattazione del fenomeno si rimanda al mio testo per l'editore Carocci, *Minori migranti. Nuove identità transnazionali*.

In quest'irrimediabilità dialogica emerge quanto di vissuto e di autentico il campo sociale restituisce. I momenti significativi sono incarnati in altrettante storie di vita e nel mio percorso etnografico li riassumerei in tre nomi: Edil, Mustafà e Aurora. Queste tre storie attraversano un arco temporale che parte dagli anni Novanta del secolo scorso e arriva fino al secondo decennio di questo secondo millennio; più di un trentennio nel quale l'oggetto della ricerca con tutti i suoi attori insieme alle chiavi interpretative dell'antropologia e dell'etnografia sono mutati. Edil è il pioniere nel senso più autentico. Il suo status di migrante non era ancora neanche classificabile in quegli anni novanta del Novecento come minore non accompagnato, ma forse più di tutti è protagonista di un'antropologia del rimpatrio (Garofalo, 2014)<sup>4</sup> in cui tutti siamo coinvolti come soggetti attivi del campo sociale transnazionale. Edil parte dall'Albania. È uno di quei bambini migranti che ha raggiunto l'Italia nel 1991 in una di quelle "carrette" stracolme di cui abbiamo immagini e filmati ormai datati. La sua non è una fuga da una situazione insostenibile. Aveva poco più di 16 anni quando per gioco, per sfida, per affermare la libertà, si è imbarcato. Ha attraversato quel tratto di mare non perché la sua famiglia lo aveva investito di un compito di grande responsabilità, ma per la sua curiosità e il suo mettersi alla prova, per conoscere l'Europa, l'Italia, il mondo della libertà. Questa decisione è avvenuta mantenendo, in seguito, legami con il proprio Paese d'origine, vivendo rapporti di autentica amicizia in Italia e riconoscendo anche le trasformazioni che l'Albania ha vissuto in questi anni. Per lui il Mediterraneo e le diverse rive che lo contraddistinguono non sono spartiacque che dividono irrimediabilmente, ma sponde di un arcipelago che ci tiene tutti in contatto. Così mi ha descritto la sua partenza:

«Avevo quasi 16 anni e me ne andai praticamente da scolaro, stavo a scuola. Sentii parlare che stavano programmando in un certo senso di aprire le dogane e una di queste, come dire, di queste navi che partivano e ci riuscii con alcuni degli amici miei uscendo da scuola, così con tutte le borse partimmo. Prendemmo la nave ci infilammo in mezzo ai grandi e arrivammo a Brindisi, così [...]» (Di Nuzzo, 2013: 68).

Edil ora è un italo-albanese perfettamente integrato. Lavora come sociologo e mediatore culturale e ha riattraversato continuamente identità e appartenenze, ha messo a confronto continuamente le diverse culture

<sup>4</sup> Si fa riferimento ad alcuni autori: Augé M., *Il metrò rivisitato*, Milano, Raffaello Cortina, 2009, (ed. or. 2008), Clifford J., *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, (ed. or. 1997) e Geertz C., *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, il Mulino, 1990 (1988).

ridefinendole in termini più dinamici in modo tale da superare la questione posta esclusivamente in termini di appartenenza o di cultura di partenza e di arrivo. In questo italiano-albanese ormai adulto il rimescolarsi di queste dicotomie è evidente nel rapporto tra Oriente e Occidente, tra vicino e lontano, domestico e straniero. L'Albania del momento della partenza e della sua infanzia era la radice e allo stesso tempo il discrimine della sua diversità che lo contrapponeva all'Occidente. Nel corso del tempo, nel suo andare e tornare l'Albania è diventata ai suoi occhi la nuova interprete dell'Occidente, mentre l'Italia si corrompe, si sgretola nella sua identificazione di modello occidentale, ne coglie le intime crepe e inadeguatezze, restituendomi un'etnografia di ritorno su cui riflettere. In questo senso, l'antropologo del rimpatrio occupa una prospettiva privilegiata che comporta un'intensa esperienza riflessiva sulle potenzialità interpretative che derivano dalla propria prospettiva di osservazione (Garofalo, 2014). Nelle varie fasi della ricerca etnografica l'antropologo della contemporaneità è al tempo stesso 'osservatore', 'informatore' e 'indigeno'.

Al contrario, Mustafà vive le prime forme riconosciute di flussi migratori di minori non accompagnati. È in fuga da un Paese dilaniato dalla guerra. È un ragazzo afgano di Kabul che parte all'età di 13 anni. Siamo nel 2008 e così racconta la sua partenza:

«Io vengo da Afghanistan Kabul. Mio padre mi ha detto che scuole non ci stanno qui e mi ha detto salva tua vita e così mi hanno salvato mio padre e tutti quelli della mia famiglia; ho camminato tanto a piedi insieme ad altre dieci persone, poi siamo saliti su un camion, io sotto il camion, stesso fino in Grecia e poi il mare fino Bari» (Di Nuzzo, 2013: 83).

Mustafà ha una fragile aderenza alle sue radici identitarie, alla sua lingua scritta che non conosce e assume l'Italia come simbolo dell'Occidente seppure dimezzato da una forte differenza tra l'immaginario virtuale che aveva elaborato e l'impatto concreto. L'Afghanistan resta per lui "l'altrove" e più che rimescolare le categorie come in Edil, queste sono sbiadite differenze che il mondo virtuale del web e della telefonia mobile rendono possibile tenere insieme. Ora Mustafà vive in provincia di Avellino, in Campania; ha un figlio nato dall'unione con una ragazza italiana. Il suo percorso di adultizzazione si è pienamente realizzato.

Per la giovanissima nigeriana Aurora la spinta alla partenza nasce da un bisogno personale insopprimibile. Lascia a 16 anni la Nigeria nel 2016. Mi racconta:

«Per me... io sono andata via per il motivo di studiare. Perché voglio studiare. Lì al mio Paese ho già fatto tutte le scuole che qua si chiamano

scuola superiore. Io ho già fatto il certificato di tutta la scuola, però non posso andare all'università perché non ho soldi per andare all'università. Incontro una signora che sapeva questo... lei lo sa, mi piace la scuola. Se lei mi dice che c'è la possibilità di andare per studiare, io dico di sì, sì, va bene. Quando lei me l'ha detto, ho detto di sì, subito. Perché quando io ho sentito "studiare" e "scuola", ho detto di sì subito. E così sono venuta. Noi abbiamo passato tanti posti. Tanti paesi per venire qua in Italia».

Per la giovane nigeriana, la contrapposizione dicotomica tra Oriente e Occidente non esiste, c'è il salto, l'ignoto che apre possibilità indefinite. Non c'è aspettativa per un confronto, non ci sono immaginari, c'è un vuoto da riempire, un desiderio da far aderire ad un vissuto che non ha ancora preso forma. Tre modi diversi di interpretare consolidate categorie del sapere antropologico, eppure appaiono legati ad un solo filo conduttore: l'alterità che non è radicale differenza, ma riplasmazione di elementi condivisi e di desideri legittimi. La partenza in questi resoconti etnografici, seppure in momenti profondamente diversi, sia per Edil che per Aurora, assume il ritmo di un'improvvisazione, di un colpo di testa che produce un universo di altre reazioni e orizzonti di vita imprevedibili, non ipotizzati, diversamente dis-localati – l'Albania per uno, la Nigeria per l'altra – oppure assimilabili nella modalità della messa in atto. Entrambi partono senza nessun preavviso, lasciando la famiglia senza informazioni, senza sapere quale sia la meta, solo con un desiderio di libertà e possibilità di costruire senza schemi e garanzie. La dislocazione viene interpretata e vissuta da ciascun attore del percorso migratorio secondo dinamiche diverse, a partire dagli immaginari, dalle aspettative, fino alle modalità di arrivo, alle paure, agli incontri e alle risoluzioni positive, come accade in questi casi, del progetto migratorio.

L'approccio alla 'transnazionalità' delle culture offre strumenti utili per interpretare le dinamiche di globalizzazione a livello mondiale. Tale approccio consente di creare un ponte dialogico nel discorso antropologico che attenua le antinomie noi/loro, vicino/lontano, dentro/fuori. Infatti, se da una parte, l'antropologia del rimpatrio rivolge uno sguardo attento al cambiamento sociale *tout court*, dall'altra cerca di ridefinire il concetto di alterità nelle relazioni spazio-temporali del mondo odierno, smorzando le classiche dicotomie del passato. In particolare, l'esotico, l'orientale, l'indigeno, sono continuamente sottoposti a ibridazioni nel confronto interculturale, come le storie di vita confermano. Un ulteriore elemento unificante è il momento di acquisizione della consapevolezza del "non ritorno". Nessuno dei tre può tornare indietro: sia Edil, che Mustafà, e

Aurora sono consapevoli in un momento preciso del loro viaggio, che non possono più oggettivamente farlo. Accomunati dalla paura e dalla temerarietà mista all'incoscienza, si sono trovati in un punto di non ritorno, ma tutti e tre hanno trovato il loro posto nel mondo. Mi confessa Aurora alla mia domanda se ci sono state persone che l'hanno aiutata quando è arrivata in Libia per attraversare il Mediterraneo:

«No, non c'è nessuno proprio che mi ha aiutato quando io stavo lì. La cosa che mi dava speranza è, diciamo, la stella e la luna. La notte quando io... perché lì in quel posto [Zuara in Libia], quando io mi guardo sopra, io vedo le stelle come stanno sopra la mia testa. Sono queste le cose che mi danno speranza, perché io credo, quando io chiedo una cosa in quel momento se io vedo...Stella cadente. Quando io dormivo, io dormivo sempre con la faccia sopra (all'insù) e osservavo sempre le stelle e la luna che era molto grande. E io dicevo: se tutti i giorni esce questa luna ed escono queste stelle, io posso vivere la mia vita».

E poi c'è il mare, l'acqua, la paura, la vita, la morte. L'acqua che può essere una barriera insormontabile, ma che può dare la vita quando la si può finalmente bere. Così racconta ancora Aurora:

«Io non ho avuta tanta paura quando stavo in Libia. Io ho avuto la paura più grande quando stavo in mare. Perché dopo che i motori si sono spenti. Da sola. C'è... l'acqua non era calma. C'era il vento... Osservavo me stessa come se fossi già morta. Io guardavo me stessa, non potevo aiutare me stessa. Io stavo morendo lì perché... Stavamo cadendo nell'acqua... la cosa più grave è che non so nuotare. Se fosse accaduto questo significava che ero la prima persona a morire, perché non so nuotare... c'era questa nave, una nave molto grande. Loro stavano passando. Noi stavamo gridando: "Aiuto!". In inglese si dice "Help". Stavamo gridando così. E loro ci hanno visto. C'era un filo molto lungo e loro ne hanno tirato due verso di noi. E ci hanno tirato più vicino a loro. E la prima cosa che abbiamo chiesto è stata l'acqua. Perché noi stavamo lì, in quella barca, in acqua da due giorni. E noi abbiamo chiesto loro acqua perché non c'era acqua. Non potevo bere acqua di mare, è troppo salata. Loro ci hanno dato acqua e dopo noi abbiamo chiesto di aiutarci».

In queste parole e in questa dinamica esistenziale sembra confermata la teoria che la geopolitica delle emozioni (Moisi, 2009) produce mutamenti epocali della storia. La paura e la temerarietà spingono i cosiddetti deboli a prendere la scena. L'ho letto nei loro occhi, nei loro sguardi, nelle parole che mi hanno trasmesso; la resilienza della loro testarda temerarietà si è trasformata in capacità di agire e di interpretare nuovi ruoli sociali, come per Aurora che sta dando vita ad una soggettività femminile che è oltre

le possibili definizioni attuali e frutto di un'ibridazione post-coloniale e post-occidentale.

Per Edil, Mustafà e Aurora la strada del transculturalismo passa attraverso la scuola. Per ciascuno di loro è stato come un passaggio necessario, una porta di accesso. Nei racconti emerge come sia stata fondamentale per passare dallo spaesamento all'appaesamento transculturale; è lo spazio dell'incontro (Callari Galli, 1996), non facile, eppure occasione imperdibile di confronto e di integrazione con tutti i limiti e le difficoltà che Edil mette in evidenza. La scuola è il luogo in cui il giovane albanese interiorizza e rielabora i valori della democrazia e della società occidentale anche se si meraviglia di alcuni comportamenti, a suo avviso, poco idonei degli studenti italiani. È sempre questa stessa scuola che gli dà la possibilità di valutare la crisi attuale della società italiana. Per Mustafà l'incontro con i professori è stato il suo punto di riferimento costante, ma anche la personificazione delle sue paure e della possibilità di non essere accettato. Ma per tutti e tre l'Italia è la scuola e la scuola è la possibilità di conoscere valori, linguaggi, contenuti che possono avvicinare alla complessità globale. Infine, Aurora ha finalmente trovato il luogo e lo spazio del suo desiderio: vive a Caserta ed è stata data in affido ad una giovane dottoressa, segue con abnegazione il corso per assistente socio-sanitario per diventare poi finalmente medico e non rinuncia per nessuna ragione al tempo da dedicare alla scuola.

L'approccio dell'antropologia transculturale pone la necessità, utilizzando anche le cifre interpretative dell'antropologia del rimpatrio, di dover procedere da parte del ricercatore sempre più consapevolmente con fare autoriflessivo, ponendo se stesso come soggetto focale rappresentativo e avviando un confronto stretto fra individuo e collettività, fra soggetto e oggetto, all'interno dello stesso sistema culturale di appartenenza. Questa necessità riflessiva io l'ho vissuta nella relazione con i miei interlocutori che mi hanno fatto sentire per un verso oggetto della loro osservazione e per l'altro testimone della loro diversità. Fra le potenzialità del 'fare' antropologia del mondo contemporaneo è possibile inscrivere il superamento dell'antinomia locale-globale, così come quella speculare di interno ed esterno. L'antropologo dei mondi contemporanei privilegia, giustamente, un posizionamento dinamico del soggetto volto a cogliere le interconnessioni fra le realtà locali e la dimensione transnazionale dei processi relazionali fra le complesse entità culturali e sociali. Caleidoscopi possibili, puzzle difficilissimi da comporre, ma la strada non può essere altra che questa, tra ripensamenti, accelerazioni, ostacoli, paure, desideri,

superficialità e intuizioni. Solo così da “fuori da casa” è possibile per questi giovani migranti trovare, vivere, e sentirsi finalmente “a casa”.

## Riferimenti bibliografici

- Augé M., 2009, *Il metrò rivisitato*, Milano, Raffaello Cortina.
- Bourdieu P., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Callari Galli M., 1996, *Lo spazio dell'incontro. Percorsi nella complessità*, Roma, Meltemi.
- Canclini N. (2004), *Differenti Disuguali Disconnessi*, Roma, Meltemi.
- Clifford J., 2008 [1997], *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Di Nuzzo A., 2009, *La morte, la cura, l'amore. Donne ucraine e rumene in area campana*, Roma, CISU.
- , 2013, *Fuori da casa. Migrazioni di minori non accompagnati*, Roma, Carocci.
- Favaro G., Napoli M., 2002, *Come un pesce fuor d'acqua. Il disagio dei bambini e dei ragazzi immigrati*, Milano, Guerini Associati.
- Garofalo C., 2014, “Antropologia del rimpatrio e mondo contemporaneo”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 10, novembre.
- Geertz C., 1988 [1990], *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, il Mulino.
- Glick-Schiller N., 2006, “Transnational Social Fields and Imperialism: Bringing a Theory of Power to Transnational Studies”, *Anthropological Theory*, 5 (4): 439-461.
- Grillo R.D., 2000, “Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni”, *Afriche e Oriente*, anno 2, n. 3/4.
- Latouche S., 1992, *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Levy, R.I., 2002, “Per un'antropologia imperniata sulla persona”, in Borofski, R., *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi: 225- 234.
- Marcus, G., 2000, “Dopo la critica dell'etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte più grande è la carità”, in Borofski, R., *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi: 64-80.
- Moisi D., 2009, *Geopolitica delle emozioni. Le culture della paura, dell'umiliazione e della speranza stanno cambiando il mondo*, Milano, Garzanti.
- Montes S., 2015, “Per una etnografia dialogica e improvvisata”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 13, maggio.
- Nussbaum, M.C., 2001, *Women and Human development: the Capabilities approach*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Riccio, B. (a cura di), 2008, *Migrazioni transnazionali dall'Africa: etnografie multilocali a confronto*, Torino, Utet.
- Sen A., 2006, *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza.

## L'ETERNO RITORNO DI JOKER. UN TRICKSTER DELLA POSTMODERNITÀ



### L'uomo che ride

La prima apparizione del personaggio di Joker nella storia dei fumetti risale al 1940 e continua la sua evoluzione attraverso più di mezzo secolo tra fumetti, serie televisive, cinema. Nel percorso che segue, ho individuato alcuni momenti significativi per ricostruire l'identità di questo *trickster* oscuro, dell'*uomo che ride* (Hugo, 2007), a partire dal titolo del primo racconto che lo vede protagonista e che definisce l'atto di nascita del personaggio. Il suo antagonista, nel mondo dei *comics*, è naturalmente Batman, figura legata ad una nutrita schiera di eroi tenebroso e dalla doppia identità che rispecchiavano i canoni della narrativa popolare dell'epoca – anni '30 del Novecento – stampata e ampiamente diffusa su dozzinali riviste che raggiungevano un ampio pubblico.

Il mito del briccone divino delle civiltà occidentali ha a che fare con una figura archetipica delle diverse culture tradizionali che, in questo caso, si costruisce attraverso diversi registri e a partire dalle influenze dei vari sceneggiatori che hanno costruito la saga di Joker nelle diverse "puntate" così da definirne le caratteristiche nell'arco di più di mezzo secolo. Gli attributi del *trickster* riprese da queste particolari forme di letteratura popolare sono: la negazione di ogni razionalità, l'ambivalenza della personalità, la follia, la raffinata intelligenza, la negazione di regole e di confini tra bene e male, poteri eccezionali e oltreumani, taumaturgici e demoniaci. In tutte le culture si pone come punto di riferimento e guida della comunità, come colui che interviene nei momenti di crisi fino ad avere poteri sciamanici.

La definizione grafica della maschera, ovvero del volto del Joker – come hanno chiarito Kane, Finger e Robinson (2014), disegnatori del malefico buffone – è sostanzialmente legata al volto dell'attore Conrad Veidt che interpreta le vicende del personaggio di Gwynplaine, tratto dal romanzo di Hugo, *L'uomo che ride*, nella riduzione cinematografica del 1928. È questo per certi aspetti l'archetipo del Joker di Batman:

«Io sono un giovane girovago che rappresenta delle buffonate nelle fiere e nei mercati. Io sono l'Uomo che ride. È corsa a vedermi tutta la gente. Sono quindici anni che io esercito la mia professione onestamente. Fatemi la grazia di farmi uscire di qui, signor giudice. Non bisogna abusare della debolezza degli infelici. Abbiate compassione d'un uomo il quale non ha fatto nulla, e ch'è senza protezione e senza difesa. Voi avete dinanzi un povero saltimbanco – Io ho dinanzi a me – disse lo sceriffo – lord Fermain Clancharlie, barone di Clancharlie e Hunkerville marchese di Corleone in Sicilia, pari d'Inghilterra E dopo essersi alzato indicando a Gwynplaine il suo seggiolone, lo sceriffo aggiunse: – Milord, Vostra Signoria voglia avere la degnazione di sedersi» (Hugo, 1967: 194)

Il particolare ghigno del suo volto nasce da una deformità congenita che ne contamina il carattere contraddistinto dalla follia e dal riso. Nel romanzo di Hugo la doppia identità era giocata sull'appartenenza alla nobiltà e la negazione della stessa come collaudata tecnica di *topos* letterario ottocentesco. A partire da questa influenza, mi sembra importante ricostruire le vicende di Joker eroe popolare attraverso i suoi sceneggiatori. I primi furono Jerry Robinson, con la collaborazione di Bill Finger e Bob Kane, che pubblicano con la DC Comics.

Joker apparve per la prima volta già nel n. 1 di *Batman* (1940). Fin dall'inizio è il suo avversario più temibile e ne contrasta le doti. Fa parte dell'universo gotico ed oscuro che caratterizza Gotham City, una città popolata di grotteschi personaggi che, grazie ai loro tratti somatici e alle loro bizzarre imprese delittuose, impegneranno in una lotta dapprima tetra e pulp, ma poi sempre più giocosa e surreale, il difensore di Gotham (cfr. Materia, 2012). Un mondo che traeva le sue origini dalla città della prima rivoluzione industriale, quale luogo dello smarrimento morale e della devianza negatrice dell'ordine tradizionale che trascinava con sé equilibri familiari, rendendo palesi patologie e oscure inquietudini. Questa interpretazione della città resterà una costante attraverso le reinterpretazioni che la letteratura popolare, ma non solo, ribadirà anche nel corso del Novecento e nell'attuale post modernità fino all'ultima Gotham City del film Joker

del 2019, che viene rappresentata in un recente passato, apparentemente più realistico, ma non meno inquietante.

### Due facce della stessa medaglia: una variante del *trickster* tradizionale

Il reciproco riconoscimento dei due avversari si avverte da subito, da un tratto di follia che li accomuna. Il moderno *trickster* Joker intesse una relazione complessa e articolata con quel Batman di cui non è il semplice doppio. Duplice volto dell'ordine e del disordine, la sua è piuttosto una figura profondamente antisapientiale e antiumanista.

Le antiche ambivalenze del *trickster* sono rese concretamente visibili da una sorta di scissione che avviene tra i due personaggi Joker/Batman, che in una prima fase sono chiaramente determinate: Joker è l'alter ego dell'identità rimossa e incompresa di Batman, della sua sofferente capacità di dividersi tra capitalista e giustiziere (Batman è nella vita di ogni giorno Bruce Wayne, ricco orfano dell'alta borghesia di Gotham), padrone e servo della Ricchezza, artefice e vittima dell'Ordine.

Scissi nella costruzione dei personaggi, ma indissolubilmente partecipi dello stesso universo *tricksterico* che li renderà apparentemente divisi, ma sempre più profondamente legati, Joker e Batman rappresentano una variazione dell'archetipo della tradizione. Mentre il *trickster* delle società tradizionali coniuga nella sua stessa figura le sue diverse nature, questo *trickster* della letteratura popolare contemporanea ha bisogno continuamente del suo antagonista, che tuttavia in un continuo gioco speculare vive le sue stesse ossessioni: Batman per sopravvivere ha bisogno di salvare la sua identità conformista e di identificarsi nel pipistrello come simbolo; la sua maschera oscura e opaca è sintomo delle paure che lui stesso vive, del sudiciume notturno che rende la metropoli un abisso di terrore e di mancanza di regole:

«*Perché i pipistrelli signore? Gli chiede il fido maggiordomo Alfred – Perché mi fanno paura, che li temano anche i miei avversari*» (in Batman Begin, 2005).

Questo elemento sarà sempre più sottolineato dalla progressiva eliminazione dei colori dalla sua maschera/costume che in origine aveva alcuni elementi di contrasto, come la cintura gialla e talune parti di azzurro nella sua calzamaglia. Ma l'uomo pipistrello ha bisogno sempre di più di trasmettere la paura ai suoi avversari e allo stesso tempo di esorcizzare la

sua, perché è convinto che non esiste un ordine duraturo e universale da imporre alla sua città (cfr. Piazza, 2004).

Joker, invece, si illumina del lato oscuro della vita; al contrario di Batman che ne resta soffocato e che non vive momenti di autenticità, Joker dice di sì alla vita. Appartiene alle figure della seduzione, della fabulazione e del discorso retorico, alle figure delle metamorfosi di Cristo in Pulcinella, del predicatore in saltimbanco, del santo imbonitore (cfr. Satriani e Scafoglio, 1989). Ad ogni sua mossa, si trova di fronte Batman che ha in sé le stesse metamorfosi, le medesime incarnazioni della santità e dell'ipostura, del vero e del falso, ma non può superarne "la differenza" e non può conciliarle in un unico gesto. Una stessa competenza li accomuna anche nell'uso della tecnologia che per un verso produce la perfetta funzionalità della Bat-mobile, e per l'altro i micidiali trucchetti carnevaleschi di Joker. Dunque, si contendono il successo del travestimento, dell'effettaccio dissacratore, del rito del sangue, del gioco tecnologico, della paura carnevalesca. La partita tra i due si gioca attraverso un serrato confronto tra il gioco stocastico di Joker e quello finalizzato e strategico di Batman; ma ciascuno dei due utilizzerà spesso anche la strategia dell'altro (cfr. Callois, 1981).

Questo percorso di riconoscimento è avvenuto attraverso un lungo arco di tempo e, in queste pagine, ricostruisco alcuni cicli di vicende fino all'ultima legata al racconto *The Killing Joke* (Moore, Bolland, 1988, ed. it. 1990) e alla sua riduzione cinematografica ne *Il cavaliere oscuro* e infine al recentissimo film, *Joker*, del 2019. I primi nuclei di storie ruotano intorno a quei primi autori che definiscono la nascita di Joker. La sua faccia è dipinta di bianco e rosso ed i capelli sono verdi, riassumendo in qualche modo il volto perfettamente disegnato e delineato del Jolly delle carte. È esplosivo anche nei colori dei suoi abiti che hanno spesso accostamenti clowneschi, e ricorre continuamente in queste prime storie, fino al film del 1989 (nel quale Joker è uno strepitoso Jack Nicholson), a crudeli giochi di prestigio e macabre filastrocche pronunciando una frase che sarà ricorrente nel film prima di ogni esecuzione: *Dimmi una cosa amico, danzi mai con il diavolo nel pallido plenilunio?* (Batman 1989).

La causa scatenante della trasformazione è dunque la scelta delinquenziale che lo induce alla metamorfosi anche dell'aspetto fisico, di cui esaspera i segni; in altre storie, il suo travestimento, come vedremo in seguito, è dovuto ad altri motivi scatenanti che lui stesso ci racconta nelle diverse versioni cinematografiche.

Nelle prime storie, gli sceneggiatori del fumetto sono influenzati, oltre che da Hugo, anche dal successo di Superman, dal senso di oscurità e di pericolo che le città continuavano ad alimentare e dalla letteratura legata alla *beat generation* (Barroughs in particolare). Molto spesso questi autori hanno esperienze musicali e pittoriche che rendono la loro formazione eclettica e complessa. Il disagio della quotidianità, la violenza e la precarietà inducono a costruire questo confronto tra l'eroe e l'antieroe che, come già detto, sarà sempre più simbiotico.

È noto, secondo quanto definito nel saggio sul Briccone da Radin, Jung e Kerényi (1965), che l'unificazione dei contrari e l'allargamento della coscienza sono elementi imprescindibili del *trickster*. Le storie tra Batman e Joker contengono questi elementi; entrambi sono segnati da un tratto di disagio psichico dovuto ad un trauma infantile che li contagia specularmente. I cicli di narrazione si differenziano negli anni sia nelle realizzazioni cinematografiche che nei fumetti. La costruzione del carattere è determinata dagli stessi elementi miscelati, ovviamente, in maniera diversa: dramma familiare, autoironia e ironia, violenza e maniacalità, essere portatori di una palingenesi radicale realizzata con la stessa violenta strategia seppure con canoni inversi. È lo stesso Joker in *Killing Joke* a chiarire a Batman la loro strana fratellanza:

«Ho dimostrato che non c'è differenza tra me e gli altri. Basta un brutto giorno per trasformare il migliore degli uomini in un folle. Ecco quanto sono lontano io dal mondo normale, solo un giorno. Anche tu hai avuto un brutto giorno una volta, vero? Lo leggo in te. È bastato un brutto giorno per cambiare la tua vita. Hai avuto un brutto giorno e ti ha fatto impazzire come farebbe a chiunque altro.

Solo che non vuoi ammetterlo! Devi continuare a far finta che la vita abbia un senso, che c'è una qualche buona ragione per tutto questo lottare ... Devi capire la realtà della situazione! ... Qualsiasi valore per cui una possa combattere è tutto una mostruosa gigantesca GAG! Perché non ne vedi il lato comico? Perché non ridi? (Pazzi, 2003: 12).

Sono sostanzialmente due però le versioni del racconto della nascita della maschera per entrambi. Il segno della diversità fisica di Joker è stato determinato, in una delle versioni, dall'intervento di Batman che lo spinge nella vasca dell'acido: il risultato era stato quel ghigno che aveva trasformato il suo gioco e fornito al vecchio gangster fallito le regole di un nuovo gioco con il cavaliere oscuro. In altre storie la sua identità è scaturita da una sua scelta a deturparsi il volto che «gli assicura un sorriso».

Nel film *Il cavaliere oscuro*, Joker racconta due versioni della maschera che lo caratterizza, una maschera che non ha più niente della precisa definizione dei Joker precedenti e successivi, ma assomiglia molto di più ad una mimetizzazione da guerriglia per suscitare terrore nell'avversario; i colori sono gli stessi, ma non definiti e il tutto assume una dimensione da allucinazione informe e slabbrata: il ghigno malato è sostituito da due cicatrici che dagli angoli delle labbra si estendono fino alle guance.

«Lo vuoi sapere come mi sono fatto queste cicatrici? Mio padre, era un alcolista e un maniaco e una notte dà di matto ancora più del solito, mamma prende un coltello da cucina per difendersi, ma a lui questo non piace neanche ... un pochetto. Allora, mentre io li guardo, la colpisce col coltello, ridendo mentre lo fa e dice “Perché sei così serio?”. Viene verso di me con il coltello. “Perché sei così serio?” e mi ficca la lama in bocca. “Metiamo un bel sorriso su quel faccino!”».

Ma in un'altra scena dello stesso film racconta:

«Oh mi sembri un po' tesa ... è per le cicatrici? Vuoi sapere la loro storia? Avevo una moglie era bellissima ... come te. Lei mi diceva che dovevo sorridere di più, che giocava d'azzardo e si metteva in un mare di guai con gli strozzini. Un giorno le sfregiano la faccia, ma non abbiamo i soldi per la plastica. Lei non lo sopporta. Ma io voglio vederla tornare a sorridere, voglio che lei sappia che non me ne importa delle cicatrici. E allora ... mi ficco il rasoio in bocca e mi riduco così ... da solo. Eh, sai che succede? Non ce la fa neanche a guardarmi e mi ha lasciato. Ora ne vedo il lato buffo, ora sorrido sempre!».

La deturpazione del volto, ovvero *l'autopunizione*, è un altro elemento ancora una volta presente nelle vicende del trickster tradizionale, scatena la costruzione della psiche o viceversa. Altro archetipo, ma questa volta negato, è la progressiva tendenza nel tempo alla finalit  che nel nostro caso   assolutamente invertita, ossia mentre nelle prime storie i ruoli e lo scontro tra caos e ordine erano rigorosamente stabiliti – mi riferisco in particolare alla serie televisiva dei primi anni sessanta – nell'ultima realizzazione cinematografica si   totalmente rimescolato il rapporto e Batman non   pi  in grado di reggere il ruolo dell'eroe come apportatore di civilt , plasmatore e ordinatore.

«No, no. Perch  Joker non pu  vincere Gotham, ha bisogno del suo vero eroe. O muori da eroe o vivi tanto a lungo da diventare il cattivo. Io posso fare queste cose, perch  non sono un eroe. Io sono quello di cui Gotham ha bisogno. Tu (rivolgendosi al commissario Gordon) mi darai la caccia, mi condannerai ... perch  Batman   l'eroe che Gotham merita, ma non quello di cui ha bisogno adesso E quindi gli daremo la caccia, perch 

lui può sopportarlo. Perché lui non è un eroe, è un guardiano silenzioso che vigila, un cavaliere oscuro» (dal film *Il Cavaliere oscuro*).

In questo caso ci sarebbe, per un verso, un ritorno all'origine della costruzione mitica più antica del *trickster* e del mondo mitico che lo circonda senza finalità e dominato dal non senso, mentre, dall'altra, la scissione dei due personaggi è l'effetto innovativo e non originario: una sorta di primitivismo postmoderno.

«Se introduci un po' d'anarchia ... se stravolgi l'ordine prestabilito... tutto diventa improvvisamente caos. Sono un agente del caos. E sai qual è il bello del caos? È equo» (da *Il Cavaliere oscuro*).

Che cosa è avvenuto tra i due? E cosa nella fruizione mediatica dei sostenitori del personaggio? Batman e Joker esemplificano l'infaticabile lavoro metropolitano teso ogni volta a rifondare ciò che è stato distrutto (Abbruzzese, 2006: 18), a far rivivere continuamente la condizione dei visuti metropolitani, e le atmosfere neogotiche di un futuro/presente.

### **Joker/Batman: nuovo trickster mediatico e agente del caos**

Dopo i primi sceneggiatori degli anni '50-'60, la svolta avviene nel 1986 con Miller (2008) che ripensando quasi ad un cinquantennio di vita dell'eroe pipistrello ne esplicita le paure e le complesse articolazioni psicologiche confrontandole con quelle del suo doppio nemico/amico Joker. Lo snodo significativo della saga è costituito dalla metropoli, da Gotham City.

Mentre per gli altri eroi si era avuto un logoramento, per il pipistrello erano ancora validi – anzi si acuiscono – i motivi delle sue ossessioni e, cosa più importante, il suo scontro continuo con Joker rispecchiava le paure, le frustrazioni e le speranze di un pubblico alle prese con la realtà urbana del secolo XX. Ma, a maggior ragione, emergevano nel *trickster* perverso e nel suo antagonista quelli che erano i sintomi del briccone divino: entrambi annunciatori di un progetto salvifico, seppure di ordine inverso, un'aberrante utopia che conduce entrambi ad usare le stesse armi paradossali.

Questo *trickster* mediatico e immaginario corrisponde ancora a quello che Jung definisce un possibile “psicologema atavico”, immagine di una struttura psichica che risale ai tempi più remoti. Certamente è sintomo di elementi del profondo, ampiamente condivisi, ma che forse non rispecchiano le fasi individuate nel “briccone divino”; trasformato in alcuni tratti, restituisce ancora i motivi di fondo dell'animo umano, ma viene veicolato

attraverso altri spazi definitivi e contesti di vissuto, altre forme di cultura popolare e di costruzione dell'eroe di massa (Radin, Jung, Kerényi, 1965: 185). Mai grossolano, è scurrile, ma raffinato, vero giullare di Gotham City

Agente del caos è, quindi, identificabile con il fuoco di cui fa ampiamente uso e che atavicamente è sintesi dei contrari. Il Joker più recente usa fuoco e coltelli piuttosto che gadget carnevaleschi. Anche quest'ultima trasformazione è un ritorno al primordiale che induce a riflettere sul trickster delle origini. Non è vero che la *civilizzazione* riduce l'irrazionale del *trickster*, in questo caso lo acuisce insieme all'alter ego Batman che perde i suoi, apparentemente solidi, criteri di razionalità e non si sente più eroe perché ha preso parte alle "non regole" del caos, non ha saputo scegliere cosa è il giusto. Joker l'ha costretto ad arrendersi al caso che è figlio del caos.

Batman in questo scontro non è un eroe, perché fa emergere la sua parte tricksterica e può permettersi tutto, anche di essere inseguito e incriminato; perché può sopportarlo in quanto mostro e non eroe, ha poteri che gli derivano da una diversità che ha a che fare con l'allargamento della coscienza e la negazione dalle regole che pure vuole dettare: è un guardiano silenzioso che vigila su Gotham insieme al folle clown che ride di Gotham, del dolore e delle regole.

Il burlone perverso e giocoso ha determinato un macabro gioco dionisiaco che forse affascina la nostra parte profonda perché ci induce a crederci parte di una giustizia che non contempla premi e punizioni. Quel caos che è equo perché non facilita nessuno; solo il "bambino che gioca" e quel riso immediato che trapassa ogni regola.

Rappresenta l'irruzione della *chance* nella vita, vissuta come casualità di un evento fortuito che, per dirla con Bataille, sottrae il *soggetto* alla «disposizione teleologica di un quieto e ragionevole vivere al sicuro portandolo o all'estasi o alla morte. (...) L'orizzonte di vita determinato dal caso non è costruito 'dalle brutture del merito o dell'intenzione'; è *disumano* abbandonare l'esistenza al concatenarsi delle azioni utili» (Bataille, 1937 [1991]: 27-29).

Gioco estremo infine quello con la morte che è ancora uno degli aspetti del mito del briccone e che, nel caso del Joker di Nolan (2008), ha contribuito a intessere una perversa e crudele dialettica tra realtà e finzione tra vita e mito mediatico. L'attore Heath Ledger, che ha interpretato uno Joker surreale e ironico, muore, probabilmente suicida, alla fine delle riprese del film, completando in un'ultima mossa inaspettata il gioco assurdo del suo personaggio e guadagnandosi un altrettanto assurdo e macabro Oscar po-

stumo. Ratificando l'unica regola non regola del gioco tricksterico: l'impossibilità della prevedibilità della mossa successiva e l'assoluta irrazionalità della mossa.

## L'ultimo Joker

«Nella mia vita non ho mai avuto un momento di felicità. Ho sempre pensato alla mia vita come a una tragedia. Adesso vedo che è una commedia. Mia madre mi diceva sempre di sorridere e mettere una faccia felice. Mi diceva che ho uno scopo: portare risate e gioia nel mondo» (dal film *Joker* di Todd Phillips, 2019).

Sono le parole che l'ultimo Joker rivolge alla sua psicologa, nato dalla regia di Todd Phillips, sceneggiatura di Scott Silver, interpretato da Joaquin Phoenix, che ha dato una nuova vita all'eterno rivale di Batman. La saga dei trickster/Joker vive dunque un'ennesima puntata in una Gotham City, questa volta ambientata nel 1989, in cui vive Arthur, un comico fallito che si procura da vivere facendo il clown e assistendo l'anziana madre in un degrado socio economico devastante. La sua passione per la comicità e il mondo televisivo per un verso lo lega alla contemporaneità, per l'altro lo connette alla possibilità di interpretare la capacità di andare al contrario, di cimentarsi nella parodia dei costumi, dei linguaggi, dei miti collettivi, insomma un trickster odierno che continua ad essere un violatore di tabù. «In effetti, il personaggio comico media l'assorbimento di elementi di cultura e forme di vita *altre*, opera nei confini, come artefice di contaminazioni e produttore di relazioni» (Scafoglio, 2016 [1986]: 12). Ma il comico Arthur non può interpretare questa mediazione, si avvia ad essere il *villain* di Gotham e a trasformarsi in Joker. La sua deformità, segno di ogni personalità tricksterica, non è legata ad una cicatrice del corpo, ma ad un malessere della psiche, ad una "deformità interiore" che rende paradossale e devastante la sua modalità di relazione sociale.

In questa versione la risata caratteristica di Joker è data da uno strano disturbo di Arthur, ispirato alla reale sindrome pseudo-bulbare, che gli causa attacchi irrefrenabili di risa, durante momenti di forte tensione e di sofferenza, tali da costringerlo a ridere ogni volta che si trova in condizioni di stress o disagio. Un riflesso incondizionato che non rispecchia assolutamente il suo reale stato d'animo, e che agli occhi degli altri lo rende un folle da commiserare e da evitare. L'ultimo Joker non ingaggia uno scontro

con il suo alter ego Batman, ma ne rivendica una consanguineità presunta e una genealogia familiare che si rivela infondata e costruita su una delirante, allucinatoria e schizofrenica mitografia materna.

Le genesi di questo Joker sembrano allontanarsi dalla dimensione fumettistica, se paragonata, ad esempio, al truffatore interpretato da Jack Nicholson nel *Batman* di Tim Burton, che cade in una vasca piena di acido per trasformarsi in un criminale dalla pelle pallida, i capelli verdi e il sorriso sghembo. Né può essere paragonato al potente ed enigmatico Joker interpretato da Heath Ledger ne *Il cavaliere oscuro* di Christopher Nolan. Nel tentativo di uscire dalla logica del fumetto, risulta meno metastorico, più ripiegato nella sua disperata e assoluta sofferenza esistenziale. Ha perso la sua specularità tricksterica che lo rendeva Joker/Batman, è più solo, più limitato, meno universale. L'unico richiamo al suo alter ego è alla fine del film quando nel noto assassinio dei Wayne, genitori di Bruce, si consuma, per sua mano, l'incipit della nascita di Batman. È dunque uno Joker che ha un diverso approccio verso la letteratura popolare degli eroi della Marvel, è basato sull'esplorazione psicologica di un singolo personaggio, riconducibile ad un universo apparentemente più realistico e di denuncia del caos post moderno, che avvolge la città, ancora una volta l'elemento oscuro e terrorizzante: la Gotham city che fa da sfondo a tutte le vicende della saga. Tuttavia in questa trasformazione del personaggio restano altri tratti del trickster. Senza un progetto e una finalità Joker/Arthur è l'eroe vendicatore e trascinate delle folle, scatena una rivolta violenta e caotica, una *jacquerie* urbana postmoderna che lo fa sentire per la prima volta parte di qualcosa. Accolto dalla città come divino briccone nella sua strutturale ambivalenza, è il liberatore, l'agente del caos e/o il portatore di un nuovo ordine.

Emergono allora altri elementi rituali e simbolici di questo trickster postmoderno. Primo elemento è la maschera che ridisegna il suo volto che ripropone, a differenza della liquida e sfocata immagine del volto di John Legend nel *Cavaliere oscuro*, colori forti e definiti, chiaro riferimento alle radici clownesche e del folle di corte. La faccia è nuovamente truccata di bianco, più simile a quella di un vero clown, con labbra rosse che formano un sorriso, la punta del naso sempre rossa, gli occhi cerchiati di azzurro, piccole sopracciglia rosse disegnate e gli iconici capelli verdi.

Altro elemento di forte richiamo simbolico dell'agire tricksterico è la presenza della danza. Joker/Arthur ricorre più volte alla danza nei diversi momenti del film; una danza di straniamento e di riappropriazione del reale. La danza, il fuoco, i colori, l'apparente insensatezza e la comicità

straniante, lo rendono un nuovo inquietante archetipo ancor più legato alle origini e alle *strutture antropologiche dell'immaginario* (Durand, 1984). Nella sua disperante e disperata umanità, tragicamente segnata, ritrova beffardamente e drammaticamente il senso del suo stare al mondo e della sua paradossale presenza sociale, una sintesi di dionisiaco ed apollineo che ci richiama ad una consapevolezza fuori da schemi preordinati e rassicuranti.

Vera spia di un universo simbolico apparentemente ingovernabile e caotico, strada perversa, tuttavia autentica, della concezione della vita, il Joker interpretato da Phoenix reinterpreta il metastorico *trickster* e, in accordo con quanto sostiene Miceli (2000), continua ad essere un esploratore del disordine mortifero e genesico artefice dei suoi eccessi, radicati in una percezione conflittuale dell'abolizione del limite, nonché il protagonista di una drammatizzazione mitica, di una tensione irresolubilmente ambivalente, e ancora coinvolgente, per le soggettività contemporanee. Il mito del *trickster*/Joker non si "addolcisce", come suggerisce Jung, attraverso la civilizzazione, ma a conferma di come possa persistere il "primitivo" in noi, ha ritrovato la mancanza di finalità delle sue azioni, il piacere per la crudeltà e il masochismo, il gusto del gioco, una latente ambivalenza sessuale (come evidenziato in una delle storie meno note), la sua imprevedibilità e l'assurda brama di distruzione, così come le sofferenze che infligge a se stesso, esalta le tendenze antagoniste presenti nell'inconscio, l'azione per l'azione.

Sembrirebbe che l'attuale processo di civilizzazione, per così dire, non abbia fatto dimenticare all'uomo occidentale il Briccone, anzi lo fa rivalutare attraverso un singolare effetto di mimetismo con il mondo contemporaneo. Il mito è efficace non perché fa sì che non si dimentichi il passato, ma perché esalta il presente di cui è specchio simbolico coniugando consacrazione e dissacrazione. Ma il riso perverso può diventare anche un riso che accoglie, una mimesi gioiosa di ciò che nel mondo merita di essere salvato. Un'occasione perduta ma cercata da Joker/Arthur e che ritroviamo nelle parole della madre che il protagonista continua a ripetere a se stesso: portare risate e gioia nel mondo come del resto ci si aspetta da un *trickster*.

## Riferimenti bibliografici

Abbruzzese A., 2006, *L'occhio di Joker*, Roma, Carocci.

Bataille G., 1991 [1937], *L'apprendista stregone*, in Hollier, D. (a cura di), *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, Torino, Bollati Boringhieri, 16-31.

- Callois R., 1981, *I giochi e gli uomini. La Maschera e la Vertigine*, tr. it. di G.P. Dossena, Milano, Bompiani.
- Hugo V., 2007, *L'uomo che ride*, Milano, Mondadori.
- Kane, Finger, Robinson, 2014, *Uomini, pipistrelli e mani divine e le origini di Batman*, <https://www.fumettologica.it/2014/03/uomini-pipistrelli-e-mani-divine-bill-finger-e-le-origini-di-batman/>
- Materia A., 2007, *La storia editoriale di Batman*, in *Batman* n. 5, 6/7, 10, 13, 19, 24-26, 28, Milano, Play Press.
- Miceli S., 2000, *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Palermo, Sellerio.
- Miller F., Mazzucchelli D., 2008, *Batman: anno uno*, DC comics, Novara, De Agostini.
- Moore A., Bolland B., 1988, *Batman: The Killing Joke*, DC Comics, Milano, Rizzoli (ed. it 1990).
- Pazzi, A., 2003, "The Killing Joke", I classici del fumetto di *Repubblica* n. 24.
- Piazza O., 2004, *Letteratura e cinema*, Roma, Spazio Tre.
- Radin P, Jung C. G., Kerényi K. (1965), *Il briccone divino*, Milano, Bompiani.
- Satriani L.M., Scafoglio D., 1986, *Pulcinella. Il mito, la storia*, Milano, Mondadori.
- Scafoglio D. (a cura di), 2004, *La vita in gioco*, Cava de' Tirreni, Marlin ed..
- (a cura di), 2016, *Pulcinella. L'eroe comico nell'area euromediterranea*, Milano, [libreriauniversitaria.it](http://libreriauniversitaria.it)
- Signorelli A., 1996, *Antropologia della città*, Milano, Guerini.

## Filmografia

- Burton, T., 1989, *Batman*, Warner Bros.
- , 1992, *Batman Returns*, Warner Bros.
- Nolan, C., 2005, *Batman Begins*, Warner Bros.
- , 2008, *The Dark Knight*, Warner Bros.
- Schumacher, J., 1995, *Batman Forever*, Warner Bros.

## Serie televisive

- AA.VV., 1966, *Batman*, ABC.
- Philips, T., 2019, *Joker*, Warner Bros.

## PERCORSI DELLA MEMORIA TRA ANTROPOLOGIA E STORIA: LE AUSILIARIE DI SALÒ



### 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

« [...] 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 delinarsi. 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 ausiliarie 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 volte manifestata nelle vicende della storia come motore esplosivo di folle domestiche, improvvisate e devastanti (Duby, 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 cimento 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 riab-

bracciarti 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 delle 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

sostanza 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 trasmessa 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.

## Riferimenti bibliografici

- Associazione nazionale famiglie dei caduti e dispersi della R.S.I., 1960, *Lettere di caduti della Repubblica Sociale Italiana*, pref. di L. Gobbi; nota introduttiva di A. Scarpellini, Milano, L'Ultima Crociata Editrice.
- Augè, M., 1997, *Storie del presente. Per una antropologia dei mondi contemporanei*, Milano, il Saggiatore.
- Addis Saba, M. (a cura di), 1988, *La corporazione delle donne. Ricerche e studi sui modelli femminili nel Ventennio*, Firenze, Vallecchi.
- Bartoloni, S., 2012, *Il fascismo e le donne nella "Rassegna femminile italiana" 1925-1930*, Roma, Biblink.
- Bloch, M., 1998, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Torino, Einaudi.
- Burke, P., 2002, *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle "Annales" (1929-1989)*, Bari, Laterza.
- Cairolì, R., 2008, *L'antisemitismo al femminile*, in Chiarini R. (a cura di), *L'intellettuale antisemita*, Venezia, Marsilio: 61-69.
- Callari Galli, M., 2000, *Antropologia per insegnare*, Milano, Bruno Mondadori.
- Cassata, F., 2006, *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Torino, Bollati Borin-ghieri.
- Dau Novelli, C., 1994, *Famiglia e modernizzazione in Italia tra le due guerre*, Studium, Roma.
- De Grazia, V., 1993, *Le donne nel regime fascista. Il fascismo ha emancipato le donne?*, Venezia, Marsilio.
- De Luna P. (a cura di), 2008, *Per forza o per amore. Brigantesse nell'Italia postunitaria*, Cava de' Tirreni, Marlin.
- , 2007, *Le donne col fucile. Brigantesse dell'Italia postunitaria*, Fisciano, CUES.
- Detragiache, D., 1983, "Il fascismo femminile da San Sepolcro all'affare Matteotti (1919-1925)", in *Storia contemporanea*, 2: 211-251.
- Di Nuzzo A., 2002, "Complessità, Memoria, Costruzioni identitarie, Localismi", *ReS, Ricerca e Sviluppo per le politiche sociali*, C.E.I.M., numero speciale, Salerno.
- , 2009-2010, "Il brigante e le donne in alcuni racconti orali della Lucania", *Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Educazione*, Università di Salerno, Lecce, Pensa ed.
- , 2014, *Il mare, la torre, le alici: il caso Cetara. Una comunità mediterranea tra ricostruzioni della memoria, percorsi migratori e turismo sostenibile*, Roma, Studium.
- Dittrich-Johansen, H., 2002, *Le militi dell'idea. Storia delle organizzazioni femminili del Partito nazionale fascista*, Firenze, Olschki.
- Duby, G., Perrot M. (a cura di), 1993, *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento*, Bari, Laterza.
- Fraddosio, M., 1986, "Le donne e il fascismo. Ricerche e problemi di interpretazione", *Storia contemporanea*, n. 1, febbraio: 95-135.

- Ganapini, L., 1999, *La Repubblica delle Camicie Nere. I combattenti, i politici, gli amministratori, i socializzatori*, Milano, Garzanti.
- Garibaldi, L., 1995, *Le soldatesse di Mussolini*, Milano, Mursia.
- Giusti S., 2005, *Percorsi di antropologia storica*, Milano, Editore Pisani.
- Macciocchi, M.A., 1976, *La donna nera, Consenso femminile e fascismo*, Milano, Feltrinelli.
- Mantovani, C., 2004, *Rigenerare la società. L'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni Trenta*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Meldini, M.P., 1975, *Sposa e madre esemplare, ideologia e politica della donna durante il fascismo*, Roma-Firenze, Guaraldi.
- Mondello, E., 1987, *La nuova italiana. La donna nella stampa e nella cultura del Ventennio*, Roma, Editori Riuniti.
- Munzi, U., 2004, *Donne di Salò*, Milano, Sperling Paperback.
- Nietzsche, F., 1992, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Roma, Ed. Lucarini.
- Pansa, G., 2003, *Il sangue dei vinti*, Milano, Sperling & Kupfer.
- Perissinotto, M., 2003, *Il Servizio Ausiliario Femminile della Decima Flottiglia Mas 1944-1945*, Parma, Ermanno Albertelli Editore.
- Poli, F., 2013, *Fidanzate con la morte. Storia delle ragazze di Salò* (articolo 5 dicembre) <http://www.aclorien.it/wp-content/uploads/2017/02/Qelsi-2013-12-05.pdf>
- Scafoglio D., 2002, *Antropologia e letteratura*, vol. III, Salerno, Gentile Editore.
- , 2006, *Introduzione alla ricerca etnoantropologica*, Napoli, CUES.
- Taricone F., 1994, *Teresa Labriola. Biografia politica di un'intellettuale tra Ottocento e Novecento*, Milano, FrancoAngeli.
- Terhoeven, P., 2008, *Il sacrificio femminile. La Giornata della fede come matrimonio simbolico con la patria*, in Janz O., Klinkhammer L. (a cura di), *La morte per la patria*, Roma, Donzelli: 157-174.
- Viazzo P.P., 2000, *Introduzione all'antropologia storica*, Roma-Bari, Laterza.
- Viganò, M., 1995, *Donne in grigioverde*, Roma, Edizioni Settimo Sigillo.
- Voget F.W., 1975, *Storia dell'etnologia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza.

## DONNE MIGRANTI IN CAMPANIA CRUDELTÀ QUOTIDIANE, SISTEMI FAMILIARI, MATICENTRISMO TRANSMIGRANTE



Le riflessioni proposte sono il frutto di una ricerca sul campo, condotta dal 2007 al 2009, sulle donne transmigranti dai Paesi dell’Est (Ucraina-Romania) ad alcune zone della provincia di Napoli e di Salerno.<sup>1</sup> Da queste “storie di vita” emerge un nuovo modello di identità femminile; un soggetto nomade che instaura un serrato confronto con il tradizionale maticentrismo meridionale attraverso scenari di domesticità talvolta caratterizzati da “discreti” abusi e silenziose violenze. Nuovi poteri della cura che, attraverso una proficua contaminazione, ho definito *maticentrismo transmigrante*.

Dalle testimonianze emerge come questa difficile scelta migratoria è soprattutto legata alle trasformazioni storico-sociali che le società di appartenenza hanno avuto dopo il crollo dei regimi socialisti e alla capacità di queste donne che hanno saputo utilizzare le loro radici “socialiste” determinando mutamenti anche nei Paesi d’origine.

La migrazione femminile oggi è fortemente collegata alla postmodernità e al cambiamento dei ruoli di genere e delle dinamiche economiche ad esso connesse. Il diritto alla cittadinanza, le identità, il potere della cura nell’ambito dell’accudimento riscrivono processi culturali e di riconoscimento della diversità, plasmando nuove pratiche comunitarie e originali ibridazioni culturali. Una sorta di *cittadinanza interiore*<sup>2</sup> che caratterizza le nuove sogget-

<sup>1</sup> I risultati della ricerca sono stati pubblicati nel testo di Annalisa Di Nuzzo, *La morte, la cura, l’amore. Donne ucraine e rumene in Campania*, Roma, CISU, 2009

<sup>2</sup> L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Parma, Pratiche Editrice, 1995.

tività e individua nuovi diritti in una dimensione transnazionale in grado di coniugare educazione religiosa e pratiche sociali legate al socialismo reale, sistemi familiari contadini e famiglie monogenitoriali post-comuniste, economie sommerse e gestione degli investimenti nei Paesi di provenienza.

La specificità e l'irripetibile unicità dei singoli vissuti, consegnati alle storie di vita, mettono al riparo da un pericolo che ha attraversato la storia del pensiero femminista, con il quale bisogna fare i conti negli approcci metodologici che riguardano gli studi sulle donne, ossia: l'omologazione di una *comunanza*, come condizione sufficiente per l'elaborazione di un soggetto femminista. Determinare la condizione di *sorellanza*<sup>3</sup> nella discriminazione non può essere infatti l'obiettivo ultimo. Le donne avranno anche in comune situazioni ed esperienze, quali nel nostro caso la migrazione, ma non sono tutte uguali. Il lavoro sul campo lo conferma in maniera esemplare e mi ha consentito di sfuggire a nuovi essenzialismi e ideologismi precostituiti.

Il ruolo sociale delle "badanti", malgrado il suo straordinario impatto sull'intero sistema di cura e di assistenza italiano e la sua portata sugli investimenti affettivi e sulle scelte di vita delle famiglie, si sta delineando nell'emergenza dell'individuazione delle "irregolari", facendo improvvisamente crollare un equilibrio silenzioso ed invisibile. Il nodo cruciale sta nel fatto che questo tipo di scelta comporta un lavoro costringitivo e, per certi versi, servile con la persona che si assiste.

Dietro ogni donna che riesce a realizzare un processo di emancipazione c'è una madre o una domestica; c'è insomma una donna che svolge il ruolo di casalinga, indispensabile nella nostra società, tanto più che c'è tra le domestiche un chiaro disprezzo per quel femminismo che costruisce la sua liberazione sullo sfruttamento di altre donne bianche o nere.

È quello che accade ancora oggi con le immigrate badanti: lo spazio domestico è vissuto come luogo di confronto aspro di una relazione antitetica a quella di "solidarietà femminile". Si coniugano più differenze e marginalità e si delinea sempre di più una componente di potere/violenza. Nella percezione sociale rimane radicata la concezione arcaica e velatamente dispregiativa del lavoro di cura; la connotazione ribadisce, qualora ce ne fosse ancora bisogno, il perdurare di una scarsa consapevolezza tanto sociale quanto scientifica del fenomeno e quanto esso connoti un ruolo sociale sottostimato. Non era facile prevedere che il modello italiano di welfare, tenacemente radicato nella famiglia, riuscisse velocemente a convertirsi alla logica di un mercato del lavoro globalizzato. La soluzione italiana rispar-

<sup>3</sup> Rosy Braidotti, *Soggetto nomade*, Roma, Donzelli, 1995.

mia, rimpiazzando il tempo potenzialmente “costoso” dei familiari con quello più conveniente della badante. Ma non è solo la carenza delle strutture residenziali e i costi di assistenza agli anziani che inducono le famiglie a scegliere di assumere un’aiutante domiciliare, interviene anche il rifiuto della soluzione istituzionalizzante, il desiderio di mantenere l’anziano nel proprio ambiente. Questo culto della domesticità, in special modo al Sud, appartiene transitivamente alla piccola e media borghesia.

A seguito dei flussi migratori il lavoro di cura si connota di un ulteriore elemento di complessità dovendo coniugare genere, classe e etnia.<sup>4</sup> Nasce in Italia una nuova categoria di lavoratrici: immigrate, donne, badanti. Oggi si tende, secondo l’ipotesi Romero,<sup>5</sup> a considerare la relazione tra donne datrici di lavoro e donne lavoratrici secondo uno schema definito della *common victim* (entrambe vittime della divisione dei ruoli e del lavoro), ripresentando sotto altra forma quella *sorellanza* a cui si faceva riferimento, senza affrontare ancora una volta le differenze e le disparità che questo rapporto – in tutta evidenza asimmetrico – investe a partire dal genere; questa relazione tra donne, e non solo, e le reciproche influenze concorrono, per lento rilascio, a mutamenti a cui stiamo ancora assistendo senza escludere conflitti e dinamiche di sopraffazione violenta.

Troppo spesso le donne italiane interpretano la scelta migratoria di queste donne come fuga da presunte tradizioni culturali oppressive e da una arretratezza culturale, quelli che la Morokvasic<sup>6</sup> definisce come dilaganti pregiudizi etnocentrici relativi all’arretratezza delle donne immigrate. In realtà non meno spesso, in special modo nella provincia campana, rispetto ai livelli di formazione scolastico-intellettuale, il livello culturale è invertito, producendo un esito paradossale rispetto al classico modello migratorio.

Sia che si presentino come “donne della tradizione” fortemente ancorate al loro passato, al loro Paese d’origine, alle abitudini – che non appartengono al contesto migratorio – sia che si presentino come donne della modernità e della acculturazione – che hanno tagliato i ponti col loro passato e con la tradizione – le donne migranti continuano a fare da *trait d’union*, a tessere la tela della transcultura con quel lavoro continuo di ricucitura e collegamento che tiene assieme due mondi estremamente dinamici.

<sup>4</sup> Giovanna Campani, *Genere, etnia e classe. Migrazioni al femminile tra esclusione e identità*, Pisa, ed. ETS, 2002.

<sup>5</sup> Mary Romero *Maid in the USA*, London, Routledge, 1992.

<sup>6</sup> Mirjana Morokvasic M., “Post-communist Migrations and Gender in Europe”, *Journal of Gender Studies*, n 5, 2002: 15-45.

Oltre ai problemi di definizione socio-salariale, per i riflessi antropologici che ne derivano, sono più importanti gli aspetti comportamentali e relazionali che il lavoro di cura comporta. Primo tra tutti l'esperienza e la gestione del dolore e della sofferenza. Rispetto alle soggettività femminili e a possibili differenze nel modo di affrontare l'esperienza del dolore, lo studio di Bendelow del 1993 ha messo in evidenza che le donne sono maggiormente in grado di tollerare il dolore e di farvi fronte rispetto agli uomini. Ci sarebbe in tal caso ancora una volta una "innata" capacità femminile sia a sopportare il dolore, ma anche a gestirne le dinamiche nell'assistenza. «Il dolore è un'esperienza quotidiana che lega la percezione soggettiva di sé alla realtà "oggettiva" esterna. La connotazione di genere riguarda e influenza l'esperienza del dolore».<sup>7</sup>

Oggi, in contesti radicalmente diversi, la cura del corpo e della gestione della sofferenza è delegata a queste donne migranti che ascoltano, vedono, amano, odiano il corpo che soffre, non lo rimuovono, non lo dimenticano, lo accudiscono e ne condividono lo spazio angusto della domesticità, precludendolo a quella parte del mondo edonista in cui la cura è mercato: cercano di inventarsi una strada che è fatta di compassione attiva, di professionalità inventata, affrancamento economico. Sono protagoniste di una nuova possibilità di vivere, una cruda e più autentica dimensione dell'esistenza, una forma di lavoro sociale che finisce con lo sfuggire, nel bene e nel male, ad una semplice oggettivazione della prestazione e che oscilla sempre tra rancore e solidarietà. Un lavoro che istituisce un inestricabile rapporto tra denaro-cura-emozioni-affetto non riuscendo più a distinguere ciò che è lavoro, e quindi denaro, da ciò che è coinvolgimento emotivo nel lavoro. In questo senso si potrebbe parlare di "missione della cura", anche se io sposterei più in avanti i termini della questione fino a parlare di "olocausto della cura" che sarebbe presente in alcuni aspetti dell'identità femminile. Ci inoltriamo in una serie di riflessioni che, provocatoriamente, la Kaplan<sup>8</sup> definisce le vere *perversioni delle donne* e che hanno a che fare con il masochismo e la sofferenza tanto da farlo diventare un tratto culturale del comportamento femminile.

L'etica del socialismo e del collettivismo, la negazione della soggettività e dell'individualismo, il lavoro come sacrificio, obbedienza e bene della collettività, insieme alla critica della decadenza borghese, hanno probabil-

<sup>7</sup> Gilliam Bendelow, "Pain perceptions, emotion and gender", *Sociology of health and illness*, n. 15, 1993: 291.

<sup>8</sup> Louise J. Kaplan, *Le perversioni femminili. Le tentazioni di Emma Bovary*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002

mente costituito la base per confermare lo stereotipo etnico del perché le donne dell'Est sono più brave a gestire l'accudimento.

La difficile elaborazione del rapporto con la sofferenza e la cura del corpo che soffre che queste donne stanno di fatto realizzando si scontra con il tentativo dell'edonismo occidentale di rimozione del dolore. Sono queste donne che ogni giorno hanno un rapporto con la concretezza di questi corpi, perché solo nel corpo la sofferenza, il dolore, la malattia divengono realtà ed escono dall'astrazione e da ogni rischio di retorica. Queste donne sembrano interpreti di un nuovo modo di declinare il senso del tragico, un nichilismo propositivo che coniuga emozioni e ragioni. La frammentazione del sé domina ma in senso positivo, nonostante la precarietà, la sofferenza, si fa strada il dire di sì alla vita che si trasforma in nuova attitudine a declinare più ruoli e più tempi contemporaneamente. Protagoniste indiscusse della scelta migratoria coniugano la maternità a distanza, l'essere motore economico del sistema familiare di provenienza e diventano protagoniste di quello che ho definito *matricentrismo trasmigrante*.<sup>9</sup>

C'è in queste donne il desiderio di affermare e rappresentare forme riconoscibili di soggettività uscendo da logiche di dualismo di genere. Nel loro lavoro si confrontano con un contesto culturale che, secondo quanto ha sostenuto la Goddard,<sup>10</sup> vede una resistenza delle donne napoletane verso il lavoro salariato fuori dell'ambito domestico per non incorrere in giudizi sanzionatori, che ribadirebbero fortemente il dualismo di genere. Al di là dell'interpretazione dei motivi per cui le donne campane "hanno scelto" di stare a casa, rispetto alla tesi della Goddard, lo stesso Sud nell'arco di tempo che è trascorso da quella riflessione ha mutato le sue caratteristiche. Il lavoro delle donne fuori casa si è notevolmente incrementato e la rete di solidarietà femminile della famiglia si è fortemente indebolita.

Tuttavia la femminilità non è scomparsa, quando le donne entrano a far parte del mondo del lavoro o quando sono in prima persona datrici di lavoro salariato. In questo senso non si tratta più di teorizzare con il femminismo più antico dei principi di debolezza sociale, ma un'alternativa a vecchi schemi di dominatori-dominati. Perché prevalga l'orientamento maggiormente relazionale delle donne, spostando tutte le relazioni su un terreno meno conflittuale, le stesse devono nondimeno imparare a gestire il potere e sentirsene parte. Si può forse affermare che uno spazio transcul-

<sup>9</sup> Annalisa Di Nuzzo, *La morte, la cura*, cit.: 230

<sup>10</sup> Victoria Goddard, *Women's Sexuality and Group Identity in Naples*, in Pat Caplan (a cura di), *The Cultural Construction of Sexuality* London, Tavistock, 1987.

turale per gestire questa reciproca modalità si sta faticosamente realizzando tra le datrici di lavoro italiane e le donne immigrate.

Una femminilità che finalmente può scindere la preoccupazione per gli altri dalla dipendenza dagli altri. Questo è possibile forse in maniera più produttiva proprio attraverso il confronto tra queste due soggettività femminili. Le datrici di lavoro creano un rapporto di controllo che integra più livelli: potere, competenza, affettività, riscrivendo nuove possibilità di modelli, mantenendo comunque un compito di coordinamento, di relazione con l'esterno in un sistema familiare che è caratterizzato da un matriarcato meridionale seppure in via di trasformazione anche attraverso l'ingresso delle badanti. Il rischio è che si stabiliscano un rapporto e un atteggiamento reciproco di tipo maternalistico, ovvero la creazione di un ambiente in cui le relazioni personali sono del tutto indistinte da quelle di lavoro. Il contesto dei rituali da gestire si connota di protezioni reciproche e di stereotipi di ruolo interpretati sia dalle donne immigrate che dalle italiane, strette dalla stessa morsa dell'accudimento.

Il percorso è ancora lungo, e passa attraverso queste donne che sono esposte a molteplici forme di violenza: quelle da cui sono fuggite, ovvero contesti familiari violenti e drammatici che finiscono con il rendere insopportabile un quotidiano comunque già difficile. Alessandra ha 50 anni e viene dall'Ucraina, così mi espone la sua decisione di emigrare:

«Marito mio ufficiale [...] uomo con testa brava, fisico, matematico, ingegnere, programmatore computer, bravissima testa, ma marito mio come persona piace tutte donne, lui molto bere [...] vita mia troppo brutta [...] mio marito casa mia con donne, io questo ho visto, mia casa donne, mi vestiti donne, mangiare, bere, cucinare, fumare, sempre questo troppo brutto questo. Questo è sempre, perché? Io penso perché è così, perché sempre beve, molto beve, molto, molto, molto [...] sempre vodka, sempre vodka... sempre donne, sempre botte, io due volte morire, una volta mio marito prendere coltello e mettere alla mia gola... brutta questa storia».

E quelle che hanno trovato nei Paesi di accoglienza, legate a dinamiche lavorative dure talvolta ai limiti di nuove forme di schiavismo. C'è qualche resistenza ad ammettere forme di pagamento per mediatori sia in patria sia poi all'arrivo. Nel caso di Oxana, ucraina, il pagamento è all'arrivo in Italia:

«Ho fatto debiti, come noi tutti, e sono venuta, però in autobus mi hanno chiesto: «Dove la portiamo?» e non sapevo cosa dire perché non conoscevo nemmeno una parola italiana, non conoscevo nessuno qui in Italia, così ho detto: «Non lo so, forse voi conoscete qualcuno dove mi po-

tete portare per dormire, va bene, io pago se qualcuno mi dà lavoro» perché avevo già sentito che dovevo pagare, dovevo comprare un lavoro. Così mi hanno portato da una signora a Napoli dove ho lavorato con italiani, lei come me veniva dall'Ucraina, mi ha dato posto per dormire però quando sono entrata in casa di lei mi ha detto «tu devi pagare 400 euro subito». No, ho detto, dopo, quando mi hai trovato lavoro. «Se non hai soldi tu devi lasciare passaporto sennò vai fuori, vai via». Cosa dovevo dire o fare? Per forza ho lasciato il passaporto perché avevo pochi soldi. Dopo una settimana mi ha trovato un lavoro e sono andata a lavorare da una famiglia e mi ha detto: «Non mi interessa, ti piace o non ti piace, quello è lavoro e tu devi lavorare di là», così ho lavorato un mese. E tutte le 400 euro guadagnate le ho date per pagare lavoro».

Tra le mura domestiche in cui le straniere sono accolte si consumano violenze quotidiane: piccoli feroci ricatti sul cibo, sul tempo libero, e molestie sessuali. Queste donne, in verità, sono esposte a due tipi di molestie: quelle in casa e quelle che subiscono per strada e nei luoghi d'incontro. In molti racconti, i protagonisti sono uomini italiani che molestano o in alcuni casi violentano, in un silenzio collettivo assordante, accompagnato dalla paura di denunciare per mancanza del visto di soggiorno e la relativa espulsione.

Le interviste fatte agli uomini sono state rivolte sia a coloro i quali hanno avuto lunghe relazioni extra coniugali con queste donne, sia a quelli che poi si sono regolarmente sposati. La costante è di una definizione ambivalente che descrive queste donne per certi versi lavoratrici, forti, e alla ricerca di soluzioni ai loro problemi, ma anche fragili ed esposte all'arroganza altrui, alle vessazioni delle famiglie, alle macchinosità delle burocrazie dei rispettivi Paesi e dell'Italia.

Tra le famiglie italiane circolano racconti in cui le “polacche” sono tutte definite in uno stereotipo linguistico diffuso: voraci e affamate, poco legate al lavoro, capaci di operare silenziosi maltrattamenti agli anziani che assistono, sempre pronte a chiedere di uscire per incontrare uomini italiani da sedurre tanto da convincerli ad abbandonare le mogli e i figli. Stereotipi reciproci che non facilitano la relazione tra “ospiti e ospitanti” e che non impediscono l'incremento di un mercato in cui offerta e richiesta sono in costante aumento. Molte di loro rimangono per lunghi periodi senza vedere figli e famiglie. Questa esperienza nuova di lavoro si stratifica sulla loro precedente esperienza legata allo stato sociale dell'ex-Unione Sovietica; partecipano di un modello diverso, ora perdono la loro collocazione di ruolo. Non più operaie, maestre, infermiere, “arretrano” rientrando tra le mura domestiche e si sostituiscono alle strutture assistenziali, inesistenti in Italia, nel tentativo di

emanciparsi sebbene attraverso un tipo di attività lavorativa che ha caratteri pre-industriali, in cui non c'è il senso del "rispetto" del lavoro salariato.

L'idea che accompagna molte donne, anche in questi percorsi migratori, è di «comprare l'amore con il dolore, di placare per mantenere con il potentissimo *altro* una relazione vitale, capace di dare esistenza. La sofferenza è un atto di seduzione rivolto a qualche critico *Altro* che ci sta respingendo». Particolarmente interessante e singolare per cercare di comprendere come possono essere complesse certe modalità della sofferenza e del desiderio, è la storia di Margherita. Nella sua vicenda, come capitoli predisposti in un romanzo, si susseguono più temi: la perdita della madre, l'adozione, il matrimonio precoce e disastroso, le violenze sessuali, l'incapacità di liberarsi dal suo carceriere-marito, la scelta dell'emigrazione come via d'uscita, la vita affaticata nella paura e nell'obbligo di assolvere i doveri coniugali per non perdere tutto:

«Oggi sono con voi domani non so che succede. Perché è stata dura perché io sempre picchiata io sempre buttata fuori di casa.

D. *Picchiata da chi?*

M. Da mio marito. Quando veniva ubriaco diceva questo mangiare è troppo caldo prendi tavola e la butta fuori fino a domani mattina ti ammazzo. Tu morire adesso perché domani c'è...

D. *Ma lui ti ha tradito?*

M. Tante volte. Ma non mi interessa

D. *Perché continui ad essere sposata con lui?*

M. Per i miei figli. Secondo io non so dove andare. Non c'è casa non c'è niente. Non c'è mamma buona per dire vieni stai con me. Io non ho voluto disturbare nessuno io ho detto che questa croce che mi ha dato Gesù Cristo si dove portare fino alla fine.

D. *Tu non lo hai mai denunciato?*

M. No io devo pagare la polizia ma con quei soldi io do da mangiare ai figli perché adesso io ho visto per televisione perché io prendo il canale della Romania che c'è una legge per mamma e per figli.

D. *Una legge che difende le donne con i figli?*

M. Sì sì, e quando io con i miei figli picchiata nera di qui e di qua tutti dicevano in famiglia è sua moglie può fare di tutto con lei

D. *Non ti poteva difendere nessuno?*

M. Non ti può aiutare nessuno. Passato passato tutto in questa vita passa tutto

D. *E quindi per te è stata una liberazione?*

M. Sì io

D. *Allora dicevamo che tu hai sempre voluto rimanere con tuo marito per i figli*

M. Sì perché io lo so che significa crescere senza padre

D. *E come hanno reagito quando sei andata via?*

M. I miei figli hanno detto “mamma stai tranquilla non arrivare più a casa così tu sei tranquilla non ti picchiare nessuno non ti dice nessuno nessuna parola brutta.

D. *Quindi erano contenti che tu sei andata via?*

M. Sì sì anche perché io mando i soldi a casa».

È all'interno di queste dinamiche che si definiscono nuove forme globali di “violenza” che queste donne subiscono e tuttavia gestiscono. Violenze che le donne italiane, ma il fenomeno è appunto globale, più o meno inconsapevolmente determinano non senza profondi sensi di colpa, riproducendo, ancora una volta, lo schema tipico dominatore/dominato. Le interviste lo testimoniano continuamente. Tania mi racconta l'ultimo periodo di assistenza che ha prestato ad una anziana:

«Signora molto malata. Io facevo tutto, pulivo casa, ma pulivo anche lei, cambiavo pannolini, la lavavo, la pulivo quando c'era bisogno, però signora era molto malata, molto violenta, nervosa, diceva anche brutte parole, mi picchiava, mi trattava male ... però lei non capiva niente ... aveva malattia non so come (morbo di Alzheimer) ... Mi sgridava ma so che non era lei. E io volevo bene tanto quando è morta per me grande sofferenza».

La connotazione di genere degli spazi è una delle procedure attraverso cui il soggetto si situa e trasforma lo spazio in luogo; in particolare diventa più significativa quando chi la mette in campo è sottoposto, come i migranti, a processi radicali di decontestualizzazione. Si realizza così quello che Appadurai definisce “produzione della località”, ovvero come ogni attaccamento ad una specifica località è il risultato di relazioni di potere, processi di etnicizzazione, di assimilazione, di conflitto, ed è un'attività che rientra nella costruzione identitaria del sé, dell'identità collettiva e della memoria condivisa.

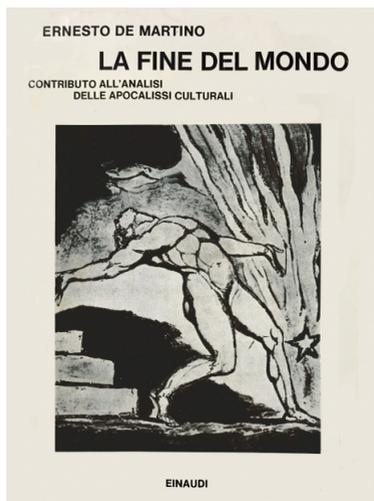
A partire da queste considerazioni gli esiti possono essere sia quelli di un potenziamento attraverso le scelte migratorie di cui le donne sembrano essere interpreti di condurre le loro vite (i lavori sul campo lo confermano) dentro un quadro di crescenti “fantasie di identità”, o di definire ulteriormente quello spazio culturale nel quale i migranti transnazionali possono rimanere degli eterni stranieri e nel quale avviene la produzione di ordini morali differenti. Patrie a noleggio, dunque, in cui sia possibile essere dentro e fuori, in cui si possa avere una cittadinanza flessibile, legami familiari complessi, riconoscimenti giuridici articolati, nuove possibilità di “inventarsi” percorsi economici.

A guardar bene, la rivoluzione della cura è uno degli aspetti che mette in gioco tutto questo a partire dal quotidiano, dalle relazioni domestiche, così da esprimere una sorta di laboratorio mondiale, seppure diversificato nei vari Paesi. Si definiscono nuove forme di identità femminili; un femminismo nuovo senza frontiere né ideologismi che attraversa vecchi confini e ne annulla le barriere spaziali, nazionali, post coloniali, fondando nuove solidarietà anche attraverso nuove violenze, nonostante i limiti della loro collocazione sociale e lavorativa. Gli effetti di questa silenziosa rivoluzione identitaria al femminile ormai sedimentata, si riverberano in una reciprocità di contaminazioni sempre più efficace che investe un universo femminile che contempera chi accoglie e chi arriva. C'è una consapevolezza crescente delle dialettiche da definire in contesti di condivisione che danno vita a una dimensione sempre più transculturale. Il confronto è talvolta scontro aspro e crudo ma dà vita spesso ad autentiche identità plurime aperte al continuo mutamento e in ridefinizione continua.

### Riferimenti bibliografici

- Bendelow G., 1993, "Pain perceptions, emotion and gender", *Sociology of health and illness*, n. 15: 291.
- Braidotti R., 1995, *Soggetto nomade*, Roma, Donzelli.
- Campani G., 2002, *Genere, etnia e classe. Migrazioni al femminile tra esclusione e identità*, Pisa, ETS.
- Di Nuzzo A., 2009, *La morte, la cura, l'amore*, Roma, CISU.
- Goddard V., 1987, *Women's Sexuality and Group Identity in Naples* in Caplan P. (a cura di), *The Cultural Construction of Sexuality*, London, Tavistock.
- Kaplan L.J., 2002, *Le perversioni femminili. Le tentazioni di Emma Bovary*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Morokvasic M.M., 2002, "Post-communist Migrations and Gender in Europe", *Journal of Gender Studies*, n. 5: 15-45.
- Romero M., 1992, *Maid in the USA*, London, Routledge.

## PANDEMIE POST GLOBALI, APOCALISSI CULTURALI. ANTICHE E NUOVE EGEMONIE



### Le radici demartiniane

Vorrei intraprendere un percorso di interrogativi su cui riflettere tenendo conto degli ultimi avvenimenti epocali che hanno caratterizzato gli ultimi due anni.

Siamo di fronte a una apocalisse culturale? È legittimo ripercorrere e interrogarsi sul destino dell'Occidente a partire dall'esperienza e dai vissuti che il glocale sta mettendo in atto? «Il mondo umano è l'ordine dell'operare significativo che produce valori, che oltrepassa le situazioni, e le negatività che le vulnera, mediante la permanenza storicamente condizionata, dei valori (de Martino, 1977: 659). Così scrive Ernesto de Martino in quella sua splendida opera incompiuta che sono gli appunti su *La fine del mondo* e propone così, come per una parte cospicua della riflessione antropologica del Novecento, il difficile e complesso rapporto tra scienze umane e scienze dure, tra scienze dello spirito e metodi della ricerca scientifica. La riflessione sembra essere distante, ma diventa estremamente attuale alla luce di questi ultimi mesi, fino ad assumere ineludibile la dimensione del richiamo al tema delle apocalissi culturali che sembrano attraversare drammaticamente i nostri singoli vissuti e le nostre comunità globali.

L'antropologia italiana si è per decenni stretta intorno al pensiero demartiniano, ne ha riesaminato, sviscerato le dinamiche e le influenze tra crocianesimo, storicismo, gramscianesimo e richiami heideggeriani. Il dibattito è stato profondo, e ha formato antropologi, demologi ed etnologi, tanto da far tremare oggi le vene ai polsi solo a ripensarlo. La mia breve riflessione in queste poche pagine si interroga su quel patrimonio corposo e denso di categorie e fondamenti per ripensarlo alla luce del "campo" e delle trasformazioni attuali, coniugando, riflettendo e ibridando apporti post-demartiniani. Le comparazioni che emergono possono presentarsi ardite, ma tant'è sono le accuse più frequenti che da più parti vengono spesso rivolte all'antropologia e ad antropologi ben più autorevoli.

Siamo tutti chiamati ad essere dentro la logica di un *telos malato* o è possibile riappropriarsi di un *telos vitale* e vincente ossia quello che veniva e viene prospettato della scienza, dello storicismo e delle categorie dialettiche? Il *telos malato* non riguarda solo il rischio dell'epidemia globale di questi ultimi mesi, ma l'intero orizzonte di senso, le forme di esercizio/controllo del potere soprattutto attraverso i canali virtuali e del web e di produzione/oggettivazione che la cultura occidentale produce.

L'ultimo de Martino continua a interrogarsi sul destino dell'Occidente e riflette sulla categoria di apocalisse culturale, di una crisi della presenza quale minaccia continua dentro l'orizzonte storico dell'agire umano. Individua così il *telos malato* come una tensione che determina percorsi fuorvianti di autocoscienza, un dare forma a un *telos vitale* che diventa sempre più liquido e legato al "qui e ora", che elude orizzonti di cura e di progetti del futuro come costruzione di vita autentica. Le minacce alla costruzione di un mondo autenticamente umano provengono soprattutto da una dimensione immateriale e impalpabile sia dal punto di vista delle nuove forme di transazione del potere economico, sia della comunicazione e della costruzione del consenso, sia della minaccia alla vita e alla salute. Il rapporto tra selvaggio e domestico, della produzione e del vertiginoso incremento del capitale, non più legato alla merce ma piuttosto a intermediazioni virtuali e all'immaterialità dell'informazione offrono facili orizzonti per una nuova affermazione di un *telos malato* e dell'imminente 'fine della storia'. D'altra parte sembra essersi avverata oggi la profezia di Bill Gates che nel 2015 parlava di una terza guerra mondiale combattuta dai virus.

«Quando eravamo ragazzi il disastro di cui ci si preoccupava, era la guerra nucleare. Oggi il rischio più grande di catastrofe globale è un virus. Se qualcosa ucciderà dieci milioni di persone nei prossimi decenni, è più

probabile che sia un virus altamente contagioso piuttosto che una guerra. Non missili ma virus» (Gates, 2015).

In questi mesi ci troviamo a vivere quell'inquietudine radicale che de Martino aveva elaborato proprio dopo la fine della seconda guerra mondiale, e la crisi dei missili a Cuba. Il *telos* vitale che poteva e doveva rispondere positivamente alla minaccia totale entra in crisi proprio con la seconda guerra mondiale. Il richiamo alla guerra è un elemento costante cui tutti fanno riferimento nella comunicazione di questi giorni, tutta sbilanciata su queste metafore e sulle possibili e necessarie ricostruzioni legate a categorie e modalità da ridefinire completamente. Emergono strutture antropologiche del profondo, modalità e percorsi di operatività nella relazione con il mondo: natura/cultura, domestico/selvaggio, presente/futuro, vita/morte. de Martino nelle sue note su *La fine del mondo* scrive o vuole scrivere un libro, una riflessione dell'anno zero. Un anno zero che sembra ripresentarsi nelle attuali condizioni, quando sentiamo dire nel linguaggio corrente "niente sarà come prima".

La società occidentale ha interiorizzato un cattivo ritorno del passato e un prepotente paradigma del progresso come incondizionato sviluppo verso il bene. Quest'ultimo è pervasivamente diffuso nella cultura di massa e confligge con un'élite critica che da tempo tenta di invertirlo (dobbiamo aspettare Greta Tumberg per metterlo in crisi nella percezione corrente). Il concetto di ben-essere si plasma attraverso le forme del consumismo e finisce con l'essere uno di quei pilastri dell'egemonia diffusa di usi, di ritualità collettive di cui Bourdieu ci ha dato un'analisi dissacrante e lucida (Bourdieu, 1992).

L'Occidente ha per un verso esaltato la società del rischio, dell'azzardo, dell'osare oltre le regole stabilite e per l'altro ha abbassato costantemente il livello nei confronti del rischio; si è progressivamente consolidata una medicalizzazione della vita, nel tentativo costante di eliminazione e prevenzione del rischio. Segno di tutto questo è la puntigliosità con cui la scienza contemporanea costruisce e aggiorna quotidianamente la classificazione dei rischi, distinguendo – sono solo esempi – i rischi alimentari, ambientali, sanitari, economici, politici e così via. Se il rischio è parte ineliminabile della condizione umana ci sarebbe, sempre di più, il riconoscimento di una necessità "costitutiva" dell'essere umano di definire, migliorare, potenziare, costruire bolle, sfere, schermi, ambienti, che proteggono gli individui. Secondo Peter Sloterdijk (2002) noi "pretendiamo" di essere immuni e confortati nella nostra vita come nel grembo materno. Esseri naturalmente desiderosi di ben-essere e di sicurezza. Il corpo è una di queste "bolle" o "sfere" entro cui si realizzano costantemente processi per immunizzarlo. L'immunità e, dunque,

la conservazione costituiscono un dato che, come sostiene anche Luhmann (2006), determina una concezione meta-biologica, che discute la condizione di possibilità di una vita umana integra. Il tutto confluisce in una nuova disciplina scientifica che è la neuro-psico-immunologia, che sta strategicamente a cavallo tra scienze dei sistemi, scienze umane e scienze della natura.

Troppo importante l'immunità come concetto, sostiene il filosofo, per lasciarlo solo ai medici. Del resto Mary Douglas (1975) ha evidenziato le più insospettate implicazioni tra rischio, colpa, immunità, corpo sociale e relazioni tra singole soggettività, sanzioni sociali, meccanismi di esclusione o di inclusione, immaginari simbolici, rituali. Una sorta continua di polarizzazione tra purezza e pericolo (penso allo studio sull'AIDS in *Rischio e Colpa*, Douglas, 1996). Sembra sempre più confermata l'affermazione di Foucault, che nessuna altra questione genera un dibattito culturale tanto sentito dai cittadini quanto quello relativo alla salute, all'igiene e al rischio di infezioni. Il controllo, la sanificazione, la domesticità degli spazi è la vittoria rassicurante e maniacale dell'agire sulle cose che in questo momento ha spinto tutto il mondo ad abdicare alle libertà delle persona e della soggettività cara ai sistemi liberali e democratici. In questo momento il controllo globale ha ratificato in maniera ossessiva questa necessità che è diventata non più una paranoica possibilità remota ma una condizione reale del vissuto. Siamo in una nuova crisi del *telos* vitale, purtroppo globale così come de Martino aveva indicato l'apocalisse nucleare come fine della storia. La cattiva memoria e le illusioni del razionalismo in direzione della logica dell'essere piuttosto che dell'esser-ci, ovvero in direzione di una dialettica che, per dirla con Kant, va oltre i suoi limiti e assolutizza soluzioni e modelli economici di sviluppo, hanno reso facile questa deriva.

Il problema del *telos* malato è in fondo il problema del senso della presenza nel mondo, in relazione alla crisi delle scienze europee. La cultura occidentale ha elaborato una coscienza storica lineare e progressiva introducendo prepotentemente il *telos*, ma si è affermata paradossalmente, – la pandemia attuale ne è una drammatica esemplificazione – un'ideologia del presente e dell'evidenza del presente che paralizza lo sforzo di pensare il presente come storia; un'ideologia impegnata a rendere obsoleti gli insegnamenti del passato, ma anche a spegnere il desiderio di immaginare il futuro. Da uno a due decenni, il presente è diventato egemonico. Agli occhi del comune mortale la contemporaneità non deriva più dalla lenta maturazione del passato e non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improv-

viso emergere offusca il passato e satura l'immaginazione del futuro. «Il post-moderno diventa dunque quella condizione in cui i miti moderni, i miti del futuro e i miti universalistici, che si erano sostituiti alle cosmogonie particolaristiche, scompaiono a loro volta» (Augé, 2010: 88-89). Nel guardare alle antiche civiltà e alle culture altre, bisogna ripensare come esse, in forme destoricizzate hanno dato vita ad un mondo protetto con costruzioni che come il mito e la religione hanno funzionato in maniera compensatrice, senza indulgere a nostalgici ritorni al passato.

### Lo sfondo ermeneutico, le radici del fare

La cultura è un grande congegno esorcistico nei confronti del negativo. I modi e i tempi di questo congegno possono dare vita ad incontri/scontri di culture, producendo effetti perversi: l'emancipazione mangia il consueto, il *telos* vitale malato sradica e produce violenta de-culturazione, caduta e abolizione dei grandi orizzonti del valore e del senso. Tuttavia è qui che entra in gioco la promessa e la possibilità di un umanesimo antropologico compensatorio, non generico, non un de-responsabilizzante relativismo culturale, ma temperato e corretto e carico comunque di etnocentrismo critico. La posizione demartiniana diviene "vissuto" di scottante attualità e la descrizione del compito della cultura occidentale, come si evince dalle pagine de *La fine del mondo*, conserva una potente forza ispiratrice e una sua "modernità". È permanente la possibilità delle apocalissi culturali, cioè del rischio «di non poterci essere in nessun mondo culturale storicamente determinato, di perdere qualsiasi possibilità dell'operabile secondo valori intersoggettivi comunicabili, di patire la caduta dello slancio verso la valorizzazione su tutto il fronte del mondanamente valorizzabile» (de Martino, 1964: 114)

Dunque è necessario riflettere non soltanto sulla permanente possibilità della crisi, ma in maggior misura sulla ripresa capace di trascenderne le singole manifestazioni storiche, secondo modelli di valorizzazione condivisi.

Resta aperto e possibile, in de Martino come per altri orizzonti interpretativi antropologici, il percorso del superamento, della reintegrazione, o anche soltanto della preservazione del proprio mondo culturale insieme alla possibilità di perderlo. Per poter costruire e dare origine ad un nuovo trascendimento verso orizzonti culturali più ampi e complessi è necessario partire da un contesto, che comprende l'aspetto dell'economico, la cui condizione di utilizzabilità immediata sta proprio nel suo essere sfondo,

nel rimanere cioè in uno stato che ne nasconda l'esistenza alla coscienza e le permetta in tal modo di operare al di là di esso. Un prodotto culturale integralmente umano che sta come «indice di possibili percorsi operativi in cui vivono l'operosità umana di millenni, le plasmazioni utilizzatrici maturatesi, e infine la biografia del singolo sino alla situazione presente» (de Martino, 1977: 471).

Sintomi ricorrenti di questa possibilità della crisi sono la minaccia della perdita del senso dell'orientamento e di quell'ordine spaziale il cui vero e costante centro è il soggetto umano, insieme ad un'amnesia delle memorie storiche che mantengono vivo quell'ordine attraverso il loro tramandarsi. Questo "spaesamento" genera "angoscia", paralisi della propria capacità di agire di fronte al collasso del mondo domestico e appaesato. È l'esperienza di chi viene in contatto con una realtà radicalmente altra rispetto a quella conosciuta, è l'esperienza di chi subisce lo svuotamento di senso del proprio mondo, ritrovandolo estraneo e irriconoscibile. È questa la condizione attuale, ci si ritrova ad essere estranei ed espulsi dalla gestione del proprio mondo. La domesticità diventa impraticabilità oscura e straniente, una nuova domesticità coatta che rende desolati e infidi i percorsi quotidiani di abitabilità e di controllo dello spazio, che rimette in gioco la relazione tra tempo monocromo e policromo. A partire da Hall (1994) si è riconosciuto che ciascuna cultura possiede propri quadri temporali all'interno dei quali funzionano modelli specifici e un sistema temporale totalmente dipendente sia dal modo in cui una cultura si sviluppa sia dalla percezione che ne hanno i suoi membri.

In questo momento sono messi in crisi i due sistemi temporali individuati nelle culture, definite rispettivamente policrome e monocrome. Nelle prime l'accento è posto sulle relazioni esistenti tra le persone più che sul rispetto della sequenza degli impegni: la competenza degli attori consiste, in questo caso, nella capacità di svolgere più attività e mantenere più relazioni in un tempo unico. È il contesto che definisce e contraddistingue le occupazioni, lo scorrere del tempo non è marcato e circoscritto da attività precise. Nelle seconde, invece, il tempo è percepito e descritto come un nastro o una linea e gli avvenimenti sono posti a scandire la giornata in rigorosa sequenza. Le culture di tipo monocromo tendono ad isolare le persone che svolgono un compito specifico e a mettere in evidenza il carattere "separato" di ogni operazione. In esse la strutturazione temporale è arbitraria e imposta, non è rispettosa dei ritmi biologici degli individui e ogni organizzazione richiede apprendimenti particolari. Siamo immersi attualmente in una modalità

spazio-temporale che ibridamente è diventata policroma e monocroma: i compiti da svolgere, gli spazi e i tempi non appartengono a sequenze poste in rigorosa sequenza e in spazi precisi. Tutto questo non determina un posto privilegiato alle relazioni esistenti tra persone, ma al contrario isola la relazione tra persone. L'assolutizzazione del modello monocromo è stato, nella nostra cultura occidentale, pervasivo al punto da indurre le persone a confondere i programmi e i tempi con la realtà stessa, tanto che

«[...] può alienarci, al nostro stesso sguardo e a quello degli altri, impoverendo il contesto della comunicazione interindividuale. L'organizzazione monocroma ci ha vincolati sottilmente a pensare e percepire il mondo in maniera frammentata. Ma se questo tipo di pensiero è adatto alla realizzazione di operazioni lineari, esso è al contrario disastroso per la realizzazione di attività creatrici di tipo non lineare» (Hall, 1994: 62).

Il tempo e lo spazio continuano ad essere, seppure continuamente rivisitate, le categorie privilegiate dell'utilizzabilità del mondo. Il fenomeno della prevalenza del linguaggio spaziale su quello temporale è strettamente legato ad uno dei tanti paradossi della globalizzazione. Qui si tratta di una sorta di rivoluzione o per meglio dire di un rovesciamento dei rapporti interno/esterno. La coppia globale/locale ha preso il posto dell'opposizione particolare/universale, la quale si iscriveva nella storicità e nel tempo. E in questo senso tutto è attualizzato e realizzato e l'interno è ciò che sta dentro al sistema economico e tecnologico le cui reti fanno la globalizzazione; l'interno è il globale, viceversa l'esterno è il locale ed è pertanto tutto ciò che è fuori la totalità, fuori dall'attualizzazione spazio-temporale e assume caratteri a-storici e subalterni da tutti i punti di vista compreso il linguaggio ed interferisce con la totalità.

In un certo senso la comunicazione, in particolare delle immagini, svolge quasi il ruolo delle cosmogonie tradizionali ha carattere universale e sincronico. Le protesi tecnologiche si agganciano al nostro corpo, ci fanno comunicare con il mondo intero senza farci spostare, ci abitano a stare in una sorta di capsula tecnologica che ci mette al riparo da passato e futuro quasi esistesse solo il presente. La scienza che progredisce nell'esplorazione della vita e che sembra essere la nostra dimensione rassicurante per definire il *telos* vitale a differenza delle antiche cosmogoniche, avanza nell'ignoto spostandone gradualmente le frontiere. Ma la scienza, come in questo ultimo periodo dimostra, non è rassicurante. Al fragore della accelerazione spazio-temporale si è sostituito il silenzio, all'eccesso di senso che caratterizza la surmodernità subentra la sospensione; lo spazio

esterno, addomesticato e controllato, strutturato come tempo policromo e spazio del panottico produttivo, è diventato luogo di spaesamento e di rischio radicale, favorendo la possibilità di una paradossale policromia, rimettendo indietro le lancette del tempo e del presunto progresso.

Ed è su questi nuovi spaesamenti che bisognerà configurare una nuova antropologia interpretativa soprattutto in relazione allo spazio economico e all'utilizzabilità economica alla luce del trascendimento e di un *ethos* che abbia connotazione etiche. L'Occidente può riprendersi un nuovo o antico etnocentrismo critico che dovrà legittimare e barattare la libertà con la sicurezza del vivere e della salute. La congiuntura culturale contemporanea, riconducibile a quest'ultima categoria, secondo le parole di de Martino, «conosce il tema della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso di salvezza, e cioè come disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile» (de Martino 1977: 470).

Da un lato si sente il timore di «perdere il mondo» quale luogo della vita sociale, dell'energia comunitaria che permette l'esistenza dei progetti e dei prodotti culturali, verso i quali si è attratti con la forza della partecipazione; dall'altro si teme altrettanto di «essere perduti nel mondo», ovvero di rinunciare, attraverso l'adesione alla vita mondana e ai prodotti materialistici della scienza e della tecnica, a quella tensione verso un destino più autentico dell'uomo che può prender forma ora nella concezione di un "regno" oltremondano, ora nell'utopia di un ordine sociale radicalmente diverso.

Scriva ancora de Martino

«L'immagine operativa più aderente sia che si tratti di ricostruire un'epoca interna della storia della civiltà occidentale sia che invece la ricerca si volga alle civiltà extraeuropee e al loro confronto con quella europea, non è quella di un piano progressivo irreversibile della storia universale, che l'umanità percorrerebbe solidamente attraverso fasi successive distinte anche se con ritmi diversi, con arresti parziali e con sviluppi secolari di scarso rilievo, ma è bensì quella di una pluralità di sviluppi storici di varia provenienza, una dispersione di sistemi di scelte in movimento e di diverse valorizzazioni della vita (la molteplicità e la eterogeneità delle culture). In questa dispersione però la civiltà occidentale si pone come l'unica che abbia portato alla coscienza il principio operativo di una origine e di una destinazione integralmente umana dei beni culturali, di un *ethos* specificamente e universalmente umano che è trascendimento della vita secondo valorizzazioni comunitarie, e infine di un confronto sistematico con le altre culture nella prospettiva ideale di una unificazione dell'umano che non sia astratta unità instaurata una volta e per sempre, ma concreta e sempre rinnovantesi

disciplina unificatrice o una disciplina che, senza respingere la possibilità di ulteriori alternative e scelte, le componga di nuovo in un complessivo orizzonte umanistico di cui individui e gruppi siano per quanto possibile consapevolmente e liberamente rispettosi. » (de Martino, 1977: 397-321).

Si ritrovano in queste riflessioni un condensato delle contraddizioni irrisolte e tutt'ora presenti e urgenti della nostra condizione attuale. Le dinamiche e le polarizzazioni dialettiche seppure frutto di un'interpretazione e del modo di essere di una riflessione nella quale convergono storicismo, marxismo ed esistenzialismo, attualmente sono soltanto cresciute nella loro dinamica dirompente, rendendo concreti e visibili i conflitti che si possono scatenare e che in parte hanno già scatenato: conflitti razziali, intolleranze diffuse nelle società complesse, tensioni ecologiche, guerre etniche. Il deserto culturale che sembra sempre più avanzare con il mancato superamento di queste contraddizioni da parte della cultura occidentale le attribuisce le maggiori responsabilità nel bene e nel male. L'attuale fase storica sembrerebbe infatti dare ragione allo schema interpretativo demartiniano, secondo il quale la civiltà occidentale non è in grado di fornire quel paradigma unificante, ma tuttavia è in parte trasculturalmente aperto alle diversità, sola soluzione ipotizzabile. La strada dell'antropologia successiva e delle riflessioni attuali lo conferma, seppure declinandolo in altri percorsi e modalità. Troppo spesso gli orizzonti culturali sembrano ripiegarsi e ridursi a micro universi asfittici, ridursi a frantumazioni autistiche di un'umanità che non riesce a ridisegnare altri percorsi. Ma la fiducia demartiniana riaffiora tra annichilenti angosce e ci induce a riflettere su categorie che avevamo forse "congelato" e a ripensare e riproporre l'incessante funzione del trascendimento della presenza attraverso un nuovo senso della comunità umana.

Il mondo globale è di fronte alla pervasività del virtuale (sostanza impalpabile e immateriale) e alla restrizione del concreto che ha reso maledettamente drammatica e paradossalmente problematica la presenza intesa come presenza al mondo e nel mondo. Lo storicismo di un *telos* vitale e rassicurante è entrato in un cortocircuito e ci costringe a riavvolgere e ripensare il *Dasein*, cioè il qui ed ora dell'esserci che sembrerebbe spezzare ogni *telos* vitale. L'autenticità dello stare al mondo diventa una nuova consapevolezza del vivere per la morte, e con la morte si convive con la costante minaccia (e non solo minaccia in questi giorni) del rischio del crollo di orizzonti storico-culturali determinati e considerati inamovibili con il definitivo e concreto rischio, non solo ontologico, di crollo della presenza al mondo. Questa minaccia è atavica, ma è oggi radicalmente e improvvi-

samente totale, globale e universalmente spazializzata e coesistente, dentro un “tempo attuale” non storicizzato del qui ed ora. Questa minaccia costituisce il rischio antropologico radicale, che in ogni tempo e attraverso il tempo il mito e il rito si sono fatti carico di segnalare e di cercare di controllare, per operare sempre nuove forme di reintegrazione culturale.

Siamo di fronte oggi a questa necessità antropologica oltre a quelle storiche, economiche e scientifiche, ovvero alla riappropriazione di un ethos super umano del trascendimento. Si tratta di individuare, così come suggerisce ancora de Martino ne *La fine del mondo*, il nucleo originario di quelle drammatiche potenzialità di crollo e assieme di superamento, che si contendono lo stesso realizzarsi dell'essere della presenza del mondo e nel mondo. Una risposta ancora una volta di etnocentrismo critico unitamente alla possibilità di superare il senso di colpa su cui riflette l'antropologia contemporanea e non solo, nel considerare l'instabilità come garanzia di aver appreso la differenza essenziale tra politica e religione. Una sorta di elogio dell'Occidente (La Cecla, 2016): il miracolo occidentale – come afferma Sloterdijk – è la relazione costante tra “stress e libertà”, il mistero per cui una società che si basa sull'individuo riesce a non dissolversi e a ricontrattare costantemente la propria coesione (Sloterdijk, 2012). L'accordo per vivere insieme, l'accordo che sta alla base della convivenza sociale, viene costantemente rinegoziato nella vita quotidiana e passa per le abitudini, le routine, le attese, le regole del faccia a faccia, le norme precarie dello stare insieme. Ed è qui che starebbe il carattere rivoluzionario della società occidentale, nella sua instabilità come dato perenne e costante (Sloterdijk, 2012: 46).

Bisognerebbe dunque superare una volta per tutte l'anti-etnocentrismo occidentale, puntare alla risoluzione, così come in un bazar kuwaitiano ciascuno parla il proprio dialetto incomprensibile all'altro e tuttavia si concludono proficue contrattazioni commerciali e incontri autentici (Rorty, 1994). Tuttavia se è vero che l'Occidente ha guadagnato il concetto di dignità, del rispetto della persona e del integrità del corpo ha anche elaborato e ratificato l'oscenità della malattia demandando la cura e l'accudimento a professionalità istituzionalizzate all'interno della società, lasciando un vuoto ai modi e ai tempi dell'elaborazione del lutto così ritualmente strutturato nel mondo contadino meridionale e non solo. La progressiva e ineluttabile degenerazione del corpo e l'accudimento e l'accompagnamento alla morte sono relegati in spazi privati e/o istituzionalmente delegati a questa gestione, come le residenze per anziani e/o le badanti.

«La cura del corpo e la gestione della sofferenza sono delegate a donne in genere migranti che ascoltano, vedono, amano, odiano il corpo che soffre, non lo rimuovono, non lo dimenticano, lo accudiscono e ne condividono lo spazio angusto della domesticità, precludendolo a quella parte del mondo edonista in cui la cura è mercato: cercano di inventarsi una strada che è fatta di compassione attiva, di professionalità inventata, di affrancamento economico (Di Nuzzo, 2009: 60).

Sono protagoniste di una nuova possibilità di vivere, una cruda e più autentica dimensione dell'esistenza, una forma di lavoro sociale che finisce con lo sfuggire, nel bene e nel male, ad una semplice oggettivazione della prestazione e che oscilla sempre tra rancore e solidarietà. Vivere il silenzio e l'incomunicabilità verso l'altro attraverso l'aver cura e la solidarietà. Economia e critica della tecnica si ritrovano in un tipo di occupazione che non è ipertecnologica ma è altrettanto invasivo. L'attuale pandemia ha fatto esplodere l'ennesima contraddizione dell'Occidente, la negazione radicale del poter scegliere il rapporto con la morte. La diffusione del virus ha improvvisamente reciso ogni possibilità di determinare una relazione con il lutto e il dolore, ha notificato una frattura, un vuoto che ci ha messo inaspettatamente di fronte a ciò che l'Occidente aveva cercato di eludere. L'utilizzabilità del mondo e la minaccia della perdita dell'utilizzabilità hanno possibili esiti o nel delirio disforico o nella intersoggettività dei valori in una *surmodernità* (Augé, 1996), che non lascia spazio, in questo momento, ad una relazione culturalmente ritualizzata tra vita/morte. Si rimescolano le carte nell'attuale esperienza storica in cui si confrontano storia e meta-storia. Gli esorcismi culturali si veicolano e si plasmano attraverso nuove strade e nuove dimensioni spazio-temporali. In questo eterno presente che mette in connessione immediata è necessario costruire e orientarsi attraverso nuove mappe interculturali.

## **La strada della nuova comunicazione e del potere. Nuove egemonie e subalternità**

La post modernità e gli effetti della globalizzazione hanno implementato culture e consumi, gusti e ritualità che hanno reso estremamente complesso e ambivalente il concetto di cultura e la coniugazione delle differenti pratiche che ne derivano. Se è vero che la globalizzazione non è solo omologazione, ma possibilità di risposte adeguate per arginare devastanti derive, si

rimette in gioco il rapporto tra egemonie culturali, esercizio del potere attraverso il consenso, accesso alla comunicazione e alla partecipazione, aprendo un confronto serrato tra cultura popolare e cultura di massa. Il tentativo di recuperare l'alterità all'interno della cultura occidentale rende sempre più palese l'intricato il rapporto tra tutte le differenze che la compongono: tra ciò che è popolare e di massa, tra trash e folklorico, in una continua riplasmazione di ciò che è l'uno e l'altro. Il mondo della fruizione turista è forse quello in cui questa contraddizione emerge tra locale e globale.

Le radici di questo dibattito in Italia hanno avuto i loro momenti fondativi in quel serrato confronto che negli Cinquanta del Novecento si poneva – come del resto continua a porsi oggi – sul ruolo dell'antropologo che allora muoveva i primi passi nella società italiana e che si apriva al riconoscimento delle alterità e delle stratificate culture di appartenenza di gruppi sociali e di comunità nella stessa società occidentale e italiana. Si cercava e si cerca di individuare il rapporto tra strutture antropologiche del profondo e storicità dell'azione umana e soprattutto se la diversità poteva e può non essere irrimediabilmente coniugata con l'ineguaglianza. I soggetti privilegiati di studio erano i contadini esclusi e quasi ostinatamente impermeabili alle nuove forme del progresso storico e scientifico e dunque bolla di resistenza o di emarginazione che doveva essere studiata sul campo.

Le prime spedizioni etnografiche in Italia avevano come territori d'elezione la Lucania. Il suo mondo contadino costituiva l'Alterità con la necessità di condurre alla storia quel mondo che sembrava fuori da quell'orizzonte di progresso e che doveva uscire dalla subalternità e prendere il suo posto attivo nella società italiana in via di ricostruzione dopo le catastrofi del Ventennio e della guerra. Imprescindibile l'influenza teorica di Antonio Gramsci, i cui *Quaderni del carcere* avevano progressivamente visto la luce tra la fine degli anni '40 e l'inizio del decennio seguente. In accordo con Gramsci, De Martino riconosce l'importanza delle «concezioni del mondo e della vita come fattori presenti a titolo non inferiore a quello di altri nel determinare le condizioni di vita delle società umane» (Signorelli, 2015:18-19); ancora da Gramsci mutua la concezione di un

«rapporto dialettico tra due culture distinte, la distinzione tra le quali non è fondata sulle reciproche diversità, quanto appunto sul rapporto egemonia-subalternità che le lega. Da qui l'idea di una politica della cultura e delle conseguenti responsabilità che essa comporta per i diversi strati sociali» (Signorelli, 2006: 130-369).

Il folklore è inteso quale “creatività popolare”, i cui prodotti culturali sono capaci di sopravvivere nel tempo, anche in presenza di grandi mutamenti, e di dar forma a visioni del mondo proprie delle classi subalterne, che danno vita ad una propria *egemonia* ovvero ad una forma di conoscenza del mondo (Macciocchi, 1974). Gramsci riconosce al mondo popolare la facoltà di produrre cultura, la cui dignità e il cui valore vengono sottratti a qualsiasi tipo di nostalgica mitizzazione di stampo conservatore o reazionario. Tutto ciò confluisce nella teorizzazione, da parte di de Martino, del cosiddetto “folklore progressivo”, che egli definisce come una «proposta consapevole del popolo contro la propria condizione socialmente subalterna, o che commenta, esprime in termini culturali, le lotte per emanciparsene» (de Martino, 1951: 3).

Quello scontro culturale tra la nuova cultura e l'antica, ovvero tra due forme di conoscenza del mondo, diede vita a violenti processi di deculturazione trasformando la cultura popolare, in alcuni tratti, in cultura di massa ratificando la diversità anche soprattutto come diseguaglianza. Una cultura di massa legata all'industrializzazione e all'urbanizzazione, alla formazione di classi aperte, allo sviluppo dei mezzi di comunicazione e soprattutto all'accesso di tutti al mondo dell'informazione. Si avviarono secondo alcuni in maniera apocalittica, processi di omologazione su scala planetaria determinando la fortuna di formule categoriali quali “etnocidio culturale”. Soprattutto alla luce di ulteriori riflessioni demartiniane bisognava continuare a considerare tutta la produzione culturale popolare, ivi compresa quella non necessariamente legata alla religione, non solo veicolo esorcistico del disagio provocato dalla condizione di subalternità, ma come possibilità di creazione di uno spazio relativamente autonomo per l'affermazione di sé e per l'instaurazione di pratiche di resistenza culturale e politica non omologanti. Pratiche che non sempre si limitano a un'opposizione frontale verso la sovrastruttura egemone, ma che assumono anche forme ibride e sincretiche. Ciò non significa che quella popolare sia semplicemente una variante degradata di una forma più alta di cultura, come fino ad allora si era spesso sostenuto, ma piuttosto che esistono diversi aspetti e interpretazioni di una stessa tradizione. Il confronto tra interpretazioni popolari e interpretazioni ufficiali permette quindi di rilevarne le discrepanze, distinguendo la cultura prodotta dai ceti subalterni da quella che viene loro imposta e riscattando quest'ultimi dallo status riduttivo e depotenziante di “vittima” storica.

Al di là di una posizione demartiniana fortemente centrata sulla cultura occidentale, ad oggi resta sicuramente la necessità posta da de Martino di

“comprendere” le culture. Su questa strada della comprensione l’antropologia interpretativa e riflessiva ha realizzato e continua a realizzare percorsi significativi. Uno spazio ermeneutico, dunque, attraverso il quale potrebbero superarsi drammatiche resistenze mediante il libero riconoscersi di ciascun individuo nell’altro, ciascuno ponendo insieme sé e l’altro come oggetto e soggetto in un movimento reciproco. Ma l’amicizia, la generosità per le quali si effettua concretamente questo riconoscersi delle libertà, non sono virtù di facile attuazione. Una alterità che assume nuove forme globali fino a spezzare di nuovo problematicamente il rapporto mente/corpo della cultura occidentale.

Nel modo iperconnesso che annulla spazio e tempo e esaspera il qui ed ora, il collegamento virtuale ripropone una singolare ontologizzazione dell’umano, la smaterializzazione della soggettività non più incarnata ma raffigurata, percepita. Dopo un lungo e faticoso percorso di ricomposizione mente/corpo la frattura riemerge, secondo molti, per regalare all’umanità forme virtuose e democratiche di relazione. Il pericolo del contagio ha fatto esplodere questa modalità e questo fare comunità che nonostante la liquidità dà vita a relazioni virtuose. Ma questa virtuosità nasconde il suo doppio: la minaccia di un discorso politico e scientifico in nuove forme egemoniche, nuove subalternità e culture di massa in cui l’espulsione dell’alterità diventa condizione necessaria nelle nuove forme del contatto sociale. Questa insidia si è già manifestata negli ultimi decenni proprio attraverso i sentieri del web e degli algoritmi che oggi ci garantiscono di essere nel mondo.

«Il linguaggio e la comunicazione visiva diventano aggressività violenta fino all’annientamento dell’altro» (Han, 2017: 15), laddove gli inizi della rivoluzione digitale avevano prospettato la realizzazione di un *telos* vitale che veniva dominato da progetti utopistici. Secondo Vilém Flusser (2004) la rete digitale viene elevata al rango di tecnica dell’amore del prossimo. L’utilizzabilità tecnica del mondo potrebbe aprire ad un nuovo trascendimento, ad un umanesimo della tecnica, in cui essere-uomo significa di conseguenza essere connesso con altri. La rete digitale rende possibile una particolare esperienza di risonanza. Tutto vibra insieme:

«[...] la rete vibra, è un pathos, è una risonanza. Il fondamento della telematica consiste nella simpatia e l’antipatia della vicinanza. Credo che la telematica sia una tecnica dell’amore del prossimo, una tecnica che mette in pratica la religione giudaico cristiana. La telematica ha alla sua base l’empatia. Essa annienta l’umanesimo a favore dell’altruismo. Che questa possibilità sussista è già di per sé qualcosa di assolutamente colossale» (Flusser, 2004: 13).

Quello che era apparso utopico in queste giornate terribili è diventata solidarietà autentica come nel caso dell'uso di tablet e videochiamate per i familiari impossibilitati ad avere contatti con i pazienti per condividere i momenti terminali della vita o per sostenere i difficili percorsi della lunga degenza in totale isolamento. Dunque, continua ad essere perseguibile quell'orizzonte demartiniano e quel compito da affidare all'Occidente di un ethos del trascendimento. Ma d'altra parte la rete ha il suo doppio e diventa uno spazio di risonanza, dalla quale è eliminata ogni alterità, ogni estraneità, la vicinanza dell'altro cede il posto all'assenza di distanza dell'uguale. La comunicazione globale ammette solo altri uguali o uguali altri, dunque cultura massificata? Indistinta, diffusa, popolare, presenzialista e priva di memoria, l'immagine e il presente diventano tutto; l'ossessione per la fotografia ne è una prova.

Resta alla fine di queste estemporanee e frammentarie riflessioni una mia personale esperienza di ricerca e di lavoro sul campo che da anni conduco. Le tante storie di migranti che ho condiviso mi hanno insegnato che dalle apocalissi culturali si può uscire e che si diventa resilienti e portatori di nuove forme di umanesimo in cui si fondono Occidente e Alterità e si coniuga ciò che sembra impossibile: economia e solidarietà, il vivere per la morte con il rischio estremo, rendono possibile una solidarietà che non sembrava possibile nei fatti. E allora uno specializzando della Normale di Pisa proveniente dalla provincia profonda dell'India si rende disponibile a dare all'Italia un mese della sua borsa di studio e fa riemergere la categoria della reciprocità senza ricorsi a essenzialismi o a utopiche definizioni, ma semplice manifestarsi di uno dei più universali principi antropologici. «Bisogna abbracciare anche ciò che non si riesce a comprendere» (Geertz, 2001: 103). Solidarietà, empatia e reciprocità sono elementi di uno stare al mondo di cui oggi abbiamo estremo bisogno.

## Riferimenti bibliografici

- Augé M., 1996, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Éleuthera.
- , 2010, *Che fine ha fatto il futuro?*, Milano Elèuthera.
- Bourdieu P., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Borin-ghieri.

- de Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi.
- , 1951, “Il folklore progressivo: Note lucane”, *l'Unità*, Roma, 28 giugno.
- , 1964, “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”, *Nuovi Argomenti*, 69, Roma.
- Di Nuzzo A., 2009, *La morte, la cura, l'amore. Donne ucraine e rumene in area campana*, Roma, CISU.
- Douglass M., 1975, *Purezza e Pericolo*, Bologna, il Mulino.
- , 1996, *Rischio. Colpa*, Bologna, il Mulino.
- Ferrari F.M., 2012, *Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence*, Sheffield, Equinox.
- Flusser V., 2004, *La cultura del media*, Milano, Bruno Mondadori.
- Geertz C., 2001, *Antropologia e filosofia*, Bologna, il Mulino.
- Hall E.T., 1994, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Paris, Seuil.
- Han B.C., 2017, *L'espulsione dell'altro*, Milano, Nottetempo.
- La Cecla F., 2016, *L'Elogio dell'Occidente*, Milano, Eleuthera.
- Luhmann N., 1995, *Osservazioni sul moderno* Roma, Armando.
- Macciocchi, M.A., 1974, *Per Gramsci*, Bologna, il Mulino.
- Pasolini, P.P., 1975, *Scritti Corsari*, Milano, Garzanti.
- Rorty R., 1994, *Scritti filosofici*, Roma-Bari, Laterza.
- Signorelli A., 2015, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma, L'asino d'oro.
- , 2006, *Migrazioni e incontri etnografici*, Palermo, Sellerio.
- Sloterdijk P., 2002, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Roma, Carocci.
- , 2012, *Stress e libertà*, Milano, Raffaele Cortina.

## CORPI, CULTURE, EDUCAZIONE TRA POSTMODERNITÀ E PANDEMIA



Negli ultimi mesi si è aperto un intenso dibattito sulle misure di prevenzione a proposito della chiusura delle scuole, delle palestre, dei centri di fitness /wellness, e sul divieto e l'impossibilità, contrapposti alla necessità dei *runner*, di poter esercitare la loro passione diventata sempre più imperativa nella gestione e creazione del proprio benessere. Il contagio ha riproposto con allarme e urgenza la relazione tra le soggettività incarnate in un'intricata relazione mente-corpo. Per troppo tempo si è dibattuto sulle definizioni/distinzioni tra corpo, cultura, materia, natura, e mente. Forse è davvero inestricabile la relazione culturale e la continua ed ininterrotta plasmazione della corporeità, che oscilla tra corpo come relazione sociale e comunicazione e privatizzazione del corpo, diventata pervasiva in questi ultimi mesi fino ad assumere le forme seppur necessarie di medicalizzazione della vita. Da queste riflessioni il breve scritto che segue cerca di tracciare anche con il supporto di ricerche sul campo, percorsi di definizione e costruzione continua del sé, tra antropologia e benessere, tra pratica sportiva, inclusione sociale e migrazioni, per rendere ancor più evidente l'esperienza traumatica che si è vissuta in questi ultimi mesi e il mutamento culturale che ne deriverà.

### Corporeità e Benessere

«Sono un corpo, ho un corpo. È a partire da questa ambiguità costitutiva che le scienze umane e sociali hanno riflettuto sulla corporeità» (Pizza 1997:

45). Dunque, il nostro corpo, oggetto di elaborazione e pratiche culturali, vive e agisce nel mondo. La svolta filosofica fenomenologica ha ridefinito contrapposizioni e dicotomie, offrendo validi strumenti interpretativi all'antropologia per dimostrare soprattutto attraverso la ricerca sul campo come i mutamenti, le strategie rituali, la loro funzione sociale continuino a delineare nel tempo le intersoggettività post-moderne. Mai come in questo momento ripensare e ripercorrere il recente passato e gli usi del corpo sia come luogo privilegiato di ben-essere sia come catalizzatore dell'infezione e della malattia, metta a confronto ben-essere e malattia, salute del corpo, consapevolezza della morte e richiesta di felicità. Da qui il doppio binario del mio intervento: per un verso le ritualità dello sport e la costruzione del corpo attraverso la pratica sportiva, per l'altro il corpo, il contagio, la distanza sociale.

La domanda di felicità, salute e benessere sembra essere sempre più diffusa ed imperativa. In questi ultimi anni, nuovi scenari si stanno definendo e sono significativi i segnali di profondi mutamenti di mentalità che caratterizzano la nostra post-modernità. Le discipline demotnoantropologiche si stanno da tempo occupando del fenomeno, aprendo orizzonti di definizione teorica e di ricerca empirica. Il fitness, insieme alla sua coniugazione dolce per così dire, del wellness, è un fenomeno sincretico nel quale si ritrovano riscritte, contaminate e fuse le nozioni tradizionali di cura, ginnastica, sport, estetica del corpo, salute, benessere, felicità, su un fondamento di conoscenze scientifiche ed empiriche, che mescolano alimentazione e medicina, psicologia, filosofia, erboristeria, ed educazione motoria, determinando nuove scelte di vita e di comportamento, orientate verso il benessere psicofisico.

Il fenomeno ha acquisito ormai una centralità ampiamente certificata dai dati statistici e si configura come una vera svolta antropologica nella rappresentazione del corpo-mente e della sua plasmabilità, nella produzione di nuovi modelli di consumo e nuovi stili di vita. Il gruppo di lavoro di cui faccio parte continua a indagare le dinamiche sul campo, in particolare in area campana e meridionale. Nello specifico, mi sono occupata sia della complessa organizzazione e diffusione dei centri di benessere, delle palestre, dei centri sportivi, sia delle varie tecniche di plasmazione del corpo (prime tra tutte la chirurgia estetica) (Di Nuzzo 2010). Non è da sottovalutare inoltre l'aspetto mediatico ed economico del problema.

In questa rapida esposizione, cercherò di evidenziare le continue ambivalenze che emergono e che possono costituire una traccia, per leggere la complessità del fenomeno e le sue implicazioni. In particolare, mi soffermerò soprattutto su di un aspetto specifico costituito dalla pratica sportiva

negli adolescenti e nei giovani e tenterò di dimostrare come lo sport possa essere una strada di integrazione nei processi migratori. Punto di partenza ineludibile è certamente il corpo; ed è noto che il corpo, del quale tutti abbiamo esperienza, rappresenta (forse ancor più oggi), l'immagine di riferimento per il mondo che ci circonda, per mettere ordine nelle percezioni, per comprenderlo. Lo sguardo dell'antropologo sulla realtà corporea non è che uno dei possibili modi di vederla, di interpretarla e di declinarla. Il corpo, il proprio o quello dell'altro, è un oggetto plurale e polisemico che interessa l'antropologia, da un lato, per la sua caratteristica di oggetto duale, sia biologico che culturale, e dall'altro per la diversità delle rappresentazioni delle quali è oggetto (Combi, 2006). Come è noto, l'interesse antropologico verso la corporeità e le tecniche che lo caratterizzano come elemento determinante di una cultura è sedimentato e radicato: si pensi al notissimo saggio di M. Mauss sulle tecniche del corpo, a Mary Douglas, *I due corpi*, a O' Neill, *I cinque corpi*, a Margaret Locke e Nancy Scheper Hughes, *I tre corpi*.

Sembrano emergere, oggi, nuovi percorsi di costruzione-ricostruzione del corpo, di ridefinizione della sua "presunta" naturalità, e sembra, pertanto, opportuno riconsiderare la plasmazione culturale che se ne fa, individuando strategie e risoluzioni "legate alla modernità". C'è una tendenza alla "medicalizzazione" che rientra nella concezione della "medicalizzazione della vita", nella tendenza a voler "risolvere" mediante pratiche di intervento, mutate dall'arsenale medico, vissuti personali negativi che hanno in realtà una loro matrice in condizioni, circostanze o eventi oggettivamente radicati nel corpo stesso della realtà sociale (Seppilli, 2007).

Questa scelta "scientifica" si ricollega, comunque, ad atavici rituali, ad immaginari che rendono la corporeità una dimora del sé forse sempre più liberata da due tradizionali "catene" naturali che hanno sempre accompagnato il corpo nella storia, ovvero *corpo di fatica*, *corpo di riproduzione*. Maschile il primo, femminile il secondo. Il corpo oggi sempre più apparentemente "liberato" si offre ad altre forme di tirannie e assume su di sé altri bisogni da soddisfare in maniera prevalente, quali quelli della bellezza, della giovinezza, della salute, del raggiungimento del "benessere" di una sessualità liberata da ogni altra responsabilità. La riflessione sul corpo come palinsesto incerto, manipolabile non in senso strettamente fisiologico, si combina in maniera inestricabile con l'idea di consumo. (Impellizzeri, 2004: 36). La tendenza attuale è quella di un nuovo equilibrio vitale, in cui il relax mentale e quello fisico s'incontrano in una dimensione di benessere profondo. Un benessere in cui la cura del corpo e della mente diventano

centrali, adottando e creando nuove regole e nuove occasioni di espressione. Tranquillità, serenità, armonia, sono valori e condizioni dello spirito da ricercare nella quotidianità, e non da relegare a momenti straordinari. La conoscenza e la consapevolezza del proprio organismo biologico, della propria gestualità e del proprio metabolismo personale, contribuiscono alla definizione di questo nuovo equilibrio.

Quali sono le richieste più diffuse, gli immaginari che costruiscono la plasmazione culturale del corpo oggi, e a cosa alludono questi ideali di bellezza, salute, felicità? Si rimescolano le carte ancora una volta tra natura e cultura, individuale e sociale, intimo ed espuesto, una rivoluzione silenziosa che per dirla con Bourdieu (1992: 121)

«può fare del corpo luogo di elaborazione implicita di un sapere non formalizzato e non formalizzabile, operando come implicito creatore di preferenze e di valutazione che avvengono nella prassi quotidiana; il corpo stesso è il risultato di quest'elaborazione che è anche continua negoziazione sociale».

Questa nuova centralità del corpo è tuttavia contrastata da un'altra tendenza del nostro tempo, quella del *corpo flusso*, in particolar modo per le giovani generazioni, per cui il corpo fisico ormai, grazie alle continue innovazioni tecnologiche, si dà in una condizione di incessante metamorfosi, e di atrofia che ne farebbe presagire la dissoluzione. Ma è anche vero che nello spazio virtuale ciò che si ricerca è proprio la resa d'immagini e percezioni sempre più simili a quelle reali e si offre all'utente la possibilità di una dinamica interattiva sugli oggetti rappresentati, quindi non si può sostenere che il traguardo finale sia la negazione delle capacità motorie e sensoriali dell'uomo. Abbiamo sperimentato in questi ultimi mesi quanto possa essere articolato, talvolta innovativo e non solo mortificante, il rapporto tra corporeità e virtualità; come il nostro corpo possa essere protagonista di una vita *on life* e non subire una condizione *on line* (Floridi, 2020) tra il lavorare, studiare, educare in collegamento virtuale invece che in presenza. Inoltre, le continue interconnessioni del sistema culturale attuale rendono sempre più necessaria l'elaborazione di contesti educativi che si relazionino a questa complessità e a nuovi contesti meticcianti e multiculturali, a partire anche da alcune comparazioni con le società di interesse etnologico.

Sono note le riflessioni di Margaret Mead sugli usi del corpo nelle società indigene: a Bali per l'attitudine alla danza, nelle isole Samoane per la definizione di corporeità femminili e maschili, quelle di Beatsons sugli Iatamul e più ancora, come già accennato, quelle di M. Mauss.

Queste riflessioni che ci indicano strutture antropologiche del profon-

do possono essere utili per orientarsi in queste riplasmazioni nella post-modernità. Emerge, dalle prime osservazioni, l'esigenza di reintegrare e armonizzare la relazione tra corpo, psiche e auto percezione della propria immagine, restituendo il benessere e la coincidenza tra l'oggetto corpo, la macchina, la propria interiorità e la rappresentazione del sé.

Se il corpo è ciò che mi nasconde il mondo, esso è anche ciò che mi consegna agli altri, il corpo mi offre al loro sguardo, al loro riso, alla loro ammirazione. Esso mi rivela agli altri e testimonia sottilmente la mia dipendenza dagli altri. Il corpo è dunque non tanto una prigione che mi isola dal mondo, quanto una gabbia che presenta agli altri, spettatori stupefatti, l'esemplare che lo abita (Dumouchel, 2008). Questa gabbia ha subito negli ultimi mesi una drammatica messa in discussione. Soggetti incarnati non più consegnati al mondo, ma reclusi dal mondo, dalla tangibilità del gesto, dalla ritualità di allenamenti, dai giochi e dai respiri reciproci. Il ben-essere del corpo ha subito una profonda frattura, recluso in una domesticità forzata ha assunto una sedentarietà innaturale. La relazione tra corpi attualmente continua ad essere contrassegnata dalla distanza fisica, dalla rimozione della naturale (e culturale) tentazione del toccarsi. Cambiano i rituali del saluto, dell'augurio, dell'espressione dei sentimenti attraversati da regole e protocolli "imposti". Riemerge *lo sguardo*, unico sopravvissuto all'uso della mascherina e dei guanti. Quelli che hanno sofferto di più per questa modalità sono stati, forse, gli adolescenti che per un verso hanno finito con l'exasperare la virtualità e per l'altro hanno segnalato insofferenze e trasgressioni alle regole imposte. In ogni caso hanno evidenziato la cogente centralità nella costruzione della loro definizione di soggettività / intersoggettività.

### **Corpo, pratica sportiva e adolescenza: la ricerca sul campo**

È noto che in questa costruzione/definizione la fase adolescenziale rappresenta un momento complesso e delicato di definizione del sé. Attraverso il lavoro sul campo l'attenzione si è concentrata sui modi di esprimersi degli adolescenti, sui loro bisogni e immaginari, sulla loro necessità di ricostruzione, pulizia, integrità, ordine, controllo sul microcosmo corporeo. Spesso sono i loro corpi che parlano, è il loro modo esibizionistico che comunica, non le parole. Il linguaggio delle emozioni non passa attraverso le frasi costruite con forme sintattiche e grammaticali corrette, ma passa dal corpo martoriato dai piercing, dai pantaloni sotto la cinta, dai tatuaggi. Ne nasce un'immagine di corpo individualizzato come cantiere

aperto, sensibile al piacere, disponibile ad un'ampia gamma di esperienze emotive, ma fondamentalmente fragile, incerto e insicuro. Uno dei dati più costanti emersi è senza dubbio la diffusione della pratica sportiva tra i giovani. Ma c'è di più. Nella dimensione sempre più definita e articolata di una società transculturale emerge un elemento apparentemente lontano che dalla gestione del corpo conduce attraverso la pratica sportiva a positivi percorsi di integrazione per i migranti.

Solo in apparenza lo sport e i flussi migratori non hanno nessuna relazione tra loro, essendo il linguaggio dello sport, nonostante le differenze tra performance individuali e ruoli formali e informali, eminentemente universale. Esperienze in Paesi dell'Unione Europea dove l'immigrazione è un fenomeno di lunga data dimostrano che lo sport può essere un potente mezzo di promozione, visibilità e riconoscimento sociale. La condivisione di codici e regole, la pratica all'esercizio del corpo, pur nelle diversità etniche e nelle specificità che esaltano determinate abilità, producono comunicazione efficace e percorsi inclusivi che superano pregiudizi e rendono possibile, nei casi di maggior successo, di affrancarsi dalla condizione di minorità e di conseguire posizione di prestigio sociale.

Il rapporto tra pratica sportiva, successo lavorativo e scolastico è sempre più direttamente proporzionale, così come i percorsi di integrazione e di successo degli immigrati. Le interviste sono state fatte ai ragazzi, agli allenatori e a migranti all'interno di diversi centri sportivi a Maiori, Cava de' Tirreni, Gragnano, Sorrento, Nocera, Potenza, e periferia nord di Napoli. Le discipline sportive prese in esame sono state il karate, la ginnastica artistica, il calcio, la pallavolo, il kickboxing, il badminton e il body building. Abbiamo selezionato queste pratiche sportive sia per la loro grande diffusione (il calcio, la pallavolo) sia perché discipline nate da contaminazioni di culture (arti marziali, ecc.). Un esempio significativo è il caso degli sport da combattimento o arti marziali, che appartengono all'area degli sport situazionali, caratterizzati da attività neuro-cognitivo-motoria particolarmente efficace per lo sviluppo di una serie di funzioni di fondamentale importanza per l'individuo in età evolutiva. Dall'esame dei risultati di questa pratiche sportive, in particolare il karate, è emerso che attraverso un continuo rapporto stabilito con la scuola pubblica si è realizzato un proficuo intervento sull'attività motoria dei soggetti a rischio in aree degradate e si è plasmato culturalmente l'eccesso di violenza non gestito consapevolmente dai ragazzi.

Si tratta, infatti, di discipline che regolano il gesto, la forza, il controllo, la posizione del corpo nello spazio, l'aggressività, come apertura verso l'altro, nel rispetto dell'altro, mutuato anche da concezioni che hanno a che fare

con il mondo orientale e con culture profondamente diverse dall'Occidente; ma questa contaminazione ha prodotto un positivo risultato educativo e di crescita del sé. In particolare, è risultata potenziata la consapevolezza cinestesica attraverso un lavoro lento e graduale; si conosce la posizione del corpo nello spazio insieme ad uso particolare degli arti. Quando si diventa bravi, forti e potenti, il controllo degli arti diventa forza espressa con velocità e precisione, come quando si tira un calcio velocissimo al viso dell'avversario, ma non lo si deve colpire. Si scatena una carica a livello neuronale che è uno stimolo potente di velocità che dura un battito di ciglia mentre sta per giungere al bersaglio, ma che bisogna fermare un attimo prima. Ci si addestra così al controllo assoluto di cui il soggetto è unico responsabile.

Dalle numerose interviste emerge un microcosmo relazionale nel quale si definiscono le diverse idee di corporeità e di benessere attraverso il confronto tra allenatori, maestri, (in qualche caso allenatore-genitore) e ragazzi a partire dal comunicare con "il corpo al corpo". Le aspettative e la responsabilità di costituire un modello sono forti e l'ambiente educativo che si crea è fondamentale per poter innescare un corretto rapporto corpo-mente. Da questo punto di vista, lo sport è occasione formativa nel senso che il soggetto è posto nelle condizioni di mobilitare le proprie motivazioni e le proprie capacità in vista di determinati risultati. Lo sforzo per ottenere risultati presuppone intenzionalità e, dal punto di vista educativo, implica che i soggetti siano aiutati a diventare consapevoli. I temi affrontati nelle interviste sono stati: l'uso del corpo, la figura dell'educatore e il gruppo, l'importanza della scelta sportiva, i valori condivisi. Per quanto riguarda la scelta della pratica sportiva è ovvio che i ragazzi sono influenzati dagli amici, dai familiari, dal contesto culturale e mediatico che propone un certo "eroe sportivo", ma emerge, insieme a questo, un altro dato interessante: i ragazzi, a dispetto di quello che pensano gli adulti, sono molto attenti alle trasformazioni psico-fisiche che lo sport genera in loro e hanno aspettative sempre maggiori.

Lo sport permette di recuperare un corpo alienato. La sensazione è che mentre la moda e i mass media propongono corpi nudi, efficienti, scattanti ed energici, l'adolescente non ha la capacità di gestire il proprio corpo programmato per una serie di prestazioni che non è in grado di attuare. L'attività sportiva permette di vivere in presa diretta con questo nuovo spazio che cercano di abitare, rende possibile la sperimentazione di limiti e conquiste, in un continuum senza fine. Ma la pratica sportiva non può prescindere, in special modo nella fase adolescenziale, da una definizione sessuata e di genere e di come (le interviste lo confermano) stia radicalmente cambiando l'attività sportiva nelle ragazze, soprattutto nella scelta dello sport e nei

risultati. Cadute le tradizionali differenze stereotipate tra sport maschili e femminili, finalmente si sceglie rimuovendo il peso dei luoghi comuni e ascoltando le libere inclinazioni. Così non tutte le ragazze scelgono la ginnastica artistica, ma sempre più spesso si orientano verso il calcio o il karate. Del resto i successi sportivi italiani al femminile di questi ultimi anni hanno evidenziato la tenacia, la caparbia, la perseveranza del femminile nelle pratiche di allenamento e di come si possa coniugare anche maternità e sport.

Sempre più spesso questi centri sportivi sono i contesti dei nuovi riti di passaggio (Segalen, 2002), nei quali coesiste anche l'idea di fatica, sacrificio, prestazione, risultato. Ogni disciplina sportiva ha una sua ritualità che definisce uno stare al mondo di cui l'adolescente ha bisogno ora che gli antichi riti di passaggio si sono logorati. I nuovi rituali sempre più distaccati dalla religione e dalla comunità di appartenenza diventano una celebrazione individuale del collettivo. Lo sport, come gli hobby e le associazioni, ha la capacità di aggregare in spazi e tempi diversi comunità disseminate sul territorio, unendole in un tempo rituale nel quale è coinvolto anche il gioco con le sue regole che hanno a che fare con le funzioni sacrali, magiche, divinatorie.

Tuttavia, se per un verso l'attenzione alla cura del corpo è stata promotrice di una sana pratica sportiva in tutte le fasce d'età, in altri casi si è trasformata in un vero e proprio culto del fisico con corpi gonfiati e costruiti. Da qui la paradossale doppiezza e contraddittorietà degli esiti dei modelli. Da una parte il corpo "pompato" e super visibile del body builder e dall'altro quello "asciugato", quasi invisibile, delle modelle. Da una parte l'artificio per addizione sulla scorta di un vitalismo energetico nerboruto, dall'altro un artificio per sottrazione ispirato ad uno stile asciutto e penitenziale. Un'equilibrata relazione mente-corpo, secondo Damasio (2003), deve partire dalla capacità di rappresentare il proprio stato corporeo nella mente; le emozioni si esibiscono nel teatro del corpo, i sentimenti in quello della mente, prima vengono le emozioni, poi i sentimenti. Da questo postulato si capisce meglio che il corpo è cultura (ovvero costruzione di sé), emotività (elaborazione), intelligenza (manifestazione di sé), e diventa inscindibile la relazione cognitiva tra intelligenza emotiva e intelligenza corporeo-cinestetica, rendendo il corpo il migliore veicolo culturale di cui siamo dotati.

La chiarezza e la coscienza dell'interazione emotiva e corporea come elaborazione cognitiva e culturale deve alimentare, allora, modalità educative alternative destinate a realizzare nuove costruzioni dell'identità soggettiva che la collettività oggi richiede. Alcune Federazioni nazionali degli sport citati hanno promosso progetti pilota per formare nuove figure professionali per affiancare educatori e insegnanti, come quello dell'educatore sportivo

scolastico; sono stati promossi seminari su neuroscienze e sport da combattimento. In tal modo, è stato chiarito che i giochi di lotta migliorano l'autoestima, attraverso il superamento di ostacoli e difficoltà crescenti, producono uno scarico di aggressività in modo positivo, promuovendo ed elaborando l'autocontrollo. Tutti gli sport di contatto e di situazione, se sono proposti in modo corretto, non esaltano e non stimolano la violenza, ma al contrario portano alla consapevolezza del pericolo, al controllo dell'aggressività e al rispetto delle regole.

Allo stesso tempo, molte federazioni si sono adoperate per dare la possibilità a giovani migranti di essere riconosciuti ed accolti come cittadini italiani e realizzare così processi virtuosi di integrazione non meno che opportunità di lavorare con passione ad un proprio progetto di vita. È stato così per Aziz Salah, e la sua voglia di riscatto attraverso il body building. In fuga dalla Libia in guerra, continua a coltivare la sua passione per questo sport fino a diventare un body builder professionista. Sbarca in Sicilia, raggiunge Napoli e con l'aiuto della federazione e del contesto favorevole può ricominciare ad allenarsi in palestra grazie ai soldi portati con sé dalla Libia e a riprendere il suo lavoro di personal trainer: «Anche qui in Italia alcune persone si sono fidate delle mie qualifiche e hanno scelto me come loro istruttore personale».

### **Nuove soggettività, plasmazioni corporee, contagio**

La nuova educazione al ben-essere si definisce anche attraverso la rimozione delle paure e la vittoria sulla malattia e sul contagio. Il desiderio della legittima conservazione della salute è la nuova metafisica ratificata dalla odierna paura dell'infezione virale; l'involucro deve essere protetto, reso efficiente e inattaccabile. Esauritesi nelle derive totalitarie del Novecento le utopie (compresa quella globale della conquista della Terra), uno dei pochi sogni e, nello stesso tempo, delle poche incognite rimasti è il microcosmo del corpo umano (seppure deriva del sogno illuminista della macchina-corpo) intorno al quale si sono accesi secondo Sloterdijk (2014) diversi interessi: i sogni della medicina che modificano i corpi e agitano gli spiriti; l'ossessione dello sport, che nell'arco della vita tiene sempre più in forma il fisico, proteggendoci dalla paura della morte e della contaminazione virale.

È l'intreccio tra biotecnologie, chirurgia estetica, sport e salutismo a reggere l'universo emergente del ventunesimo secolo, oggi reso più problematico e angosciante dalla pandemia. Ci sarebbe, dunque, sempre di

più il riconoscimento di una necessità “costitutiva” dell’essere umano di definire, migliorare, potenziare, costruire sfere, ambienti, che proteggano gli individui in un involucro di purezza e immunità, sulla spinta regressiva verso un virtuale grembo materno. Come sostiene anche Luhmann (2001) l’immunità e, dunque, la conservazione sono dati che determinano una concezione meta-biologica, regolata dall’idea di una vita umana integra. Il tutto confluisce in una nuova disciplina scientifica che è la neuro-psico-immunologia, che sta strategicamente a cavallo tra scienze dei sistemi, scienze umane e scienze della natura.

I corpi *contano* e si “materializzano” ovvero contano e significano. Corpi che *contano* (Butler, 1996) nella misura in cui la materia non è un dato irriducibile ma ha una storia, e il legame tra materialità e corpi che contano è indissolubile. Materia, dunque, come *matrix* (utero nella traduzione da Seneca), matrice ovvero creatrice di senso e non più sesso e natura forzatamente iscritti in un genere sessuato, stabilizzato in una dialettica dicotomica. Anche il sesso è costruito e non un già dato. Corpo desiderante e deresponsabilizzato, o corpo culturale responsabilmente costruito dal soggetto? Il dibattito è aperto. L’essere giovane, donna, uomo, diviene un elemento di visibilità sociale, nuova categoria della trasformazione socioculturale, sganciata dall’età anagrafica, dalla natura, sogno possibile e insidioso dell’immaginario antropologico. Ma in questa fase si inserisce prepotentemente una dialettica emergenziale e radicale: i corpi nel distanziamento fisico sono piegati alla nuova e antica strategia dell’immunità e del ben-essere. Una scienza insidiosa e contraddittoria che ridefinisce le posture legittime e rassicuranti, distanze tra i corpi, movimenti e rapporti spaziali misurati, una biopolitica del controllo sociale di stampo foucaultiano (cfr. Hall, 1969).

Tuttavia lo sport non smette di essere una delle forme più efficaci di occidentalizzazione del mondo, filosofia e strategia che possono anche promuovere forme di assimilazione pervasiva dell’alterità. I grandi uomini delle foreste e degli altipiani, popolazioni di splendidi atleti, diventano troppo spesso i vagabondi delle bidonville e dei ghetti delle grandi metropoli occidentali. Questa trasformazione corporea si legge nel portamento, nella prostrazione del loro corpo a meno che non venga dato loro la possibilità di partire “alla conquista del mondo” diventando, se possibile, più occidentali degli occidentali, trasformandosi (questa è una delle poche possibilità date) in eroi dello sport mondializzato, grazie alla loro struttura fisica e agli atavici usi del corpo delle loro antiche culture di appartenenza.

Il corpo dell’atleta porta sempre di più i segni di questa contaminazione tra diversi universi culturali e canoni di prestanza fisica dando vita a me-

ticciati inconsueti. Così da qualche anno il corpo dell'atleta, in particolare del calciatore, è sempre più *disegnato* con tatuaggi che ancora una volta rimescolano le carte tra natura e cultura, tra intimo ed esposto, tra culture occidentali e culture altre, culture popolari di cui quella sportiva è un esempio significativo, e quelle d'élite. Il che potrebbe renderci forse un po' più ottimisti sul come coniugare e le infinite diversità delle culture umane.

Senza dubbio la corporeità può essere definita sempre più un pasticcio ibrido nella tensione di colonizzare il vivente in un sistema che riduce le molteplicità o le complessità a livello di quantità plurali e le commercializza per dare vita a quello che Rosi Braidotti definisce soggetto nomade (Braidotti, 2003).

All'alba del terzo millennio, la soggettività in generale, e forse ancora più quella femminile è un luogo paradossale, un complesso teatro ove giocano molteplici intrecci sociali, simbolici, discorsivi. È un corpo che non è più uno, ma piuttosto una vera molteplicità di strati, di pratiche e di discorsività corporee. Essere incarnati significa che siamo soggetti situati, capaci di inscenare una serie di (inter)azioni che sono discontinue nello spazio e nel tempo. Postmodernità e frammentarietà si coniugano non per disperdere patrimoni identitari ma per stratificarli e coniarli in isole di senso che si solidificano e si disfano come magma a contatto con l'acqua. Nascono così, i nuovi territori, nuove identità che attingono, in ogni caso, senza che ne abbiamo piena consapevolezza, dalle nostre più antiche radici.

## Riferimenti bibliografici

- Bauman Z., 2006, *Vita liquida*, Bari, Laterza.
- Bourdieu P., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Braidotti R., 1996, *Soggetti nomadi*, Roma, Donzelli.
- , 2003, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Milano, Feltrinelli.
- Brezinka W., 2002, *Obiettivi e limiti dell'educazione*, Roma, Armando.
- Brogna P., 2005, *Sociologia del corpo*, Bari, Laterza.
- Butler J., 1996, *Corpi che contano*, Milano, Feltrinelli.
- Callari Galli M., 1993, *Antropologia culturale e processi educativi*, Firenze, La Nuova Italia.
- Cavarero A., 1995, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano Feltrinelli.
- Charmet P., 2002, *Piercing e tatuaggio. Manipolazioni del corpo in adolescenza*, Milano, FrancoAngeli.

- Clifford J., Marcus G., 1997, *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi.
- Combi M., 2006, *Costruire e negoziare significati culturali* in Combi M. (a cura di), *Non solo parole*, Roma, Bagatto libri.
- Damasio A., 2003, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano, Adelphi.
- Di Nuzzo A., 2010, *Corpi, chirurgia, benessere*, in Pellizzari M.R. (a cura di), *Il corpo e il suo doppio*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Douglas M., 1994, *Credere e pensare*, Bologna, il Mulino.
- Douglass M., 1996, *Rischio e colpa*, Bologna, il Mulino.
- Dumouchel P., 2008, *Emozioni, Saggio sul corpo e il sociale*, Milano, Medusa.
- Durand G., 2002, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo.
- Floridi L., 2020, *Pensare l'infosfera*, Milano, Raffaello Cortina.
- Galimberti U., 2002, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli.
- Hall E.T., 1969, *Il linguaggio silenzioso*, Milano, Garzanti.
- Héritier F., 2002, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Bari, Laterza.
- Impellizzieri S., 2004, *Il libro del seno*, Roma, Newton Compton.
- Luhmann N., 2001, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, il Mulino.
- Picone Stella S., Saraceno C., 1996, *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, il Mulino.
- Pizza G., 1997, "Corpi e Antropologia: l'irriducibile naturalezza della cultura", *Aperture. Punti di vista a tema*, numero dedicato a *Il corpo delle cose, delle idee, dell'umano*, a cura di E. Castelli Gattinara, n. 3: 45-52.
- Marucci G., 2008, *Strategie del corpo*, Roma, Bulzoni.
- Mauss M., 2000, *Le tecniche del corpo, in Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi.
- Morace F., 2004, *Body Vision*, Milano, Il Campo.
- Morris D., 1986, *Il nostro corpo*, Milano, Mondadori.
- Palmonari A., 2007, *Gli adolescenti. Né adulti, né bambini alla ricerca della propria identità*, Bologna, il Mulino.
- Paquet D., 1997, *Storia della bellezza. Canoni, rituali, belletti*, Milano, Electa/Gallimard.
- Pizza G., 2007, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci.
- Ruspini E., 2003, *Le identità di genere*, Bologna, il Mulino.
- Scafoglio D., 2007, *L'odore della bellezza. Antropologia del fitness e del wellness*, Milano, Editoriale Delfino.
- Segalen M., 2002, *Riti e rituali contemporanei*, Bologna, il Mulino.
- Seppilli T., 2007, *Fitness, wellness, chirurgia estetica: per una antropologia della corporeità nelle società tardo capitaliste*, in Scafoglio D. (a cura di), *L'odore della bellezza*, Milano, Editoriale Delfino.
- Sibilio M., 2005, *Lo sport come percorso educativo: attività sportive e forme intellettive*, Napoli, Guida.
- Sloterdijk P., 2014, *Sfere I. Bolle*, Milano, Raffaello Cortina.

## RISCOPERTE, CONTAMINAZIONI, RIAPPROPRIAZIONI CONTEMPORANEE: ORALITÀ, SCRITTURA E DANZA NEI CANTI DI POMIGLIANO D'ARCO



### Premessa

Questo lavoro nasce da una ricerca svolta negli ultimi anni nell'area metropolitana di Napoli, in particolare nella zona vesuviana e del comune di Pomigliano d'Arco. Nelle pagine che seguono si definiscono e ricostruiscono i caratteri specifici dei testi di alcuni gruppi di "cantori" di Pomigliano d'Arco che agli inizi degli anni Settanta del secolo scorso ripresero ad eseguire canti popolari di tradizione orale. L'interesse per questa riscoperta e la ricerca che ne seguì diedero vita ad una ripresa della tradizione della tipologia melodica delle rinascevano come testi scritti con contenuti di impegno politico e di denuncia, proponendo una forma composita di parola, musica e danza legata al mondo delle fabbriche, segnatamente all'industria automobilistica, che si insediarono in quegli anni e che rapidamente trasformarono insieme al territorio l'antica comunità da agricola in operaia.

Nell'ultimo anno la ricerca è stata inserita come parte integrante e significativa del progetto di alternanza scuola/lavoro *PomigliAMO*, proposto e coordinato da chi scrive in qualità di antropologa del comitato scientifico dell'associazione Festival della filosofia in Magna Grecia. Il percorso progettuale (tutt'ora aperto) prevede di ricostruire e realizzare una *parish map* (cfr. Clifford, Maggi, Murtas, 2006) e rileggere e riscoprire luoghi, contesti storici, urbanistici e architettonici ma soprattutto patrimoni immateriali, così come da più parti richiede la stessa Unione Europea per valorizzare e riappropriarsi di quanto un territorio e la una comunità che lo abita, hanno espresso al

fine di salvaguardare la diversità culturale e promuovere una cittadinanza consapevole. Le Parish Maps rappresentano i luoghi come sono percepiti da coloro che li abitano e che ne hanno un'esperienza diretta, e che sono quindi i maggiori esperti. Sono stati coinvolti 106 studenti del liceo "Matilde Serao" di Pomigliano d'Arco con indirizzo in Scienze Umane, che hanno lavorato "sul campo" per conoscere e mettere in valore il patrimonio materiale e immateriale del loro territorio e aprirsi ad una dinamica culturale autenticamente globale con una mentalità di imprenditorialità culturale sostenibile.

## Il contesto e i luoghi

Vale la pena di chiarire le origini e la nascita della moderna Pomigliano d'Arco e del territorio che la circonda. La prima grande trasformazione può farsi risalire alla metà del secolo scorso, con lo sviluppo di una rete ferroviaria che cominciò a collegare i comuni dell'area vesuviana. Nel 1839 era stato realizzato il primo collegamento Napoli-Portici, prima linea in assoluto in Italia, e solo pochi anni dopo il treno iniziò a muoversi nell'intera zona, favorendo lo sviluppo non solo di Pomigliano ma anche di Acerra, Nola, Marigliano, Brusciano e altri paesi dell'entroterra. I mercati di Nola e Pomigliano cominciarono a crescere di importanza, divenendo crocevia di merci e di uomini; fino ad allora gli scambi commerciali erano rimasti ancorati ad una dimensione arcaica.

Con l'Unità d'Italia poche cose cambiarono, la vita degli abitanti continuò secondo modalità tradizionali e le attività economiche, prevalentemente connesse all'agricoltura, si svolgevano ancora con sistemi molto tradizionali. Prima dell'avvento dell'industria automobilistica, la maggior parte dei pomiglianesi era ancora impiegata in mestieri artigianali tradizionali: potatori, funari, arrotini, stagnini, impagliatori di sedie, sarti, sellai, spaccalegna. Le donne si dedicavano a lavori di tessitura e di ricamo, ai raccolti, alla spannocchiatura. La vita quotidiana scorreva lungo percorsi secolari in un quadro di costante precarietà, in cui tuttavia non mancavano esperienze cicliche di festa e di solidarietà collettiva. I matrimoni coinvolgevano ancora l'intera collettività, mentre le unioni non legalizzate, o comunque anomale, erano sanzionate dalle cosiddette 'tufiate' (da 'tofa', grande conchiglia di mare in cui soffiando si ottiene un potente suono), vere e proprie serenate alla rovescia, fatte con strumenti a percussione, fischietti e grida (usanze già presenti nella Napoli secentesca).

Il tempo e il paesaggio scandivano lo stare al mondo, i ritmi e i suoni erano perfettamente congrui a quelle condizioni della modernità che

affondavano in culti sincretici relativi alla terra, ai cicli delle stagioni e a danze propiziatorie. In particolare, per esempio, nei cortili delle masserie e in luoghi aperti delle zone in questione si svolgevano prevalentemente durante il periodo del Carnevale e non solo, rappresentazioni legate alla Zeza ad opera di popolani, di attori occasionali o compagnie di quartiere, che si facevano annunciare a suon di tamburo e di fischiello. Questo particolare “ciclo” era riconducibile ai temi delle “pulcinellate” in cui i personaggi tra gli altri sono Vincenzella, e Don Nicola e Pulcinella che mettevano in scena intrecci comico-realistici nei quali sessualità (con tutte le possibili ambiguità), cibo, inganno e perfidia erano protagonisti.

Il teatro del Carnevale in tal modo metteva a nudo, in una sorta di confessione pubblica, le trasgressioni della vita coniugale, aggiungendovi il gusto dell’aggressione sadica e dell’esibizione oscena, e, mentre le esorcizzava con l’immanicabile lieto fine, invitava a prenderne realisticamente atto e le integrava nel sistema culturale. Tutto questo universo sembrava dover sparire di fronte all’avanzare in queste zone della grande fabbrica automobilistica dell’Alfa Sud e delle altre realtà industriali che ad essa si affiancavano. Il paesaggio sarebbe stato di lì a poco radicalmente stravolto: nuovi nuclei abitativi, nuovi agglomerati suburbani, perdita di produzioni agricole. Per alcuni sembrava l’annuncio dell’avvento del benessere e della modernizzazione, mentre per altri si riconosceva una qualche apocalisse culturale.

### **Dal mondo agropastorale alla fabbrica**

Il progetto di impiantare uno stabilimento automobilistico di grandi dimensioni nel napoletano fu ideato nel 1966, nel quadro di una riemergente competizione tra industria privata e industria di Stato. L’iniziativa fu presa dall’Istituto Ricostruzione Industriale che, attraverso la Finmeccanica controllava l’Alfa Romeo, sulla base di un’indagine di mercato che sembrava assicurare all’auto privata una domanda superiore alla produzione allora esistente in Italia, e nel pieno di un ciclo economico espansivo che investiva particolarmente il nord. L’iniziativa si inquadrava nel piano ASI (Aree di sviluppo industriale) avviato nel 1957 con la legge 634, un progetto in parte frutto di quell’idea visionaria e futurista che allora si aveva della modernizzazione: grandi trasformazioni sociali, spostamenti della popolazione in base a logiche produttive, razionalizzazione delle attività economiche, gigantismo delle strutture. Il programma di “industrializzazione accelerata” fu sostenuto dai partiti di governo e non vide pregiudizialmen-

te ostile la sinistra che, oltre a sostenere la necessità dell'espansione dell'industria di Stato, ravvisava l'opportunità di accrescere la propria influenza politica attraverso la nascita di nuovi e consistenti nuclei di classe operaia. Nel giro di pochi anni si trovarono a condividere lo spazio e il tempo scandito dai nuovi ritmi lavorativi: studenti, operai, artigiani e contadini che avrebbero dato vita ad una originale operazione culturale e sociale.

### **I protagonisti, ovvero i nuovi cantori**

In questo clima di aspro confronto sul destino delle culture delle classi subalterne (cfr. Cirese, 1973), come si diceva allora, si apre un forte dibattito in Italia tra intellettuali e politici. A partire dall'inizio degli anni Settanta si diffuse da parte di una generazione di antropologi la necessità di intervenire, con le loro competenze disciplinari, nella ricognizione della fenomenologia culturale delle società contemporanee, spinti dal desiderio di conoscere il paese autentico, con i suoi squilibri, le sue difficoltà, le sue radici. Si trattava di osservare i processi raccogliendo testimoni e frammenti di quanto persisteva e di quanto nasceva dai fenomeni di acculturazione relativi a modernizzazioni che stavano rapidamente mutando le società tradizionali in particolare al Sud.

Alcuni gruppi di studiosi e di artisti focalizzarono i loro interessi su alcuni aspetti della cultura contadina ovvero canti e ballate, suoni e musicalità e diedero vita ad associazioni ed enti per coordinare esperienze diffuse in diverse zone del Sud Italia, quali l'Istituto Ernesto De Martino e il Nuovo Canzoniere italiano. Molti giovani intellettuali e artisti diventarono ricercatori e puntuali raccoglitori nonché interpreti di questi materiali: Otello Profazio, Dodi Moscati, Giovanna Marini, Maria Monti, Eugenio Bennato, e soprattutto l'etnomusicologo Roberto De Simone che avrà un ruolo importante nell'area di Pomigliano d'Arco come chiarirò in seguito.

Pasolini difende la memoria e la riappropriazione di «una cultura agricola povera (agricola, feudale, dialettale)» la quale «conosce realisticamente solo la propria condizione economica, e attraverso essa si articola poveramente, ma secondo l'infinita complessità dell'esistere. Solo quando qualcosa di estraneo si insinua in tale condizione economica allora quella cultura è in crisi» (Pasolini, 1975: 226). Nel nostro caso piuttosto che l'abiura e l'annichilimento l'antica omogeneità della società contadina con tutte le sue contraddizioni, nonostante sia investita dal mutamento e dalla rottura del suo equilibrio, non arretra. Questi «nuovi operai» si propongono non

solo come portatori degli antichi canti e riti che raccolgono e “salvano” ma anche come compositori di nuovi, riplasmati sugli stessi stilemi.

Le nuove produzioni nascono coralmemente dall'uso di un dialetto che esprime i nuovi disagi e il nuovo ritmo della vita della fabbrica. Si realizza una acculturazione che seppure rapida e forse violenta, vuole uscire da una dicotomia complementare che si inscriveva nella logica dell'*osservatore* intellettuale, spesso inconsapevolmente carico del proprio senso di superiorità, che aveva il corrispettivo nel senso di inferiorità degli *osservati*. Gli *osservati* si sono trasformati in altro, si sentono chiamati a proteggere e gestire la loro appartenenza e promuovono nuove contaminazioni. Nascono così “Gruppo Folk” Asilia, Collettivo Operaio Nacchere Rosse e soprattutto “Gruppo operaio È Zezi”. Quest'ultimo è il più longevo e quello da cui partiranno ulteriori trasformazioni che continuano ad avere una persistenza nel corso degli anni.

Dalle interviste raccolte emerge subito il motivo della loro nascita e aggregazione ben chiara già dal nome. La Zeza ovvero i Zezi escono dai cortili delle masserie, dalle feste dei culti agrari e del Carnevale ed entrano nei piazzali della fabbrica senza dimenticare la loro vocazione originaria. In particolare sono significative le riflessioni di Pasquale Testa, uno degli animatori del gruppo, anche se non direttamente protagonista, che mi hanno dato l'opportunità di comprendere le dinamiche interne e le relazioni che si delineavano in quei momenti. Emerge prima di tutto una grande nostalgia per quei tempi con il rimpianto di non essere stati in grado di mantenere al meglio quell'esperienza e di aver perso un'occasione importante. Testa ricostruisce con precisione la geografia dei gruppi riconoscendone peraltro anche la faziosità e le reciproche diffidenze. Per quanto riguarda la composizione dei testi conferma la paternità corale della composizione come per la più autentica tradizione orale, anche se ciascuno rivendica la propria paternità e tutti interpretano tutto. Un forte coinvolgimento si avverte quando ricorda le prime proteste a partire dal disastro della “Flobert” e ribadisce il rimpianto per una certa dissipazione del patrimonio. Molto è stato disperso e non esiste una completa e consapevole storicizzazione del fenomeno. Rievoca i generi delle composizioni come il lamento funebre e soprattutto il ritmo che evoca non più i riti e i tempi della realtà contadina ma la fabbrica con la catena di montaggio e le sirene. L'oggi per lui è solo una rievocazione di se stessi da parte dei gruppi, e una celebrazione che talvolta scade nel folklorismo, e, anche se riconosce che i tempi sono cambiati, rimpiange la significativa componente ideologica.

Al di là delle critiche e delle ricostruzioni a posteriori, in quel momento fondativo la comunità – rappresentata da quel gruppo di giovani e meno giovani che venivano assunti nella fabbrica – aveva deciso di riprendersi il suo patrimonio e di vivificarlo avendo ricevuto un input dagli osservatori esterni e ricostruito la tradizione. Questa esperienza e questa consapevolezza danno loro una ragione nuova di appartenenza e danno senso ad una realtà ormai depauperata. Nella loro perdita di senso da un mondo in declino al nuovo che avanzava, non naufragano ma si costituiscono in gruppo sia per applicare quanto aveva insegnato loro l'esperienza dell'etnomusicologo Roberto De Simone che stava raccogliendo e reinterpretando quel patrimonio musicale, sia successivamente, per reagire al nuovo mondo sociale presentando nuovi testi ed elaborandoli in proprio.

Si riuniscono in quella che definiscono 'a casarella, un piccolo appartamento che diventerà il loro centro di riunione, dopo le ore di fabbrica e cercano di superare lo shock che il lavoro alla catena di montaggio, a cui non sono abituati, li sottopone. Quasi tutti i protagonisti di quella fase ne esaltano la forte componente aggregativa per arginare il processo di deculturazione provocato dal lavoro in fabbrica, dagli incontri da bar di una provincia degradata e dalle chiacchiere di fronte ad una televisione. Questi operai-contadini, come l'antica tradizione insegnava, facevano nascere i loro testi da una condivisione di gruppo. In una delle interviste uno dei fondatori mi descrive come veniva scelto il tema: ciascuno segnava su dei fogli la propria riflessione e componeva dei versi in genere su fatti che coinvolgevano la fabbrica o il loro quotidiano e successivamente i testi venivano letti insieme. Una sorta di suggestivo sincretismo anche in relazione ai ritmi e alle ritualità della nuova realtà. Nascono le nuove *tammurriate*. Questo tipo di canto è sicuramente tra i più noti della tradizione popolare campana ma non è certamente l'unico.

## I testi

Incerte sono le origini delle *tammurriate* e dei canti ad esse ispirate. Si possono far risalire addirittura ai Greci, e la danza delle Baccanti o Menadi, cioè delle donne seguaci di Dioniso, era detta *turbé*, una danza fortemente oscena eseguita di solito durante i riti auspicanti fecondità. Nella schematizzazione della danza dionisiaca confluì anche la gestualità della *pirrica* greca, anch'essa presente, seppure travisata, anche in alcuni tipi di tammur-

riata. Altro importante elemento di questo tipo di danze rituali è il luogo dove si svolgono. Per i popoli antichi era lo spazio antistante il tempio del dio, le tammuriate in una ideale continuità con il paganesimo, hanno come spazio di rappresentazione, il sagrato o la piazza antistante la chiesa della madonna o del santo.

Alcune pitture di origine greca mostrano donne nell'atto di suonare un tamburo simile all'attuale *tammorra* denominato *tympanon*. Questo strumento ha quasi sempre due pelli tese su un telaio circolare di legno o di bronzo tenuto verticalmente e percosso con la mano nuda. Presso i romani, lo ritroviamo col nome di *timpanum*. In un mosaico di Pompei conservato presso il Museo Archeologico Nazionale di Napoli tale tamburo è raffigurato in mano ad uno strumentista, forse un ambulante, che lo percuote tenendo la pelle rivolta verso il basso. In Campania viene utilizzato come parte integrante della cultura orale contadina connessa a credenze e culti arcaici. Il ballo sul tamburo si svolgeva e si svolge ancora oggi principalmente nell'ambito delle feste, delle celebrazioni stagionali di ritualità collettiva associate alla religiosità popolare e soprattutto al culto devozionale rivolto alle Madonne venerate nelle campagne.

Forse è anche per questo che la zona di Pomigliano mantiene un forte legame con queste musicalità, per la presenza di santuari mariani nel suo territorio limitrofo come quello della Madonna dell'Arco. Sussiste dunque una ulteriore singolarità che va oltre i canti tradizionali contadini; Pomigliano è terra di forte devozione religiosa e di culti mariani ovvero di una delle sette Madonne più note in Campania legate ancora una volta ad antiche ritualità delle divinità della natura precristiane. Ritualità sacre e profane si coniugano rafforzando nella comunità il valore di questa tradizione. I canti legati alla tammorra nascevano nei campi e venivano tramandati intorno al focolare da contadini e pastori ed hanno una loro naturale interconnessione con il ballo e con il suono, canti spesso improvvisati per esprimere sensualità e corteggiamento amoroso, oppure sfida ai canoni sociali o devozione religiosa. I canti venivano accompagnati, da rudimentali strumenti musicali, che non davano il motivo, bensì servivano solo per segnare il ritmo e accennare la melodia di base. Nel 1814, Vincenzo Gatti, di Laureana, così scriveva: «Non si conoscono altri strumenti che la zampogna, la ciaramella, il fischietto, la chitarra battente, il pandolino, il violino, il tamburo, le nacchere».

In relazione alle tammurriate è possibile correlare il canto *a fronna 'e limone* e *"a figliola"*. Questa forma di canto ha un aspetto melodico alquanto difficile. Presenta una fioritura libera e complessa, è fatto di intervalli e ritmi

del tutto personali. Quasi sempre questo canto è eseguito a due o più cantanti che rispondono l'uno all'altro con grande libertà di variazione e d'improvvisazione a secondo delle circostanze. L'espressione "fronne 'e limone" è quasi sempre intonata all'inizio del canto, ma può anche essere sostituita da libere variazioni quasi sempre onomatopeliche. Queste espressioni hanno come funzione la preparazione di assonanze con i versi che seguiranno. Il repertorio è quello classico dell'amore, della morte o del sesso. Molto spesso le "fronne" erano usate dalle mogli dei carcerati che, recandosi sotto le mura del carcere, mandavano messaggi canori o anche ordini, con un linguaggio figurato o cifrato. Si può, quindi affermare che "fronna 'e limone" è un modo di dire napoletano, che significa fare musica così come ti viene: urlando, agitando liberamente le tammorre, cioè quei tamburi con pelle molto lenta che producono un suono profondo capace di penetrare nelle viscere della coscienza, rumoreggiando a colpi di cucchiaino, di piatti, di qualsiasi oggetto che ti capita in mano e articolando versi e motivi con la massima libertà. Libertà di espressione sonora e di percussione di oggetti viene mantenuta ed incrementata dai nuovi cantori della vita della fabbrica che teatralizzeranno al massimo questa possibilità musicale durante le loro performance.

Le principali tematiche dei canti sono: la donna, la madre, il sesso e la morte, insomma un tessuto verbale di autentici canti popolari della Campania in cui è principalmente funzionale la comunicazione collettiva. Questa particolare forma è eseguita a distesa e senza accompagnamento strumentale. Per quel che riguarda i testi, in genere si attinge ad un vasto repertorio di 'fronne' che però, a seconda della circostanza, potevano e possono essere variate, rimescolate o improvvisate in parte dall'esecutore (e ciò avviene massimamente quando le 'fronne' sono articolate tra due o tre persone che si rispondono e dialogano con tali canti). Per questa loro disponibilità al dialogo, le 'fronne' furono anche utilizzate come comunicazione con i carcerati. Infatti in passato, era abbastanza frequente sentire il cantare sotto le carceri alcuni tipi di 'fronne', articolate da parenti o amici di reclusi. Spesso erano informazioni che si davano al carcerato, messaggi d'amore, parole di conforto, il tutto articolato con un linguaggio oscuro e gergale che sfuggiva anche alla comprensione dei secondini.

Se nella tradizione più classica, esiste un repertorio di 'fronne' più ritualizzate, le cui tematiche si riferiscono all'amore, a fatti sessuali e alla morte, la nuova tammurriata pomiglianese in che cosa cambia rispetto a queste linee tradizionali nei contenuti, nei suoni e nei ritmi? Secondo i protagonisti e secondo quanto evidenziano i testi di seguito riportati, di-

venta prioritaria la funzione di portavoce della protesta e del disagio senza eliminare la carica di vitalità, di ironia mista alla dolorosa e rabbiosa consapevolezza del quotidiano che si rimodula con la vita della fabbrica e delle nuove sonorità che essa produceva. Emergono i ritmi ossessivi della catena di montaggio, il percuotere il ferro e l'acciaio che dava vita all'automobile, il suono acuto della sirena che indicava la fine del turno.

Lo scopo dei gruppi di Pomigliano era quello, quindi, di denunciare l'atteggiamento delle classi dominanti, di dare voce e restituire speranza alle aspettative delle classi più deboli, che sembravano già compromesse. Ne seguì, così il ricorso sempre più incisivo nei testi alla satira e ad assonanze talvolta scurrili ed oscene. Musicalmente il riferimento principale restava quello della "tammurriata". I titoli più significativi fanno riferimento al lavoro, alla condizione dei senza lavoro, ai rischi delle attività della fabbrica, al costo della vita. Alcuni dei versi avranno una particolare efficacia e diventeranno slogan archetipici delle manifestazioni sindacali e dei cortei che ancora oggi vengono ripetuti come patrimonio orale della protesta sociale. Mi soffermerei su tre dei testi che scandiscono tre aspetti della fabbrica: ovvero la vita della stessa e lo straniamento che produce dai ritmi di vita consueti in 'A tammurriata e l'Alfa Sud'; la mancanza ormai di opportunità di lavoro se non si entra in quel processo produttivo e lavorativo in 'Pe' campà da cristiano' e infine il tragico rischio di incidenti in fabbrica in 'A Flobert'.<sup>1</sup> Quest'ultimo titolo fa riferimento ad una delle sciagure sul lavoro più terribili di quegli anni. Riporto testualmente la notizia ANSA di quel momento:

«Venerdì 11 aprile 1975, alle 13,25, una terribile esplosione distrugge la Flobert, una fabbrica che produce proiettili d'arma giocattolo e fuochi d'artificio, situata alla contrada Romani a Sant'Anastasia, alle pendici del Monte Somma, nel vesuviano poco distante dalla fabbrica automobilistica dell'Alfa Sud. Dodici le vittime accertate».

Dalle parole di uno dei compositori del gruppo dei Zezi, che al momento dell'esplosione era in fabbrica all'Alfa Sud, si ricostruiscono le sensazioni ma soprattutto le emozioni che spinsero i più ad abbandonare il lavoro in quel momento e a dare solidarietà alle famiglie fino a comporre una sorta di canto funebre che celebrerà le vittime in tutta Italia. Pasquale Terracciano, così ricorda:

«Era già passato mezzogiorno, uno scoppio aveva catturato la nostra attenzione, e dalla piazza di Pomigliano si intravedeva una nube di fumo... ed un silenzio "assordante" regnava; curiosi di sapere e con la speranza di

<sup>1</sup> In appendice i testi integrali delle canzoni citate.

apportare aiuto ci dirigemmo verso il luogo suggerito dalle prime notizie, ovvero la masseria Romani. Al nostro arrivo ci risulta impossibile arrivare fino al posto dello scoppio: c'era un cordone di sicurezza delle forze armate, e tante autoambulanze che a sirene spiegate si dirigevano proprio lì; il blocco iniziava davanti alla Chiesa dei Romani. Intorno a noi solo silenzio interrotto da grida strazianti... Dopo qualche ora ci si rendeva conto della gravità dell'accaduto; la non sicurezza del lavoro ed il continuo perseguire dell'utile da parte dei chi voleva a tutti i costi guadagnare, faceva sì che regnasse la morte e che ancora una volta altri lavoratori perdessero la vita laddove volevano invece procurarsi di che vivere. Decidemmo di scrivere un testo e di teatralizzare quanto era successo con la musica che sapevo comporre e con la rabbia di non dimenticare quanto era successo».

Nasce così un canto funebre a tratti macabro in cui le modalità di vita della fabbrica e le reazioni della comunità alle morti bianche è coinvolgente. Il dolore dei parenti e delle madri è sintetizzato in due versi:

Quann' arrivano 'e pariente/' e chilli puverielle/chiagnevano disperati/  
pè 'llo ro figlie perdute. / «'O figlio mio addò stà/aiutateme a cercà/facitelo  
pè pietà/pè fforza ccà adda stà». (Poi arrivano i parenti/di quei poverini/  
piangono disperati/per i loro figli perduti. / «Mio figlio dove sta/aiutatemi  
a cercare/fatelo per pietà/per forza deve stare qua»./«Signora, non urlate/  
che forse s'è salvato»).

Il dolore della comunità e la rabbia per l'assurdità del morire mentre si lavora sono quasi urlati:

«l'ajmm' accumpagnat'/cu arraggiar'a 'ncuorpo/e 'ncopp' 'a chisti muor-  
rt'/giurammo ll'ata pavà.../E chi v'è 'a faticà/pur' 'a morte addà affruntà/  
murimm' 'a uno 'a uno/p'è colpa 'e 'sti padrone./A chi ajmma aspettà/sti  
padrone a' cundannà/ca ce fanno faticà/ cu 'o pericolo 'e schiattà./Sta ggente  
senza core/cu 'a bandiera tricolore/cerca d'arriparà/tutt' 'e sbagli ca fà./Ma  
nuje nun'ò sapite/qual'è 'o dolore nuosto/cummigliate cu 'o tricolore/sti du-  
rici lavoratori.Ma nuje l'ajmm' capito/cagnamm' sti culuri/pigliammo a sti  
padrone/e mannammel' 'affanculo» (traduzione completa in nota).

La rabbia per le morti non può essere compensata dalle ritualità civili delle commemorazioni ufficiali proteggendosi dietro la bandiera nazionale. Non si può “coprire” la responsabilità della sicurezza in fabbrica con il drappo tricolore che copre le bare. Quel mondo della fabbrica che aveva dato tante speranze, come viene cantato nella *tammurriata dell'Alfa sud*, con tutte le ambivalenze sottolineate, sintetizzano un processo di acculturazione che rompe con i vissuti precedenti. Questa *tammurriata* fu un vero manifesto di quel passaggio, un inno sintetizzato anche nel titolo della

raccolta dei canti incisi in quel momento. Il mostro che vomita macchine e che nel giro di qualche ora consegna l'automobile finita viene percepito come una sorta di manifestazione magica in cui si resta contemporaneamente stupiti e atterriti. Una sorta di nuova declinazione del *pensiero selvaggio* come aveva sottolineato Scafoglio (1996: 49-60) nel suo saggio "Carlo Levi, Lèvy-Brull e la Lucania selvaggia", potrei definirlo quasi un animismo tecnologico.

«Na' lotta agg'avuta 'fa/ Na' lotta agg'avuta 'fa/ Pe'ncè trasi/ E quand so trasuto/ Mamm'e'll'Arca/ Ch'nbression ccaggià'avuto/ Uè nu mostr'ij 'vrietta/ O'primm'iorn ccà trasietta/ E che paura cca facietta/ Uè na' machin'o' minuto/ Cacciav'na machin'a' furnuta/lj' nun'sacio'cca'aggia'fa» (Una lotta ho dovuto fare /Una lotta ho dovuto fare/ E quando sono entrato Madonna dell'Arco/ Che impressione ho avuto/ Ho visto un mostro / il primo giorno che entrai/ E che paura ebbi/ Una macchina al minuto / Cacciava fuori una macchina completa/ non so che cosa fare).

e in seguito i versi chiariscono la potenza del mostro tecnologico :

«Guard'alla'nce'staà' na pressa/ E tutt'e iuorn'vott'pressa/ se mangi'a 'o sang'dde cristian'/ E va' vatten' primm'e 'dimana/ Uè ma tu ch'staij' dicenn/ Ca'nun poz'chiù vni/ setticientmilalir'agg'a' cacciat pe trasi/ E tiria'cca e vott'alla/E manc'o tiemp' ppe fumà» ( Guarda là ci sta una pressa / e tutti i giorni spinge in fretta/si mangia il sangue dei cristiani / E vattene prima di domani/ Ma tu che stai dicendo / che non posso più venire / setteciento mila lire ho pagato per entrare/ e tira di qua e spingi di là/ non c'è tempo neanche per fumà).

La pressa che modella l'automobile con i suoi tempi «si mangia il sangue degli uomini». Più avanti viene sottolineata la lotta per accedere a quel processo produttivo, che doveva essere l'ingresso nella storia e nel progresso come da più parti veniva detto, ma che nascondeva il terribile e disumano rapporto con i ritmi di produzione, a quel "posto di lavoro" che in alcuni casi era stato comprato.

«E manc'o tiemp' ppe fumà/E nu prmess'aja crcà/ Uè ncè vonn'sti curnut/ pe' passà dint' a ' nu tavut/ Uè se tu vuoi mangiare / pe forrz' cca'aja crpare» (E neanche il tempo per fumare/ e un permesso devi cercare / ci vogliono questi cornuti / per passare nella bara / se vuoi mangiare / per forza qua devi crepare).

Infine la terza tammurriata potrei definirla la tammurriata del disoccupato ovvero "Per campare da cristiano", in cui *cristiano* è sinonimo di essere umano, rispettabile e riconosciuto dalla comunità, nella quale prende

forma un verso tra i più famosi composti in quel periodo: «La fatica ci sta e non ce la vogliono dare». Diventerà un mantra ossessivo, ricorrente, di grande efficacia teatrale e sonora. Un successo condiviso che apre le porte a piazze e palcoscenici nazionali e internazionali.

## **I successi, la spettacolarizzazione, l'oggi**

I cantori della fabbrica stanno assumendo consapevolezza e nuove capacità di esecuzione che inevitabilmente suscitano incomprensioni e tensioni interne ai quei gruppi musicali insieme al confronto proiettato verso nuove definizioni del loro ruolo. Sono ancora operai, sono artisti, o operatori culturali? Solo nel gruppo dei Zezi, negli anni, si avvicenderanno circa 120 persone di diversa estrazione culturale e tra questi molti musicisti professionisti o quanto meno conoscitori del linguaggio musicale. Si costruisce via via una spettacolarizzazione con conseguente teatralizzazione. Angelo De Falco, detto 'o professore, è il più convinto assertore dell'esigenza di costruire trame teatrali durante le esibizioni canore. Del resto, è sua l'idea di rappresentare la Zeza ovvero il Carnevale integrandolo nel mondo operaio e di estrapolarlo dal tempo ciclico dei culti agrari per mantenere il suo carattere eversivo dell'ordine sociale e di spazio dell'infrazione delle regole sociali e dei ruoli sessuali. La Zeza e tutti gli altri personaggi femminili erano e sono interpretati da uomini travestiti da donna.

Dalle interviste più volte rilasciate conferma questa suo convincimento che ancora oggi anima una discussione all'interno dei gruppi tra tradizione, innovazione, autenticità, cultura popolare, cultura intellettuale. Il dibattito, molto sentito in quegli anni, investiva l'antropologia culturale italiana e la riflessione politica di tutta la sinistra. Dopo la stagione dei grandi successi e della incisività dell'azione scenica con la rinnovata diffusione dei canti cosa resta e cosa è cambiato di quella esperienza? Sicuramente quella esperienza aveva oltrepassato il tessuto sociale di appartenenza ed era stata condivisa con altre classi sociali che avevano accolto queste forme culturali. L'eco di questa esperienza supererà gli stessi confini nazionali e susciterà l'interesse anche di grandi artisti della musica pop anglosassone come Peter Gabriel. I gruppi della prima ora vivono un fase travagliata: si dividono, si sciolgono e nascono nuove costole con nuovi soggetti. In particolare sembra significativa l'esperienza di Franco Romano che per un certo periodo condivide l'esperienza dei Zezi ma, a seguito di incompre-

sioni e polemiche, preferirà un percorso diverso che oggi si sostanzia nella fondazione di un gruppo autonomo i Rarekanova, in cui i nuovi temi dei testi sui ritmi tradizionali saranno quelli di denuncia del degrado del paesaggio, della terra dei fuochi e delle nuove violenze consumate contro il diritto alla salute e il benessere psico-fisico. L'ecosostenibilità assume un nuovo valore di universalità come diritto alla vita.

Finita la stagione delle grandi ideologie politiche si rimodula una nuova presenza della tradizione e dell'oralità cantata nelle piazze e nei quartieri. In questo percorso di continua riplasmazione della tradizione Franco Romano, se a tratti indulge ad un nostalgico sguardo agli anni trascorsi, non abdica alla sua funzione, anche attraverso il suo ruolo professionale (insegna in una scuola media), e si fa portatore ancora una volta di cultura, nel più autentico senso antropologico, e costruttore di memorie mai statiche ma dinamicamente definite utili alla costruzione di identità complesse e partecipi dei processi di globalizzazione.

Incontrando i protagonisti ho riscontrato una forte autorappresentazione, un sorta di autoetnografia che ha a che fare con quanto è spesso accaduto per l'antropologia riflessiva e, come dire, prodotta dagli stessi osservati che sembrano aedi e cantori che rappresentano la loro stessa cultura in una circolarità di emico-etico in cui è praticamente impossibile cogliere ciò che è stato appreso dagli osservatori e ciò che era il processo di inculturazione. Difficile uscire da questa contrapposizione se non considerando gli effetti prodotti da questa circolarità e valutare quanto sia stata importante questa esperienza per quei luoghi, quanto lo è ancora e quanto si sia diffusa oltre il localismo che la caratterizzava. Un risultato guardato a distanza di un trentennio che forse ci fa essere meno pessimisti sulla necessità di non disperdere le radici profonde della appartenenze e sulla possibilità di una coesistenza feconda delle culture.

Un'ultima riflessione specifica mi sembra ineludibile nel mio rapporto con il campo di indagine in relazione ai giovani protagonisti del progetto *PomigliAMO*. Per circa un anno questi studenti si sono confrontati con i testi, la musica, i luoghi; hanno appreso e riconosciuto linguaggi per loro sconosciuti e soprattutto hanno vissuto, attraverso filmati dell'epoca, momenti di forte aggregazione che nessuno aveva loro trasmesso. Li ho ascoltati ed osservati, ho letto il loro stupore e anche l'ironica curiosità con cui prendevano per un verso distanza da un mondo a loro estraneo, per l'altro poi ne entravano in contatto e lo dividevano fino a voler approfondire e progettare eventi, incontri con le altre scuole del territorio

per ricomporre una frattura della memoria del recente passato di cui volevano riappropriarsi per trasmetterla agli altri. Attraverso questo processo, si è sviluppato il sentimento di appartenenza degli abitanti per il luogo, il *genius loci* ritrovato. Le Mappe di Comunità ritracciano un percorso creativo, una riflessione locale, collettiva e inclusiva nei diversi contesti che le sperimentano. In questo modo la scuola si offre come luogo propulsore e peculiare di un territorio e l'antropologia culturale, troppo spesso relegata sullo sfondo del panorama della scienze sociali nell'ambito delle discipline della scuola superiore, si riprende lo spazio necessario per attivare dinamiche educative innovative e applicare i paradigmi teorici della etnografia e della conoscenza dell'altro.

## Appendice

Sono riportati di seguito i testi integrali delle tre canzoni:

*'A Flobert: Viernari 11 aprile a Sant'Anastasia / Nu tratto nu Viernari unnice aprile/'* a Sant'Anastasia/nu tratto nu rummore/sentiett' 'e ch' paura./Je ascevo 'a faticà/manc'a forza 'e cammenà/p' à via addumandà/sta botta che sarrà./A Massaria 'e Rumano/na fabbrica è scappiata/e 'a ggente ca fueva/e ll'ate ca chiagneva./Chi jeva e chi turnava/p' à paura e ll'ati botte/ma arrivato nnanz' 'o cancello/maronn' e ch' maciello!/Din't vuliette trasì/me sentiette 'e svenì/nterr' na capa steva/e 'o corpo n' 'o teneva./Cammino e ch' tristezza/m'avoto e ncopp' 'a rezza/dduje pover' operaje/cu 'e carne tutt'abbruciat'./e«Signò nun alluccate/ca forse s'è salvato»/e 'a mamma se v' avvutà/sott' 'a terra 'o vede piglià./Sò state duricie 'e muorte/p' è famiglie e ch' scunfuorto/ma uno nun s'è trovato/povera mamma scunzulata./Sò arrivat' 'e tavule/e 'a chiesa simmo jute/p'ò l'urdemo saluto/p' e cumpagne sfortunate./P' e mmane/nuje pigliammo/tutti sti telegrammi/sò lettere 'e condoglianze/mannate pè crianza./Atterrà l'ajmm' accumpagnat'/cu arraggiar' a 'ncuorpo/e 'ncopp' 'a chisti muort'/giurammo ll'ata pavà.../E chi v' 'a faticà/pur' 'a morte addà affruntà/murimm' 'a uno 'a uno/p' e colpa 'e 'sti padrune./A chi ajmma aspettà/sti padrune a' cundannà/ca ce fanno faticà/cu 'o pericolo 'e schiattà./Sta ggente senza core/cu 'a bandiera tricolore/cerca d'arriparà/tutt' 'e sbagli ca fà./Ma vuje nun'ò sapite/qual'è 'o dolore nuosto/cumigliate cu 'o tricolore/sti durici lavoratori.Ma nuje l'ajmm' capito/cagnamm' sti culuri/pigliammo a sti padrune/e mannamm' 'affanculo./E cu 'a disperazion'/sti fascisti e sti padrune/facimmo un 'muntone/nu grand' fucarone./Cert' chisto è 'o mumento/e 'o mumento 'e cagnà/e 'a guida nostra è grossa/è 'a bandiera rossa./Compagni pè luttà/nun s'adda avè pietà/me chesta è 'a verità/'o comunismo è 'a libertà. (Venerdì undici aprile/a Sant'Anastasia/ad un tratto un rumore/sentii, e che paura/Stavo uscendo a lavorare/nemmeno la forza per camminare/e per la strada chiedo/questa botta che sarà/La Masseria dei romani/una fabbrica è scoppiata/la gente che scappava/ed altra che piangeva/Chi andava e chi tornava/per paura d'altri scoppi/arrivato davanti al cancello/madonna, e che macello!/Vollì andare dentro/mi sentii di svenire/a terra c'era una testa/che stava senza corpo/Cammino e che tristezza/mi giro e sulla rete/due poveri operai/tutte le carni bruciate./Poi arrivano i parenti/

di quei poverini/piangono disperati/per i loro figli perduti./«Mio figlio dove sta/aiutatemi a cercare/fatelo per pietà/per forza deve stare qua»./«Signora, non urlate/che forse s'è salvato»/e la mamma va a girarsi/sotto terra lo stanno prendendo./Sono stati dodici i morti/per le famiglie che sconforto/ed uno non s'è trovato/povera mamma sconsolata.../Sono arrivate la bare/ed alla chiesa siamo andati/per gli ultimi saluti/ai compagni sfortunati.../Prendiamo tra le mani/tutti questi telegrammi/son lettere di condoglianza/mandate per buona educazione/li accompagniamo a seppellirli/e con la rabbia in corpo/sopra a questi morti/giuriamo: dovrete pagarla./Chi va a faticare/pure la morte deve affrontare/moriamo uno ad uno/per colpa di questi padroni./Chi dobbiamo aspettare/per condannare questi padroni/che ci fanno lavorare/col pericolo di schiattare. Questa gente senza cuore/con la bandiera tricolore/cerca di riparare/a tutti gli sbagli che fa./Ma voi non lo sapete/qual è il dolore nostro, avvolgete con il tricolore/questi dodici lavoratori./Ma noi l'abbiamo capito:/cambiamo questi colori/pigliamo questi padroni/e mandiamoli affanculo./E con la disperazione/di fascisti e di padroni/facciamone un montone,/un grande fuoco/Certo questo è il momento/quello di cambiare/e la guida nostra è grossa,/è la bandiera rossa./Compagni, per lottare/non s'ha da aver pietà/ma questa è la verità/il comunismo è libertà.)

*Tammurriata dell'Alfa Sud:* Na' lotta agg'avuta 'fa/ Na' lotta agg'avuta 'fa/ Pe'ncè trasi/ E quand so trasuto/Mamm'e'll'Arca/Ch'nbression ccaggià'avuto/ Uè nu mostr'ij 'vrietta/ O'primm'iorn ccà trasietta/ E che paura cca facietta/ Uè na' machin'o' minuto/Cacciav'na machin'a' furnuta/lj' nun'sacio'cca'aggia'fa/Ma cu'cchi'aggia'risciata/ Nu' cumpagn'ij'vrietta/ E cche'suspir'cca' facietta/ E vicin'me' venetta/ E' tutte'e cos'me dicetta/Guard'alla'nce'staà' na pressa/ Etutt'e iuorn'vott'pressa/ se mangi'a' o sang'dde cristian'/ E va' vatten'primm'e 'dimana/ Uè ma tu ch'stajj' dicenn/ Ca'nun poz'chiù vni/ setticcentmilir'agg'a' cacciat pe trasi/ E tirà'cca e vott'alla/E manc'o' tiemp' ppe fumà/E nu prmess'aja crcà/ Uè ncè vonn'sti curnut/ pe' passà dint' a 'nu tavut/ Uè se tu vuoi mangiare / pe forrz'cca'aja crpare/ Uè ma tu patron mij/ Ch'Maronn'stij ricenn/ lj' nun song'animal'e ne nu schiavo/ Guard'a' lun'e ij ta'donco/ E puozz'avè na pallanfront/ ma ij vogl' tutte'e sold/ E tutt'cHELL cca mme serve.

*Pe' campà dda' crstiano:* A canzone de disoccupati/-a fatica ncestà e nun cià 'vonn da-/E tantu tiemp can un faticammo/ Ma quann mai avimm fatcato?/E' o' vero ca nuije nce murimm' e 'famma/ Pecchè sta mafia e stì padrone nzisti / S'hanno mangiato Napule cu Cristo/ -a fatica ncestà e nun cià 'vonn da-/Accumminciajene na' matin'a'ambresse/ Sette cunpagni accumulinciajiene 'a lotta/E chi creveva' a sti disoccupati/ Ma po' chiù tard' addiventajiene tant/ E allor' accumulinciajn' alluccà/-a fatica ncestà e nun cià 'vonn da-/Furmajieme o comitat'organizzato/E accumulinciajiene'a' scenere pè strade/E che dicevan' stì disoccupati? Dicevano ca' vulimme faticà / E nun vulimme chiù i' a rubbà! /-a fatica ncestà e nun cià 'vonn da-/ Ciamm'scuntrat cu' a polizia / E chi fujet'le chi po l'affruntaje / Na' gipp cà venett' a miez'a via/ Pecchè o' quistor' a 'carica urdinaje/ Nce' accerrett'o' cumpagno Custantino -a fatica ncestà e nun cià 'vonn da-/ E nnata vota ancor'a piazza Dante / Hann sparat'a nnuije disoccupati/ Pecchè avimo ragion'e stì padrun/ Se crerne ca' nce' hanno mpapucchiati/ Forza rumpimm'o' cul' a sti padrun/ -a fatica ncestà e nun cià 'vonn da-/ addà frnì stà mafia e sta DC/ Sta'vot stu guvern'a 'mma caccià/ Ormai nuije simme stanc d'aspettà/ Vulimm' 'ambress'ambress faticà/ E allora vien nziem'a nuije a' luttà/

## Riferimenti bibliografici

- Borofsky, R., 2000, *L'Antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.
- Bourdieu, P., 1992, *Risposte Antropologia riflessiva*, Milano, Bollati Boringhieri.
- Canclini, G.N., 2010, *Differenti, Disuguali, Disconnessi*, Roma, Meltemi.
- Cirese, A.M., 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Cocchiara, G., 1947, *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palermo, Palumbo.
- Clifford, J., 1993, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Torino, Boringhieri.
- Clifford, J., Maggi, M., Murtas, D., 2006, *Genius loci: Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Torino, IRES.
- De Simone, R., 1979, *Canti e tradizioni popolari in Campania*, Roma, Lato Side.
- , 1994, *Disordinata Storia Della Canzone Napoletana*, Ischia (NA), Valentino Editore.
- Di Nuzzo, A., 2009, “La città nuova: dalle antiche pratiche del travestitismo alla riplasmazione del femminiello nelle nuove identità mutanti”, in Scalzone F. (a cura di), *Perversione, Perversioni e Perversi*, Roma, Edizioni Borla: 143-163.
- , 2006, “Feste e Megaeventi nella Napoli del decollo turistico”, in Bonato L. (a cura di), *Festa viva. Tradizione, Territorio, Turismo*, Torino, Omega, vol. II: 103-112.
- , 2009, “Il Brigante e le donne in alcuni racconti orali della Lucania”, *Quaderni del Dipartimento Università degli studi di Salerno*, Lecce, Pensa ed.: 95-112.
- Dupont, F., 1991, *Omero e Dallas. Narrazione e convivialità dal canto epico alla soap-opera*, Roma: Donzelli.
- Gammella, P., 2009, *Fabbrica e tammorra*, Casoria (Na), phoebusedizioni.
- Geertz, C., 1988, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino.
- Scafoglio, D., 1996, *Antropologia e letteratura*, vol. I, Salerno, Gentile Editore.
- , 2000, *Antropologia e Letteratura*, vol. II, Salerno, Gentile Editore.
- , 2002, *Antropologia e Letteratura*, vol. III, Salerno, Gentile Editore.
- , 2005, *Introduzione alla ricerca demoetnoantropologica*, Napoli, CUES.
- Scafoglio, D., Lombardi Satriani, L.M., 1992, *Pulcinella: il mito e la storia*, Milano, Edizioni Leonardo Mondadori.
- Sgammato, G., 2000, *Pummigliano Ra e 'ppatane all'apparecchie*, Urbino, edizioni Montefeltro.
- Passerini, L., 2005, *Storia orale: vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, Torino, Bollati-Boringhieri.
- Pasolini, P.P., 1975, *Scritti corsari*, Milano, Garzanti.
- Rossomanno, L., 2012, *Napoli a piena voce, autoritratti metropolitani*, Milano, Bruno Mondadori.
- Vitiello, A., 1973, *Come nasce l'industria subalterna: il caso Alfasud a Napoli 1966-1972*, Napoli, Editori Guida.

## L'ISOLA CHE C'È. SÃO TOMÉ TRA ANTROPOLOGIA STORICA, TURISMO E IMMAGINARI



### Dal colonialismo all'eculture ibridate: lo sguardo antropologico sull'isola di São Tomé

Agli inizi del XXI secolo restano frammenti significativi del lungo rila-scio culturale della colonizzazione europea e soprattutto della decoloniz-zazione. Tutto questo complesso fenomeno è di particolare pertinenza e interesse per l'antropologia culturale per le ibridazioni e i meticciati che ne sono derivati e che persistono quali sintomi e manifestazioni delle attuali forme culturali globalizzate.

I percorsi sono stati molteplici e hanno dato vita a differenti risultati. Dall'Europa si diramarono diverse strategie di colonizzazione che investi-rono potenze politiche ed economiche come Inghilterra, Francia, Spagna, Portogallo. In particolare, siamo interessati a conoscere alcune specifiche modalità che l'impero portoghese ha adottato durante la sua lunga vici-nda coloniale. La guerra che il Portogallo sostenne in Angola, Mozambico e Guinea portoghese dal 1961 al 1974, è l'ultimo conflitto coloniale europeo. Essa costituì senza dubbio l'avvenimento più drammatico vissuto dal Por-togallo nella seconda metà del XX secolo e al contempo un radicale cambia-mento per il continente africano, dove quattro Paesi conquistano l'indipen-denza dopo cinque secoli di dominio. In questo contesto di colonizzazione/ decolonizzazione, si inserisce in maniera assolutamente originale e partico-larmente interessante per l'analisi antropologica anche l'arcipelago di Capo Verde, e in particolare l'isola di São Tomé che, pur non avendo vissuto la guerra sul proprio territorio, diviene indipendente nel 1975.

In queste pagine si affronteranno alcuni specifici aspetti di questa colo-nizzazione e gli effetti di questa singolare creolizzazione. In particolare, il

fenomeno delle *roças*<sup>1</sup> sarà definito attraverso le cifre interpretative dell'antropologia di genere, per descrivere ruoli e presenze delle donne. Infine, attraverso l'individuazione del percorso di decolonizzazione, sarà definita la modalità attraverso la quale gli abitanti di São Tomé stanno elaborando la loro memoria storico/culturale, come vero capitale sociale per il futuro, in vista di una riappropriazione consapevole delle loro complessa identità soprattutto allo scopo di realizzare uno sviluppo sostenibile e un turismo responsabile e auto diretto (Simonica, 2006).

La tendenza olistica dell'osservazione antropologica (Scafoglio, 2006) delle comunità offre l'opportunità di utilizzare una diversità di fonti che, nel caso in questione, sono estremamente diversificate ed ecletticamente coniugate. Si partirà dall'antropologia storica (Viazzo, 2000) con l'esame di documenti e resoconti di viaggio della prima colonizzazione esaminati come significative e originali etnografie; ci si soffermerà poi sul rapporto tra antropologia e letteratura e su come il romanzo, le biografie e le fonti legate alle nuove forme di comunicazione contemporanee quali il web e i blog di resoconti di viaggio siano utili elementi interpretativi.

In tal senso, l'antropologia delle società complesse tende a realizzare una metodologia riflessiva (Bourdieu, 1992), cioè attenta alla reciprocità degli sguardi di ciascun attore presente e partecipe alle costruzioni culturali condivise, e soprattutto aperta alle contaminazioni disciplinari fatto salvo il proprio statuto epistemologico. La ricerca dei saperi contigui si apre, così, al confronto, a discipline diverse come la storia, il romanzo, le altre scienze umane e fornisce un'autocostruzione continua degli stessi. Così ciascuno continuerà a fare il proprio mestiere, anche se ognuno attingerà all'opera degli altri senza preoccupazioni di steccati disciplinari da rispettare. Indubbiamente, la «surmodernità» e l'«eccesso di senso» di cui parla Augé (1993: 28), contribuiscono ad arricchire la problematicità della nuova professionalità dell'antropologo, annullando anche la nozione di tempo e luogo della ricerca tradizionale, offrendo, ancora, nuovi orizzonti definitivi. Il mondo contemporaneo stesso, a causa dei cambiamenti spazio-temporali e delle sue trasformazioni accelerate, richiama la necessità dello sguardo antropologico attraverso una riflessione rinnovata e sistematica sulla categoria dell'alterità.

Nella vicenda di questa piccola isola si condensa quanto di più idoneo per un'osservazione antropologica. Il territorio è ovviamente geogra-

<sup>1</sup> Piccoli insediamenti abitativi e produttivi costruiti secondo regole urbanistiche precise e con una rigorosa strutturazione socio-economica.

ficamente definito e delimitato, dunque si può ricostruire come sia nata la comunità e come si è insediata in un luogo disabitato fino alla metà del Cinquecento e che diviene un laboratorio culturale nel corso dei secoli e un interessante sintesi di incroci biologici, economici e culturali. Una terra vergine, un luogo esotico, un mondo verso il quale l'Europa si era data il compito della «civilizzazione», per realizzare esperimenti concreti di comunità ideali. La «buona coscienza occidentale» trovava così il modo di giustificare logiche di dominio e di sterminio nonché di spoliazione economica e di violazioni di una natura incontaminata.

Il «colonialismo a temporale portoghese» (Ribeiro Corrossacz, 2016) si sposa con la logica di «abitare un luogo», quasi a rendere realistica e concreta quell'utopia politica che dagli inizi del Cinquecento caratterizza la riflessione filosofica europea. São Tomé interpretava al meglio le dinamiche di fondazione di un «luogo-non luogo», idoneo a realizzare una comunità ideale e virtuosa. Così viene descritta l'isola da uno dei marinai delle prime spedizioni portoghesi di cui abbiamo notizia:

«Questa isola di San Tomé, quando fu scoperta, era tutta un bosco fol-tissimo con li arbori diritti e verdi che andavano fino al cielo, di diverse sorti ma sterili, quali avevano le rame non come qui da noi, che parte si slargano per traverso e parte vanno diritte ma questi le mandano tutte diritte all'insù. [...] vi nascono arbori e crescono in pochi giorni tanto grandi come qui da noi in molti mesi» (Milanesi, 1978: 23).

Nel resoconto emerge un rapporto singolare tra natura e cultura: era convinzione diffusa, da quanto si legge, che questa natura selvaggia fosse sterile e incapace di riprodursi nella certezza che in quanto incontaminata, in mancanza della presenza dell'uomo timorato di Dio e del frutto del lavoro non ha capacità di procreare e di perpetuare la vita. A voler comparare questi resoconti di viaggio con le Utopie filosofiche si riscontrano molte similarità. Il luogo è altrettanto esotico e fuori dalle rotte correnti dell'esplorazione e viene abitato e benedetto da una comunità virtuosa che per Campanella, Bacone, o Moro sono i saggi e i sapienti, mentre nella realtà della nostra vicenda sono i navigatori portoghesi che hanno bisogno di uno scalo per il mercato degli schiavi e dei traffici delle merci coloniali. Così, storicamente spetta ai Portoghesi il popolamento dell'arcipelago; sull'isola di São Tomé, disabitata al momento della scoperta, sono fatti affluire gruppi di popolazioni autoctone dal continente africano, soprattutto dall'Angola, già colonia portoghese, e che naturalmente vengono impiegati nei lavori delle piantagioni. Questo modello di produzione agricola/schia-

vista trasformerà l'isola nella più importante produttrice di cacao e caffè. Successivamente, si avvicenderanno francesi, olandesi e ancora portoghesi che assumono definitivamente il controllo dell'isola. São Tomé dunque quasi come la Città del Sole di Campanella, che nella finzione del trattato filosofico diventa un resoconto di viaggio. Nel riportare il dialogo tra un marinaio genovese che era a bordo delle navi di Colombo e un cavaliere di Malta che ascolta come si vive «nell'ignota isola di Taprobana, sotto l'equinoziale, nei mari della Sonda presso Sumatra» così scrive Campanella:

«Questa è una gente ch'arrivò là dall'Indie ed erano molti filosofiche fuggirono la rovina dei Mongoli e d'altri tiranni e predoni, onde si risolsero di vivere alla filosofica in comune, si ben la comunità delle donne non s'usa tra le genti della provincia loro; ma essi l'usano ed è questo il modo. Tutte cose comuni; ma stan in mandati ufficiali le dispense, onde non solo il vitto, ma le scienze e onori e spassi son comuni, ma in maniera che non si può si può appropriare cosa alcuna. Dicono essi tutta la proprietà nasce da far casa appartata, e figli e moglie propria, onde nasce l'amor proprio; perché per innalzare a ricchezze o a dignità il figlio o lasciarlo erede, ognuno diventa o rapace pubblico, o avaro e insidioso e ipocrita» (in Firpo, 1999: 10).

Dunque, la filosofia occidentale elabora un sistema politico ideale in cui tutti hanno la possibilità di avere tutto ciò di cui si ha bisogno in un'utopica comunità in cui non deve esserci proprietà e famiglia. Si definisce così un immaginario antropologico che resterà un archetipo nell'immaginario dell'Occidente: un luogo esotico in cui natura e cultura danno vita a una perfetta *eudaimonia*.

São Tomé è davvero un'isola fuori dalle rotte che non può essere individuata facilmente, ma cosa si è realizzato effettivamente? Nel resoconto del marinaio/viaggiatore portoghese è il luogo del benessere e del mito dell'eterna giovinezza come quando descrive le acque dell'isola e le proprietà particolari che esse avrebbero: «della qual acqua ne danno da bere agli ammalati, per essere leggerissima da padire» (Milanesi, 1978: 45). Non è chiaro fino a che punto questa ultima descrizione debba essere ricondotta effettivamente a una composizione particolarmente leggera dell'acqua dell'isola o sia un riflesso del famoso mito medievale della fonte della giovinezza. Una natura ambivalente agli occhi degli europei, che per un verso deve essere addomesticata e resa fertile, per l'altro ricca di poteri ed energie magico-mitiche che rende l'uomo eternamente vivo.

Gli immaginari antropologici (Matera, 2013) si coniugano con una geografia dell'immaginazione che non significa invenzione ma bisogno di co-

struire relazioni di senso simbolico efficaci. L'isola di São Tomé agli occhi del nostro osservatore portoghese inverava e coniugava il duplice aspetto dei modelli letterari e dei racconti dell'età antica e medievale. Il primo è quello delle isole giardino, nelle quali nessun progetto è necessario perché si tratta di paradisi terrestri che abbondano di tutto, al punto da richiedere solo un minimo di saggezza nello sfruttamento. Il secondo prevede le isole con città, in cui un popolo è diventato felice per aver scelto la più saggia forma di convivenza che, descritta tramite un reportage, un resoconto di viaggio, è proposta come il modello verso cui tendere e coerentemente trasformare l'esistente.

*Topoi* antichi della letteratura e dell'immaginario medievale e non solo, entrano nei resoconti di viaggio che diventano significative etnografie anche se gli osservatori non hanno conoscenze filosofiche, ma piuttosto hanno assimilato una cultura popolare diffusa che continuava a tramandare il mito dall'eterna giovinezza o di una Cuccagna (Scafoglio, 2001) fatta di delizie alimentari senza fine che in queste nuove terre si poteva finalmente realizzare (Moro in Breschi, 2018: 7).

Come avevano scritto sia Bacone che Campanella e Moro, un luogo fuori dalle rotte conosciute, ricca di acque e vegetazione, viene abitata da europei in fuga o alla ricerca di un luogo felice e da altre popolazioni «selvagge e sconosciute» da cui nascerà una comunità virtuosa. L'insularità diventa sinonimo di isolamento dal mondo terreno e corrotto, di distanziamento e lontananza, la possibilità di garantire il puro dall'impuro. Solo un'isola può garantire il fascino dell'utopia e realizzare la forma politica ed economica in cui non ci siano disuguaglianze, o quanto meno tutto venga distribuito a tutti secondo sacre ferree leggi.

Per São Tomé si profilano nel lungo periodo di tempo sia la dimensione utopica di giardino esotico incontaminato, sia la nascita di nuclei urbani di città ideali che saranno le Rochas. Si verifica fin dall'inizio un processo continuo di disintegrazione-reintegrazione culturale e identitaria. Matura una sorta di «sincretismo» culturale, non una meccanica mescolanza di culture ma una sorta di rifecondazione spontanea della matrice africana, al contatto con la cultura straniera. In qualche modo sono tutti provenienti da altri luoghi e si creolizzano: i portoghesi coloni fuggiti dalla madre patria e costretti a restare, e gli *angolares*, come venivano definiti, autoctoni deportati come schiavi dall'Angola, già colonia portoghese, per dar vita a una nuova colonia-comunità che non dismette il modello schiavista anche dopo l'abrogazione ufficiale della schiavitù nel 1876, trasformandolo in lavoro coatto.

C'è dunque una ambivalenza di fondo della colonizzazione portoghese, che per un verso celebra la negazione di forme di razzismo e un modello di società multiculturale (il Portogallo viene dichiarato dalle Nazioni unite nel 2009 primo Paese al mondo per quanto riguarda l'assegnazione di diritti e servizi per gli immigrati), per un altro il Paese che tenacemente ha mantenuto più a lungo realtà politiche coloniali. Un Portogallo che si è autopercepito alla costante ricerca di un'identità ai confini tra l'Europa, di cui rappresentava la frontiera periferica (in particolar modo nei confronti con l'Inghilterra), e gli spazi colonizzabili, che gli restituivano finalmente una centralità.

Questa sorta di debolezza identitaria avrebbe reso i portoghesi più plastici e disponibili a contaminarsi con l'alterità e a creare condizioni di meticcio seppure attraverso momenti di violenta dialettica come nel caso di São Tomé. Dunque il Paese sembra essere investito da una particolare missione colonizzatrice che potesse affrancare il suo ruolo dimesso e debole in Europa (cfr. Pereira, 2005: 209 *passim*). Come sostiene Gilberto Freyre (1933), uno dei teorici della visione del luso-tropicalismo, neologismo di suo conio, prende forma l'idea di un popolo portoghese volto a realizzare una vocazione imperiale alla fusione all'inglobamento dell'Altro; un Altro che appare sempre come soggetto de-storicizzato e naturalizzato nella sua alterità. In questa grande narrazione che ha caratterizzato la storia dell'Impero portoghese, Freyre individua uno spazio insieme mentale, affettivo e geopolitico in cui Portogallo, Sud America ossia Brasile, e Africa si incontrano per produrre quello che era immaginato come un mondo in cui l'Altro, indigeno, africano, insomma subalterno colonizzato, aveva un suo posto riconosciuto e dignitoso.

Aldilà delle recenti critiche che sono state rivolte a questo modello interpretativo (Da Matta, 1987: 58 *passim*), resta il fatto che si determina un orizzonte di senso condiviso anche, paradossalmente, dai movimenti di liberazione ed indipendenza, in particolare nelle colonie portoghesi dell'arcipelago di Capo Verde. Il «luso-tropicalismo» è un'identità in costruzione e il tono provvidenziale con cui il discorso è trasmesso conferisce al messaggio in esso contenuto un carattere profetico e visionario che seduce più o meno tutti i quadranti politici (Calafate Ribeiro, 2016: 91 *passim*). Questo progetto riannoda i fili dell'antico progetto colonizzatore portoghese con quello più recente che attraversa tutto il Novecento dalla fondazione dell'«Estado Novo» del 1929 fino al salazarismo, recuperando l'ideologia di un popolo portoghese cattolico con una vocazione ecumenico-cristiana volto alla realizzazione di un impero multi-etnico e pacificato.

Questa relazione culturale e di potere si configura come una forma di acculturazione tra Occidente e alterità indigena, fino a diventare una specificità per São Tomé che non è liquidatoria delle radici indigene, ma ricca di scambi e prestiti reciproci tra Europa e Africa. Qui si fa strada più che in altre condizioni l'idea di un'acculturazione in cui si palesano l'antinomia e le contraddizioni del dilemma, sempre aperto e scottante, fra storia giustificatrice del passato e il caso singolo, con la scienza antropologica, volta, per sua vocazione, a prevedere il futuro e a legiferare su invarianze e analogie (Lanternari, 1974: 25).

Resta da precisare qualche altro aspetto e elemento di specificità del colonialismo portoghese esposto a letture antropologiche a volte destabilizzanti, come quella secondo la quale il sottosviluppo del colonizzatore ha prodotto il sottosviluppo del colonizzato. I fattori di questa singolare reciprocità sarebbero da addebitare ad una fase economica del Portogallo ancora legata a modelli preindustriali e soprattutto a fenomeni di parcelizzazione e di costruzione autonoma nella soluzione del dominio e del controllo coloniale; il Portogallo non aveva quel vincolo stretto con il capitalismo industriale che caratterizzava il colonialismo inglese (de Sousa-Santos, Ramalho, de Sousa Ribeiro, 2008: 24). Un colonialismo periferico dunque, ma tuttavia il più longevo della storia europea e che ha dato vita ad esperimenti come quello di São Tomé. Un colonialismo che sfociò in una strana sospensione del tempo, in un'acronia che doveva rivelarsi doppia: per essere esistita prima e per aver continuato ad esistere dopo il colonialismo egemonico. Retroazione, sospensione ed anacronismo finirono col determinare la lunga durata dal carattere metastorico (ivi: 26).

L'agonia di questa colonizzazione si protrasse per tredici anni, la guerra provocò migliaia di vittime da entrambe le parti. Per il Portogallo costituì una sorta di Vietnam, una guerra non 'sentita' dalla gente, per la quale furono chiamati alle armi circa ottocentomila giovani, vale a dire il dieci per cento della popolazione di un Paese di dieci milioni di abitanti. Morirono oltre novemila soldati portoghesi (venticinquemila i feriti, una buona parte gravemente mutilati). Il 25 aprile del 1974, la sollevazione degli ufficiali che abbatté il governo salazarista, la cosiddetta 'Rivoluzione dei garofani', restituendo il Portogallo alla democrazia, segnò la fine della guerra (Lobo Antunes, 2009). Ma se è vero che fu violento e logorante il processo di decolonizzazione dell'Africa portoghese, per queste isole fu diverso. Gli echi di quell'impatto furono meno traumatici e così si può osservare la questione in altro modo, esaminandola alla luce dell'incontro interculturale in cui

non esiste una cultura zero che incontra una cultura matura ed egemone (Lanternari, 1974: 23) ma piuttosto si potrebbe parlare di un incontro tra *communitas* tribale, organizzazione socio-economica delle piantagioni, isolamento/punizione per i Portoghesi che vi abitavano.

Questo isolamento ha giovato all'esperienza virtuosa? Forse, ma oggi c'è da chiedersi se siamo in presenza di una sorta di mitizzazione della costruzione della memoria nei racconti orali tramandati. Nell'oralità c'è sempre una dose di certezza storica e/o letteraria, ma non ne abbiamo sufficienti verifiche, perché non c'è stata un' antropologia coloniale portoghese che abbia sostenuto e definito il fenomeno (Di Nuzzo, 2009/2010: 95*passim*). Gli studi che possiamo esaminare o sono troppo legati ad un momento storico in cui il salazarismo dominava, o sono il frutto di un revisionismo che può sembrare di circostanza. Tuttavia, nell'analisi odierna, si possono delineare linee di interpretazione che mettono in gioco categorie scientifiche e concetti epistemologici che aiutano a comprendere le nuove dinamiche globali.

La stessa antropologia portoghese, dopo anni di latitanza e di apparente inesistenza, si è recentemente interrogata su quanto è avvenuto durante il salazarismo e immediatamente dopo e solo ora con una certa distanza temporale c'è la giusta prospettiva d'indagine. Sono, dunque, ancora esigue le voci epistemologicamente fondate mentre sembrano più significative le riflessioni frutto di una etnografia letteraria come quella dei romanzi di Lobo Antunes. Dall'esame di questi testi emerge quanto la cultura dei colonizzati d'Africa abbia aiutato i portoghesi a trovare la propria dimensione identitaria attraverso la decolonizzazione, restituendo una autenticità interpretativa in quanto non prodotta da una antropologia applicata figlia dei funzionari del governo o da un' antropologia evolucionista asservita al salazarismo (Gallo, 1978: 35-36).

Alla luce di quanto appena detto il problema resta aperto: è ancora lecito parlare di acculturazione o assimilazione dei popoli colonizzati alle culture europee? In linea con gli attuali fenomeni globali sarebbe più opportuno parlare di transculturazione (Lanternari, 1974: 12). Finiti i momenti di esaltazione assoluta del modello eurocentrico, dissolti o rimossi i sensi di colpa occidentale (La Cecla, 2016), forse è giunto il tempo di parlare di transculturazione tra Occidente e culture extra occidentali, ovvero degli apporti che queste culture si sono reciprocamente scambiati. Per il Portogallo forse è vero che sono state le colonie a liberare i Portoghesi, come testimoniano le lettere di Lobo Antunes inviate dall'Angola alla moglie, nelle quali si interseca il rapporto tra etnografia e letteratura. «In Portugal-

lo tutti sapevamo che era una guerra ingiusta e senza alcuna prospettiva di successo». Antunes ha descritto che proprio quella guerra lunga e insensata, cominciata nel 1961, provocò la fine della dittatura di Salazar perché quegli ufficiali e soldati, in base alla loro esperienza, fecero poi la «Rivoluzione dei garofani» e lui stesso diventò uno dei protagonisti. Si può dire che paradossalmente fu l'Africa ancora coloniale a liberare il Paese che la colonizzava. La stessa isola di São Tomé vive una condizione culturale in cui lo schiavismo produce una paradossale circolarità linguistica, religiosa, di unioni sessuali e genealogie familiari contaminate in una ambivalenza di ruoli e di poteri tra natura e cultura.

### La vita delle *roças*: comunitarismo o schiavismo?

La vita dell'isola oggi è indissolubilmente legata alle *roças*. Esse sono un esperimento unico e ambivalente dell'ultimo colonialismo portoghese. La popolazione è il frutto di più gruppi: gli *angolares* sono la maggioranza della popolazione, che comprende anche numerosi mulatti, mentre hanno per lo più lasciato il nuovo Stato indipendente i coloni portoghesi, già proprietari delle piantagioni e perciò detentori dell'assoluto potere economico.

La vita delle *roças*, la sua struttura urbanistica e socioeconomica rispecchia fedelmente l'ambivalenza del colonialismo portoghese e ribadiscono l'unicità dell'esperimento di São Tomé. Si inverte in questo modello socioeconomico quell'etnocentrismo e paternalismo tipico dell'imperialismo coloniale portoghese declinato in maniera specifica a São Tomé. Questa realtà si traduce principalmente nelle forme di un esperimento urbanistico e agricolo particolare. Per São Tomé e Príncipe, la genesi della parola «*roça*» porta il peso della sua memoria e della sua identità. In portoghese può significare «radure aperte» o «terra dove abbiamo cancellato la bussola».

La parola «*roça*» ha dato il suo nome alle strutture agrarie che erano alla base dello sviluppo di questo piccolo arcipelago durante il suo ciclo di produzione di cacao e caffè ma designa anche un vero e proprio micro modo comunitario. A São Tomé e Príncipe, «*roça*» simboleggia non solo la struttura operativa del cacao e caffè, ma soprattutto il suo modello di espansione sul territorio come un avamposto che esplora un territorio complesso da un punto di vista geomorfologico e strappa spazio all'«Obô».<sup>2</sup> Si coniuga così l'idea di una natura incontaminata con la nascita di piccole città ideali per

<sup>2</sup> Espressione locale che significa cespuglio denso, foresta pluviale di São Tomé.

produrre un'agricoltura specifica e razionalizzata in cui il lavoro è sistematicamente diviso e organizzato.

In questo senso, può essere utile anche se impreciso, utilizzare il nome Fazenda per le strutture rurali di São Tomé e Príncipe. Schiavismo, paternalismo, evangelizzazione, lavoro coatto e affrancamento si intrecciano in una impossibile sedimentazione che dà vita all'originalità della cultura dell'isola. La struttura urbanistica ricalca quella gerarchia sociale rigidamente strutturata seppure intimamente collegata alla vita quotidiana delle *roças* che sembrano voler realizzare un utopico modello di società idilliaca.

Nel contesto delle Isole Atlantiche, São Tomé e Príncipe hanno diversi fattori comuni per quanto riguarda il processo di occupazione e la colonizzazione, non solo con gli arcipelaghi di Madeira e delle Azzorre, ma anche con le Isole Capo Verde. Questi fattori includono: l'affiancamento di una popolazione libera e una di schiavi; una comunità dunque che si è sviluppata a seguito dell'introduzione di colture agricole e cicli produttivi in cui lo sfruttamento della canna da zucchero nel XV secolo ha generato una grande attrazione per i commercianti e i produttori di zucchero. Si procedeva poi nel tempo a installazioni di moderne aziende rurali e continui progressi nello sfruttamento delle risorse della terra, con tentativi di trapiantare colture di sussistenza dal Mediterraneo alle isole, destinate ad alterare il paesaggio anche se si sono conservate fauna e flora tropicale.

Infine l'incrocio di «europei» e schiavi africani, ha generato una popolazione libera e una progressiva e consistente trasformazione della classe schiava in una docile e rassegnata classe servile. In breve, a São Tomé si possono esaminare gli influssi reciproci subiti tra una civiltà indigena e una civiltà di tipo occidentale, le relative risposte e gli effetti dell'incontro / scontro dell'una nei confronti dell'altra, che hanno dato vita a un complesso pluralismo culturale (Lanternari, 1974: 25). Lo sfruttamento intensivo e costante delle risorse, associato alla ricerca della massima efficienza e produttività, ha portato alla creazione di diverse strutture di Rochas, secondo la funzione produttiva e/o la posizione. Questa peculiarità ha generato lo sviluppo di reti stradali, portuali e ferroviarie. Anche se l'impianto della *roça* ha subito una costante evoluzione delle condizioni di lavoro a causa della necessità di adattamenti fisici e tecnici della attività agricola, rimangono alcune componenti comuni come la Casa del Maestro, le Case di teste, il Sanzalas (abitazioni di domestici), magazzini, serre e essiccatoi. Inoltre, la struttura urbana poteva contenere anche edifici amministrativi, spazi per

l'assistenza medica, educativa e religiosa, secondo una dimensione comunitaria e sociale definita e completa nelle sue varie funzioni.

Le *roças* di dimensioni maggiori, hanno una tale quantità di attività da produrre una innovazione continua. Oltre a ospedali, scuole e cappelle, le *Roças* più grandi possono anche ospitare le singole case del Quartiere Generale dei «maestri» e dei dipendenti, con le fabbriche per il petrolio e il sapone, con officine meccaniche, cucine e forni comunitari, fornaci per calce, serbatoi per acqua e carburante, acquedotti, arene, funivie. Dall'eccellenza della loro posizione e dalla loro evoluzione tecnologica, alcune *roças* presentano quindi sistemi complessi di raccolta dell'acqua per produzione di elettricità (come nelle rocce Bombaim Rio do Ouro), sfruttando così le risorse naturali fornite dall'isola e dotando ciascuna *roças* di peculiarità uniche. La bellezza urbanistica e funzionale alla vita comunitaria della *roça* lascia al centro del tessuto urbano la terrazza centrale del «Terreiro», ossia il centro nevralgico che rappresenta il punto di orientamento che è in grado di scandire la vita quotidiana con una routine, in cui convergono e si raccolgono merci e prodotti, capi e servi.

Concepito principalmente in forma rettangolare, il «Terreiro» poteva avere diverse forme e strutture: parti diverse con due o più terrazze chiamate «roça-ville» per dare un maggiore dinamismo, o forma quadrangolare chiusa su quattro lati, la «roça-terrazza». In ogni caso, gli elementi più importanti e più grandi, come la casa principale o l'ospedale, sono strategicamente impiantati per rafforzare la gerarchia sociale ma anche una solidarietà paternalistica e piramidale.

I processi e gli stili di costruzione degli edifici principali della *Roça* sono in parte il risultato del boom industriale e dell'importazione via mare di materiali e prefabbricati industriali, secondo riferimenti architettonici facilmente adattabili all'austero clima tropicale. Gli ospedali, da parte loro, si ergono come un simbolo della modernità. E ribadiscono nella loro struttura la distinzione tra le diverse funzioni rigidamente differenziate dai ruoli sociali e di genere: infermerie per uomini, donne, bambini, domestici o steward e amministratori. Le Salanzas erano le dimore dei servi; erano un riflesso delle condizioni dei suoi abitanti: servivano solo come dormitorio e misuravano poco più di 14 m x 2. Vi si dormiva in gruppi di 8 o 10 unità, a secondo della necessità di controllo dei lavoratori.

Edifici agro-industriali, come essiccatoi e magazzini, occupavano la maggior parte dello spazio costruito della *Roça*. Semplici ed essenziali nei processi di costruzione, hanno svolto un ruolo determinante nelle rela-

zioni sociali della vita agricola e produttiva. Le strutture delle roças dimostrano una grande varietà determinata dalla costante evoluzione dei loro bisogni, nonché dalla trasformazione dei processi produttivi nel tempo. Tuttavia, in un'analisi globale, rappresentano un esempio di eccellenza nel panorama del patrimonio agricolo mondiale ed un tratto identitario unico.

### **Antropologia coloniale e gender: la biografia di Dona Simona**

Il laboratorio culturale delle roças le condurrà a sviluppi insospettabili; São Tomé diventa produttore leader mondiale del cacao e del caffè. In questo complesso prisma identitario, le riflessioni dell'antropologia di genere conducono a ulteriori definizioni e chiarimenti del ruolo delle donne all'interno di queste comunità. Nonostante l'atemporalità del colonialismo portoghese, la comunità che si muove all'interno delle piantagioni prima e delle roças poi, produce mutamenti che non possono non essere esaminati alla luce degli strumenti interpretativi del pensiero della differenza sessualmente connotata e culturalmente plasmata. Riprendendo quanto esemplarmente definito da Françoise Heritier (2002), tutte le culture hanno una connotazione trasversale che è quella delle differenze di genere tra maschile e femminile e dei ruoli che a queste differenze sono culturalmente attribuiti. L'antropologia di genere a proposito della differenza tra il maschile e il femminile utilizza alcune categorie specifiche che oscillano tra matrimonio e nubilato, passando poi ininterrottamente attraverso il domestico e l'estraneo, tra luoghi privati delimitati e sicuri e spazi pubblici disorientanti ed in fidi per le donne e attribuzioni di lavori specifici (Di Nuzzo, 2008: 8) ed infine sessualità, procreazione e genealogie patrilineari matrilineari.

Il femminile ha come costante di fondo una mancanza di definizione del sé (Soler, 2005), presente sia nelle classi più agiate che in quelle infime, sia del mondo agro-pastorale e pre-capitalistico delle società europee, sia in quello dei nativi del mondo esotico. Soprattutto in queste comunità meticciate che sono le roças, la donna non ha spazio di esistenza autonoma e come tale è esposta alla violenza fisica, morale, sociale; solo gli interni domestici le consentono la definizione del suo ruolo e la protezione. Nello specifico, la componente femminile subisce una doppia diversità: ella rappresenta l'alterità femminile e dunque il non essere maschile, ma soprattutto l'alterità esotica e l'indigena schiava. La comunità ha comunque bisogno di donne, ne hanno bisogno soprattutto i colonizzatori che non

hanno portato donne dall'Europa e, dunque, le unioni tra donne africane e portoghesi è tollerata se non incoraggiata.

La condizione dei nati dall'unione di uomini portoghesi con schiave africane, in genere fuori dal matrimonio, non è facile, anche se presto si diffonde la tendenza da parte dei portoghesi benestanti a garantire anche ai figli illegittimi un certo grado di benessere e un'istruzione. In conseguenza, la collocazione degli individui nella scala sociale è determinata non tanto dall'appartenenza etnica, quanto dalla posizione economica e dal grado di acculturazione. Questa particolare alterità rappresentata dall'indigena, dalla schiava africana e poi dalla donna mulatta viene integrata e valorizzata in una società che si autorappresenta come bianca ma che è capace di inglobare i non bianchi, i non europei, attraverso un processo che è insieme di integrazione e di espulsione delle soggettività subalterne.

Questo doppio movimento di integrazione ed espulsione ruota attorno a quei processi di «valorizzazione restrittiva», espressione di Colette Guillaumin (1995: 29-60), che permettono di includere gruppi subalterni restringendo l'ambito in cui possono esprimere le loro soggettività positive valorizzate nella musica, nella danza, nella cucina, nella fisicità e con il valore aggiunto dell'allegria anche in povertà (Canclini, 2010). Il femminile esotico è il selvaggio, sconosciuto e affascinante, a-razionale e passionale che deve essere posseduto dal civile e potente uomo bianco. Una femminilità particolarmente adatta alla procreazione perché è per natura potente e adatta a generare figli forti, unita ad una sessualità prorompente tanto da diventare uno stereotipo di genere ancora adesso.

In questo singolare spazio dell'incontro offerto al femminile si spiega la vicenda di alcune donne che guidarono e gestirono le piantagioni a São Tomé sia nel passato che, come vedremo, nel presente. In particolare la biografia di Dona Simoa ci riporta a miti di fondazione a costruzioni di genealogie familiari ibridate e al rapporto tra maschile e femminile, tra esotico e domestico, uomo bianco e donna nera, tra sessualità diverse e rapporti di potere.

Nella vicenda di Simoa si sintetizzano e coesistono tutte le specificità della cultura dell'isola. Figlia di quella ibridazione socio-culturale che era São Tomé, Dona Simona è di pelle nera e quindi diretta discendente degli *angolares*, ma di status economico elevato, figlia naturale di agricoltori proprietari. Attraverso il matrimonio compie il suo definitivo affrancamento socioeconomico fino al trasferimento a Lisbona per ratificare la sua integrazione definitiva. Il modo in cui gestisce il latifondo insieme

al marito la pone in continuità con la religiosità cattolica portoghese e il paternalismo schiavista che condivide con Luís de Almeida, un nobile proveniente dal Portogallo. Condividerà con lui non solo un intenso sentimento d'amore, ma anche una religiosità devota e caritatevole che avrà la massima celebrazione nella prestigiosa cappella di famiglia con il monumento funebre in una delle chiese più belle di Lisbona. Un funerale esemplare e solenne sarà la giusta conclusione della vita di una donna che ha coniugato più mondi.

La vita di Simoa Godinho è riportata da lei stessa, in una sorta di confessione a sua nipote, Lourença. Questa figlia 'bastarda' di ricchi agricoltori di São Tomé, vive circondata da donne, nonna, madre e zia, che hanno dominato la sua crescita. Una genealogia femminile che è il chiaro sintomo di quel matricentrismo mediterraneo (Belmonte, 1974) coniugato a sistemi familiari indigeni matrilineari, che daranno frutti significativi anche per le definizioni degli autonomi e energici ruoli delle donne caraibiche e brasiliane (Johnson, 1995). Simoa comincia a vedere le differenze tra bianchi e neri e insieme al marito Luís introduce idee più umanitarie nella conduzione schiavista delle piantagioni, con profondi cambiamenti nei metodi di lavoro, dando soprattutto prova di una sua forte e autonoma presenza.

«Nelle comunità agricole una collaboratrice è indispensabile al contadino; e per la maggior parte degli uomini è vantaggioso alleggerirsi di alcuni lavori affidandosi ad una compagna, l'individuo desidera una vita sessuale stabile, una posterità e la società esige da lui che contribuisca a perpetuarla. Ma non è alla donna direttamente che l'uomo rivolge la domanda; è la società degli uomini che permette ad ognuno dei suoi membri di adempiere le funzioni di sposo e di padre; integrata come schiava o vassalla ai gruppi familiari, dominata da padri e fratelli, il matrimonio è la sua unica risorsa e la sola giustificazione sociale della sua esistenza [...] per le donne il matrimonio è l'unico modo di essere integrate alla collettività, e se restano «zitelle» socialmente sono dei «rifiuti» (Padula, 1950: 150-151).

Se questo è vero per la società occidentale europea lo è ancora di più per Dona Simona, la *dark lady* di São Tomé che ribadisce quanto ipotizzato dal luso-tropicalismo di Gilberto Freyre. Ovvero la garanzia di uno spazio di esistenza e di un ruolo sociale riconosciuto nella gestione economica dentro un sistema che non le avrebbe mai dato alcuna visibilità.

## Antropologia del turismo: sostenibilità, memoria, heritage tourism, capitale sociale. Uno sguardo al futuro

Le vicende coloniali dell'isola e il lungo rilascio che la decolonizzazione ha depositato costituiscono il capitale sociale di questa comunità e il fondamento della memoria collettiva. In tal senso nelle attuali società postmoderne la costruzione della memoria e dell'identità finiscono con l'essere indissolubilmente legate ad una esperienza condivisa ed aperta alla relazione con l'alterità. Resta aperto dunque il valore unico e originale di questa esperienza e come può diventare un percorso di innovazione e crescita per il futuro stesso della comunità.

La memoria sociale racchiude l'identità collettiva, il *genius loci* che è frutto di un processo ininterrotto di costruzione. Nel caso di São Tomé la riappropriazione della memoria e del passato sta dando vita ad una sorta di autoetnografia che si coniuga con la realizzazione di un turismo di nicchia ed esperienziale e che produce nuove pratiche dell'incontro legate alla sostenibilità ambientale e ad una solida e fiera riappropriazione del proprio patrimonio culturale. Il turismo non più legato alla superata visione del consumo del tempo libero, diventa dimensione del fare, del costruire cultura come capitale sociale, risorsa di una comunità, costruzione simbolica, istituzionale – ossia di vita – che consente di definire orizzonti di senso e di memoria maturati dall'incontro tra comunità ospitante e ospiti.

Il turismo determina, dunque, mutamenti decisivi che interessano la mentalità e i comportamenti prodotti dalla mobilitazione delle risorse locali, intellettuali e materiali, nella prospettiva di un nuovo sviluppo. In questo senso, l'antropologia delle società complesse e in particolare l'antropologia del turismo definiscono il turismo come «fatto sociale totale» (Simonicca, 1997) nella sua specifica possibilità di individuare le modalità dell'impatto tra ospiti e ospitanti. Il fenomeno è antico ma, allo stesso tempo, legato alla postmodernità e a forme di uso del tempo e dello spazio assolutamente nuove: *l'heritage tourism* (Di Nuzzo, 2014) è l'orizzonte entro cui si realizza questa dimensione che coniuga luoghi, natura, fruibilità sostenibile e sviluppo economico.

Recentemente l'Unesco ha ribadito altri aspetti della definizione di patrimonio culturale e dei beni di cui esso è sintesi, in particolare viene riconosciuto patrimonio immateriale ciò che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono come facenti parte del loro patrimonio culturale.

«Un patrimonio culturale intangibile, trasmesso di generazione in generazione, costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi interessati in conformità al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia, e che fornisce loro un senso di identità e continuità, promuovendo così il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana Unesco» (2003: 3).

Solo così: la diversità culturale crea un mondo prospero ed eterogeneo in grado di moltiplicare le scelte possibili e di alimentare le capacità e i valori umani, rappresentando un settore essenziale per lo sviluppo sostenibile delle comunità, dei popoli e delle nazioni. La memoria collettiva ha, dunque, una innegabile dimensione individuale: Il passato non permane mai tale e quale, ma è costantemente selezionato, filtrato e ristrutturato nei termini posti dalle domande e dalle necessità del presente, tanto a livello individuale quanto a livello sociale.

Come sistema simbolico, la memoria collettiva è parte della cultura e svolge un ruolo importante nella definizione del sistema culturale inteso come «una serie di concezioni ereditate ed espresse in forma simbolica per mezzo delle quali le persone comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza riguardo alla vita e i loro atteggiamenti verso di essa» (Unesco, 2003: 4) si costruisce anche e soprattutto il luogo della memoria, uno spazio che si contraddistingue per essere costituito da elementi materiali o puramente simbolici dove un gruppo, una comunità o un'intera società riconosce se stessa e la propria storia, consolidando in questo modo la propria memoria collettiva. Può essere luogo della memoria dunque un museo, un archivio, un monumento, un anniversario, certi territori o località segnati da eventi storici significativi, ma anche, i simboli e i miti, le strutture e gli eventi, i personaggi e le date. Per São Tomé le *roças* sono il luogo della memoria collettiva e individuale, un totem identitario, così come il patrimonio immateriale delle danze e dei riti, quali il Tchiloli e il Danço Congo,<sup>3</sup> diffusi e salvaguardati utilizzando il blog e sostenendo politiche turistiche di ecosostenibilità. I fenomeni della «mondializzazione», della «democratizzazione», della «massificazione» e della «mediatizzazione», che caratterizzano la società occidentale nell'ultimo mezzo secolo, hanno investito anche, a li-

<sup>3</sup> Le origini del Tchiloli sono incerte così come il percorso attraverso il quale è approdato a São Tomé; viene messo in scena dagli uomini più in vista di alcuni quartieri dell'isola. I ruoli principali vengono tramandati di generazione in generazione, con maschere e costumi d'epoca di provenienza europea, mettono in scena un testo rinascimentale con musica e danze, una rappresentazione in cui converge il patrimonio culturale europeo e africano. Il Danço Congo è una danza spettacolare e frenetica con una vigorosa coreografia a tratti violenta ([www.lastampa.it](http://www.lastampa.it), blog le voci globali São-tome-principe-patrimonio-culturale-da-salvaguardare).

vello sociale e culturale, le pratiche della memoria e dell'elaborazione del passato anche in piccole realtà esotiche come São Tomé.

L'antropologia del turismo può assolvere ad un importante ruolo di analisi e produrre consapevolezza nuove da parte dei Saotomensis che devono essere i protagonisti consapevoli del processo. Il turismo determina, dunque, mutamenti decisivi che interessano la mentalità e i comportamenti prodotti dalla mobilitazione delle risorse locali, intellettuali e materiali, nella prospettiva di un nuovo sviluppo. Una volta individuata la potenzialità del capitale sociale a disposizione, questo è patrimonio della comunità stessa che può gestirlo con le proprie consapevolezza, al fine di evitare possibili genocidi culturali e cancellazioni affrettate di memorie, specialmente in territori multietnici e decolonizzati come in particolare per São Tomé.

Nell'immaginario turistico attuale São Tomé continua ad essere l'isola utopica ed esotica, il mondo della bellezza naturale esotica e incontaminata da salvaguardare come patrimonio dell'umanità. Nell'incontro turistico si ritrovano così le dialettiche dei mondi culturali che reciprocamente si influenzano: i valori di un mondo di antiche radici indigene che si salvaguardano alla luce dei valori dell'ecosostenibilità che l'Occidente ha costruito elaborando propositivamente il senso di colpa delle logiche coloniali. Così gli attori di questo processo sono gli stessi abitanti dell'isola e soprattutto alcune donne che dichiarano:

«Siamo un piccolo arcipelago di appena 180mila abitanti – osserva Isaura Carvalho, proprietaria della tenuta di São João Dos Angolares – e non possiamo permetterci di consumare in modo irreversibile le risorse del nostro territorio, la cui biodiversità è addirittura superiore a quella delle Galapagos. Grazie all'iniziativa di alcune famiglie, da anni siamo impegnati a recuperare le antiche tenute costruite dai portoghesi, le *roças*, trasformandole in strutture d'ospitalità e basi d'appoggio per progetti di agricoltura sostenibile, con centri culturali o scuole materne al loro interno. Un'iniziativa che nel 2018 ha permesso a São Tomé&Príncipe di candidarsi come patrimonio agricolo mondiale della FAO. La corsa al petrolio ha solo accresciuto la corruzione nel Paese. Per la prima volta abbiamo l'occasione di affrancarci dalla dipendenza dagli altri Paesi» ([www.lastampa.it](http://www.lastampa.it), blog le voci globali São-tome-principe-patrimonio-culturale-da-salvaguardare).

Il recupero della *roça* come patrimonio agricolo mondiale ha un potenziale enorme, ed è una risorsa che deve essere identificata come tale. La fornitura di infrastrutture preesistenti può essere una leva per la sua reinvenzione e conversione, promuovendo una transizione tra il ciclo coloniale e il ciclo culturale, attraverso progetti di eco-turismo legati alla

sua attività agricola. Il patrimonio naturale e l'etnicizzazione del paesaggio sono patrimoni materiali da salvaguardare e la bio diversità diventa memoria della propria unicità. Tuttavia, si corre il rischio di creare le Roças «nicchie-turismo» di eccellenza o di edifici privati, ignorando le condizioni di vita della popolazione e il suo retaggio culturale.

In questo caso la perdita del carattere specifico della Roça porterà alla perdita del suo valore culturale e di conseguenza alla cancellazione di un patrimonio che danneggerà gravemente la cultura e la memoria di São Tomé e Príncipe.

Per evitare questo diventano utili le comunicazioni sul web e i blog che costituiscono la nuova catalogazione e difesa della propria appartenenza e diversità (Canclini, 2010). Il turismo è un possibile spazio di tutela di questo patrimonio che può essere condiviso e le nuove letterature di viaggio sono ancora una volta riportate dai blog che in tempo reale riescono a comunicare le informazioni e le emozioni al villaggio globale. Da un mondo sempre più transculturale riemerge l'antico rapporto natura-cultura, ma rielaborato da portatori di culture e costruttori di memorie in nuove opportunità locali.

## Riferimenti bibliografici

- Augé, M., 1993, *Non luoghi. introduzione ad una Antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera: 28.
- Belmonte, T., 1997, *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983*, Roma, Meltemi.
- Bourdieu, P., 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Borin-ghieri.
- Calafate Ribeiro, M., 2008, *Una storia di ritorni: impero, guerra coloniale e postcolonialismo*, in Calafate Ribeiro M., Vecchi R., Russo V. (a cura di), *Atlantico periferico. Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*, Reggio Emilia, Diabasis: 91-136.
- Campanella, T., 1999, *La città del Sole*, in Firpo L. (a cura di), Bari, Laterza.
- Canclini, N.G., 2010, *Differenti, disuguali, disconnessi*, Roma, Meltemi.
- Da Matta, R., 1987, *Relativizzando*, Rio de Janeiro, Ed. Rocco.
- de Sousa Santos B., Ramalho M.I., de Sousa R., 2008, *Atlante periferico. Il post colonialismo portoghese*, Parma, Diabasis.
- Di Nuzzo A., 2008, "Il Lavoro delle donne negli scritti paduliani", *Quaderni del dipartimento di Scienze dell'Educazione*, Università di Salerno, Lecce, Pensa ed.
- , 2009, "Il Brigante e le donne in alcuni racconti orali della Lucania", *Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Educazione*, Università di Salerno, Lecce, Pensa: 95-112.

- , 2014, *Il Mare, La Torre, Le Alici: il caso Cetara. Una comunità mediterranea tra ricostruzioni della memoria, percorsi migratori e turismo sostenibile*, Roma, Studium.
- Freyre, G., 1933, *Casa-Grande & Senzala: formação da familia brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Iosè Olimpo.
- Gallo, D., 1977, “Tecniche di dominio coloniale e movimenti di liberazione in Angola”, *Terzo Mondo*, 35-36, Milano, dic.-mar.1978: 31-122.
- Guillaumin, C., 1995, *The specific characteristics of racist ideology*, in Guillaumin C., *Racism, Sexism Power and Ideology*, London-New York, Routledge: 29-60 (ed. or. 1972).
- Heritier, F., 2002, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Bari, Laterza.
- Johnson, M., 1995, *Madri forti, mogli deboli. La disuguaglianza del genere*, Bologna, il Mulino.
- La Cecla, F., 2016, *Elogio dell'occidente*, Milano, Elèuthera.
- Lanternari, V., 1974, *Antropologia e imperialismo*, Torino, Einaudi.
- Lobo Antunes, A., 2009, *Lettere dalla guerra*, Milano, Feltrinelli.
- Matera, V. 2013, “In nuovo bricoleur. Note per un'antropologia dell'immaginazione”, *Archivio Antropologico Mediterraneo online*, anno XVI, n. 15 (1).
- Milanesi, V., 1978, *Navigazione da Lisbona all'Isola di San Tomè, posta sotto la linea dell'equinoziale, scritta per un pilota portoghese e mandata al magnifico conte Raimondo della Torre, gentiluomo veronese, e tradotta di lingua portoghese in italiana*, in Milanesi M. (a cura di), *Ramusio, Giovanni Battista, Navigazioni e Viaggi*, 6 vol., Torino, Einaudi.
- Moro, T., 2018, *Utopia*, introduzione di D. Breschi, Ariccia, Demetra.
- Padula, V., 1950, *Stato delle persone in Calabria* (a cura di Carlo Muscetta), Firenze, Parenti Editore.
- Pereira, R.M.. 2005 “Raça, Sangue e Robustez. Os paradigms da Antropologia Física colonial portuguesa”, *Cadernos Africanos*, 7/8: 209-241.
- Ribeiro Corossacz, V., 2016 “Una decolonizzazione mai terminata”, *Altre modernità*, Saggi, n. 16-11, Università degli Studi di Milano.
- Scafoglio, D., 2001, *Il gioco della cuccagna Spreco e tumulti festivi nella carestia del 1764 a*, Cava de' Tirreni, Napoli, ed. Avagliano.
- , 2006, *Introduzione alla ricerca etnoantropologica*, Salerno, CUES.
- Simonicca, A., 1997, *Antropologia del Turismo*, Roma, Carocci.
- , 2006 *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*, Roma, Meltemi.
- Soler, C., 2005, *Quello che Lacan diceva delle donne*, Milano, FrancoAngeli.
- Unesco, 2003, *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale*, Parigi.
- Viazzo, P., 2000, *Introduzione all'antropologia storica*, Bari, Laterza.



## TOTEM ALIMENTARI, RITUALITÀ CONVIVALI, SINCRETISMI TRASCULTURALI. LA PASTA



A partire dalla grammatica simbolica delle ritualità alimentari nelle diverse culture, le pagine che seguono prenderanno in esame, attraverso un'ottica antropologica, le trasformazioni che nella postmodernità l'alimento pasta ha avuto nei vissuti quotidiani. Da totem alimentare dell'identità italiana, nel corso degli ultimi decenni la pasta è diventata un alimento transculturale e globalizzato che ha subito ibridazioni sia nell'uso che se ne fa nelle cucine dei vari Paesi, sia come pratica alimentare che ha assunto su di sé il valore della sostenibilità ambientale e nutrizionale, invertendo stereotipi, pregiudizi e rimodulando gusti e valori condivisi.

### **Ritualità e convivialità**

Nel corso della vita di ogni cultura, si sono articolate, sedimentate, sviluppate ritualità e universi simbolici intorno al bisogno da parte delle comunità umane di alimentarsi. Le abitudini alimentari e le ritualità ad esse connesse aiutano a riflettere su quello che accade ogni giorno intorno a noi, nel nostro rapporto col mondo, con gli altri, con noi stessi. Diverse sono le dialettiche e le relative dicotomie che emergono e che in ogni caso integrano inesorabilmente due elementi: la sopravvivenza e la responsabilità etico/estetica di continuare a vivere attraverso le alimentazioni, delineando orizzonti sociali e simbolici.

Il cibo plasma il corpo ed è fondamento della più radicale contrapposizione dialettica che attraversa le culture nel rapporto mente/corpo. Questa dicotomia può essere declinata su diversi piani: quello delle astratte categorie teoretiche delle filosofie occidentali e non, e quello delle utopie alimentari delle diverse culture nelle quali la felicità consiste nell'eliminazione del bi-

sogno alimentare con l'orgia alimentare che ne deriva. Potremmo assumere simbolicamente i due estremi di questa contrapposizione: per un verso il *Simposio* di Platone, banchetto filosofico a cui manca il cibo e per l'altro versante la festa della Cuccagna a Napoli a chiusura dei riti del Carnevale che si concludeva con l'"assalto" indiscriminato al banchetto allestito nell'attuale Piazza del Plebiscito in cui i lazzari erano i protagonisti (Scafoglio, 2001).

Si tenta inoltre in queste pagine di costruire geografie alimentari che ci condurranno a dimensioni globali. L'alimento e il nutrimento diventano principi materialistici di un'arte di vivere senza Dio e senza dèi. Come sottolineava Foucault nella sua *Storia della sessualità e dei piaceri* la diet-etica «è un'arte senza museo, una maniera di stilizzare la libertà» (Foucault, 1976: 111), ma è al tempo stesso anche una strada che conduce al divino e ad un approccio alimentare mistico-religioso-sciamanico destinato a ribadire attraverso l'omofagia il potere del principio che attraversa tutte le creature e che si trasferisce in noi attraverso il rito del crudo della vittima. Tutto è in tutto, tutti gli elementi sono contenuti in ogni cosa e pervadono ogni cosa: così per esempio nel pane v'è carne e nella verdura v'è pane, perché in tutti i corpi semplici e frugali attraverso invisibili pori penetrano particelle che diventano altre particelle e si convertono in vapore (Diogene Laerzio, ed. 1998).

Come il linguaggio, la cucina contiene ed esprime la cultura di chi la pratica, è depositaria dell'identità di gruppo. Ma è anche il primo modo per entrare in contatto con gli altri: più della parola, il cibo si presta a mediare tra culture diverse, aprendo i sistemi di cucina a incroci e contaminazioni. In qualsiasi ambiente, in particolar modo per gli italiani (ed è questo che incuriosisce gli stranieri), e con qualsiasi compagnia, basta nominare un piatto e subito c'è chi ricorda pranzi passati, chi elenca come in un rituale magico gli ingredienti di una ricetta, e non mancano i riferimenti alla storia e alla cultura nazionali, spesso intriganti. Chi spiega una preparazione tipica rimanda con mille suggestioni al proprio territorio d'origine o d'affezione, e chi preferisce gli spaghetti alle penne o ai paccheri lisci o rigati, non è solo per una questione di gusto personale.

Di cibo sono poi intrisi il linguaggio ("rendere pan per focaccia", "divorare" un libro, ecc.) e l'immaginario collettivo, cosicché ogni affermazione nasconde abissi di senso. Ma perché tutto questo? Perché mangiare dà gioia tanto quanto gustare il sapore delle parole, perché il codice culinario avvicina e appassiona, perché così si può resistere all'influenza omologatrice del fast food e del consumismo. Il rischio attuale, specialmente nel nostro Sud, è quello della folklorizzazione del nostro patrimonio culturale

culinario, che molto spesso è ridotto a sagre, palii, mascherate. Si rinuncia alla progettazione culturale autonoma, magari per rientrare in presunti circuiti di spettacolarizzazione (Di Nuzzo, 2009). Si ha invece sempre più bisogno di affermare il proprio punto di vista per rendere autentico ed efficace l'incontro con l'altro, con lo straniero.

La dieta mediterranea è il grande ideale culinario che si sta sedimentando, ormai da diversi decenni, come immaginario simbolico e concreto, comune a tutti i Paesi del Mediterraneo. Nel nostro meridione, nel corso del tempo, si è verificata una combinazione di prodotti vegetali e animali, di piante antiche e nuove, rendendo possibile un raccordo tra cucina quotidiana e cucina festiva, cucina popolare e cucina d'élite. Il campo che si apre è naturalmente infinito. È possibile in queste pagine soffermarsi solo su alcuni momenti di queste ritualità legate all'alimentazione muovendo dal mondo classico, con qualche puntata al primo Medioevo, fino alla cultura tradizionale contadina per approdare alla nascita di un'identità italiana alimentare con Artusi (2017)<sup>1</sup> che codificò la cucina italiana in pieno Romanticismo.

Il cibo diventa oggetto di cerimoniali ben precisi: è offerta riparatrice, assume su di sé la responsabilità di essere "vittima sacrificale"; diventa strumento di guarigione del corpo, di salvezza dell'anima o, al contrario, di possibile dannazione; infine, è il protagonista delle numerose relazioni con l'appetito sessuale. Dividere il pasto con qualcuno conferisce immunità, partecipare ai banchetti cementa la comunità e la pone in comunicazione con gli dèi perché la tavola è fonte di vita.

Nel mondo greco-romano la convivialità è affidata al banchetto, a cui donne e uomini partecipano stando distesi, mentre nei primi secoli della repubblica a Roma i pasti erano consumati in piedi; solo successivamente subentrò, nella sala da pranzo (*triclinium*), l'uso di un tavolo, ovale o rettangolare, con attorno i *lecti tricliniaries*, specie di ampi sgabelli a forma di divano che permettevano ai commensali di consumare pasti stando comodamente sdraiati alla maniera asiatica. Il banchetto era tutta un'arte, si pranzava con clienti ed amici di ogni livello, tanto che la distribuzione dei letti era accuratamente studiata. Senza letto non c'era festino.

La parte più lunga della cena era quella in cui si beveva, ed è durante il banchetto che ci si aspetta di ascoltare teorie generali, conversazioni di

<sup>1</sup> Il suo ricettario costruì l'identità italiana ottocentesca dell'alimentazione. Con le sue 790 ricette, raccolte con paziente passione nel giro dei lunghi anni e innumerevoli viaggi, "l'Artusi" è il libro più famoso e letto sulla cucina italiana, quello da cui tutti i grandi cuochi hanno tratto ispirazioni e suggerimenti.

alto livello e se il padrone ha un filosofo come precettore gli fa prendere la parola. Il banchetto/simposio era ed è una manifestazione sociale, un momento di piacere della mondanità, ma anche della vita culturale e non può non implicare, nel suo essere manifestazione sociale, il legame col sacrificio religioso tanto da far pensare che si sacrificavano animali per poterli poi mangiare. C'era così una domesticità del sacrificio legato al banchetto e ad una sua dimensione pubblica. Ogni sacrificio era seguito da un pasto in cui si mangiava la vittima immolata, dopo averla fatta cuocere sull'altare a coloro che assistevano. Gli avanzi, quando era un sacrificio pubblico, si lasciavano sull'altare per i mendicanti. I sacerdoti si procuravano guadagni rivendendo questa carne ai macellai e la si vendeva come carne di vittima.

Durante l'Alto Medioevo, si radica anche in Italia e nel nostro Sud l'abitudine gallica di mangiare seduti intorno a un tavolo; queste nuove abitudini renderanno poi possibile successivamente l'uso del cucchiaio e del coltello anche se resta a lungo l'abitudine di mangiare con le mani. Anche alla base di questi banchetti e festini medievali c'era inevitabilmente un fondamento religioso pagano, rafforzato poi dal cristianesimo. La devozione del tempo, attraverso queste ritualità alimentari, intendeva far sentire che le gioie materiali della vita e l'esuberanza spirituale non sono che una cosa solo nell'armonia del rapporto mente/corpo. In tal senso si spiegano le utopie alimentari popolari legate al Carnevale e alla Cuccagna che, specialmente a Napoli, ma in tutta l'Europa mediterranea, erano diffusissime. Cibo, sesso e un mondo senza privazioni di alcun genere era il vero paradiso popolare.

«Il cibo è in ogni luogo e in ogni epoca un atto sociale» (Barthes, 1988: 281). In tutto il Mediterraneo nel corso del tempo la grammatica alimentare e conviviale si ibrida con processi d'acculturazione e *métissage*. Se si pensa al pane, alla pita araba che diventa la pizza napoletana, all'anice che si usa nell'aperitivo in Francia, in Grecia, nell'Arak arabo, il cibo unisce e accomuna le diverse civiltà, comunità e religioni. Cristianesimo, Ebraismo ed Islamismo hanno tutte origini mediorientali, stessa cultura e stesse tradizioni alimentari. Il riconoscimento della Dieta Mediterranea a patrimonio culturale immateriale dell'umanità Unesco, modello nutrizionale e culturale al tempo, espressione della comune identità mediterranea, non è casuale. Se il cibo è fonte di vita è anche simbolo del dialogo con la divinità e segno della relazione con Dio. L'area per così dire geografica è dunque il nostro Mediterraneo, quel Mediterraneo che Fernand Braudel (2017) aveva identificato con la triade grano-vite-ulivo, che tuttavia si è contaminata con altre popo-

lazioni vissute nell'area mediterranea. A quella triade già individuata per definire "la natura" del mondo mediterraneo, vanno sicuramente aggiunti due prodotti elaborati da quel frumento e da quel grano: il pane (pizza) e la pasta.

Bisognerebbe raccontare il romanzo del pane, come ha scritto Vito Teti, cibo e simbolo che è presente in tutte le culture del meridione e delle isole, bisognerebbe raccontare la fatica, le ansie, i sogni, le fantasie delle persone che ripetono "voglio pane" (Teti, 2019). Al romanzo del pane non può essere disgiunta la lunga vicenda storica della pasta, la sua lavorazione, la sua evoluzione. «Poche cose al mondo sono così italiane come la pasta e la pizza. Soprattutto poche cose definiscono come queste l'identità italiana agli occhi degli stranieri» (Galli della Loggia, 1998: 2).

### La pasta totem alimentare

In alcune zone della penisola, la produzione della pasta caratterizza la vita e la trasformazione del territorio, una sorta di *foodscape*,<sup>2</sup> fin dal Medioevo. In particolare, a Napoli i maccheroni sono menzionati ufficialmente per la prima volta in una prammatica del 1509, un vero codice annonario del viceré Don Giovanni d'Aragona, Conte di Ripacorsa, che intimava:

«[...] quando farina saglie per guerra o carestia, o per l'indisposizione de stagione de cinque carlini in su el tumulo non si debbano fare taralli, susamelli, ceppule, maccarune, trii, vermicelli, ne altra cosa de pasta excepto in caso di necessità de malati» (*Nuova collezione delle prammatiche del Regno di Napoli*, 1803: 166).

A voler consultare, però, gli atti privati, a Napoli, già nel 1295 si parla di maccheroni per un acquisto fatto dalla madre di Carlo d'Angiò a corte,<sup>3</sup> e in un trattato di terapia delle febbri del maestro salernitano Giovanni Ferrario I, signore di Gragnano, che nella prima metà del secolo XII prescriveva vermicelli per guarire i tisici e ne parlava come di un cibo di uso corrente (Condorelli, 1968: 453). Il primo documento che ci fornisce l'e-

<sup>2</sup> *Foodscape* prende le mosse dagli -scapes individuati da Arjiun Appadurai e si può definire come paesaggio del cibo ossia, in modo molto succinto, come concretizzazione dell'intersecarsi e del mescolarsi di fattori economici, politici, sociali e culturali concernenti le fasi di produzione, preparazione e consumo del cibo in un dato territorio e/o presso un certo gruppo sociale.

<sup>3</sup> In Luigi Sada *Spaghetti e compagni*, Bari, 1982. Dall'archivio storico di Napoli: reg. Conc. Angioina 1295Ef.65, risulta che il 20 settembre 1295 la regina Maria, madre di Carlo Martello d'Angiò, fece pagare ai creditori quattro onces di Maccheroni ed altri forniti negli ultimi dodici giorni d'agosto ai nipoti orfani Caroberto, Beatrice, e Claementizia.

lenco completo degli arredi di una bottega di vermicellaio è un atto notarile romano del 1630, un piccolo trattato sull'arte della pastificazione illustrato da due tavole che ci mostrano arredi ed utensili identici a quelli descritti un secolo prima, nella perizia notarili (Gargiulo, 1983). Ci testimonia la vita di una bottega di *vermicellai*, un'istantanea delle abitudini di vita e degli ambienti di lavoro, di come doveva essere l'aspetto della bottega del vermicellaio (il maccaronaro nel Napoletano) già a partire dal secolo XVIII, quando la produzione di pasta si fa più diffusa ed inizia la concentrazione nel Napoletano di un notevole numero di manifatture.

La bottega completa era composta da un laboratorio, una camera per la vendita, un cortile per l'essiccazione e una stanzetta da letto per l'operaio di guardia la notte. Nei comuni di Torre Annunziata, Gragnano e Castellammare di Stabia (Di Nuzzo, 2017) che hanno dato vita ad uno dei distretti più produttivi delle paste alimentari in Campania, iniziano quest'attività produttiva a rimorchio di quella ben più importante della molitura del grano. La piccola fabbrica artigiana poteva essere un ambiente qualsiasi al piano terra dell'abitazione, il locale per la vendita un semplice bancone all'ingresso della casa, il posto per l'essiccazione delle paste il cortile o più spesso la strada.

Durante l'Ottocento poi si radica nell'immaginario un aspetto tipico della napoletanità che collegherà, per sempre, la città alla pasta con la relativa identificazione plebe/pasta. Per avere buoni maccheroni era decisivo l'impasto di semolato ed acqua calda che veniva lavorato con la forza delle gambe e dei piedi in una madia di legno o di ferro: un uomo in piedi sull'impasto coperto da un panno, reggendosi ad una fune per mantenere l'equilibrio, pestava con forza e velocità, con cura e competenza; erano «uomini cenciosi nel modo più ributtante, e senza veruna cura e politezza» (Spadaccini, 1998: 24).

Nella postmodernità, la pasta ha avuto profondi mutamenti a partire dai vissuti quotidiani. «Un'idea a cui sono particolarmente affezionato – scrive Montanari (2004: 75) – è che le pratiche di cucina non solo costituiscono un decisivo tassello del patrimonio culturale di una società, ma in molti casi rivelano meccanismi fondamentali del nostro agire materiale e intellettuale. La cucina può così essere assunta come metafora della vita, a meno che non ammettiamo che la vita stessa sia metafora della cucina».

La cucina è stata paragonata al linguaggio: come questo, essa possiede vocaboli (i prodotti, gli ingredienti) che si organizzano secondo le regole di grammatica (le ricette), di sintassi (i menù, ossia l'ordine delle vivande), di retorica (i comportamenti conviviali). L'antica cucina galenica ordina e

riequilibra i quattro elementi (fuoco, acqua, aria, terra) e viene intesa come arte combinatoria, perché erano pochissimi gli alimenti a cui si attribuiva una natura perfettamente equilibrata.

Nel corso degli ultimi decenni, la pasta è diventata un alimento transculturale e globalizzato che ha subito ibridazioni sia nell'uso che se ne fa nelle cucine dei vari Paesi, sia come pratica alimentare che ha assunto su di sé il valore della sostenibilità ambientale e nutrizionale, invertendo stereotipi, pregiudizi e rimodulando gusti e valori condivisi. Dire "pasta" in Italia, però, non vuol dire solo parlare di quella fatta con la farina bianca o con la semola di grano duro; nel nostro patrimonio gastronomico, infatti, esistono 50 tipi di pasta ripiena e ben 350 formati diversi.

Nel corso del tempo le culture hanno elaborato un bisogno facendolo diventare piacere e desiderio. Parafrasando Onfray (1991), oggi l'orizzonte alimentare rappresenta un nuovo edonismo per affrontare il desiderio: dall'etica alla diet-etica, un bisogno primario sempre più sublimato e plasmato fino all'elaborazione di un percorso di felicità e di costruzione di sé, ovvero "dimmi cosa mangi e ti dirò chi sei". Tutto questo mette in gioco violente dicotomie, orizzonti sociali diversi, rituali suggestivi. Lo strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss sintetizza il tutto mirabilmente nella dicotomia crudo/cotto (Lévi-Strauss, 2016) e Michel Onfray a sua volta definisce «una dialettica diet-etica» (Onfray, 1991). Per entrambi si configura una logica fatta di opposizioni a volte dissacranti e rivelatrici di sistemi simbolici e dall'intricato rapporto natura / cultura. Una dialettica che si diverte a contraddire e ridefinire, attraverso le contrapposizioni povero/ricco; cotto/crudo; indigestione/digestione; digiuno/abbondanza; dissipazione/conservazione, onnivoro/vegetariano, le nuove/antiche coordinate ovvero si potrebbe dire con Nietzsche, dell'eterno ritorno dell'uguale dell'alimentazione.

È attraverso il cibo e la complessa rete di significati che l'arte culinaria di ogni cultura elabora, che si definisce il piacere di appagare "sublimando" bisogni primari e si rende palese l'intimo rapporto tra corpo sociale e corpo naturale. Si fa strada così il bisogno di sentire il proprio corpo agito da sollecitazioni diverse e stravaganti o ataviche e rassicuranti. In questa nuova gaia scienza alimentare, la scelta di un alimento e la realizzazione di un piatto diventa un percorso di conoscenza, una scelta esistenziale attraverso la quale si accede alla costruzione del sé. Una genealogia della dietetica che rivela mondi di appartenenza. Sarebbe per esempio un'ingenuità credere che l'abbondanza di cibo e bevande fosse privilegio dei ricchi, e che la vita religiosa monastica fosse solo digiuno e preghiera. Così come la

frugalità è un imperativo dietetico per il pensiero razionale e mistico-filosofico, mentre è invece una necessità per le classi povere.

Il discorso sul cibo e sulle molteplici strategie su cui ciascuna cultura ha investito, si arricchisce di significati quanto mai complessi e stratificati. Significati che, nel loro rapportarsi con coerenza e funzionalità agli assetti sociali, economici ed ecologico- produttivi espressi dalle differenti società storiche, hanno consentito di rubricare il cibo come un campo globale dell'esperienza in relazione al quale la vita intera viene organizzata e dotata del suo senso più completo. Se nel suo configurarsi in termini di puro vitto è quanto permette all'uomo di assolvere ai processi biologici vitali, nel suo rappresentarsi in termini di "fatto gastronomico" è ciò che gli consente di assurgere a se stesso identitario, ad essere esclusivo in relazione ad altri percepiti come diversità assolute e radicali. Il cibo, inoltre, recupera lacune affettive, economiche, sociali, appaga solitudini e placa sconforti, esalta condizioni di privilegio sociale o economico, manifesta gerarchie socio-familiari e di genere, sottolinea eventi; tutto ciò lo rende una tra le più importanti categorie del corpo, della mente e dell'esistere.

Tra le maglie di questi articolati percorsi emerge all'interno dei diversi sistemi alimentari la costruzione di veri e propri totem identitari come quello della pasta per l'Italia. Ma quanto è ancora possibile oggi considerarla cibo etnico di appartenenza regionale e meridionale? Il dato quantitativo ovvero del consumo di pasta pro capite (23 kg pro capite) si coniuga perfettamente con la costruzione dello stereotipo di "mangia maccheroni" (Sereni, 1958), in particolare per gli abitanti del Sud e più in generale degli italiani. Due icone che incarnano questa definizione sono Pulcinella, che a partire dal Seicento prende la scena come sintesi della vita mediterranea, vera figura di trickster che sconvolge e sostiene ordini sociali e assetti identitari, e poi nella contemporaneità l'immagine di Totò che mangia spaghetti tirati fuori dalle tasche nel film *Miseria e Nobiltà*.

Ma è durante l'Ottocento che la pasta diventa elemento di forte connotazione dell'unità italiana nel bene e nel male, e diventa oggetto di accesi dibattiti e riflessioni di stampo antropologico. Due tra gli innumerevoli esempi sembrano dare prova della vivacità e della partecipazione nel definire aspetti inconsapevolmente antropologici della questione: il primo è riferito ad Alessandro Dumas, ad un breve carteggio intitolato *Lettere sulla cucina ad un sedicente buongustaio napoletano* (Dumas, 1997), in cui cerca di mettere in crisi il primato italiano e aprire a rivendicazioni transculturali di identità alimentari, scrive:

«Si crede che il lazzarone viva di maccheroni: è un grande errore che va finalmente rilevato. È vero che i maccheroni sono nati a Napoli (questo come si vede era il comune giudizio), ma oggi i maccheroni sono una pietanza europea, che ha viaggiato come la civiltà, e che, al pari della civiltà, si trova molto lontano dalla sua culla. D'altra parte i maccheroni costano due soldi la libbra, il che li rende accessibili alla borsa dei lazzaroni solo la domenica e i giorni festivi. Negli altri giorni il lazzarone mangia pizza e cocomero: cocomero l'estate, pizza l'inverno» (Dumas, 1851: 20-21).

Le riflessioni di Dumas nel suo stile divulgativo e aggressivo tentano di invalidare un'eccellenza italiana, per assimilarla invece ad una dimensione di europeismo che lo pone quasi come antesignano di un transculturalismo ante litteram.

Nel secondo esempio, Giacomo Leopardi, rafforzando uno stereotipo a proposito del sud e dei napoletani, ironizza su come sia totalizzante il culto della pasta e ingaggia una battaglia satirica e politico-alimentare tutta nostrana con i napoletani che non combattono sufficientemente per gli ideali unitari e politici. E così scrive, in un carne satirico commentato argutamente da Croce, che Napoli si arma solo quando viene attaccata nel suo cibo e non per gli ideali risorgimentali e

«s'arma Napoli a gara alla difesa de' maccheroni suoi; ch'a 'maccheroni anteposto il morir, troppo le pesa. E comprender non sa, quando son buoni, come per virtù loro non sian felici, borghi, terre, province e nazioni» (Leopardi, 1933: 20 e sg.).

Nello stesso periodo, era assai diffuso un opuscolo dal titolo *Capitoli berneschi in lode de' maccheroni e de' pomodori* di Antonio Viviani che recitava: «Di maccheroni sol si cibi e si sciali che con la lor virtù miracolosa sanar tutti i mali». Acquista una natura coraggiosa chi mangia maccheroni: «e sempre arride fortuna alla gran'opra gloriosa. Mille nemici con un colpo accide... Chi contra i Maccheroni dicesse un motto sarà di qualche stirpe traditora» (Viviani, 1933: 24).

La pasta più della politica e dei moti risorgimentali rappresenta il rimedio contro le ingiustizie, e promuove il ben-essere; è la vittoria contro l'indigenza e la fame, vince la putrefazione, era ed è semplice, essenziale: è il grano, il Mediterraneo, frugalità e abbondanza, digeribilità, nazione, tradizione.

Il Novecento vede il tentativo di sovvertire questa radicale appartenenza alimentare e distruggerne il valore per tentare di ridefinire l'identità italiana e superare presunti localismi. Qualcosa cambia, si fanno strada a

proposito di italianità affermazioni di un nazionalismo nuovo, «fuori dalle secche di una tradizione ingessata», intesa come provincialismo.

Il futurismo di Marinetti forse ci conduce paradossalmente a scenari post nazionali fino a Dubai. La gastronomia diventa lo strumento di una volontà assoluta di cambiamento: il furore negativo dei futuristi si abbatte sulla pasta nemica dell'Italia e del domani. In quanto cibo rappresentativo dell'Italia, combatterla significa scalzare l'edificio stesso della civiltà italica. Secondo Marinetti, la pastasciutta «lega con i suoi grovigli gli italiani di oggi ai lenti telai di Penelope e ai sonnolenti velieri in cerca di vento» e di seguito ammonisce: «Ricordatevi poi che l'abolizione della pastasciutta libererà l'Italia dal costoso grano straniero e favorirà l'industria italiana del riso» (Marinetti, Fillia, 1986: 26). La rivoluzione culinaria futurista coinvolge anche il modo di mangiare; mani e dita sono nuovi strumenti del piacere, una rivoluzione del gusto in cui le nuove miscele, apparentemente assurde, danno vita a delle opere d'arte. Il tatto è privilegiato così come lo sguardo e l'odorato, solleticato anche con l'ausilio di profumi esterni e di diffusione di effluvi musicali. Ma in ogni caso bisogna sistematicamente eliminare la pasta; l'ingestione di pasta produce un corpo massiccio, impiombato da una compattezza opaca e cieca.

Le nuove virtù marinettiane sono leggerezza e agilità e per realizzarle bisogna abolire quella religione gastronomica della pasta che inceppa la spontaneità, produce scettici, ironici e sentimentali. La cucina futurista deve liberare dalla vecchia ossessione del volume e del peso e abolire la pastasciutta che rende lenti e pessimisti. Nuove ricette come il brodo di rose, sono il frutto di una sperimentazione sfrenata e del rimescolamento dell'ordine galenico della cucina "natura". Si può e si deve invertire e rivoluzionare questo ordine: rose, garofani profumi entrano nella grammatica alimentare dello stupire e trasgredire. Ma alla fine della seconda guerra mondiale l'immagine è tutt'altra dalle macerie della guerra e del nazionalismo devastante, la pasta continua a assicurare sulla continuità della vita, sul ben-essere e si confronta con le altre dialettiche culinarie uscendone vincitrice. Il famosissimo monologo di Alberto Sordi nel film *Un americano a Roma* davanti al piatto di spaghetti ne è una immagine esemplare.

Tuttavia, il futurismo aveva individuato e profetizzato quella spettacolarizzazione del cibo che è diventato elemento pervasivo della globalizzazione. In questi ultimi anni, il cibo è ormai un grande affare mediatico, assistiamo alla nascita e al proliferare incontenibile di trasmissioni televisive nelle quali siamo catapultati in "cucine da incubo", in cui chef stellati diventano implacabili giudici aguzzini. Si è passati dalla seduzione del cibo

alla prestazione, dalla *flanerie* del degustare, al ritmo incalzante della riproduzione del piatto e dell'accanimento agonistico. In compenso, accanto a questo, si fanno strada altri elementi distintivi come l'eco-sostenibilità dei prodotti alimentari e l'etnicizzazione ibridata, fino a far diventare il cibo un costruito etico, per discriminare ciò che è giusto e sbagliato nella vita quotidiana e per trasmettere valori normativi. Oltre al piacere del gusto-giusto e della visione-spettacolarizzazione, proviamo a riformulare le dicotomie già individuate, in chiave globale e a percorrere le nuove logiche globali e il trans-culturalismo che sempre più definiscono le dinamiche alimentari e i totem ad esse connessi, in particolare per la pasta.

### Da cibo etnico alle dinamiche globali della pasta

Possiamo assumere come evento simbolico, quale avvio dell'apertura globale nella postmodernità al prodotto pasta da simbolo dell'italianità, ovvero da totem di appartenenza etnica a totem universalmente condiviso, il mega evento del *World Pasta Day* celebrativo della produzione record di pasta che sfiora i 15 milioni di tonnellate negli ultimi anni. Secondo i dati diffusi da AIDEPI (Associazione delle Industrie del Dolce e della Pasta Italiana) e IPO (International Pasta Organisation), promotori dell'iniziativa, siamo vicini a doppiare i 9 milioni di tonnellate di pasta prodotti nel 1998, anno di avvio dell'evento: il mondo intero celebra il simbolo del made in Italy a tavola, la pasta, inclusi gli Stati Uniti che finalmente non temono più i carboidrati.

Durante il recente lockdown relativo alla pandemia del 2020 e secondo i dati DOXA/Unione Italiana Food e ICE, i consumi globali di pasta sono cresciuti del 24%, specie in Italia, che con 23,1 kg pro-capite annui precede Tunisia (17 kg) e Venezuela (12 kg) sul podio dei *pasta lovers*. In 20 anni l'amore per la pasta italiana e per la dieta mediterranea è raddoppiato: il mondo ne consuma quasi 16 milioni di tonnellate (erano poco più di 7 nel 2000). I festeggiamenti sono stati condivisi sulle tavole e sui social per celebrare la pasta e la Dieta Mediterranea: la kermesse "Al Dente" ha portato 200 ricette mediterranee di pasta nei 200 ristoranti di tutto il mondo e un social pasta party è stato condiviso nei cinque continenti. La campagna We Love Pasta ha promosso la cultura della pasta, simbolo del made in Italy, sulle tavole di tutto il mondo per rendere tutti partecipi di un patrimonio culturale immateriale dell'umanità.

Era 1998 quando si festeggiava, a Napoli, la prima giornata mondiale della pasta, con l'intento di raccontare e celebrare la storia di questo cibo. Si è così verificato quanto auspicato non solo per una campagna di promozione mediatica, ma soprattutto per la sua capacità di diventare protagonista nell'alimentazione mondiale del futuro in quanto alimento accessibile e sostenibile, sia dal punto di vista economico che da quello ambientale. Da allora, con cadenza annuale, l'appuntamento si è rinnovato, toccando diverse città, in Italia e nel mondo (Barcellona, Buenos Aires, Città del Messico, Istanbul, New York, Mosca, Rio de Janeiro, San Paolo del Brasile), fino all'edizione 2018 nella "città-mondo" Dubai su cui mi soffermerò a breve.

In 20 anni la produzione mondiale di pasta è aumentata del 63%, passando da 9,1 a 14,8 milioni di tonnellate. Secondo i dati di IPO sono 40 i Paesi che ne producono in quantità superiori alle 20 mila tonnellate. Allora come oggi, l'Italia guida questo mercato. Un piatto di pasta su quattro, mangiato nel mondo, è fatto con pasta italiana. Secondo le elaborazioni di AIDEPI, sono aumentati i Paesi destinatari (oggi quasi 200, +34%) ed è più che raddoppiata la quota export, da 740mila a oltre 2 milioni di tonnellate, il 56% della produzione. In questa nuova geografia alimentare vale la pena di soffermarsi su alcuni effetti di ibridazione trans-culturale a partire dagli USA, dai Paesi Arabi fino a Dubai e all'Africa.

L'atteggiamento degli americani nei confronti della pasta è stato negli ultimi decenni fortemente ambivalente, anche se poi ci sono stati testimonial d'eccezione che ne hanno veicolato le doti nutrizionali, l'eccellenza del gusto e la convivialità propositiva. Ora la pasta è il nuovo trend d'America, è una scelta salutare e accessibile a tutti, a New York è boom dei ristoranti fast-casual, specializzati nella pasta insieme ad un trend chic e griffato dei ristoranti delle grandi città americane come Chicago. Alimento simbolo del Made in Italy è addirittura diventato un piatto mainstream. Secondo i dati della National Pasta Association, l'americano medio consuma quasi 9 kg di pasta all'anno e specialmente per le famiglie la pasta rappresenta un'opzione nutrizionale più economica, grazie ai prezzi contenuti e alla lunga conservazione e, dunque, continua a crescere l'export della pasta negli Stati Uniti. Apprezzata nelle tradizioni culturali di tutto il mondo, poiché facilmente adattabile a ingredienti stagionali e nazionali/regionali, la pasta si presta ad una flessibilità culturale e del gusto delle grammatiche culinarie che incontra. Riconosciuta universalmente come salutare, è destinata a diventare il cibo del futuro in quanto alimento sostenibile. L'International Pasta Organisation ha dichiarato che il trend di vendita della pasta

in America è influenzato dai comportamenti di acquisto dei consumatori, che mostrano un maggiore interesse sia per un'alimentazione salutare che per una produzione sostenibile.

La pasta acquista pertanto un valore simbolico che attraversa le specifiche abitudini alimentari e diventa elemento condiviso di dieta-etica. Negli ultimi anni è cambiata la percezione che il mondo ha della pasta e dei carboidrati: dal 2002, anno in cui il New York Times conia il neologismo "carbophobia" e circa 26 milioni di americani, a partire da Bill Clinton, abbandonano del tutto pasta, pane e patate, sono cambiate molte cose: diversi autorevoli studi dimostrano che la pasta non fa ingrassare e una dieta a base di carboidrati allunga la vita, specie se inserita nel quadro di un modello alimentare mediterraneo. Risultato è che negli USA, il 41% della popolazione americana consuma abitualmente carboidrati, il 25% in più rispetto a dieci anni fa. Non è un caso che un'altra inquilina della Casa Bianca, Michelle Obama, si è fatta immortalare qualche anno fa (2015) con un piatto di spaghetti, per promuovere stili di vita salutari e sostenibili.

Il prodotto-pasta diventa flessibile anche dal punto di vista dei produttori ed assume diverse connotazioni. I pastai stanno rispondendo alle nuove esigenze del consumatore globale puntando su innovazione e diversificazione dell'offerta: pasta integrale, gluten-free, bio, fortificata, con farine di legumi e superfoods a rapida cottura. Queste innovazioni la rendono sempre più prodotto ecosostenibile. In questi anni, grazie al miglioramento dei processi e a contratti di coltivazione che puntano sulla sostenibilità e buone pratiche agricole, i pastai hanno ridotto sensibilmente i consumi d'acqua e emissioni di CO<sub>2</sub> connessi alla produzione di pasta. Questo alimento ha un impatto ambientale estremamente basso (l'impronta ecologica per porzione di 1 m<sup>2</sup> globale). La pasta continua ad essere protagonista incontrastata di tanti piatti anti-spreco che valorizzano gli avanzi, come nella cucina povera e contadina di un tempo, trasformandoli in pietanze sostanziose e prelibate, ed è in grado di attirare anche consumatori attenti al futuro del pianeta come i Millennials e la generazione Z.

Dunque le logiche alimentari e il prodotto pasta sono collegati alle dicotomie del profondo della cultura umana che hanno elaborato bisogni naturali e necessari in appartenenze, in dinamiche sociali e territoriali, non ultima l'etnicizzazione del paesaggio. La pasta assume su di sé una flessibilità unica e riesce a declinare tutte le dicotomie fin qui indicate; è diventata elemento globale funzionale alle vicende che sottendono a questa riplasmazione. Ha vinto da sempre la sfida conservare/imputridire, ostentazione/

dissipazione, vegetariani /onnivori o meglio carnivori, obesità/denutrizione, povero/ricco. La pasta è conservazione ma è dinamica, può essere riciclata ed è per sua natura aperta alle contaminazioni.

Come sostiene Grignon (1989), la pasta interpreta e coniuga al meglio i gusti di libertà delle classi egemoni e i gusti di necessità dei ceti popolari. Rende possibile i rapporti interculturali tra i due gusti, favorendo prestiti e compromessi. Secondo Bourdieu nell'alimentazione si verifica un'autentica circolarità che supera gli steccati della teoria dei tre livelli culturali (gusto legittimo, gusto medio, gusto popolare) e produce condivisione trasversale. Il gusto popolare della necessità diventa, nelle attuali élite culturali, la ricerca della genuinità come riscoperta, e la frugalità ritorna come benessere, come adesione alle filosofie vegetariane. La pasta diventa protagonista di questa logica e con la sua ecletticità ci mette di fronte al dilemma di fondo dell'onnivoro che è davvero la sintesi della condizione antropologica-esistenziale in una *società del rischio* come quella attuale (Beck, 2013).

Assumendo il cibo assimiliamo il mondo e di conseguenza l'atto di mangiare «è sia banale, sia carico di conseguenze potenzialmente irreversibili» (Fischler, 1992: 279). Fischler individua in ciò il paradosso dell'onnivoro: l'uomo è preso tra due fuochi; da un lato il bisogno di variare, diversificare ed innovare la dieta, dall'altro l'imperativo d'essere cauti perché ogni cibo sconosciuto è un pericolo potenziale (ibidem). Non solo, e non tanto, per paura di un "avvelenamento" fisiologico, quanto per questioni ontologiche legate alla soggettività. Incorporare gli alimenti significa farli diventare parte della nostra sostanza intima; perciò l'alimentazione è il campo del desiderio, dell'appetito, del piacere, ma anche della diffidenza, dell'incertezza, e dell'ansietà. La dicotomia che ne deriva è una sorta di schizofrenia alimentare oscillante tra neofilia esasperata che ci spinge a provare di tutto oltre i nostri limiti culturali fino a degustare "alimenti estremi", e neofobia quasi paranoica, secondo la quale possiamo fidarci solo del cibo che crediamo di conoscere, quello che cuciniamo noi, di cui conosciamo la provenienza, il modo con cui è stato lavorato. Dunque, tradizione e sperimentazione si contendono il campo.

In questo contesto la pasta è il trend chic e griffato per un verso dai ristoranti di New York, ma è anche il food programma per la denutrizione e la lotta alla fame e al contrasto all'obesità dopo la lotta sferrata dai dietologi ai carboidrati; è l'alimento più diffuso nelle carceri perché è digeribile e sviluppa endorfine e combatte obesità/denutrizione, mettendo davvero insieme gusti e necessità del mondo.

## L'esperienza di Dubai

In questa dinamica globale, assume particolare rilievo ciò che si sta realizzando a Dubai che rappresenta forse la megalopoli in cui si stanno sperimentando relazioni e interconnessioni legate ad un presente che è già futuro prossimo. Nel 2018 è stata festeggiata la giornata mondiale della pasta ed anche lì c'è la massiccia presenza di ristoranti italiani, ma anche la più forte inclinazione alla contaminazione nelle pietanze, nel modo di cuocerle e servirle. Ritorna il contrasto neofilia/neofobia ed è la sfida che produttori di tutto il mondo lanciano proprio da Dubai, capitale mondiale della ristorazione dove la cucina italiana è la preferita dal 48% dei residenti e il numero dei ristoranti italiani è secondo solo a New York nel mondo.

Il governo locale consiglia di mangiare pasta almeno una volta a settimana per sconfiggere l'obesità infantile e addirittura quando viene servita nei ristoranti a Dubai è possibile eccezionalmente accompagnarla con un bicchiere di prosecco in deroga alle prescrizioni religiose. La scelta di Dubai, del resto, è un omaggio al contributo della cultura araba all'invenzione del formato di pasta più famoso. Nella Sicilia araba del IX secolo sono nati infatti gli *Ittriyya*, sottili fili di pasta essiccata che, perfezionati dai "vermicellari" italiani, diventeranno i moderni spaghetti. Sette sono i piatti in cui la pasta incontra le culture alimentari più rappresentate nel Paese arabo. La Curry Pasta Salad (Sudafrica), Pasta e Kosheri (il tipico piatto unico egiziano con legumi, salsa di pomodoro, spezie e cipolle), Mac n'cheese (maccheroni al forno con formaggio, direttamente dalla East Coast americana), Vermicelli Dawood Basha (dove la pasta si sposa con le polpette di carne speziata in salsa di pomodoro libanese), Vermicelli Upma (con gli spaghetti che incontrano la tipica colazione speziata con verdure del sud dell'India), e in versione agrodolce, la pasta con Balaleet (ancora gli spaghetti cucinati alla maniera emiratina, con uova, cardamomo, zafferano e acqua di rose) e i Vermicelli Kheer (popolare budino indiano a base di latte con burro chiarificato, cardamomo, noci e uvetta). Sembra realizzarsi quella innovazione e inversione della tradizione di cui parlava Marinetti; in ogni caso si presenta come il cibo perfetto per tutti, vero e proprio alimento del futuro, che unisce gusto e convivialità.

La pasta, che vuole affermare i suoi plus nutrizionali per alimentare un mondo diviso tra sovrappeso e malnutrizione, trova a Dubai uno spaccato delle contraddizioni del nostro tempo e si propone come soluzione. Secondo l'OMS, negli Emirati Arabi Uniti è alta l'incidenza di malattie croniche cardiovascolari, tanto che una persona su 5 soffre di diabete e un bambino

su 3 è sovrappeso o obeso. Per il Ministero della Salute di Abu Dhabi tra i bambini in età scolare il tasso di obesità è di 1,8 volte superiore rispetto ai pari età negli USA. Per arginare il fenomeno sono in corso campagne di educazione alimentare in tutte le scuole del Paese. Nelle linee guida per le mense scolastiche del Food Safety Department of Dubai Municipality si raccomanda il consumo di pasta, specie se in versione integrale, almeno una volta a settimana. Fatto sta che negli Emirati Arabi Uniti stanno cambiando, in meglio, le abitudini alimentari.

Su altre rotte alimentari globali la pasta resta protagonista. Così è nel continente africano. Ci sono iniziative (in Senegal e in Sudan) di chef che poi partecipano a progetti umanitari contro la denutrizione. A Khartoum i menu italiani vengono presentati in alcuni fra i migliori ristoranti nell'ambito dell'iniziativa "Sapori italiani", uno degli eventi principali di "Italy in Sudan". Si insegnano i segreti della pasta e della cucina italiana in corsi di formazione professionale, organizzati dalla Dalfood, colosso della farina e della pasta sudanese. Allievi sempre più numerosi, seguono i corsi e sono soprattutto donne interessatissime ai segreti della pasta e della cucina italiana.

La pasta si inserisce perfettamente nella lotta alla denutrizione e alla fame nel mondo. Secondo un rapporto congiunto delle Nazioni Unite, la fame nel mondo è tornata a crescere negli ultimi tre anni, attestandosi ai livelli di un decennio fa e mettendo a rischio l'Obiettivo di Sviluppo Sostenibile di Fame Zero entro il 2030. Ottocentoventuno milioni di persone soffrono la fame e oltre 150 milioni di bambini hanno ritardi nella crescita. Per questo i pastai italiani e di tutto il mondo si sono impegnati nell'iniziativa benefica globale "The power of pasta", con la quale verrà donata ad Associazioni locali impegnate nella lotta contro la fame un quantitativo di prodotto sufficiente a realizzare circa 2 milioni di piatti di pasta.

La pasta è dunque alimento e totem transculturale aperto alla diversità e disponibile a coniugarsi in più mondi e orizzonti di senso. Da semplice può diventare complessa, può essere sia dentro le diete vegetariane, vegane che onnivore, aperta al dialogo e all'accoglienza come nella nota pubblicità di Giovanni Rana che dice: «io volevo conoscere e dare un piatto a ciascuno di voi ma forse è complicato in ogni caso, venite voi da me c'è posto per tutti alla mia tavola». Nessuno dimentica che la pasta sia l'Italia ma tutti ne condividono le infinite declinazioni.

Globalizzazione come perdita o come ricchezza? Gli incontri/scontri di culture nel mondo globale sono ancora dettati da rapporti di acculturazione/inculturazione.

Alla luce di quanto appena detto, il problema resta aperto: è ancora lecito parlare di queste categorie nel mondo globale? In linea con gli attuali fenomeni glocali, sarebbe più opportuno parlare di transculturazione; del resto il *Seed&Chips Summit* sulla food innovation, evento giunto nel 2019 alla quinta edizione, nasce per creare un ecosistema globale che renda possibile l'unione e il coinvolgimento di tutti gli attori della filiera agroalimentare, sostenibilità e tecnologia, dando voce soprattutto alle idee dei giovani. Un confronto globale, senza distinzioni anagrafiche e geografiche, sui grandi temi che riguardano da vicino tutti noi: il cibo e la salute, accomunato dagli obiettivi posti dai *Sustainable Development Goals* delle Nazioni Unite (SDGs). Finiti i momenti di esaltazione assoluta del modello eurocentrico, finiti i momenti di senso di colpa occidentale, forse è giunto il tempo di parlare di transculturazione tra Occidente e culture-altre; un modo per dare opportunità al pianeta di riconoscersi tra le trame delle alimentazioni possibili e mai definitive di cui la pasta continuerà ad essere protagonista indiscussa.

## Riferimenti bibliografici

- Artusi, P., 2017, *La scienza in cucina e l'arte di mangiar bene*, Firenze, Giunti.
- Barthes, R., 1988, *Il brusio della lingua*, Torino, Einaudi.
- Beck, U., 2013, *Società del rischio*, Milano Feltrinelli.
- Bourdieu, P., 1983, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino.
- Braudel, F., 2017, *Il Mediterraneo, Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Milano, Bompiani.
- Condorelli, L., 1968, "I vermicelli nelle prescrizioni dietetiche di Giovanni Ferrario", *Molini d'Italia*, dicembre.
- Di Nuzzo, A., 2017, *Fonti antropologiche nel distretto campano di Castellammare di Stabia, Gragnano e Torre Annunziata*, in D'Atri S. (a cura di), *Fonti e risorse documentarie per una storia dell'industria delle paste alimentari in Italia* (CISPAI), Milano, Gechi edizioni: 98-122.
- , 2009, *Il centro storico di Napoli: itinerari e turismo. Invisibilità, spettacolarizzazione, logoramento*, in Bonato L. (a cura di), *Portatori di cultura e costruttori di memorie*, Alessandria, edizioni dell'Orso.
- Diogene Laerzio, 1998, *Vite dei filosofi* vol. I, Bari, Laterza.
- Dumas, A., 1851, *Le corricolo. Impression de voyage*, Parigi.
- , 1997, *Lettere sulla cucina a un sedicente buongustaio napoletano*, Milano, Archinto.
- Fischler, C., 1992, *L'onnivoro. Il piacere di mangiare nella storia e nella scienza*, Milano, Mondadori (ed. or. 1990).

- Foucault, M., 2015, *Storia della sessualità*, 2, *Uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli.
- Galli delle Loggia, E., 1998, *Introduzione*, in La Cecla, F., *La pasta e la pizza*, Bologna, il Mulino.
- Gargiulo, P., Quintavalle, L., 1983, *L'industria della pastificazione a Gragnano e Torre Annunziata*, in AA.VV., *Manifatture in Campania: dalla produzione artigiana alla grande industria*, Napoli, Guida.
- Grignon, J.C., 1989, *Le servant et le populaire: miserabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Éditions du Seuil.
- Leopardi, G., 1933, *Carme satirico*, in B. Croce, *Commento storico a un carme satirico di Giacomo Leopardi*, Bari Laterza.
- Lévi-Strauss, C., 2016, *Il cotto e il crudo*, Milano, il Saggiatore.
- Marinetti F.T., Fillia, 1986, *La cucina futurista*, Milano, Longanesi.
- Montanari, M., 2004, *Il cibo come cultura*, Bari, Laterza.
- Niola, M., 2009, *Si fa presto a dire cotto. Un antropologo in cucina*, Bologna, il Mulino.
- Niola, M., Moro, E., 2017, *Andare per i luoghi della Dieta Mediterranea*, Bologna, il Mulino.
- Nuova collezione delle prammatiche del Regno di Napoli*, 1803, vol. II, Napoli, Giustiniani.
- Onfray, M., 1991, *Il ventre dei filosofi. Critica della ragione dietetica*, Milano, Rizzoli.
- Sada, L., 1982, *Spaghetti e compagni*, Edizioni del Centro Libraio, Bari.
- Scafoglio, D., 2001, *Il gioco della Cuccagna. Spreco e tumulti festivi della carestia del 1764 a Napoli*, Cava de' Tirreni, Avagliano.
- , 2016, *Pulcinella. L'Eroe comico nell'area euromediterranea*, (a cura di D. Scafoglio), Milano [libreriauniversitaria.it](http://libreriauniversitaria.it) edizioni.
- Sereni, E., 1958, *I napoletani. Da mangiafoglia a mangiamaccheroni. Note di storia dell'alimentazione nel Mezzogiorno*, Roma, Argo edizioni.
- Spadaccini, C., 1998, *Novello e grande stabilimento di paste coll'uomo di bronzo per togliere l'uso abominevole di impastare coi piedi, costruito da Cesare Spadaccini nella sua proprietà*, Strada Campo di Marte in Napoli, Napoli 1833, Napoli, Dante & Descartes.
- Teti, V., 2019, *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea*, Roma, Meltemi.
- Viviani, A., 1933, *Capitoli berneschi in lode de' maccheroni e de' pomodori*, in Croce B., *Commento storico a un carme satirico di Giacomo Leopardi*, Bari, Laterza.

## UNO STUDIO DI ANTROPOLOGIA URBANA: LABORATORIO DELLA COMPLESSITÀ POSTMODERNA



### Considerazioni preliminari

Da diversi decenni, l'antropologia delle società complesse ha assunto tra i suoi interessi specifici lo studio e l'osservazione delle dinamiche nonché dei continui mutamenti che avvengono e che sono avvenuti in specifiche aree occupate da insediamenti industriali. L'interesse per queste dinamiche rientra in un più ampio filone di studi che fa capo alla cosiddetta "antropologia urbana" e che si caratterizza per il fatto di studiare fenomeni connessi a forme di organizzazione dello spazio tipiche della città.

In molte analisi contemporanee, la città appare nel ruolo di «snodo» di flussi di persone, immagini e tecnologie all'interno del mondo globale. L'impianto teorico di questa antropologia non è certamente tra i più facili da definire: i contributi provenienti da altre discipline, proficuamente rivisitati, sono ineludibili per esitare un'etnografia urbana e definire la stessa figura dell'antropologo della complessità, la cui identità oscilla tra un *crushed glass* e un' *antropologie du proche* che possono sintetizzare due posizioni indicative a riguardo, riprendendo le definizioni di Daniel (1969) e Augé (2012).

Alle radici di un'antropologia delle società complesse, c'è indubbiamente la crisi della città americana degli inizi del '900, la rapida trasformazione del mondo coloniale, la scoperta di quel miliardo di uomini che

l'etnologia dimenticava, di cui parlava Leroi-Gourhan. È da queste radici, secondo quanto sostiene Sobrero (1992), che possiamo far risalire l'antropologia delle società complesse negli Stati Uniti, in Inghilterra e in Francia.

In Francia ed in Italia, l'antropologia della complessità tende ad essere innovativa rispetto alle consolidate categorie marxiste dello studio della cultura e della mentalità subalterna in ambiente urbano; dagli anni Cinquanta fino agli anni Ottanta del Novecento, gli studi italiani sono caratterizzati da un certo interesse "ruralcentrico", guardando la città dal punto di vista contadino come ultimo stadio di un processo di ruralizzazione che spesso s'identificava come perdita di quell'universo folclorico caratterizzante classi non ancora entrate nella storia della modernità. Bisognerà attendere la seconda metà degli anni Ottanta per avvertire chiari sintomi di cambiamento: nel maggio 1987, Tullio Tentori organizza il primo convegno nazionale di Antropologia delle società complesse.

Resta da precisare, in queste sintetiche riflessioni teoriche, quanto sia difficile, nell'antropologia urbana, collocare uno studioso in questo o quell'indirizzo, così come è difficile parlare di scuole o di prospettive teoriche generali; al massimo si possono individuare prospettive di metodo, tendenze, ipotesi di lavoro: «come accade in molti nuovi settori di ricerca, essi sono a-teorici costituiti da un linguaggio speciale e da una serie di problematiche ma per un supporto teorico bisogna rivolgersi altrove» (Goode, 1989: 75-82). Per molteplici ragioni storiche ed economiche, per gli americani la città ha caratteristiche opposte a quelle europee. Gli Americani si sentono più di ogni altra cosa "costruttori di città" e tra le due guerre mondiali la differenza tra le capitali europee e le metropoli

Il continente europeo, anche a voler guardare alla produzione letteraria del romanzo, continua a delineare un'immagine della città come mostro malvagio e fonte di ogni disagio esistenziale. Lo sviluppo delle città è tuttavia, in ogni caso, legato ad un'industrializzazione e ad un urbanesimo in cui erano e sono sedimentati elementi ambientali già da molti secoli umanizzati e in cui era presente, con le evidenti differenze, l'elemento città. In Italia il discorso si complica: Paese dalle mille città, che nella quasi totalità conservano nell'impianto urbanistico segni di vita plurimillenaria e la radicata distinzione tra città e campagna, con la convinzione della superiorità della prima sulla seconda (Meldolesi, 2012). Allora si conferma per l'antropologo la necessità di coniugare più chiavi interpretative e di raccogliere elementi utili per un uso non dogmatico delle stesse categorie interpretative operando su se stesso e sulla cultura di cui fa parte un

esercizio proficuamente riflessivo. Lo sguardo antropologico sulla città consiste allora nella capacità di definire le interdipendenze tra collocazione spaziale di un gruppo e costruzione della sua identità in termini culturali, vale a dire in termini di percezione che il gruppo ha di se stesso all'interno di una generale visione del mondo e di prospettiva del futuro (Hannerz, 1992).

Il percorso intrapreso nella mia esperienza sul campo richiama inevitabilmente le indicazioni interpretative della corrente geertiana e non solo: dopo le ineludibili e storiche scuole di Chicago e Manchester, ha individuato da un lato l'approccio interazionale e dall'altro la *network analysis*. Resta da considerare, poi, un'ulteriore prospettiva che possiamo definire del *the ghetto approach* in cui diventa oggetto di studio non la città, ma i gruppi sociali nella città. Le definizioni e i campi di interesse si complicano distinguendo tra antropologia delle città, antropologia delle società complesse e antropologia nelle città. Nel primo caso la città è un'entità globale complessa studiata attraverso collegamenti orizzontali e verticali relazionali cercando di ripercorrere quella rete che continua ad essere la metafora più efficace per definire la complessità. Quella complessità che invece, nel secondo caso, è vista come ulteriore sviluppo dell'organizzazione capitalista e post capitalista: la città come "unità di consumo collettivo", come spazio di consumo di una parte dei beni prodotti. Più fedele alla tradizione etnografica dello studio di culture chiuse, la visione della città nel terzo caso, ma esiste, tuttavia, una comune consapevolezza di approccio che conduce all'antropologia interpretativa e che accoglie in sé gran parte di questi spunti metodologici proponendo un singolare sincretismo operativo. Le contraddizioni arricchiscono, dunque, la riflessione, e la stessa operatività nelle infinite possibilità offerte sembrerebbe perdere lo specifico da cui siamo partiti. Che cosa significa per l'antropologo la città? Esiste uno spazio definitorio trasversalmente condivisibile?

Esiste indubbiamente una definizione fisica dello spazio, un dato urbanistico, un perimetro edilizio. Un particolare sistema sociale occupa uno spazio e le città sono spesso connotate dalle funzioni che assolvono: vi sarebbero città industriali, città mercato, città universitarie ecc. Tuttavia, la nuova edilizia urbana che tende ad annullare qualsiasi connotazione specifica in un processo di omogeneizzazione ed omologazione assoluta e la molteplicità di funzioni che di fatto ogni città svolge, sembrerebbero annullare come dato oggettivo di partenza lo spazio urbano, se non collegandolo ad altre osservazioni (Baudrillard e Nouvel, 2003). Allora gli spazi

urbani diventano sempre più “luoghi di interpretazione”, non più luoghi fisici, ma percorsi mentali, contesti simbolici.

Tuttavia, l'antropologia ha da sempre privilegiato, come unità di studio, un elemento semplice, chiaramente distinguibile ed analizzabile e perciò l'antropologia urbana sembrerebbe la contraddizione più articolata a questo assunto: la complessità dei ruoli interpretati in una società moderna o post moderna e l'accelerazione spazio-temporale continua non permetterebbero all'antropologo una corretta osservazione. Altri studiosi, di altre scienze umane, sembrerebbero a molti i più idonei a queste osservazioni. Tuttavia, proprio la molteplicità di ruoli e funzioni all'interno della vita delle città contribuisce a definire una condizione culturale densa e stratificata, piena di una cerimonialità diffusa, difficile da interpretare, sfuggente fino all'effimero, sempre più di competenza interpretativa di un antropologo.

La città è il luogo di produzione dei discorsi sul presente ed assume sempre di più lo spessore sia della relazione mediata di reti virtuali, sia del codice di relazioni all'interno di un ghetto metropolitano. L'antropologia interpretativa offre la possibilità di una continua lettura di ciò che accade come risultato di aspetti soggettivi e oggettivi che continuamente si rimodellano, e in tal senso la ricerca sul campo continua ad avere un suo insostituibile valore. In particolare, assume ulteriore rilevanza quando si coniuga alla possibilità, come in questo caso, di operare un'osservazione di antropologia longitudinale (MacLeod, 2004; Dolby-Dimitriadis, 2004; Willis, 1977) che continua a prendere in esame attraverso il tempo gli stessi “protagonisti” della ricerca. Trame che ricostruiscono all'interno della stessa città nei microambienti della vita quotidiana, non più soltanto i ghetti, i quartieri, i sobborghi connotati spazialmente ed economicamente. Le definizioni di *home area*, *mental maps* (Nolan, 1987) conducono alla scoperta che l'alterità passa attraverso lo spazio urbano e l'economia dominante, ma c'è dell'altro che mette in gioco la relazione stessa dell'antropologo con la sua stessa cultura e con la perdita apparente di certezze.

### **L'oggetto della ricerca: Castellammare di Stabia**

Una delle costanti presenti nella struttura delle città occidentali è la presenza nel tessuto urbano, di vaste aree utilizzate nel recente passato per l'insediamento di complessi industriali, intorno ai quali sono sorti quartieri che hanno caratterizzato lo sviluppo urbanistico e sociale di molti agglor-

merati urbani. Nello specifico, si è trattato di individuare e documentare i continui mutamenti antropologico-sociali che da diversi decenni sono avvenuti e continuano ad insistere in aree di rilevante concentrazione industriale in alcune zone della Campania. Una forte mobilitazione della comunità del territorio si è coagulata intorno ad una grande utopia di risanamento e di nuova vivibilità della costa tra Napoli e Sorrento coinvolgendo cittadini, amministratori, associazioni.

A partire dagli anni Novanta del secolo scorso, sono stati realizzati, in diverse zone d'Italia, progetti di riconversione di aree industriali dismesse attraverso la costituzione dei cosiddetti "Patti territoriali" e successivamente dei "Contratti d'area". Queste azioni messe in campo dal governo, tra diversi attori politici e sociali, hanno dato vita a piani incisivi di trasformazione urbana. Nella prima parte di questo saggio si ricostruisce brevemente la natura dei contratti d'area e dei patti territoriali, si descrive come le città coinvolte e le comunità che agivano sui territori individuati diedero vita ad un poderoso e vivace dibattito che metteva in campo ideologie e orizzonti di senso di tipo economico, culturale, di memoria sociale condivisa e di radicate appartenenze determinando un vero e proprio "scontro di civiltà" sul futuro e sul rapporto tra industrializzazione e sviluppo post industriale. Lo scontro più radicale era sull'idea stessa di sviluppo che vedeva contrapposti da una parte i processi produttivi legati alle fabbriche e alle loro produzioni da difendere e incrementare e dall'altra il progetto di recupero del paesaggio e del litorale per promuovere altre produzioni legate al territorio e dunque dismettere le fabbriche e recuperare i volumi per altre forme produttive e del terziario.

Idee di città e di nuovi quartieri si erano rincorse ed erano state oggetto di riflessione e di studio a partire dal secondo dopoguerra, tanto da dare vita ad una significativa ricerca sociologica sul campo proprio in una delle cittadine interessate poi dai patti territoriali oggetto della ricerca. I risultati dell'équipe guidata nel 1956 da Franco Ferrarotti, a cui era stata commissionata l'indagine su richiesta dell'allora Navalmeccanica che non riusciva a comprendere le resistenze degli operai degli antichi cantieri navali, alle nuove trasformazioni dei processi lavorativi, confluirono nella *Piccola città* (Ferrarotti, 1972) pubblicata nel 1960. Questa dettagliata analisi è stata attentamente valutata ed è elemento determinante di comparazione per ricostruire – a partire da quei dati e da quei risultati – per un verso l'idea di futuro e per l'altro ciò che poi è stato lo sviluppo dell'area con connotazioni fortemente contraddittorie. Franco Ferrarotti aveva individuato in

Castellammare di Stabia, delineandone tutti i possibili aspetti, la “piccola città” (definita anche la “Stalingrado del Sud” e in seguito presa come campione elettorale dal PCI) assunta come modello meridionale di città media del secondo dopoguerra. Una città il cui nome lascia intendere immediatamente un significativo passato a cui richiamarsi.

I libri di storia locale recitano: risorta dalle ceneri del Vesuvio dopo il 79 d.C. in una posizione invidiabile tra Napoli e la costiera sorrentina. Il filo conduttore del lavoro di Ferrarotti conduceva all’identificazione di quei fattori di lacerazione tra l’antico tessuto culturale pre-operaio e post-contadino e la nuova cultura industriale, sullo sfondo della ricostruzione post-bellica. Le riflessioni attuali conducono, dopo oltre cinquant’anni, ad un possibile ulteriore elemento di lacerazione tra una identità fieramente operaistica ed una dimensione postindustriale che si ancora non a valori fondanti come quelli della ricostruzione, ma a quelli complessi, deboli e polverizzati della nostra civiltà postmoderna.

I primi contratti d’area vengono definiti come lo strumento operativo della Programmazione negoziata e sono stipulati nel 1998. Il contratto attivato da enti locali, parti sociali e altri soggetti interessati nasce con lo scopo di favorire l’occupazione in questa determinata area di dimensioni ridotte, ossia 24 km di costa, individuata come area di crisi secondo la legge del 23 dicembre 1996 n. 662. Il contratto d’area costituisce lo strumento operativo – concordato tra le amministrazioni, anche locali, rappresentanze dei lavoratori e dei datori di lavoro, nonché eventuali altri soggetti interessati – funzionale alla realizzazione di un ambiente economico favorevole all’attivazione di nuove iniziative imprenditoriali e alla creazione di nuova occupazione attraverso condizioni di massima flessibilità amministrativa e in presenza di investimenti qualificati da validità tecnica, economica e finanziaria, nonché di relazioni sindacali e di condizioni di accesso al credito particolarmente favorevoli.

Il contratto di area è quindi fundamentalmente il frutto di un’intesa tra le parti sociali (sindacati e associazioni imprenditoriali) al fine di definire particolari regole circa la flessibilità del lavoro. Oltre all’intesa tra le parti sociali, nel contratto d’area vengono inoltre sottoscritti gli accordi tra le amministrazioni e gli enti pubblici interessati per lo snellimento delle procedure burocratiche. Il contratto d’area può essere integrato da successivi protocolli aggiuntivi in relazione a ulteriori iniziative d’investimento e ad ulteriori finanziamenti, che vengono dunque ad aggiungersi a quelli iniziali. I primi 7 contratti di area sono sottoscritti tutti nel 1998 e disegnano una particolare

geografia della crisi industriale di allora: Crotona (Calabria), Manfredonia (Puglia), Torrese-Stabiese (Campania), Sassari-Alghero-Porto Torres (Sardegna), Ottana (Sardegna), Gela (Sicilia) e Terni-Narni-Spoleto (Umbria). Furono creati e/o utilizzati enti ad hoc volti a realizzare i contratti d'area, come nel caso dell'Area Torrese-Stabiese la Tess di cui erano presidenti i sindaci in qualità di figure politiche, mentre gli amministratori delegati erano figure professionali quali manager ed esperti di economia e gestione aziendale.

La Regione e lo Stato dovevano e devono assicurare, per quei contratti ancora in essere (come nel nostro caso) la coerenza del Contratto con gli strumenti della programmazione e con le disponibilità di risorse statali e regionali. Nel corso degli anni l'utopia socio-politica si è scontrata con la realtà dando risultati ambivalenti e prospettive di trasformazione ancora oggi da realizzare. Molteplici i progetti che di volta in volta son stati proposti e approvati nel corso degli ultimi decenni per l'area torrese stabiese e in particolare per Castellammare di Stabia: il contratto d'area, i patti territoriali, il Documento di Orientamento Strategico (DOS) e il Piano Integrato Urbano-PIU' Europa "Città di Castellammare di Stabia" (2008), nonché gli aggiornamenti degli ultimi due anni.

In particolare, il DOS è lo strumento di cui la città si è dotata per individuare e promuovere le azioni necessarie per dare vita ad organiche trasformazioni, alla crescita comune, attivando l'interesse e la partecipazione di tutti gli attori locali tenuti insieme da un'unica visione: "rigenerazione urbana per una città nuova e relazionale". Nelle intenzioni dichiarate siamo di fronte ad un dettagliato progetto di grande respiro e innovazione. In quest'ultimo documento dal titolo denso di aspettative, si delinea il *futuro* della città in tre punti fondamentali:

1. La città: uno spazio vivibile. Rivitalizzare le aree urbane. Promuovere una nuova urbanità e un'edilizia di qualità. Recuperare, riqualificare, valorizzare. Sviluppare la socialità, il senso di appartenenza e tolleranza (Società aperta). Spazi pubblici di prossimità.
2. Diffondere la cultura della legalità e attivare politiche di sicurezza. Promuovere applicazioni locali delle telecomunicazioni (e-governance diffusa)
3. Cultura è ... Valorizzare e sviluppare il patrimonio culturale e artistico del territorio.

Per il raggiungimento dell'obiettivo primario relativo agli interventi di rigenerazione urbana e di aumento dell'attrattività territoriale, inserito

nell'ambito della Linea strategica, sono state identificate tre aree bersaglio: Waterfront, Centro Antico, Periferia Nord – Savorito – CMI. A voler esaminare quanto le progettualità politiche condivise dagli altri gruppi e istituzioni sul territorio tendevano e tendono a realizzare, emerge l'esigenza di una città riqualificata, riordinata nella sua urbanistica, tesa a condividere armonicamente spazi abitativi e quartieri, a voler utilizzare innovazioni tecnologiche sostenibili, ad educare al rispetto e condivisione del patrimonio culturale, paesaggistico e della memoria come autentico capitale sociale da valorizzare per riappropriarsi e condividere una nuova identità comune.

Questa, dunque, in sintesi, la città progettata e ipotizzata; ma dalla teoria alla prassi, dopo aver definito i punti salienti di utopie e progetti della città, la ricerca si è spostata sul campo, ha ripercorso le tappe della concreta trasformazione realizzata e/o in via di realizzazione nel prossimo futuro, avvalendosi non solo delle interviste ai soggetti della comunità, ma continuando ad esaminare l'azione politica, i provvedimenti e gli interventi governativi sia nazionali che europei che nel corso degli anni si sono avvicinati. Si è così delineato un "campo sociale" complesso individuando tutti gli attori presenti durante tutto il lungo arco temporale. Significativi sono gli elementi di continuità e rottura che attraversano la cultura della città e dei suoi quartieri.

### **La ricerca sul Campo: il quartiere CMI**

Agli inizi degli anni novanta del Novecento, la periferia dei quartieri industriali della città entra a far parte, dopo una lunga e complessa trattativa con il governo, di "un'area di crisi". Viene stipulato un "contratto d'area" che avrebbe dovuto consentire un rapido sviluppo e una immediata riconversione delle zone in questione con forti investimenti di capitale pubblico e privato. Si trattava, e in parte ancora si tratta, di realizzare e ripensare una nuova destinazione d'uso di quel lungo tratto di costa, a forte concentrazione industriale che dalla zona orientale di Napoli (acciaierie di Bagnoli) ha come limite opposto proprio Castellammare, e che diventerà per gli stabiesi "l'area della Tess", ossia il soggetto responsabile della concreta realizzazione dei progetti di riconversione e deputato a gestire i fondi stanziati.

La costituzione della TESS (Torre e Stabia Sviluppo) risale al 1994, prima ancora dei Contratti d'Area; la sua nascita era fortemente correlata alla necessità di dare una risposta alle proteste e rivendicazioni dei lavoratori di Castellammare di Stabia e di Torre Annunziata, vittime predestinate del declino

industriale che colpì in particolare l'industria a partecipazione statale negli anni successivi al terremoto del 1980, i Cantieri Navali, l'Avis, i Cmi, la Deriver, la Dalmine e le aziende delle costruzioni, la Scac, l'Imec, l'Italtubi. Nel marzo 2008, avviene la fusione per incorporazione del soggetto responsabile anche del Patto Territoriale del Miglio d'Oro. La TESS in questo modo assume la diretta responsabilità dell'attuazione di questo strumento di sviluppo locale. Si voleva realizzare un più alto livello di efficienza dell'intervento territoriale rendendo coese le esperienze delle due preesistenti realtà (area stabiese/area torrese) e sfruttandone in modo più razionale le strutture, gli strumenti agevolativi e in particolar modo i due importanti know-how portati in dote. La fusione tra le due società dava vita ad un'unica realtà che rappresentava sedici Comuni tutti collocati in un'unica conurbazione urbana, omogenea, con una popolazione complessiva superiore ai cinquecentomila abitanti. Questa caratteristica risulta essere unica nel panorama regionale e nazionale, tanto da poter intendere l'area ricompresa all'interno dell'attività della Tess /Costa del Vesuvio S.p.A. come una media città caratterizzata in modo uniforme in termini di tessuto urbano e infrastrutturale, oltre che per le comuni problematiche legate al contesto sociale e produttivo. L'esperienza però non regge alla complessità degli interventi e alle pressioni dei diversi soggetti attuatori e naufraga nel 2012.

All'interno di questa macro area l'unità minima esaminata è il quartiere CMI (così definito dal nome di una delle fabbriche Cantieri Metallurgici Italiani). Ho "osservato" la mia città (sono stabiese e vivo in città) dopo cinquant'anni dall'esperienza sul campo di Ferrarotti e successivamente attraverso questi ultimi anni di applicazione del contratto di area con le sue continue trasformazioni, fino agli ultimi mesi. L'occasione, dunque, è stata quasi unica nel suo genere, applicando lo sguardo antropologico dell'osservazione-partecipante necessario perché lo spazio urbano potesse diventare "luogo d'interpretazione", non più soltanto luogo fisico, ma percorso mentale. L'antropologia urbana occupandosi proprio, come antropologia, di sensibilità per la diversità culturale e familiarità con i fatti della vita quotidiana, sempre attraverso l'osservazione partecipante come metodo, deve essere uno strumento di ricerca permanente con il quale gli abitanti delle città pensano se stessi, e rappresentino ciò che gli accade intorno, in maniera nuova, decentrata, riflessiva.

«La differenza tra una società tradizionale ed una moderna è di grado e non di natura. La società moderna si distingue da quella tradizionale per la diversa presenza e distribuzione delle sue località antropologiche, e prin-

cialmente per il modo diverso in cui questi luoghi si innestano nel complesso sistema delle interazioni, per il prevalere dell'uno o dell'altro tipo di interazioni, ma non per il mutare della natura dei rapporti. In ogni caso ci troviamo di fronte a ecosistemi antropici, a sistemi di relazioni, a equilibri funzionali fra «luoghi dell'interazione» (Sobrero, 1992: 187).

La città è il luogo di produzione dei discorsi sul presente e l'antropologia odierna è figlia del tempo della città. La città come tribù può essere osservata per studiare non solo le minoranze emarginate, i microeventi della povertà urbana, ma anche classi agiate, la mentalità degli imprenditori e degli amministratori, utili a chiarire le possibili relazioni tra sistemi mentali e ambiente circostanti (Signorelli, 1986).

Sono state individuate, attraverso il tempo e non solo, le trasformazioni paesaggistiche, urbanistiche; la geografia dei processi produttivi, del tessuto culturale di appartenenza; gli aspetti di politica industriale, nonché di mutamento culturale delle comunità. I risultati di questo studio hanno interessato campi diversi seppure contigui dell'analisi antropologica: antropologia dello sviluppo e le prime forme di interventi ecosostenibili; archeologia industriale in relazione con il mondo della fabbrica e della solidarietà operaia (Bettini, 2004). Seguendo la logica di studio delle *home areas* e dell'etnografia longitudinale, ho esaminato più volte nel tempo il quartiere e i gruppi protagonisti delle interviste, nato dall'industrializzazione a seguito dalla ricostruzione del secondo dopoguerra. Un contesto umano e sociale realizzato a ridosso delle fabbriche metalmeccaniche che vengono costruire lungo la linea costiera.

I confini del quartiere sono immediatamente percepibili: da una parte la linea ferroviaria e una serie di capannoni industriali dismessi, che precludono l'accesso alla costa e al mare ancora inquinato, ma in via di recupero; dall'altra l'entroterra agricolo e altre piccole aziende ed officine artigianali. Allo sguardo dell'osservatore esterno, sono distinguibili gli edifici del quartiere per la loro inconfondibile struttura architettonica che li qualifica come costruzioni popolari. Nel quartiere resiste da una parte una vita autoreferenziale (che confermerebbe la relazione tra sistemi mentali e ambiente circostante) legata agli antichi valori e ritmi di vita operaistica degli anni "50", dall'altra una marginalità delle generazioni più giovani, che rifiutando in gran parte gli ideali precedenti, si affidano alla microdelinquenza, all'uso di sostanze stupefacenti come strumenti per ribadire la loro diversità, il "mettersi da parte" per segnalare una presenza, come avviene nella tipica cultura del "ghetto urbano".

Ma per Castellammare, la stessa tradizionale connotazione operaistica è contraddistinta da una conflittualità e una litigiosità che spesso nel suo passato antico e recente ha evidenziato tracce di movimentismo libertario, ribellistico e a tratti anarcoide. Tuttavia, si tratta di una conflittualità che non pregiudica quella voglia di comunità e di forte coesione all'interno del quartiere, con una propria scansione dei tempi, delle feste, dei luoghi d'incontro, delle iniziative laiche e religiose (Di Nuzzo, 1996) L'approccio con il quartiere in quelle prime indagini, è stato empaticamente positivo, nonostante la morbosa curiosità suscitata in chi si sente oggetto di osservazione. Entrando nel quartiere si avverte la logica ispiratrice dei costruttori: prossimità asfissiante degli edifici che risultano divisi da stretti corridoi stradali, appartamenti angusti, dai soffitti bassi e con poca luce.

Questa logica implicava alla fine degli anni '50, quando furono costruiti questi edifici, una destinazione d'uso esclusivamente per gli operai, i quali, necessari allo sviluppo capitalistico, dovevano "elevarsi" e affrancarsi dallo stato di plebe, di contadini, di pescatori per essere "accolti", tollerati, sapientemente emarginati ai confini del tessuto urbano più antico della città. Ma se questo utilizzo dello spazio ha ribadito l'emarginazione verso l'esterno, nella vita del quartiere, la prossimità abitativa ha ripristinato una socialità "del vicolo" ed un senso di solidarietà assai forte che si manifesta in piccoli e grandi segnali.

La fabbrica ha svolto e ancora svolge un ruolo ben preciso come effetto-causa- effetto dei processi di omogeneizzazione- differenziazione all'interno della città. Intorno ad essa e dentro di essa si sono determinati spazi collettivi il cui uso ha strutturato bisogni, valori, esperienze condivise. Il quartiere ha perso questa sua specificità con la fine della produttività industriale di tipo moderno e la relativa chiusura delle fabbriche (le città postindustriali perdono quella definizione spaziale che ne delineava le zone e le funzioni) ed allora il quartiere stabiese si sta privando di uno degli spazi collettivi più significativi e di quel forte senso di coesione che in parte ancora lo contraddistingue.

Ascoltando oggi, coloro i quali erano bambini negli anni sessanta, si avverte il "peso" della fabbrica in ogni frammento del loro vissuto: le visite specialistiche volute dall'ambulatorio della fabbrica, le gite per i dipendenti, la colonia estiva, le feste, i regali. L'assistenzialismo paternalistico ha lasciato, comunque, negli adulti di oggi, al di là delle scelte politiche, un forte senso di solidarietà, che ancora sorprende. Tuttavia, le interviste hanno evidenziato che esistono alcune differenze tra gli anziani e i giovani, tra coloro

che sono rimasti e coloro che sono usciti dal quartiere, pur mantenendo un forte legame con esso. La nuova periferia che si delinea non è più socialmente ed economicamente connotata ed è sempre più un concetto culturale che spaziale. Significativa in tal senso come forte residuo di appartenenza la compattezza “elettorale” del quartiere che elegge sempre colui che è individuato come autentico portavoce della comunità senza mediazioni di partito, ma attraverso un’investitura empatica nel bene e nel male. Esaminiamo più specificamente alcune tra queste interviste in relazione ad un altro elemento nella scelta dei protagonisti delle interviste, ossia l’appartenenza di alcuni degli intervistati ad una delle grandi famiglie estese che vivono nel quartiere, comparando varie fasce d’età, per percepirne i valori condivisi, i desideri, il mondo degli affetti, le frustrazioni, i disagi, la disgregazione sociale.

Le famiglie D\* e L\* arrivano nel quartiere nel momento della sua fondazione nel 1955. I ricordi di Franco, uno dei patriarchi della famiglia, concordano con quelli di Ignazio, poco più che un bambino in quegli anni, e di Giovanni che nasce nel 1958. La prima cosa che viene detta da tutti è che “non c’era niente”, nessun negozio, le dune di sabbia ancora ben visibili, il centro della città un altro mondo, lontano, irraggiungibile, i generi alimentari arrivavano su di un carretto di legno; solo dopo alcuni anni ci saranno i primi negozi, ma solo per i generi di prima necessità, per tutto il resto si andava a Castellammare. Si radicava così nei primi abitanti, ma poi in tutti gli altri, quel senso profondo di diversità e di chiusura entro uno spazio fisico che delimitava un modo di essere, una diversità culturale, una marginalità sociale che impediva la fruizione di servizi, e la possibilità di svolgere adempimenti civici.

Allora questo spazio fisico concepito da una logica economica ben precisa che delimitava le funzioni produttive verso un *limen* esterno al cuore socio-politico più antico e più consapevole, viene vissuto e addomesticato da questi pionieri, che disegnano spazi di aggregazione, credenze, relazioni feste ecc. I ricordi e le testimonianze si differenziano: zio Franco, come il nostro informatore Giovanni lo chiama, è stato protagonista dell’ascesa della classe operaia in città e della sua massima affermazione nel secondo dopoguerra; segretario della sezione del partito comunista del quartiere che, come ci tiene a sottolineare, nasce prima della chiesa. Ha vissuto la sua vita tra fabbrica, riunioni politiche, battaglie per ottenere servizi e collegamenti per il quartiere. La sezione del partito e l’organizzazione che ne deriva diventa così l’identità rassicurante che tuttavia ratifica attraverso un domestico concetto di lotta di classe, la propria diversità ed estraneità dal resto

della città. L'altro luogo di vissuto pubblico è, per ogni comunità urbana o rurale che sia, la chiesa. Nel nostro caso assume connotazioni assai diverse. L'intervista al parroco evidenzia una marginalità nella marginalità, emerge il rammarico verso i possibili parrocchiani che "si vergognano" di entrare in chiesa, che vivono la festa religiosa solo nell'accezione popolare e laica dell'avvenimento, chiedendogli, al massimo, un suo maggiore impegno per realizzare la festa e non per vivere consapevolmente un percorso spirituale di autentica religiosità cristiana come invece il parroco auspicherebbe.

Le vicende di Ignazio esprimono compiutamente il percorso di una intera generazione che, alla fine degli anni novanta, paga in prima persona il prezzo della politica economica di quegli anni, con la perdita del posto di lavoro, evidente sintomo della crisi strutturale che investirà tutto il settore produttivo industriale. Dalle sue parole si ricostruiscono, lasciando fluire i suoi ricordi, le vicende degli operai di quelle fabbriche, si sentono ancora il rumore dei macchinari e le voci concitate al cambio dei turni. Ignazio raccoglie, mentre attraversiamo i capannoni, ormai spettri di una archeologia industriale di fine millennio, un bullone arrugginito dal tempo, indicando con orgoglio il modello e l'estrema funzionalità del pezzo.

Tonino S. rappresenta l'ultima generazione che abbiamo considerato. Appartiene a quella fascia d'età tra i venti e i trenta, troppo giovane per aver vissuto le rivendicazioni operaie più antiche, ma abbastanza adulto da poter essere già consigliere comunale da due legislature, il più giovane eletto in un consiglio comunale, attualmente diventato consigliere regionale della Campania scelto con un plebiscito dal suo quartiere. Pur non facendo parte della grande "famiglia" (arriva nel quartiere all'età di cinque anni perché il padre rientra dalla Germania dove era emigrato) è stato in qualche modo adottato ed investito dall'intero quartiere, diventandone portavoce con energia e senso di responsabilità. I suoi ricordi sono diversi, ma i giochi, le guerre tra bande, la ferrovia sono ancora ricorrenti.

Il terremoto dell'80 segna una data importante così come il frequentare il liceo scientifico con la partecipazione agli organi di rappresentanza della stessa scuola. Il suo uscire fuori dallo spazio fisico-simbolico del quartiere non ha significato l'aver abbandonato i valori e il senso forte d'appartenenza che lo fa essere il figlio di tutti nel quartiere: quando lo incontrano ci sono baci, abbracci, l'orgoglio quasi genitoriale di aver scelto qualcuno che ha studiato, ma che conosce i problemi del quartiere e può esporli nell'assemblea comunale. Il riscatto e il sintomo di un percorso di superamento della marginalità sembrano avviati anche se tutto interno ad una forte

cultura di affiliazione che persiste alla sua maniera, rielaborando i vecchi valori e producendo una nuova identità.

Lo studio di Ferrarotti mi ha dato la possibilità, attraverso le interviste fatte dalla sua équipe a suo tempo, di stabilire lo scarto tra l'idea di quartiere operaio, l'urbanistica di quel territorio e quanto invece si realizzò concretamente con il trasferimento degli abitanti più poveri del centro antico della città nel nuovo quartiere. Brevi biografie di una comunità meridionale, recita il sottotitolo del libro di Ferrarotti, un'umanità di lavoratori a giornata, disoccupati, piccoli artigiani, fieri operai, contadini, ormai appartenenti ad un altro tempo. La biografia di Gennaro M., classe 99, la famosa classe di ferro, e del Piave riprende proprio quei legami tra vecchi e nuovi quartieri, tra guerre mondiali ed emigrazione in Sud America, tra tradizione e nuova industrializzazione.

È uno di quei primi operai che nel 1951 va ad abitare nel primo lotto di case INA-CMI. Così le descrive:

« (...) non c'erano, e ancora non ci sono, fognature: vi erano dei pozzi assorbenti, che facevano tutto fuor che assorbire. Dopo un po' di tempo da questi pozzi incominciarono a fuoriuscire tonnellate di sporcizia che si andò espandendo tra gli spazi vuoti che separavano i caseggiati, i quali erano privi, tutto intorno di qualsiasi tipo di marciapiede. Le case erano giorno e notte immerse nel lezzo insopportabile di questa sporcizia. L'appartamento mancava di cucina, non aveva alcun appoggio di cucina, nessuna cappa per il tiraggio, di modo che quando si cucinava, la casa si riempiva di vapore acqueo che aumentava l'umidità generale. (...) Ora nel 1958, a questi due iniziali caseggiati sono stati aggiunti altri lotti e qui vivono un centinaio di famiglie e più. I pozzi sono stati aggiustati e i tiraggi delle cucine, almeno in buona parte, sono stati messi (...). Non c'è illuminazione esterna (...) queste case INA dei CMI (cantieri metallurgici italiani) sono oltre la periferia di Castellammare. Non c'è telefono, non c'è niente e come se noi non fossimo cittadini di Castellammare, ma cittadini dell'Ina-casa» (Ferrarotti, 1973: 127).

Perfettamente comparabile con le interviste di circa cinquant'anni dopo, Gennaro sintetizza e dà un'istantanea fotografica che forse è migliore dei nostri filmati girati nello stesso quartiere, per dirla ancora con Ferrarotti, mettono in luce come il cittadino stabiese di quegli anni riconosce il fatto nuovo della città, la concentrazione di potere legata al nuovo processo industriale, che si pone in alternativa ai vecchi poteri tradizionali. Ma è un'alternativa che tende a dissolversi nel compromesso tra vecchie e nuove élite; tutto si riduce alla conservazione dello status quo. È un conflitto che tiene sospeso lo stabiese tra due modi di vita e i contrapposti sistemi di

valori su cui si fondano. Il destino della città – il suo sviluppo o la sua involuzione – dipendono da una soluzione positiva di questo conflitto che oggi potrebbe essere definito tra le vecchie élite operaistiche e il nuovo sviluppo imprenditoriale affidato al turismo e servizi (Ferrarotti, 1973: 135). Profetica la riflessione di Ferrarotti su una città che ancora non ha sciolto questo conflitto che è ancora presente nella post modernità.

## Un'esperienza di antropologia longitudinale

La parte conclusiva di questo breve saggio è dedicata ad alcune riflessioni sugli aspetti più recenti della ricerca che riguarda l'analisi delle stesse aree già oggetto di studio alla fine degli anni Novanta comparate con quanto sta accadendo negli ultimi anni. Attraverso una osservazione etnografica- antropologica longitudinale ho coinvolto gli stessi gruppi intervistati anni prima, per ricostruire le trasformazioni delle storie di vita, il rapporto con i valori e le appartenenze, le nuove identità che sono emerse da quelle esperienze di vita sia come abitanti sia come amministratori delle città.

A partire da quei dati l'analisi sul campo si è occupata dei tempi e dei modi di questa nuova fase della vita del quartiere a seguito della riconversione dell'area industriale ormai da anni definitivamente in crisi. La nuova prospettiva è quella che emerge da una possibile vocazione di sviluppo turistico di una linea di costa tra le più belle d'Italia. Si costituisce e si tenta di incrementare un polo, con l'intervento di denaro pubblico e la partecipazione di imprenditori privati attraverso la nascita di porti turistici laddove esistevano insediamenti industriali e distretti ferroviari.<sup>1</sup> Il risultato tangibile e più evidente è il porto turistico "Marina di Stabia" che ha trasformato anche da un punto di vista paesaggistico la costa.

È discussione di questi mesi tra Regione, Comune e la società Marina di Stabia in conferenza dei Servizi in Regione, l'ulteriore e infinita trasformazione del progetto di Marina di Stabia. Le "opere a terra" del porto turistico, che prevedono la realizzazione di un'area ricettiva, ma soprattutto di un complesso residenziale composto da villini e mini appartamenti, prosegue il suo iter amministrativo. Sarebbe, ad oggi, la nuova soluzione per riconvertire i volumi e i capannoni industriali ancora in piedi e ormai fatiscenti. Il progetto prevede, senza più tenere conto dei programmi e degli utilizzi

<sup>1</sup> In particolare a Portici – antica linea ferroviaria borbonica Napoli-Portici – ho condotto una ricerca per circa tre anni, dal 2012 al 2015.

previsti dall'antico contratto d'area, di abbattere i capannoni dove un tempo si costruivano carrozze ferroviarie per fare spazio ad attività ricettive, una piazza a mare e nuove case. E proprio su quest'ultima idea prende spazio la variante progettata dagli architetti Fasarano e Aurino, e su cui ancora una volta il quartiere e la città si divide. Il primo ad alzare le barricate è quel Tonino Scala che ho intervistato anni prima come rappresentante della generazione più giovane e a cui continua a fare riferimento il quartiere. La sua storia di vita testimonia a distanza di anni, anche se non vive più in quella zona, il tenace legame con quei valori antichi di appartenenza, anche se i suoi orizzonti sono ormai andati oltre. Le sue dichiarazioni sono attente, precise ed entrano nel merito di una vicenda che gli appartiene da tempo:

«La società Marina di Stabia, ritiene superate le procedure e gli obblighi sanciti con il Contratto d'Area, e richiede che si utilizzi la procedura dell'Accordo di Programma. Ritengo un atto dovuto alla città che si discuta in consiglio se gli strumenti utilizzati siano ancora validi o meno dando alla cittadinanza un'informazione certa e completa».

Non sfugge all'analisi che Marina di Stabia nasceva come uno degli effetti del Contratto d'Area torrese stabiese, uno strumento che permise agli imprenditori di ricevere finanziamenti pubblici e realizzare opere che avrebbero dovuto incrementare l'occupazione, per le opere a mare, ma soprattutto per quelle a terra. Un aspetto non secondario che ora gli imprenditori e il sindaco dimenticano. T. mette in campo ora come allora, la necessità di condividere, sia nel rispetto dell'iter legislativo e sia come condivisione degli abitanti del quartiere e della città tutta, le decisioni politico-amministrative che possono determinare mutamenti radicali del futuro prossimo. Continua a ribadire:

«Come si può andare in Conferenza dei servizi senza aver prima discusso in consiglio comunale? Voglio essere propositivo e dico che si potrebbe cominciare subito con la riconversione dell'area selezionando le opere che possono essere autorizzate da subito dal Comune, anche ricorrendo alla variante al Prg (Piano regolatore della città) laddove non conformi al progetto del 2003 (ad esempio tutto ciò che riguarda il terziario e il ricettivo); e trasferire, invece, nell'accordo di programma tutto quanto – principalmente la costruzione di case, opzione sulla quale ribadisco la netta opinione contraria – richiede necessariamente una variante al PTR e il voto del Consiglio Regionale».

Aspetti tecnici ma sostanziali che potrebbero decidere o meno il cammino di un progetto presentato qualche mese fa anche ai residenti del rione Cmi. Un incontro pubblico per aprire il porto turistico alla città e coinvol-

gere i residenti che si sono riuniti nella parrocchia di Sant'Agostino e hanno sfogato la rabbia per essere abbandonati da decenni e per essere esclusi, come del resto tutta la città, dal porto turistico Marina di Stabia che vive una vita autonoma, autoreferenziale proprio come avevano previsto gli abitanti del quartiere qualche decennio fa. Nonostante questo, gli abitanti del quartiere sperano ora che qualcosa si muova sulla lunga strada che affianca sia il quartiere che il porto turistico, che anche il quartiere ne possa ricevere benefici.

Attraverso una sorta di studio etnografico longitudinale, le storie di vita degli abitanti sono state osservate attraverso il tempo. Le famiglie del quartiere e tutti gli altri attori sociali che hanno avuto un ruolo in quel campo sociale complesso hanno dato vita a vissuti ancora fortemente condivisi in città e poi le nuove interviste e indagini sul campo segnalano i cittadini ancora legati alle proteste a conferma dell'isolamento ma allo stesso tempo del desiderio di contare. Tonino Scala, abitante e consigliere comunale e provinciale, e poi Salvatore Vozza che ha rivestito più ruoli: parlamentare, Sindaco, Amministratore delegato, e poi ancora a voler riconsiderare le grandi famiglie estese L.D. nelle quali alcuni sono andati via dal quartiere come G.L.: pochi sono quelli rimasti, ma tutti quelli che ho intervistato hanno sviluppato resilienza e intraprendenza e la necessità di mettersi in gioco e di uscire da logiche claustrofobiche.

Il confronto tra tre generazioni segnala l'“esserci” tra coloro che sono rimasti e coloro che sono usciti dal quartiere. Il parroco e la chiesa continuano ad avere forse più di prima un ruolo centrale e aggregativo a discapito della sezione del partito che non riveste più lo stesso ruolo. Infine, la vicenda di altri giovani amministratori di allora come A.I., ora manager di successo, che avevano vissuto sulla loro pelle la dura esperienza di misurarsi con la necessità del cambiamento nel desiderio di offrire l'opportunità alla città di andare oltre quel tipo di sviluppo e industrializzazione non più funzionale alle trasformazioni post-moderne. Destini incrociati che comunque hanno in comune quelle esperienze sul poter determinare il futuro della città che hanno condiviso e/o contrastato, definendo appartenenze ideologiche sul cambiamento e sulla possibilità di uscire dalle logiche provinciali e di dare spazio alla creatività che per ciascuno è emersa attraverso percorsi individuali, ma che sono il segnale attraverso il tempo di quanto sia stata fondamentale quell'esperienza.

Nell'arco di pochi chilometri, si sono concentrate ibridazioni urbanistiche e vocazioni di nuovo sviluppo economico. Oggi, il mutamento della linea di costa, dopo la creazione del porto di Marina di Stabia ha introdotto

forti elementi di ecosostenibilità nelle logiche di sviluppo, unitamente alla necessità di una nuova balneabilità, con la riappropriazione del paesaggio e dell'elemento mare e infine ha contribuito a maturare la consapevolezza della coesistenza nella stessa area di un distretto archeologico e paesaggistico-naturalistico di rilevanza internazionale (Pompei, Ercolano, Stabiae). La percezione, in città e nel quartiere, della possibilità di realizzare finalmente un futuro ha messo a confronto identità di gruppo e processi di sviluppo che continuano a definire orizzonti di vivibilità condivisa soprattutto in relazione al mondo post-pandemia. Tornano ad essere di attualità e diventano oggetto di riflessione i piani urbanistici che si erano susseguiti nel tempo visti non più quali audaci e impossibili progetti di architetti visionari come Beghinout e Fucksas, ma ormai realizzabili, specialmente nel tratto di costa da restituire al mare, finalmente liberato dagli insediamenti industriali senza dare spazio a speculazioni di edilizia privata come si è tentato di fare negli ultimi mesi.

Così, se è vero che alla fine degli anni cinquanta, le tradizioni, le modalità di comunicazione, i feticci e le dinamiche di utilizzo del tempo e dello svago erano improntate a quanto era sedimentato nella tradizione stabiese, oggi il quartiere vive uno spaesamento prodotto dalla definitiva crisi dell'economia capitalistico-industriale tradizionale, ma intravede la possibilità di un riscatto. Gli anziani e i quarantenni, nelle loro risposte, evidenziano il nostalgico legame a quei valori passati; le giovani generazioni (20/30 anni) avvertono il legame forte con il vissuto dei quartieri, le divagazioni infantili, il gioco della breccia nel muro della ferrovia e le iniziative sportive, ma non riescono a condividere fino in fondo la tradizione che, quindi, vogliono cambiare.

Durante gli anni Ottanta (il terremoto segna uno spartiacque importante) il quartiere, insieme a tutta la città, ripiega su se stesso, avviandosi ad una profonda crisi, che si aggraverà ulteriormente nella seconda metà degli anni Novanta, conservando in maniera ambivalente la propria identità. Il progetto della riconversione delle aree industriali, in un porto turistico iper-attrezzato per un uso esclusivo da turismo d'élite, non è stato e non è certo condiviso. Tutti gli abitanti sono convinti della necessità del cambiamento, ma hanno temuto ed oggi ne hanno drammatica conferma, di essere esclusi da ciò che è accaduto "davanti a loro" lungo il litorale, e vivono così di fatto, come loro stessi avevano ipotizzato e dichiarato nelle interviste, una condizione simile a quella delle *favelas* sud-americane come risultato di uno sviluppo disarticolato e lontano dalla loro realtà.

Tuttavia, c'è stato un elemento di condivisione significativo per la vita

del quartiere e della città tutta. Una parte dei finanziamenti della riqualificazione urbana ha interessato il lungomare della città, il *waterfront* fino all'ormai fatiscente zona industriale. Dopo molti mesi di chiusura all'accesso al mare, c'è stata la riapertura che ha dato vita ad una vera e propria riappropriazione dell'elemento mare e che ha prodotto un'antica e allo stesso tempo nuova dimensione di appartenenza insieme alla percezione di poter essere davvero una città che si offre al turismo e all'accoglienza. Il lungomare è diventato attrazione anche per tutti i comuni limitrofi e il dopo-pandemia ha restituito anche un'euforia straniante, frammentata e superficiale, con la convinzione di uno spazio urbano di accoglienza, anche se spesso esposto ad una movida caotica troppo legata alla ristorazione.

Dunque, il percorso della *piccola città* continua ad essere ambivalente e non si colma il dissidio tra le due anime della città; tra il retaggio dell'antico cantiere navale con la sua storia e le sue memorie (il veliero Amerigo Vespucci è stato costruito a Castellammare) e il nuovo porto turistico, tra ambivalenze e spaesamento insieme alla necessità di coniugare il qui ed ora, con la proiezione verso un futuro tutto ancora da definire e che forse persegue e insegue l'occasione del momento, sia da parte degli amministratori che della società civile.

## Riferimenti bibliografici

- Augé M., 2012, *Futuro*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Baudrillard J., Nouvel J., 2003, *Architettura e Nulla. Oggetti Singolari*, Milano, Electa.
- Bettini V., 2004, *Ecologia urbana. L'uomo e la città*, Torino, UTET.
- Cellamare C., 2012, *Progettualità dell'agire urbano. Processi e pratiche urbane*, Roma, Carocci.
- Daniel E.V., 1996, *Crushed glass, or, is There a Counterpoint to Culture?* in *Culture/ contexture*, University of California Press.
- Di Nuzzo A., 1996, "Antropologia urbana: nuovi percorsi nelle società complesse", *RES. Ricerca e Sviluppo per le politiche sociali*, 21-22: 62-71.
- Dolby N., Dimitriadis G. (a cura di), 2004, *Learning to Labor in New Times*, Routledge.
- Ferrarotti F., Uccelli E., Giorgi Rossi G., 1973, *La piccola città*, Napoli, Liguori.
- Goode J., 1989, "Il paradigma elusivo. L'antropologia urbana in America", *La ricerca folklorica*, 20: 75-82.
- Hannerz U., 1992, *Esploreare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, il Mulino.

- MacLeod J., 2004, *Ain't No Makin' It: Aspirations and Attainment in a Low-Income Neighborhood*, Routledge.
- Malighetti R., 2001, *Antropologia applicata: dal nativo che cambia al mondo ibrido*, Milano, Scholè.
- Meldolesi L., 2012, "Italici e città" *Italic digital edition*, Kindle.
- Nolan R., 2002, *Development anthropology. Encounters in the real world*, Oxford, Boulder.
- Rossi P. (a cura di), 1987, *Modelli di città*, Torino, Einaudi.
- Semi G., 2004, "Il quartiere che (si) distingue. Un caso di "gentrification" a Torino", *Studi culturali*, I: 83-107.
- , 2006, "Nosing around. L'etnografia urbana tra costruzione di un mito sociologico e l'istituzionalizzazione di una pratica di ricerca", *Working papers del Dipartimento di studi sociali e politici*, Università di Milano: 25-45.
- Signorelli, A., 1996, *Antropologia urbana*, Milano, Guerini Editori.
- Sobrero A. 1992, *Antropologia della città*, Roma, Carocci.
- Willis P., 1977, *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Routledge.



# Quaderni

DI



Dialoghi Mediterranei

حوارات متوسطة

CISU

ISBN 978-88-7975-730-0



9 788879 757300