



N.1 GIUGNO 2016

Dada

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Luisa Faldini, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Oscar Nicolaus, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Antonio Russo, Maurizio Scaini, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione

Antonio Aresta, Fabio Corigliano, Stefan Festini Cucco, Gloria Claire Hope Good, Katia Lotterria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli, Marta Vignola

Graphic designer

Italo Belamonte

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno VI, n. 1 - Giugno 2016

30 giugno 2016 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The Editor is not responsible for opinions expressed in the articles or in the essays. All authors must take public responsibility for the content of their paper.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Il numero di Dicembre 2015 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale* conteneva un articolo a firma di Danila Cinellu, «“In my end is my beginning”. Una discussione sul caso trascurato dei Cambridge Ritualists fra antropologia comparativa, filosofia e pensiero scientifico», per il quale è stata ricevuta una intimazione e diffida. A questo proposito ribadisco la mia dissociazione dai contenuti, modi espressivi e metodologia di ricerca impiegata nello specifico articolo e al contempo chiarisco che tanto vale per ogni altro articolo o saggio che è stato o verrà pubblicato nella rivista.

Questo è il numero di Giugno 2016 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Ariane Baghaï conduce un'insolita analisi del *weasel word*, una figura retorica e al contempo un *topos*, decisamente complesso, della comunicazione indiretta vigente a livello planetario. Valerio Lastrico discute l'intreccio fra corporeità, identità e *bodybuilding* nel caso paradigmatico di una palestra in Italia. Graziella Milazzo si addentra in una articolata analisi di un sito culturale siciliano dalle stratificate valenze storico-religiose e in parte esoteriche. Elisabetta Di Giovanni disamina il contributo critico di Remo Cantoni, intellettuale vivace fortemente interessato all'ambito antropologico, teorico dell'umanismo critico come elemento fondante della antropologia filosofica. Raffaella Sabra Palmisano analizza criticamente la relazione fra la dicotomia soggetto-oggetto e il solipsismo in rapporto alla guerra contemporanea e sulla scorta di riflessioni di Heidegger, Castelli e Gutierrez. Eugenia Laghezza e Francesco Lucchese discutono il significativo ruolo del design italiano nella costruzione della società italiana dal dopoguerra fino agli anni Sessanta e alla svolta sociale e culturale operata dalla contestazione giovanile.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che per il prossimo anno è prevista la pubblicazione di almeno due numeri Speciali.

Il primo numero Speciale del 2016 avrà per titolo *Debito e dono*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 settembre 2016.

Il secondo numero Speciale del 2016 avrà per titolo *Conflitto e violenza*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato per il 30 dicembre 2016.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2016

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2016

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

Dal weasel word al weasel world

Ariane Baghaï p. 7

Palestra e identità

Fra body building, body social building e body building society

Valerio Lastrico p. 55

Il Codice Argimusco

Ierotopie e ierofanie fra cristianesimo ed eresia medievale

Graziella Milazzo p. 77

ARTICLES

L'antropologia filosofica di Remo Cantoni: umanismo critico, “connessione orizzontale” e partecipazione

Elisabetta Di Giovanni p. 109

Alterità e Nemico Per una definizione di guerra solipsista

Raffaella Sabra Palmisano p. 123

Il design italiano attraverso moda, arte, cinema, grafica e musica dal Secondo Dopoguerra al 1969

Eugenia Laghezza e Francesco Lucchese p. 145

AUTHORS

p. 183

Dal weasel word al weasel world

Ariane Baghāi

From weasel word to weasel world

Abstract

It seems that the self-representation of the Western world in the contemporary socio-political context can only be described through a language of English origin. This language is characterized by the use of weasel words. Since language contributes to the construction of reality and, obviously, to its representation, it is evident that the use of weasel words has led and still leads to the construction of a weasel world in which concepts such as “politically correct” and “democracy” lend themselves to be manipulated by groups of power which, in addition to their plans of exponential accumulation of financial capitals, also reveal a hidden agenda.

The ideologies of racism and elitism found their “purest” expression in the genocide of the Natives Americans, the Aborigines of Canada and Australia and in the annihilation of enslaved African ethnic groups and their descendants as well as of many minorities such as the deprived or other vulnerable groups. These ideologies are often mediated and implemented through sophisticated constructions of weasel words which are also inconspicuously used in international milieus.

The purpose of this article is to contribute to the comprehension of the complex linguistic, cultural, political and economic processes which feed weasel words and take advantage of them.

Keywords: *weasel word*, self-representation, *commonwealth*, genocide, democracy

The truth is, sir, that men do what their power permits them to do. We are no different from the Pharaohs or the Mongols: the difference is only that when we kill people we feel compelled to pretend that it is for some higher cause. It is this pretence of virtue, I promise you, that will never be forgiven by history.

Amitav Ghosh, *Sea of Poppies*

Introduzione

Nel suo articolo “E l’utopia si rivelò...”,¹ Palmisano definisce l’epoca post-globale, l’epoca in cui viviamo, come un’epoca in cui «i sistemi di pensiero, ovvero le vecchie ideologie – *les grands récits*² di Jean François Lyotard – non solo non sono estinte, ma sono ben protette, nascoste e non immediatamente manifeste...».³ I *grands récits* oggi imperanti sono principalmente: «il razzismo, l’evoluzionismo e il darwinismo sociale, la selezione “naturale”, il super individualismo corporativo, e l’equivalenza identitaria “sviluppo economico è sviluppo”».⁴

¹ Cfr. Palmisano, A.L. *Utopia e contro utopia*, in <http://www.dadarivista.com/>, numero Speciale 1, 2012

² Cfr. Lyotard, J.-F. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Editions de Minuit, 1979

³ Cfr. Palmisano, A.L. *Utopia e contro utopia*, in <http://www.dadarivista.com/>, numero Speciale 1, 2012

⁴ *Ibidem*

Sulla scia delle considerazioni di Palmisano che riguardano il destino dei *grands récits* e il mondo ridotto a palcoscenico di questa recita post-globale,⁵ ci proponiamo di andare alla ricerca dei nascondigli di questi *grands récits* a casa loro. L'antropologia sociale si occupa dell'Altro. Quasi sempre, partendo dall'Occidente, l'antropologo va a casa dell'Altro a svolgere il suo lavoro. E mentre gli Altri nei classici dell'antropologia sono abitualmente i tribali africani, asiatici, o latino americani, noi ci proponiamo invece di fare un viaggio partendo dal Mediterraneo verso l'Inghilterra e gli Stati Uniti alla scoperta di alcuni aspetti della autorappresentazione e della visione dell'Altro che ne deriva e dalla quale sono stati generati questi, almeno per il momento trionfanti, *grands récits*.

Dalla faina alla parola-faina

Avviciniamoci al mondo anglosassone attraverso l'analisi della rappresentazione e interpretazione del *weasel*, donnola o faina. Sembra esserci un po' di confusione riguardo alla traduzione, ma questo non ci deve preoccupare perché sia la faina che la donnola fanno parte della famiglia dei Mustelidae mustelinae a cui appartengono anche martore, furetti, visoni, zibellini, ghiottoni e ermellini.⁶ Un vocabolario on line inglese/italiano ci dà "faina" come senso figurato e "donnola" come terminologia zoologica per lo stesso *weasel*,⁷ e alcuni esempi di frasi tradotte adoperano ambedue i termini.⁸ In diverse culture dell'antichità la faina era legata al mondo femminile, al parto in particolare. Siccome lo studioso Maurizio Bettini scrive della donnola nel mondo antico greco-latino, useremo il termine "faina" non per accontentare Thomas Hobbes, che diceva «all'antichità in se stessa penso che nulla sia dovuto»,⁹ ma per sottolineare che una volta che la bestiolina ha lasciato il Mediterraneo per l'Inghilterra, per poi proseguire verso l'America, acquisisce molte nuove qualità...

La mitologia anglosassone è ricca di superstizioni che riguardano la faina:

«...Nel corso dei secoli... viene descritta come un piccolo animale subdolo; si crede anche che sia foriero di morte se cammina di fronte a qualcuno. Streghe e *banshee* (creature mitologiche gaeliche) assumono la forma della faina... la lista è infinita».¹⁰

⁵ A proposito di "palcoscenico" Palmisano rileva: «Self-representation of a group moving on a surface – the terrestrial globe for instance – creates, in fact, a place out of this surface which is shared by the social actors. This is what we call a stage...». Cfr. Palmisano, A.L. "What about a Geopolitics of Utopia", in *On the Centenary of Ratzel's Politische Geographie. Europe Between Political Geography and Geopolitics*. Roma: Società Geografica Italiana, 2001

⁶ Cfr. Bettini, M. *Nascere*, Milano: Einaudi 1998

⁷ Cfr. <http://it.bab.la/dizionario/inglese-italiano/weasel>

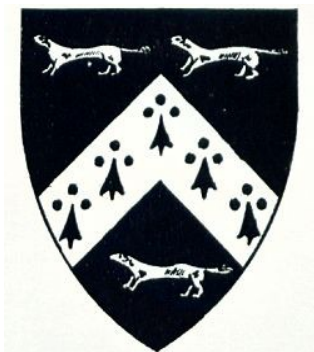
⁸ Cfr. <http://dictionary.reverso.net/english-italian/weasel>

⁹ «Yet to the Antiquity it self I think nothing due», cfr. <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/748/leviathan.pdf> The Fourth Part, A Review and Conclusions

¹⁰ Cfr. <http://www.all-about-ferrets.com/weasel-folklore.html>

Alcuni zoologi la considerano uno dei carnivori più sanguinari al mondo, non solo perché «assale le vittime addentandole alla gola o alla nuca, le uccide dilaniandole con i denti acutissimi e poi succhia il loro sangue»¹¹ ma anche per via di un'altra caratteristica delle faine: la pratica del *surplus killing*, o “predazione in eccesso”. Questi carnivori subiscono una sovra-stimolazione quando si trovano in presenza di animali che si comportano da prede scappando terrorizzate in tutte le direzioni. Quest'istinto predatore eccessivo, che non dipende dall'appetito del predatore, si spegne solo con la morte o la fuga dell'ultimo animale.¹² La faina razzia anche le tane degli altri animali.

Tutte queste caratteristiche negative sembrano essere state interpretate come pregi dal mondo anglosassone dove le faine sono assunte a simboli di bravura e di risolutezza per il coraggio con il quale combattevano animali molto più grandi di loro – una metafora per la piccola Inghilterra che conquista il mondo? –, ed è probabilmente per questo motivo che compaiono su alcuni blasoni della nobiltà inglese.



Sembra che la parola *weasel* compaia per la prima volta in Shakespeare, in *Enrico V*, 1598.¹³ Qui lo Scozzese è paragonato a una subdola faina che viene a succhiare il contenuto delle uova principesche mentre l'aquila inglese ha lasciato il nido per andare a caccia. Ai tempi di Shakespeare la faina era già coinvolta in politica:

«Perché ogni volta che l'aquila inglese/ è uscita dal suo nido per predare,
la faina scozzese, come un ladro,/ s'è accostata furtivamente al nido
per succhiarne le uova principesche;/ e, come il topo quando non c'è il gatto,
ha provocato più danno e rovina/ di quanto avesse potuto mangiare».¹⁴

¹¹ Cfr. <http://www.webalice.it/ivo.gervasoni/donnola.html>

¹² Cfr. <http://www.naturamediterraneo.com/faina/>

¹³ Cfr. <http://www.phrases.org.uk/meanings/weasel-words.html>

¹⁴ Cfr. http://www.rodioni.ch/busoni/bibliotechina/shakespeare/enrico_r.htm, Atto I, scena II

Se cerchiamo il lemma *weasel* da solo nei dizionari, troviamo – dopo la definizione zoologica – un senso figurato che descrive «una persona subdola, inaffidabile o insincera».¹⁵ La faina viene rappresentata come animale dalle connotazioni palesemente negative che vengono evidenziate negli elenchi di sinonimi: traditore, informatore, doppiogiochista ecc. Emerge anche che *weasel* è pure verbo, “*to weasel out*”, con l’esempio seguente: «*you can’t weasel out of your responsibility*», «non puoi sottrarti (in maniera subdola) alle tue responsabilità».

Il ruolo del termine faina nel mondo anglosassone trova la sua apoteosi proprio, come possiamo evincere dall’Enrico V, nell’ambito della politica. Una politica subdola e carica di ambiguità. Ecco i *weasel words*, le “parole faine”. Già per Plutarco la faina – capace secondo il mito di generare dall’orecchio e di partorire dalla bocca – è da considerarsi riferimento simbolico alle origini del linguaggio.¹⁶

Cosa s’intende qui allora con la locuzione *weasel word*?

La vogliamo intendere come il nascondiglio preferenziale dei *grands récits* ai quali abbiamo accennato nell’introduzione (razzismo, darwinismo sociale, l’equivalenza identitaria “sviluppo economico è sviluppo” ecc.) e come uno dei veicoli della propaganda anglosassone finalizzata al controllo sociale che sta funzionando al meglio grazie ai mezzi di comunicazione come la TV e internet e al controllo totale dell’informazione ufficiale (*corporate media*).

L’attuale propaganda fa uso di eufemismi e di retorica, ma soprattutto di ciò che si nasconde nei *weasel words*, che, come dice la definizione, mirano a ingannare l’interlocutore con diversi sotterfugi.

Sembra che la locuzione sia stata coniata negli Stati Uniti agli inizi del ’900. La troviamo in un racconto di Stewart Chaplin pubblicato in *The Century Illustrated Magazine* e intitolato “Stained Glass Political Platform” che contiene il dialogo seguente:

«“I am the chairman of your committee on platform”... “And like most platforms”, continued St. John, “it contains plenty of what I call *weasel words*”.

“And what may *weasel words* be?”

“Why, *weasel words* are words that suck all the life out of the words next to them, just as a weasel sucks an egg and leaves the shell”».¹⁷

Nel 1910 alcuni giornali americani riferirono che Theodore Roosevelt aveva dichiarato di apprezzare la “Republican state platform” perché non conteneva alcun “*weasel word*”.

¹⁵ «A sneaky, untrustworthy or insincere person», cfr. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/weasel>

¹⁶ Cfr. Stocchi, C., *Dizionario della favola antica*, BUR 2012 (capitolo sulla donnola).

¹⁷ Cfr. <http://www.phrases.org.uk/meanings/weasel-words.html>

L'espressione ebbe successo e si diffuse ovunque, ma Roosevelt venne accusato di aver plagiato lo scritto di Stewart Chaplin, accusa dalla quale si difese.¹⁸ Rimane la domanda: “prima l'uovo o la gallina?”... il menu preferito dalla faina.

Mi sono imbattuta per la prima volta nei *weasel words* durante un seminario sulla cultura americana e in particolare sulla pubblicità tenuto proprio negli Stati Uniti. L'adenoidale nonché dislessica insegnante ci ammoniva a non adoperare i *weasel words* nei nostri scritti, e la frase che citò come esempio mi è rimasta impressa: “Il dentifricio aiuta a prevenire la carie”. In questo caso il *weasel word* è “aiuta”, perché svuota completamente la parola “prevenire”, cioè affiancando quest'ultima con “aiuta” il dentifricio non previene più la carie. Dunque, si adopera principalmente la locuzione *weasel word* per descrivere una “manovra” linguistica che permette a una parola che viene aggiunta accanto a un'altra di svuotare quest'ultima dal suo senso (come la faina succhia il contenuto dell'uovo).

Ci sono altri tipi di *weasel words* che non riguardano solo le parole svuotate come un uovo ma anche le cose che non dicono niente o che non dicono ciò che dovrebbero dire, come spiegano appunto alcune definizioni dell'espressione “*weasel word*” dataci dai dizionari: «Una parola adoperata con lo scopo di sfuggire a o evitare una dichiarazione diretta o esplicita»¹⁹.

È questa definizione che ci permette di comprendere l'uso che si fa oggi nel mondo anglossassone – ma non solo – dei *weasel words*: parlare di un “nero” è una dichiarazione esplicita mentre parlare di un *African-American* è un *weasel word*.

Un'altra definizione di *weasel word* recita: «una parola “modificante” che mina o contraddice il significato della parola o della frase che accompagna»²⁰ (come nell'esempio del dentifricio) e aggiunge anche «in generale, *weasel word* può riferirsi a qualunque parola che viene adoperata con l'intento di ingannare o disinformare».²¹ Ed è proprio di questa ultima definizione che ci occuperemo qui.

Lunghi elenchi ed esempi di *weasel words* sono offerti sul web²². La parola compare in molti siti americani di critica politica, sotto forma di accusa al linguaggio politico riguardo al razzismo, alla situazione economica, alla politica estera. Nel mondo della propaganda politica quindi, i *weasel words* proliferano in maniera pernicioso.

¹⁸ Cfr. <http://www.phrases.org.uk/meanings/weasel-words.html>

¹⁹ «A word used in order to evade or retreat from a direct or forthright statement or position», cfr. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/weasel%20word>

²⁰ «A word that undermines or contradicts the meaning of the word, phrase, or clause it accompanies», cfr. <http://grammar.about.com/od/tz/g/weaselwordterm.htm>

²¹ «More broadly, weasel word may refer to any word that's used with the intention to mislead or misinform», cfr. <http://grammar.about.com/od/tz/g/weaselwordterm.htm>

²² Molti statunitensi sono a caccia di *weasel words*, denunciano il loro uso, ne scoprono di nuovi e ne discutono sui tanti blogs o nei libri che pubblicano sull'argomento. uno dei quali si chiama proprio “*weasel word watch*”. Pubblicano anche dei libri come: *Weasel Words: the Dictionary of American Doublespeak* di Paul Wasserman e Don Hausrath del 2006.

La parola-faina e la propaganda

Nella prospettiva emica anglo-americana Hobbes è assunto a fonte prediletta d'ispirazione per quello che riguarda la filosofia politica e, insieme al suo allievo William Davenant, è considerato padre della propaganda.

L'arte della propaganda intesa come "insinuazione della persuasione" e strumento di manipolazione e controllo è bene espressa in un passo di Davenant citato dalla Springborg, che rende possibile una comprensione dell'uso che dei *weasel words* si è fatto e si fa ancora oggi nel mondo anglo-americano:

«... *Armies* whose Leaders are the Guardians of Empire (for Empire should still be in Nonage and ever growing) are improper to command belief and conformity, because they do it by compulsion; for the mind (being of too subtil a nature to be toucht with humane force) should be govern'd by the insinuations of perswasion».²³

Springborg aggiunge anche:

«Hobbes was at least as interested in rhetoric as a means of crowd control as he was in art for art's sake».²⁴

Ancora la parola "control" e, soprattutto, riferita alle masse. I *grands récits* ben protetti si veicolano quindi attraverso le parole, le parole che possono essere usate come i dardi di Ogmion – l'Ercole gallico sempre citato dalla Springborg, ma prima di lei da Luciano – che trafiggono l'anima²⁵. O, ancora, le parole possono essere usate come armi, come specificano con grande orgoglio sul sito del museo delle pubbliche relazioni statunitense.²⁶

Un esempio interessante di proto-propaganda usata come arma letale e di manipolazione dell'opinione pubblica ci viene data dalla spedizione di Cromwell in Irlanda.

²³ Cfr. Springborg, P., "Leviathan, mythic history and national historiography", in *The Historical Imagination in Early Modern Britain. History, Rhetoric and Fiction 1500-1800*. Donald R. Kelley, David Harris Sacks, Cambridge University Press, 1997. Woodrow Wilson Center Series p. 286

²⁴ *Ivi*, p. 290

²⁵ Un personaggio davvero grottesco, era vecchio, calvo, nudo tranne che per la pelle di leone che indossava, pieno di rughe e nero bruciato come un vecchio lupo di mare. Era diverso dall'Ercole classico per via di un fatto sorprendente: trascinava dietro di lui una folla che era incatenata dalle orecchie alla sua lingua. Delle sue parole che come dardi trafiggono l'anima, dice: «His shafts, as I take it, are no other than his words; swift, keen-pointed, true-aimed to do deadly execution on the soul». Cfr. <http://www.sacred-texts.com/cla/luc/wl3/wl317.htm>

²⁶ «Creel unknowingly surrounded himself with men who would become our profession's forefathers. Like all the men on that committee, Byoir was trained to believe words could be used as weapons». Cfr. <http://www.prmuseum.com/byoir/cb13-19.html>.

Nel 1649 il puritano Cromwell si precipitò in Irlanda per fare i conti con i cattolici:

«Only nine months in Ireland, Cromwell gave birth to death, exile, persecution, indentured slavery, and a form of 17th century ethnic cleansing. His name is forever associated by the Irish people with fevered anti-Catholicism and a burning hatred for the Irish people».²⁷

Cromwell legittima il bagno di sangue in Irlanda riferendosi al sollevamento popolare del 1641. Come narra la leggenda nata appositamente per l'occasione, con profusione di dettagli, 200.000 coloni inglesi sarebbero stati massacrati dagli irlandesi: gli uomini arrostiti e mangiati vivi, le donne piazzate su barche che prendevano acqua e portate al largo per farle annegare, i bambini assassinati davanti ai loro genitori. A queste e tante altre vicende atroci la popolazione inglese era così felice di credere che il Parlamento proclamò un *Thanksgiving day* per commemorare la «vendetta di Cromwell».²⁸

Questo tipo di legittimazione si ripeterà in futuro in altri contesti e anche a opera di altre nazioni per giustificare azioni militari non altrimenti accettabili se non come rappresaglia (anche in occasione dell'11 settembre e la conseguente guerra contro il terrorismo...).

Se all'epoca di Cromwell queste operazioni di legittimazione avvenivano attraverso leggende popolari create *ad hoc* (proto-propaganda), oggi avvengono con altri mezzi di comunicazione.

La storia della propaganda come strumento politico consolidato negli Stati Uniti risale alla fondazione del *Committee on Public Information* anche conosciuto come *Creel Commission*, incaricata di organizzare la campagna di propaganda per convincere il cittadino statunitense della necessità di intervenire nella I Guerra Mondiale, durante la presidenza di Wilson.²⁹ Nel 1917 gli Stati Uniti entrarono in guerra con lo slogan prodotto dai PR: «The world must be made safe for democracy»³⁰.

Della *Creel Commission* facevano parte diversi personaggi come Ivy Lee, detto Poison Ivy per la sua capacità di avvelenare l'informazione, e anche Edward L. Bernays, un nipote di Sigmund Freud³¹ che, grazie alle ricerche dello zio, fu in grado

²⁷ Cfr. <http://www.irish-society.org/home/hedgemaster-archives-2/people/cromwell-oliver-tyranny-of-1649>

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Cfr. Chomsky, N., *Media Control: The Spectacular Achievement of Propaganda*, New York: Seven Stories Press, 1997

³⁰ Cfr. <http://www.vision.org/visionmedia/biography-woodrow-wilson/569.aspx>

³¹ Per una breve biografia, cfr. <http://www.psicolinea.it/lingegneria-del-consenso-edward-bernays-e-linvenzione-della-propaganda/>

di elaborare un apparato di propaganda così efficace da essere anche adoperato da Joseph Goebbels. Quest'ultimo mostrò infatti a un giornalista suo ospite i suoi volumi sulla propaganda, e in particolare il libro di Bernays, *Crystallizing Public Opinion*, sulla base del quale intendeva impostare la sua campagna di annientamento degli ebrei.³² Il fatto che Goebbels intendesse adoperare proprio il libro di Bernays per organizzare la campagna contro gli Ebrei tedeschi scioccò Bernays in quanto ebreo, ma non lo stimolò a usare la sua "arte" a fin di bene. Ebbe infatti una lunga carriera di successi. Nel 1953 pagato dalla UFC (*United Fruit Company*) organizzò contro il presidente del Guatemala (eletto democraticamente) una micidiale campagna di disinformazione che spinse il presidente Eisenhower a sabotare economicamente e politicamente il Guatemala. Un intervento che provocò 40 anni di massacri. Edward Bernays del resto era un "democratico".

Nel libro *Crystallizing Public Opinion*, pubblicato nel 1923 – e che ispirò Goebbels – Bernays scrive frasi di questo tipo:

«L'ingegneria del consenso è l'essenza del processo democratico, la libertà di persuadere e suggerire».³³

E in un altro suo libro, *Propaganda*, del 1928, specifica:

«La manipolazione consapevole e intelligente di abitudini e opinioni organizzate così come dell'opinione delle masse è un elemento importante della società democratica. Coloro i quali manipolano questo invisibile meccanismo della società costituiscono un governo invisibile che è difatti il vero potere governante del nostro paese. Siamo governati, le nostre menti plasmate, i nostri gusti formati, le nostre idee suggerite, per lo più da gente di cui non abbiamo mai sentito parlare. È una conseguenza logica della maniera in cui la nostra società democratica è organizzata. Grandi numeri di esseri umani devono cooperare in questo modo se devono convivere in una società che funziona senza intoppi».³⁴

³² «Karl von Weigand, foreign correspondent of the Hearst newspapers, an old hand at interpreting Europe and just returned from Germany, was telling us about Goebbels and his propaganda plans to consolidate Nazi power. Goebbels had shown Weigand his propaganda library, the finest Weigand had ever seen. Goebbels, said Weigand, was using my book *Crystallizing Public Opinion* as a basis for his destructive campaign against the Jews of Germany. This shocked me...» – Bernays, recalling a dinner at his home in 1933». Cfr. <http://www.nmdb.com/people/802/000113463/>

³³ «The engineering of consent is the very essence of the democratic process, the freedom to persuade and suggest». Cfr. «The Engineering of Consent», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, No. 250 (March 1947), p. 113

³⁴ «The conscious and intelligent manipulation of the organized habits and opinions of the masses is an important element in democratic society. Those who manipulate this unseen mechanism of society constitute an invisible government which is the true ruling power of our country. We are governed, our minds are molded, our tastes formed, our ideas suggested, largely by men we have never heard of. This is a logical result of the way in which our democratic society is organized. Vast numbers of human

Sempre in *Propaganda* aggiunge: «La propaganda è il braccio esecutivo del governo invisibile».³⁵ Chomsky, nel suo *Media Control: the Spectacular Achievements of Propaganda*, spiega piuttosto che: «La propaganda sta alla democrazia come il randello allo stato totalitario», perché tutto ciò accade in un contesto di “libertà”, dove i media sono interamente nelle mani del grande business che tutto controlla.³⁶ Una singolare visione della democrazia, quella di Bernays, che descrive però perfettamente quello che stiamo vivendo attualmente.

Dal weasel word al weasel world

Ora che siamo informati sul ruolo della propaganda nella democrazia intesa nei termini di Bernays e sui *weasel words* passiamo all’osservazione delle strutture alle quali sono asserviti. Lungo questo percorso vedremo queste due “democrazie” – l’Inghilterra e la sua figlia ribelle, gli Stati Uniti d’America – rivelarsi come delle strutture piramidali, ultra-centralizzate, con un unico fine: primeggiare per l’accumulo del capitale e il “trionfo della razza”. Tutto questo viene compiuto nel nome del “libero mercato” (un altro *weasel word* che nasconde il significato seguente: il diritto all’avidità di pochi sulle spalle di tutti gli altri), della “democrazia”, dei “diritti umani”, della “libertà”, del *politically correct* ecc.

Ed è proprio in questi ambienti che la piccola faina interviene al meglio con le sue insidiose menzogne che mirano e riescono a ingabbiare le coscienze, a manipolare la realtà, la storia e, soprattutto, la persona.

La manipolazione delle dinamiche socio-politiche e giuridiche internazionali permessa dall’uso dei *weasel words* se da una parte può indurre alla riduzione del ruolo della persona al monoruolo di consumatore, dall’altra permette inoltre di dichiararla, nel pieno rispetto della legge, *civiliter mortuus*, come un qualunque oggetto. Paradossalmente, questa manipolazione permette di considerare gruppi di potere quali per esempio le corporazioni transnazionali come persona (“persone”, queste, aventi quel diritto al “free speech” che i *civiliter mortuus* non hanno, come vedremo più avanti). Infatti per Hobbes, come rileva Esposito,

«Persona, insomma, non è qualcosa che si è, ma che si *ha* in base a un’attribuzione, o a una imputazione, di tipo giuridico e non naturale. A tale modello denaturalizzato rinvia esplicitamente la tesi hobbesiana secondo cui a *habere personam* non è

beings must cooperate in this manner if they are to live together as a smoothly functioning society».
Cfr. Bernays, E., *Propaganda*, Ig Publishing edition, 2004, p. 37

³⁵ «Propaganda is the executive arm of the invisible government», *Ibidem*, p. 48

³⁶ Cfr. Chomsky, N. http://library.uniteddiversity.coop/Media_and_Free_Culture/Media_Control-The_Spectacular_Achievements_of_Propaganda-Noam_Chomsky.pdf p.17/59

necessariamente un essere umano, o un insieme di uomini, ma può essere anche una cosa o un'istituzione, quale una chiesa, un ponte o un ospedale».³⁷

Per quanto riguarda le strutture alle quali sono asserviti i *weasel words*, è opportuno chiedersi se gli inglesi vivano in uno Stato o in un *commonwealth*. Ecco un termine interessantissimo: si tratta forse della madre di tutti i *weasel words*.

Le relazioni fra il mondo mediterraneo e il mondo anglosassone, e in seguito con il mondo nord-americano, si basano su un equivoco fondamentale: la definizione di Stato. Gli studiosi di dottrina politica italiani sembrano concordare sul fatto che Hobbes parli dello Stato nel *Leviatano*. Il *Leviathan*, per esempio, contiene «... il Dna del moderno stato rappresentativo di diritto...».³⁸ Hobbes «segna... l'età dello Stato».³⁹ “Commonwealth” è tradotto allora con “Stato”.

Ora, lo Stato nella definizione italiana, mediterranea, significa condivisione di un territorio ben definito sul quale una specifica istituzione con apparato burocratico esercita il potere sovrano, e sui soggetti che lo abitano. Siamo sicuri che *commonwealth* sia un sinonimo di Stato? Cioè, che anche un *commonwealth* implichi obbligatoriamente la condivisione di un territorio? Una prima definizione di base recita: «*Commonwealth* is a traditional English term for a political community founded for the common good»,⁴⁰ e quindi questa comunità nasce/esiste perché c'è il progetto del bene comune.

E del resto, per Carl Schmitt:

«La nazione inglese divenne padrona di se stessa trasformandosi in un potere mondiale senza adoperare le forme e i mezzi dello Stato assolutista. Il Leviatano inglese non divenne uno Stato».⁴¹

Nel *law dictionary* del sito “academic dictionaries and encyclopedias” (<http://law.academic.ru/11122/commonwealth>) troviamo numerose definizioni di *commonwealth*. Scopriamo così che con *commonwealth* si può intendere molte e variate istituzioni con diversi gradi di formalizzazione, fra le quali anche uno Stato:

³⁷ Cfr. Esposito, R. *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Einaudi, Torino, 2013, p.116

³⁸ Galli, C., saggio introduttivo al *Leviatano* di Thomas Hobbes su: <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf>

³⁹ Galli, C., <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf>, p. IX

⁴⁰ Cfr. e-study guide for Global Political Economy su: <https://books.google.it/books?id=UZnvWlBButYC&pg=PT82&lpg=PT82&dq=%C2%ABCommonwealth+is+a+traditional+English+term+for+a+political+community+founded+for+the+common+good&source=bl&ots=Z7gsbRzpdn&sig=QpF6tqy6bOYxBr4YkxexZTF33r4&hl=it&sa=X&ved=0ahUKewjAkZrDhcXMAhWCthoKHbUJCesQ6AEIMTAD#v=onepage&q=%C2%ABCommonwealth%20is%20a%20traditional%20English%20term%20for%20a%20political%20community%20founded%20for%20the%20common%20good&f=false>

⁴¹ Schmitt, C. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1938, Cap. VII. (Traduzione mia)

«... a nation, state, or other political unit». E quindi possiamo proseguire affermando che un *commonwealth* corrisponde al terzo principio dell'ordine⁴² costituito dall'azione comune: creare e condividere dei progetti, qualunque progetto: religioso, sociale, commerciale, di rapina ecc. Nel caso del *commonwealth*: un progetto ideato per il bene comune. Un progetto che ha lo stesso nome del suo scopo: *commonwealth* significa bene comune, *general good*.

Sulla questione del “bene”, scrive Carlo Galli a proposito delle leggi di Hobbes:

«Hobbes afferma ripetutamente che il sovrano deve fare leggi non solo “giuste”... ma anche “buone”; ma il riapparire della semantica del Bene non va nella direzione della riscoperta del Bene morale come *telos* della politica, poiché “buone” significa solo utili alla prosperità indivisibile sua e dei cittadini».⁴³

E questa visione anglosassone del bene, del bene-comune, solo in termini di prosperità condivisa o meno, è molto difficile da afferrare per una mente mediterranea: è esotico! Soprattutto perché si adoperano le stesse parole per significare istituzioni ontologicamente diverse.

Inoltre, se *commonwealth* fosse solo sinonimo di Stato non potrebbe essere adoperato per il *Commonwealth of Nations* che è definito come: «Un'organizzazione di paesi indipendenti che facevano parte dell'ex impero britannico e che hanno ora delle relazioni politiche o economiche amichevoli tra di loro».⁴⁴ Il *commonwealth* è una organizzazione politica che può essere creata e configurata in vari modi: repubblica, democrazia, monarchia, impero ecc. Per esempio: monarchia/democrazia come nella monarchia parlamentare che per il mondo anglosassone è una democrazia; o ancora, come una *organizzazione*, appunto, come il *Commonwealth of Nations*; e anche una corporazione che produce Ogm con tutti i clienti/cittadini amministrati in modo democratico dal loro Presidente, potrebbe essere quindi intesa come un *commonwealth*.

Secondo una definizione del 1690, data da John Locke, un *commonwealth* è quanto segue:

«By Commonwealth, I... mean, not a Democracy, or any Form of Government, but any independent Community which the Latins signified by the word *Civitas*».⁴⁵

Ora *civitas* in latino è un nome astratto che deriva da *civis*, cittadino. In latino è l'insieme delle persone a formare la *civitas*, non il contrario. In inglese invece è la

⁴² Cfr. Palmisano, A. L. “Political anthropology and social order”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n. 1 Giugno, 2012:47-60

⁴³ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXII

⁴⁴ Cfr. http://business_finance.enacademic.com/37360/the_Commonwealth_of_Nations

⁴⁵ Cfr. <http://www.oed.com/view/Entry/37261?redirectedFrom=commonwealth#eid>

parola *commonwealth* come progetto a creare il cittadino/il popolo: «Se solo l'esistenza del sovrano crea il cittadino, è anche vero che solo il sovrano crea il popolo»,⁴⁶ e ancora: «Il popolo è tanto artificiale quanto il sovrano: l'esistenza unitaria del primo è dovuta a quella del secondo».⁴⁷ Questo ci rivela molto sulla visione che gli inglesi avevano e gli anglo-americani hanno tutt'ora dello stare insieme: in quel mondo non si sta insieme perché c'è la condivisione di un territorio e anche di altro, ma perché si ha un progetto in comune. Quindi, diremo che il *commonwealth* può anche prendere la forma dello Stato. Lo Stato è uno degli abiti del *commonwealth*, perché la definizione di *commonwealth* dipende da quello che il potere sovrano decide di indossare sul momento. Per il nostro ragionamento questo costituisce il primo caso di parola ambigua, di *weasel word* appunto. Le parole, come abiti delle idee... Le idee si possono vestire, si possono anche travestire: una monarchia si può chiamare democrazia e quindi una dittatura può essere chiamata democrazia (basta ricordarsi dei commenti di Bernays a proposito di democrazia).

Dopo secoli, cosa rimane del *commonwealth*? È diventato un *Commonwealth of Nations*, ovvero un abito moderno dell'Impero. Per una lista dei suoi membri è possibile consultare numerosi siti, per rendersi conto che ogni classificazione in merito è spesso ambigua: elenca colonie e dipendenze, mentre altrove parla chiaramente di “regni” del Commonwealth.⁴⁸

Il sito del *Commonwealth of Learning* propone una definizione abbastanza precisa: «Il Commonwealth è una associazione volontaria composta da più di 50 stati sovrani, che si sostengono tra di loro, lavorano insieme per raggiungere i loro obiettivi internazionali».⁴⁹ Il Commonwealth viene descritto come una “famiglia” di nazioni, originariamente legate tra di loro attraverso l'impero britannico, che stanno costruendo ora la loro eredità comune in materia di lingua, cultura e educazione in un'atmosfera di maggior fiducia e comprensione di quella che di solito predomina fra altre nazioni. Per essere membro del Commonwealth si pagano delle quote associative, come al Rotary Club...

Nel 2013 il Commonwealth unisce 2,3 miliardi di persone – circa un terzo della popolazione mondiale –, di diverse fedi, “razze” (i promotori e associati del Commonwealth adoperano il termine “razza” senza alcun problema nonostante gli studi di Luigi Cavalli Sforza abbiano da tempo dimostrato che non esistono le “razze” umane),⁵⁰ lingue, tradizioni, e differenti livelli di sviluppo economico, estendendosi su un territorio che supera i 29.958.050 kmq, ossia quasi ¼ della superficie terrestre. Oggi 32 paesi del Commonwealth sono repubbliche, 5 sono monarchie nazionali

⁴⁶ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXI

⁴⁷ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXII

⁴⁸ Cfr. https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/307928/AnnexB_Commonwealth.pdf

⁴⁹ Cfr. <http://www.col.org/about/commonwealth/Pages/default.aspx>

⁵⁰ Cavalli-Sforza, L. *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano, 1996

“indipendenti” mentre 16 sono monarchie costituzionali con la Regina Elisabetta II come Capo di Stato: si tratta dei cosiddetti “*Commonwealth realms*”, i regni del Commonwealth: United Kingdom, Australia, Canada, New Zealand, Jamaica, Antigua e Barbuda, Belize, Papua Nuova Guinea, St. Christopher and Nevis, Saint Vincent and the Grenadines, Tuvalu, Barbados, Grenada, Solomon Islands, St. Lucia and the Bahamas⁵¹. Tutte le nazioni del Commonwealth accettano la regina Elisabetta II come simbolo della loro “libera associazione” (le Malvinas sono state incorporate con la forza sotto il nome di Isole Falkland) e quindi come *Head/Capo* del Commonwealth; e tutti hanno la lingua inglese come simbolo identitario. Ci sono inoltre 120 associazioni non governative affiliate al Commonwealth che forniscono consulenze professionali e tecniche, cooperazione e coordinazioni di programmi e servizi di ogni tipo, e anche, ovviamente, una banca.

Il *Commonwealth of Nations* condivide e promuove alcuni principi fondamentali, innanzitutto promuove il libero mercato, ovvero: promuove il *Free Trade*;⁵² promuove il partenariato e la cooperazione fra i suoi membri (sottolineano il fatto che ci siano paesi ricchi e anche molto poveri); promuove la comprensione e la tolleranza fra i suoi cittadini (sono di “razze” diverse...); promuove la riduzione di pregiudizi(!), ignoranza, malattia e povertà; promuove la democrazia e il buon governo, lo sviluppo economico e sociale sostenibile, il rispetto dei diritti umani e il “*rule of law*”, l’uguaglianza di genere e la protezione dell’ambiente.

Sul rispetto dei diritti umani notiamo immediatamente che molti membri del Commonwealth riconoscono nel loro ordinamento, e praticano, la pena di morte.⁵³ Fra i *Commonwealth realms*, ben 11 paesi su 16 hanno la pena di morte. Nel regno della Papua Nuova Guinea, del quale la regina d’Inghilterra è il capo dello Stato, accadono i fatti seguenti:

«Nel 2013 la Papua Nuova Guinea approva delle nuove leggi per l’applicazione della pena di morte per un numero maggiore di crimini, mostrando così una volontà di ripristinare le esecuzioni sospese da 30 anni. I crimini per cui verrà applicata la pena di morte includono gli omicidi in relazione alla stregoneria, lo stupro e la rapina. Propone inoltre una serie di nuovi metodi di esecuzione al quanto agghiaccianti: iniezione letale, impiccagione, elettrocuzione, fucilazione e... “morte medica tramite la privazione di ossigeno”».⁵⁴

⁵¹ Cfr. <https://www.royal.gov.uk/MonarchAndCommonwealth/QueenandCommonwealth/WhatisaCommonwealthRealm.aspx>

⁵² Come osserva Galli, commentando Hobbes: «... sostenendo che il comune benessere nasce dal libero esercizio dell’avidità di tutti». Comune benessere? *Commonwealth!* cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XLIX

⁵³ Cfr. <http://www.capitalpunishmentuk.org/common.html>

⁵⁴ «In May 2013 Papua New Guinea passed new laws expanding the use of the death penalty to a wider set of crimes, signalling a move towards resuming executions. This is an horrific and regressive step and raises the chilling prospect of state-sanctioned executions in our region for the first time in over 30

Ma in fondo, come recita il moto del nobilissimo ordine della Giarrettiera, «Honni soit qui mal y pense!».

Tutti i regni del *commonwealth* sono membri dell'Onu: tutti hanno come capo di Stato la regina ma ognuno ha un seggio suo all'Onu.

Se un paese membro infrange le regole che riguardano la democrazia e i diritti umani, rischia la sospensione o l'espulsione. Sono stati sospesi alcuni paesi come la Nigeria, lo Zimbabwe, il Pakistan ecc. ma mai l'Australia, che pure ha commesso un genocidio.⁵⁵ È anche vero che in Australia il potere è nelle bianche mani degli anglosassoni mentre in Nigeria il potere, almeno in apparenza, è nelle mani di “un'altra razza.”

Sui siti “*questions answers*” molti anglo-sassoni si chiedono cos'è l'Australia, se si tratta di un *kingdom*, di una repubblica ecc. Sul sito del parlamento australiano troviamo la definizione esatta:

«Australia is a federation of six States which, together with three self-governing Territories, have their own constitutions, parliaments, governments and laws».⁵⁶

Quello che il sito tralascia di dire è che l'Australia è un regno che ha un'altra costituzione – una metastruttura –, che recita così:

«The Constitution gives the legislative power of the Commonwealth – the power to make laws – to the Parliament. The Parliament consists of the Queen, represented by the Governor-General, and two Houses – the House of Representatives and the Senate. The Parliament passes legislation».⁵⁷

years. The legislation was... adopted by Parliament with little debate, during the same session that repealed the country's controversial Sorcery Act, which had provided a defense for violent crime if the accused was acting to stop “witchcraft”. The death penalty now appears to apply to a longer list of crimes, including sorcery-related murder, rape and robbery, and provides for new methods of execution, including by lethal injection, hanging, electrocution, firing squad, and “medical death by deprivation of oxygen”». Cfr. <http://www.amnesty.org.nz/our-work/end-death-penalty/papua-new-guinea>

⁵⁵ Secondo l'Articolo II della *Convenzione per la prevenzione e la repressione del delitto di genocidio*, Onu, 1948, «per genocidio si intende ciascuno degli atti seguenti, commessi con l'intenzione di distruggere, in tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso, come tale: a) uccisione di membri del gruppo; b) lesioni gravi all'integrità fisica o mentale di membri del gruppo; c) il fatto di sottoporre deliberatamente il gruppo a condizioni di vita intese a provocare la sua distruzione fisica, totale o parziale; d) misure miranti a impedire nascite all'interno del gruppo; e) trasferimento forzato di fanciulli da un gruppo ad un altro». Cfr. http://www.cooperazioneallosviluppo.esteri.it/pdgc/s/italiano/Scheda_paese/Libano/Pdf/Convenzione_contro_genocidio.pdf

⁵⁶ Cfr. http://www.aph.gov.au/About_Parliament/House_of_Representatives/Powers_practice_and_procedure/00Infosheets/Infosheet_20_-_The_Australian_system_of_government

⁵⁷ *Ibidem*

La piena sovranità giuridica dell'Australia risale solo al 1983, con gli *Australian Acts* che segnano la fine della giurisdizione britannica. Il sovrano rimane il Capo dello Stato o più precisamente del Commonwealth australiano che non è uno Stato bensì una federazione di Stati che formano un Commonwealth con le sue leggi. E quindi sembra che tutti i crimini commessi contro gli Aborigeni sono stati commessi con la benedizione del sovrano, almeno fino al 1983. E il Regno Unito, o la Gran Bretagna o l'Inghilterra o chi per esso, non è mai stato sospeso dal *Commonwealth of Nations* per violazione dei diritti umani. Pertanto i parametri di rispetto dei diritti umani e della "democrazia", possiamo dedurre, valgono solo per quei paesi, membri del *Commonwealth of Nations*, che vengono considerati "di colore, poveri e ignoranti", e che devono pertanto essere educati grazie al *Commonwealth of Learning*.

Vediamo finora quanti di questi *grands récits* citati all'inizio dell'articolo (il razzismo, l'evoluzionismo e il darwinismo sociale, la selezione "naturale", il super individualismo corporativo, e l'equivalenza identitaria "sviluppo economico è sviluppo") si annidano nella interessante famiglia del Commonwealth. Comprendiamo anche che "*commonwealth*" è un progetto che precede lo Stato.

Lo Stato è una delle "epifanie" del *commonwealth* – in prospettiva anglosassone – ma c'è sempre, in quel contesto, un'altra struttura anch'essa multiforme che esercita o potrebbe esercitare un diritto di sovranità o almeno di sospensione su queste "epifanie" nel caso non coincidessero. Gli inglesi e gli statunitensi hanno un'idea dello Stato che nasce da una visione molto diversa sia da quella che ha prodotto gli Stati antichi europei – greci e romani inclusi – sia dalle idee che portarono alla creazione dello Stato cinese, mongolo, persiano, assiro-babilonense o egiziano. Ci sono stati molti cambiamenti da Hobbes a oggi nella concezione europea dello Stato ma non nell'idea anglo-americana, che è proprio il frutto di una specifica antropologia e sopravvive a ogni cambiamento, come punto imprescindibile dell'identità anglosassone. Questa idea si sta imponendo come nuovo ordine mondiale.

I dichiarati *civiliter mortuus* e la geometria euclidea

Sul frontespizio del libro di Hobbes, il Leviatano è rappresentato in piedi dietro una collina; sotto la collina si vede una città vuota, tutta geometrica e perfetta, senza un essere umano. Il Leviatano sta forse arrivando e prendendo possesso dei territori dopo aver spostato gli abitanti nelle riserve?

Ma cosa accade a chi popola le colonie, alle comunità indigene?

Il contesto: una visione binaria fra uomo disgraziato e Stato di natura che si trasforma in un rapporto, sempre binario, fra *commonwealth* – dove gli uomini non contano più nulla – e lo Stato di natura. Questa invenzione è resa possibile dalla

rottura totale con il passato: Hobbes infatti dice «all'antichità in se stessa penso che nulla sia dovuto».⁵⁸

Il binomio Stato di natura/*commonwealth* permea così tanto la visione degli anglosassoni, prima, e degli statunitensi, dopo, da continuare a funzionare tuttora. Ed è uno dei “*grands récits*” più perniciosi e violenti che si nascondono sotto l'abito della legalità, della tolleranza, dello sviluppo, dei diritti umani. Sia lo Stato di natura che il *commonwealth* sono creazioni artificiali e lo Stato di natura serve solo a legittimare la creazione del *commonwealth*.⁵⁹ Dall'invenzione dello Stato di natura nasceranno anche l'evoluzionismo, la reificazione dell'Altro e il darwinismo sociale, creando le premesse per il rapporto, ben consolidato, fra “primitivo” e “sviluppo”.

Il cosiddetto “Stato di natura” viene quindi diviso come se fosse uno spazio vuoto. In molti casi non viene riconosciuta la sovranità esercitata dagli autoctoni.

Infatti, qualche tempo prima delle colonie, scrive Mc Leod:

«Come dimostra Spencer, anche se gli inglesi conoscevano meglio l'Irlanda e la sua geografia dell'America del Nord, hanno trattato l'Irlanda come se fosse un *terra nullius* e l'hanno così facilmente suddivisa geometricamente in unità territoriali. La concezione dello spazio come “assoluto” – come un campo vuoto o un contenitore – deriva dalla geometria euclidea, che era stata recentemente introdotta in Inghilterra con lo scopo dichiarato di rinforzare il potere imperiale».⁶⁰

Con l'aiuto di una serie di leggi *ad hoc* come lo *Act of Settlement* in Irlanda, lo *Indian Removal Act* in America, e altre leggi simili in Australia e in Canada, gli inglesi – o gli americani – hanno rimosso (*removed*) i proprietari, li hanno deportati nelle riserve e legittimato l'occupazione e l'appropriazione delle loro terre, tutto ciò *mutatis mutandis* a secondo dei contesti e dei tempi.

Questo amore per la geometria euclidea e lo spazio “vuoto” ha accompagnato la politica inglese fino ai nostri giorni: l'Australia e le chilometriche barriere reticolate per gli aborigeni, la “linea Durand” che divide il Pakistan odierno dall'Afghanistan, gli accordi Sykes-Picot che hanno diviso il Medio Oriente in modo totalmente arbitrario, la Palestina e Israele, per citare solo alcuni esempi.

⁵⁸ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf>, p. XII

⁵⁹ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf>, pp. XVII e XVIII

⁶⁰ «As Spencer shows, although the English were familiar with Ireland and its geography in comparison to North America, they treated Ireland as though it were *terra nullius* and thus easily and geometrically subdivided into territorial units. The conception of space as *absolute* – as an empty field or container – derives from the Euclid's geometry, which John Dee had recently introduced to England for the stated purpose of enhancing imperial power». Cfr. Mc. Leod, B. *The Geography of Empire in English Literature, 1580-1745*, Cambridge University Press, 1999, p. 53

Il non riconoscimento delle sovranità altrui non è un triste ricordo del passato, accade ancora oggi. Con la nuova recita della *food security*, la FAO, la Banca Mondiale e altri ancora, non perdono occasione per sfornare discorsi che riecheggiano i vecchi discorsi colonialisti del *terra nullius de jure* per potere aprire la strada alle corporazioni con le loro devastanti politiche agricole:

«Sub-Saharan Africa is under enclosure pressure from without for multiple reasons, including its ample and “underemployed” labor force, its “undervalued” lands and “surplus” waters, and hospitable ecological conditions for food production. *De facto terra nullius* assertions regarding these resources are no less instrumental than earlier *de jure* forms on other continents. As narratives, they are frequently expressed by non-Africans in describing Africa as under-populated and disease-ridden, as ambiguously owned and under-utilized, as intractably poor, and as a “civilization void”». ⁶¹

Gli Altri, nella prospettiva anglosassone, sono i “selvaggi”, i “primitivi”, coloro i quali non sono organizzati con una forma statale centralizzata: tribù, nomadi, raccoglitori, cacciatori, indiani d’America, aborigeni d’Australia ecc. perché si aggirano nello “Stato di natura”. Negri, mulatti e indiani ridotti in schiavitù all’interno delle colonie saranno considerati come *real estate*: beni immobili, ⁶² cioè cose, oggetti e non persone.

Secondo Hobbes, il Leviatano doveva essere cristiano, ma in Virginia la legge del 1667 dice che il battesimo cristiano non costituisce più un impedimento alla schiavitù dei neri o degli indiani, permettendo ai padroni di continuare la loro opera di proselitismo, e impedendo al contempo agli schiavi di migliorare il loro status legale cambiando la loro fede ⁶³. Con il contatto con gli africani e gli indiani il criterio di appartenenza al *commonwealth* cambia: si deve essere bianchi. Infatti in Virginia nel 1682 viene varata una legge che legalizza la distinzione di razza fra i servi e gli schiavi. ⁶⁴ E sempre secondo gli Slaves Codes del 1705 tutti i servi importati in America che non erano cristiani nel loro paese di origine vanno considerati come schiavi. Queste creature dello Stato di natura – gli schiavi, gli aborigeni d’Australia e gli indiani d’America e del Canada – non diventano automaticamente cittadini del nuovo Stato/*commonwealth* fondato dall’invasore o dal proprietario.

La prima colonia permanente inglese fu fondata in Virginia nel 1607. Gli indiani d’America ottengono la cittadinanza nel 1924 ma senza i diritti civili costituzionali. Infatti, non avevano diritto al voto, non potevano testimoniare, non potevano essere membri di una giuria, non potevano frequentare le scuole pubbliche e

⁶¹ Cfr. *New terra nullius narratives and the gentrification of Africa’s “empty lands”*, Pdf. di Charles Geisler, Cornell University (scaricabile su internet, senza data)

⁶² Cfr. <http://www.pbs.org/wgbh/aia/part1/1p268.html>

⁶³ Cfr. <http://www.swarthmore.edu/SocSci/bdorseyl/41docs/24-sla.html>

⁶⁴ Cfr. <http://www.pbs.org/wgbh/aia/part1/1h315.html>

neanche comprarsi una birra.⁶⁵ Molti indiani rifiutarono la cittadinanza perché veniva concessa in cambio delle loro terre.⁶⁶ Poterono votare a partire dal 1965⁶⁷, fermo restando che il suffragio universale negli Stati Uniti risale al 1995, ovvero dopo il National Voter Registration Act del 1993 (NVRA).⁶⁸

Più di 100.000 bambini⁶⁹ furono strappati alle loro famiglie e cresciuti in istituti lontani da casa. Questa procedura nominata “Peace Policy” ebbe inizio nel 1869, durante la presidenza di Ulysses Grant e si è protratta per buona parte del XX secolo⁷⁰:

«Church officials, missionaries, and local authorities took children as young as five from their parents and shipped them off to Christian boarding schools».⁷¹

Questi bambini hanno subito un’infinità di abusi che vanno dall’assimilazione forzata e al lavoro estenuante agli abusi fisici e sessuali.⁷² Nel 2007 gli studiosi e gli attivisti avevano appena iniziato a studiare il problema. Ma la tragedia di cui sono vittime i bambini indiani non appartiene al passato, sono tutt’ora dati abusivamente in affidamento (700 bambini all’anno nel South Dakota).⁷³

Verso la fine degli anni ’70 venne alla luce lo scandalo delle sterilizzazioni delle donne indiane. Si scoprì così che in numero impressionante (fra il 25% e il 50%)⁷⁴ furono sterilizzate con l’inganno o con la forza⁷⁵:

⁶⁵ Cfr. Rolling, Willard Hughes, “Citizenship and Suffrage: the Native American Struggle for Civil Rights in the American West, 1830-1965”, su: <http://scholars.law.unlv.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1311&context=nlj>

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ Cfr. <http://www.loc.gov/teachers/classroommaterials/presentationsandactivities/presentations/elections/voters9.html>

⁶⁸ Cfr. Jayaprakash, N.D «“World’s Oldest Democracy”: The Myth & The Reality», part one, March 14, 2009 su: <http://dissidentvoice.org/2009/03/%E2%80%9Cworld%E2%80%99s-oldest-democracy%E2%80%9D-the-myth-the-reality/>

⁶⁹ Cfr. Smith, Andrea “Soul wounds, the legacy of Native Americans schools”, March 26, 2007 su: <http://www.amnestyusa.org/node/87342>

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ *Ibidem*

⁷² *Ibidem*

⁷³ Cfr. “Native foster care: lost children, shattered families”, su: <http://www.npr.org/series/141763531/native-foster-care-lost-children-shattered-families>

⁷⁴ Cfr. Gregory, W. Rutecky “Forced Sterilization of Native Americans: Late Twentieth Century Physician Cooperation with National Eugenic Policies” 10/08/2010 su: <https://cbhd.org/content/forced-sterilization-native-americans-late-twentieth-century-physician-cooperation-national->

⁷⁵ *Ibidem*

«Healthcare professionals' coercive tactics included the threat of withdrawing future healthcare provisions or custody of Native American children already born – if consent for sterilization was withheld».⁷⁶

Durante il suo viaggio in America nel 1831 Alexis de Tocqueville osservava:

«A mesure que les indigènes s'éloignent et meurent, à leur place vient et grandit sans cesse un peuple immense. On n'avait jamais vu parmi les nations un développement si prodigieux, ni une destruction si rapide».⁷⁷

Realizzando che:

«Ce ne sont donc pas, à proprement parler, les Européens qui chassent les indigènes de l'Amérique, c'est la famine: heureuse distinction qui avait échappé aux anciens casuistes et que les docteurs modernes ont découverte».⁷⁸

Soprattutto, questo genocidio viene realizzato legalmente:

«La dépossession des Indiens s'opère souvent de nos jours d'une manière régulière et pour ainsi dire toute légale».⁷⁹

Ecco lo Stato di diritto in azione. E, ancora:

«La conduite des Américains des États-Unis envers les indigènes respire au contraire le plus pur amour des formes et de la légalité».⁸⁰

Tocqueville conclude poi che gli statunitensi sono riusciti nel loro intento di sterminare gli indiani impedendogli di condividere i loro diritti:

«Les Américains des États-Unis ont atteint ce double résultat avec une merveilleuse facilité, tranquillement, légalement, philanthropiquement, sans répandre de sang, sans violer un seul des grands principes de la morale aux yeux du monde. On ne saurait détruire les hommes en respectant mieux les lois de l'humanité».

⁷⁶ *Ibidem*

⁷⁷ Cfr. De Tocqueville, Alexis *De la Démocratie en Amérique* (1835), su http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_1/democratie_t1_2.pdf p.145/219

⁷⁸ *Ibidem*, p.146/219

⁷⁹ *Ibidem*, p.147/219

⁸⁰ *Ibidem*, p.158/219

Il genocidio ha funzionato:⁸¹ oggi gli indiani d'America rappresentano uno scarso 2% della popolazione degli Stati Uniti, secondo una statistica governativa del 2013, e continuano a subire le stesse angherie “legali” dei loro antenati.⁸²

Nel suo articolo “L’iconographie de l’Indien dans le cinéma américain: de la manipulation de l’image à sa reconquête”,⁸³ Anne Garrait-Bourrier mostra come il cinema statunitense con i suoi films western, che rappresentava i nativi come barbari urlanti e crudeli che grugnivano invece di parlare, abbia largamente contribuito a dare un’immagine negativa degli indiani e «ad ancorare negli spiriti degli spettatori statunitense i pregiudizi razziali».⁸⁴

In Canada, regno del *Commonwealth*, non dimentichiamolo, accadono le stesse cose con i cosiddetti “aborigeni del Canada”. Gli indigeni canadesi ottengono il diritto di voto senza condizioni soltanto nel 1960.⁸⁵ Per i diritti civili la battaglia degli anni ‘70 migliorò un po’ la loro posizione. Fino al 1951 gli indigeni non avevano avuto il diritto di svolgere le loro cerimonie religiose più importanti. Dal 1951 hanno avuto il diritto di possedere alcool e di berlo, ma solo nelle loro riserve e questo fino al 1970. Fu la sentenza del caso Drybones a permettere agli indiani canadesi di bere dove ne avevano voglia, cioè di essere sottoposti alla stessa legge degli altri cittadini canadesi.⁸⁶ Tutt’ora ci sono le questioni relative alle terre e alla sovranità. Una sentenza del 1973 riconosce che gli indigeni hanno diritti di proprietà sulla terra,⁸⁷ ma molti di loro rifiutano la cittadinanza canadese e tentano di esercitare il diritto di sovranità sulle loro terre. La lotta prosegue.

I bambini dei cosiddetti “aborigeni del Canada” sono stati vittime di ogni tipo di abusi nelle “residential schools”. Il Canada importò infatti nel 1880 il modello di istituto dagli Stati Uniti, e lo ha mantenuto fino alla metà degli anni ‘70.⁸⁸

Il rapporto sugli abusi commessi parla di «bambini uccisi da fustigazioni, avvelenamento, scariche elettriche, inedia. Hanno subito prolungate esposizioni a temperature sotto lo zero mentre erano nudi; hanno servito come cavie per sperimentazioni scientifiche che comprendevano l’esposizione a radiazioni e

⁸¹ Sul genocidio, cfr. Tocqueville l’intero capitolo X su: [http://classiques.uqac.ca/classiques/ De_tocqueville_alexis/democratie_1/democratie_t1_2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_1/democratie_t1_2.pdf) Chapitre 10-A e Truthout, Tanya H. Lee “The Native American Genocide and the Teaching of US History”, 01 Aprile 2015, su: <http://www.truthout.org/news/item/29954-the-native-american-genocide-and-the-teaching-of-us-history>

⁸² Cfr. http://www.census.gov/newsroom/releases/archives/facts_for_features_special_editions/cb13-ff26.html

⁸³ Cfr. Garrait-Bourrier, A. «L’iconographie de l’Indien dans le cinéma américain : de la manipulation de l’image à sa reconquête », *Revue LISA/LISA e-journal*, Vol. II - n°6 | 2004, mis en ligne le 30 octobre 2009, consulté le 11 mai 2016. URL: <http://lisa.revues.org/2756> ; DOI : 10.4000/lisa.2756

⁸⁴ *Ibidem*

⁸⁵ Cfr. http://www.museedelhistoire.ca/cmce/exhibitions/hist/elections/el_038_f.shtml

⁸⁶ Cfr. <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/drybones-case-1970/>

⁸⁷ Cfr. http://www.canadiana.ca/citm/themes/aboriginals/aboriginals12_e.html

⁸⁸ Cfr. <http://www.amnestyusa.org/node/87342>

l'asportazione di organi. Nel 1928 l'Alberta varrò una legge che permetteva ai funzionari di questi istituti di sterilizzare le bambine indiane. Grazie alla testimonianza di un infermiera si scoprì che furono sterilizzati un grande numero di bambini indiani quando arrivavano alla pubertà». ⁸⁹ Il rapporto menziona anche che «il clero canadese, la polizia e dei funzionari del governo canadese “affittarono” questi bambini a reti di pedofili». ⁹⁰ La Truth Commission parla anche di tombe anonime trovate nei pressi di diversi istituti. «Sono le tombe di bambini assassinati, di neonati partoriti da bambine indiane rimaste gravide in seguito a uno stupro da parte di preti o funzionari delle scuole. Migliaia di sopravvissuti e i loro parenti hanno denunciato le chiese canadesi e i governi che si sono susseguiti a partire dal 1990». ⁹¹

Gli inglesi arrivano in Australia nel 1770, e fondano una colonia penale. Gli aborigeni hanno ottenuto la cittadinanza australiana dopo il 1948, in seguito al *Commonwealth Citizenship and Nationality Act*. Prima di allora erano British subjects seppure, per la maggior parte, non godevano di diritti civili. A livello degli Stati hanno continuato a subire discriminazioni, ⁹² e non sono comunque stati censiti con il resto della popolazione australiana fino al referendum del 1967. Questo cambiamento ebbe luogo grazie a due modifiche alla costituzione. ⁹³ Ogni Stato dell'Australia ha le proprie leggi alle quali si sommano le leggi del *Commonwealth* australiano. Un aborigeno che veniva considerato come tale nel suo Stato di residenza, poteva godere di un altro status in un altro Stato ⁹⁴. Ma questo non ha significato quasi nulla in termini di diritti civili. Sul sito <http://australianmuseum.net.au/indigenous-australia-timeline-1901-to-196> troviamo una cronologia edulcorata delle discriminazioni subite dagli aborigeni. Scopriamo i dettagli altrove: non potevano sposarsi con chi volevano, non si potevano spostare senza permessi speciali all'interno del paese e non potevano aver un passaporto per espatriare: erano costretti a vivere nelle riserve (o allontanati da esse con la forza se erano “mezzo-sangue”), ⁹⁵ non avevano accesso a nessun tipo di *welfare* e soprattutto, come accadeva anche negli Stati Uniti e in Canada, venivano tolti loro i figli (fino al 1974 circa) per il programma di «sbiancamento della razza». Questi figli strappati alle famiglie si chiamavano «People of the Bleaching» ovvero “Popolo del Candeggio”, dello “sbiancamento”. ⁹⁶ Subivano gli stessi abusi degli indiani statunitensi e canadesi. Tutto ciò si svolgeva legalmente grazie al cosiddetto

⁸⁹ Cfr. Smith, Andrea “Soul wounds, the legacy of Native Americans schools”, March 26, 2007 su: <http://www.amnestyusa.org/node/87342>

⁹⁰ Cfr. Smith, Andrea “Soul wounds, the legacy of Native Americans schools” March 26, 2007 su: <http://www.amnestyusa.org/node/87342>

⁹¹ *Ibidem*

⁹² Cfr. <http://australianmuseum.net.au/indigenous-australia-timeline-1901-to-1969>

⁹³ Cfr. <http://www.civicsandcitizenship.edu.au/cce/default.asp?id=9589>

⁹⁴ Cfr. http://indigenoustrights.net.au/civil_rights/albert_namatjira_and_citizenship_1958-59/limitations_to_aboriginal_citizenship

⁹⁵ Cfr. <http://www.vcaa.vic.edu.au/Documents/auscurric/sampleunit/1967referendum/aboutreferendum.pdf>

Aborigines Protection Board. La battaglia per i diritti civili è ancora in corso: le discriminazioni non appartengono al passato.⁹⁷ Oggi gli aborigeni rappresentano solo il 3% della popolazione dell'Australia⁹⁸. Anche lì il genocidio è stato efficace.

La “democrazia” statunitense

Gli Stati Uniti, come accennato precedentemente, sorgono dalle ceneri del genocidio degli indiani, e con le cicatrici mai rimarginate della schiavitù. Dichiarano la loro indipendenza dall'Inghilterra proclamando come verità manifesta che:

«Tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono stati dotati dal loro Creatore di alcuni Diritti inalienabili, che fra questi sono la Vita, la Libertà e la ricerca della Felicità».⁹⁹

Più che una faccenda che riguarda l'uguaglianza degli uomini tra di loro, è forse una questione di ontologia, chi è uomo e chi non lo è. Quando l'America si proclama una democrazia e si dota di una costituzione, gli schiavi, che venivano considerati come beni immobili, erano contati come 3/5 di una persona.¹⁰⁰ E mentre agli schiavi venivano negati tutti i diritti democratici, un proprietario di 100 schiavi aveva lo stesso diritto di rappresentanza al Congresso di 60 cittadini che non possedevano schiavi: un grande incentivo a proseguire con lo schiavismo.¹⁰¹ Potremmo dire che la democrazia americana è un *weasel word* fin dalla sua genesi.

Quando Edward Bernays, il nipote di Freud che abbiamo citato in precedenza, organizzava la campagna di propaganda per convincere il cittadino americano della necessità per gli Stati Uniti di intervenire nel primo conflitto mondiale, era presidente il democratico Woodrow Wilson. Un democratico, anzi “*a devout democrat*” conosciuto in Europa per le sue proposte per una pace mondiale in quattordici punti e per l'approvazione del *covenant* della Società delle Nazioni. Fu insignito del premio

⁹⁶ Cfr. Perry, Michael “A Stolen Generation Cries Out”, 20 Maggio, 1997, <http://www.hartford-hwp.com/archives/24/088.html>

⁹⁷ Per i dettagli leggere Bullimore, Kim “The Aboriginal struggle for justice and land rights”, 24 gennaio 2001, <https://www.greenleft.org.au/node/23550>; e sulle “*stolen generations*” consultare “Bringing them home: the “stolen children” report (1997), <https://www.humanrights.gov.au/publications/bringing-them-home-stolen-children-report-1997>; su alcune storie di discriminazioni oggi, cfr. <http://www.creativespirits.info/aboriginalculture/people/racial-discrimination-in-australia#axzz48FESrDlc>

⁹⁸ Cfr. <http://www.creativespirits.info/aboriginalculture/people/aboriginal-population-in-australia>

⁹⁹ Cfr. http://www.sociologia.unimib.it/DATA/Insegnamenti/3_2337/materiale/dichiarazione%20indipendenza%20stati%20uniti%20america.pdf

¹⁰⁰ Cfr. Articolo I della Costituzione statunitense <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/stati%20uniti%201787.htm>

¹⁰¹ Cfr. Jayaprakash, N.D. <http://dissidentvoice.org/2009/03/%E2%80%9Cworld%E2%80%99s-oldest-democracy%E2%80%9D-the-myth-the-reality/>

Nobel per la pace nel 1919.¹⁰² Cosa faceva a casa sua, nella capitale degli Stati Uniti? Wilson permetteva ai funzionari bianchi di segregare i bagni, le caffetterie e gli uffici dei loro dipartimenti. Una delle giustificazioni riguardava la salute: i lavoratori bianchi dovevano essere “protetti” dalle malattie contagiose, particolarmente dalle malattie veneree, che questi razzisti pensavano ovviamente fossero trasmesse dai neri. In casi estremi, i funzionari federali fecero costruire delle strutture separate per ospitare i funzionari neri. La maggior parte dei diplomatici neri furono sostituiti da bianchi; numerosi funzionari federali neri del sud furono licenziati e la polizia di Washington e i vigili del fuoco smisero di assumere neri. Ma non solo: quando Wilson era rettore dell’Università di Princeton impedì l’ingresso ai neri.¹⁰³ Wilson è stato eletto grazie al voto dei neri... Chissà quanti *weasel* avranno escogitato i suoi PR per ingannare i neri e convincerli a votarlo.

Wilson era anche un patito del “libero mercato”. Nel capitolo 14 di *A People’s History of the United States*, lo studioso Howard Zinn¹⁰⁴ scrive che nel 1907, in una conferenza tenuta alla Columbia University, Woodrow Wilson dichiarò:

«Le concessioni ottenute dai finanziari devono essere tutelate dai ministri di Stato, anche se la sovranità delle nazioni refrattarie dovesse essere oltraggiata nel processo... le porte delle nazioni che rimangono chiuse devono essere sfondate».¹⁰⁵

Nella sua campagna elettorale del 1912 dichiarò che i mercati nazionali non bastavano più e che bisognava conquistare quelli esteri. Nel 1914 tornò alla carica dichiarando che sosteneva la legittima conquista dei mercati esteri.¹⁰⁶ Infatti, il futuro premio Nobel per la pace non esitò a intervenire militarmente quando gli interessi politico-strategici e soprattutto economici statunitensi erano minacciati:

«Nel 1915 gli USA assunsero il controllo diretto di Haiti e l’anno seguente sbarcarono a Santo Domingo, dove instaurarono un governo militare; una forte ingerenza statunitense si ebbe anche nelle travagliate vicende interne del Messico, giungendo all’invio di una spedizione contro Pancho Villa (1916)».¹⁰⁷

Nel giugno 1917 il Congresso approvò, e Wilson firmò l’*Espionage Act*. Dal suo titolo, rileva Zinn, si potrebbe pensare che si trattasse di una legge contro lo spionaggio. Ma una clausola ascriveva pene severe, fino a 20 anni di carcere, a

¹⁰² Cfr <http://www.treccani.it/enciclopedia/thomas-woodrow-wilson/>

¹⁰³ Cfr. <http://stoprepublicans.blogspot.it/2008/06/woodrow-wilson-progressive-icon.html>

¹⁰⁴ Cfr. Zinn, H., *A People’s History of the United States*, anche sul blog History is Weapon <http://historyisaweapon.com/defcon1/zinnwarhea14.html>

¹⁰⁵ «Concessions obtained by financiers must be safeguarded by ministers of state, even if the sovereignty of unwilling nations be outraged in the process... the doors of the nations which are closed must be battered down». Cfr. <http://historyisaweapon.com/defcon1/zinnwarhea14.htm>

¹⁰⁶ *Ibidem*

¹⁰⁷ Cfr. <http://www.treccani.it/enciclopedia/thomas-woodrow-wilson/>

«Whoever, when the United States is at war, shall willfully cause or attempt to cause insubordination, disloyalty, mutiny, or refusal of duty in the military or naval forces of the United States, or shall willfully obstruct the recruiting or enlistment service of the U.S. ...».

Secondo Zinn non era molto chiaro come si intendesse applicare questa legge anche per via di un'altra clausola ambigua – una vera frase *weasel* –, che recitava:

«Nothing in this section shall be construed to limit or restrict... any discussion, comment, or criticism of the acts or policies of the Government...».

Questa ambiguità nascondeva uno scopo molto preciso, prosegue Zinn: l'*Espionage Act* è stato applicato per imprigionare gli statunitensi che parlavano o scrivevano contro la guerra.¹⁰⁸ Ma forse più che gli statunitensi, l'*Espionage Act* è servito a colpire i nuovi immigrati che si stavano inserendo con fatica nella società statunitense, come scrive Flavia Tudini nel suo articolo “Sacco e Vanzetti: caso giudiziario o *affaire*?”.¹⁰⁹ Tudini rileva la diffidenza crescente nei confronti degli immigrati, una diffidenza che:

«fa emergere sentimenti xenofobi e movimenti razzisti che rifiutano qualsiasi ipotesi di accoglienza e *melting pot* in nome di ideali di purezza della razza anglosassone, minacciata dalle razze inferiori, meno intelligenti e assai prolifiche».¹¹⁰

E infatti dopo l'*Espionage Act* incomincia una serie di processi contro persone contrarie all'entrata in guerra, socialisti e anarchici come gli sfortunati Sacco e Vanzetti. L'*Espionage Act* abbinato a una propaganda che provoca il *Red Scare*, la prima ondata di fobia anti-comunista, segna la fine della già zoppa democrazia statunitense.

Stato di emergenza permanente

Il *weasel word* “democrazia” nasconde anche lo stato di emergenza permanente. Nella breve storia degli Stati Uniti ci sono innumerevoli esempi in cui i presidenti hanno fatto uso e abuso dei poteri di emergenza. I cittadini nord-americani vivono senza interruzione e legalmente nello *stato di eccezione* dal 1933 fino a oggi.¹¹¹ Si

¹⁰⁸ Cfr. <http://historyisaweapon.com/defcon1/zinnwarhea14.htm>

¹⁰⁹ Cfr. Tudini, F., <https://diacronie.revues.org/160>

¹¹⁰ *Ibidem*

¹¹¹ Cfr. <https://scannedretina.files.wordpress.com/2014/02/senate-report-93-549-copy-of-original1.pdf> : «Since March 9, 1933, the United States has been in a state of declared national emergency. In fact, there are now in effect four presidentially proclaimed states of national emergency: In addition to the national emergency declared by President Roosevelt in 1933, there are also the national emergency

tratta di una faccenda poco discussa – pochi cittadini statunitensi ne sono al corrente – quanto essenziale per comprendere la politica negli Stati Uniti.

Lo stato di eccezione è una delle conseguenze del Leviatano; per Hobbes lo stato di eccezione s’inserisce in un ragionamento logico, nella logica della protezione:

«L’ordinamento per esistere può aver bisogno (ed è perfettamente legittimato a ricorrervi) di attivare le logiche mortali per uscire dalle quali è stato inventato: davanti al rischio della propria morte, il Leviatano opera la morte».¹¹²

Il paradosso dell’eccezione. Ed è, come diceva Hobbes, il sovrano a decidere sullo stato di eccezione¹¹³.

Il Leviatano è nato per proteggere la vita dei suoi cittadini ma mentre la vita dei cittadini «è sottratta al potere del Leviatano, *tranne* che la morte di uno o di alcuni (per via giudiziaria – attraverso la pena capitale – o per via bellica) eviti la distruzione del Leviatano stesso... in tal caso, il calcolo dell’utilità... porta al sacrificio di qualche vita, sulla base di una logica numerica, quantitativa».¹¹⁴ E, aggiungiamo noi, razziale.

Ma leggiamolo in modo diverso: il Leviatano statunitense da molti anni paventa la minaccia della sua distruzione tramite operazioni di propaganda – che si basano, per esempio, sulla «minaccia alla pace e alla democrazia». Ecco l’applicazione dello stato d’eccezione nella logica della protezione: per la salvaguardia di pace e democrazia il sacrificio di alcuni non solo è necessario ma è anche conveniente per il bene comune: l’interesse economico. Ora, Galli riconosce che il Leviathan di Hobbes è stato creato per interessi economici o piuttosto *da* interessi economici¹¹⁵ e che oggi la statualità è esplosa per fare posto al «predominio dell’utile del particolare su quello dell’universale e anzi sostenendo che il comune benessere nasce dal libero esercizio dell’avidità di tutti»¹¹⁶ (Il neo-liberismo). Ma, si potrebbe specificare, non proprio di tutti: i gruppi di potere che esercitano la loro libera avidità sono ristrettissimi: «Moins de 10% de la population mondiale détient

proclaimed by President Truman on December 16, 1950, during the Korean conflict, and the states of national emergency declared by President Nixon on March 23, 1970, and August 15, 1971».

¹¹² Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXXIX

¹¹³ *Ibidem*

¹¹⁴ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXXVIII

¹¹⁵ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XLVIII

¹¹⁶ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XLIX

83% du patrimoine mondial»¹¹⁷. Sono questi gruppi di potere che decidono, sulla base dei propri interessi economici, anche quale maschera indossa il sovrano/presidente.¹¹⁸

Hobbes definisce il concetto di persona come segue:

«The word person is Latin, instead whereof the Greeks have prosopon, which signifies the face, as persona in Latin signifies the disguise, or outward appearance of a man, counterfeited on the stage; and sometimes more particularly that part of it which disguiseth the face, as a mask or vizard: and from the stage hath been translated to any representer of speech and action, as well in tribunals as theatres. So that a person is the same that an actor is, both on the stage and in common conversation; and to personate is to act or represent himself or another».¹¹⁹

In teoria i presidenti dovrebbero rappresentare il popolo fatto di persone «in their natural capacities»¹²⁰, come diceva Blackstone, ma nei fatti rappresentano le persone artificiali (*corporations*, sempre secondo Blackstone) che sponsorizzano la loro campagna elettorale (per Obama la Monsanto). Negli Stati Uniti si discute sui diritti delle corporazioni in quanto diritti “sogettivi” – essendo le corporazioni appunto intese giuridicamente come “persona” –, e sull’ammontare dei finanziamenti erogati per le campagne elettorali.

Una sentenza della corte costituzionale statunitense afferma chiaramente che le corporazioni hanno diritto di finanziare illimitatamente le campagne elettorali. Questo, come rileva Brett Wilking, permette di influenzare l’esito delle elezioni.

Come abbiamo visto, le corporazioni vengono giuridicamente intese come persone il cui diritto al *free speech*, secondo questa sentenza, si esprime in denaro invece che con le parole. Il diritto al *free speech* quindi, come specifica Wilking, è equiparato al denaro:

«The Supreme Court’s perversely twisted logic boiled down to this: under the First Amendment, corporations are people and money is free speech. Any attempt to limit corporate spending was, therefore, a violation of corporations’ free speech rights».¹²¹

Nei fatti questo significa che:

¹¹⁷ Cfr. *Observatoire des inégalités*, su: <http://www.inegalites.fr/spip.php?article1393>

¹¹⁸ Per esempio, un Obama che riceve un premio Nobel per la pace ed è nero, piuttosto che un Bush bianco e molto protestante. Ecco la maschera che il pubblico deve vedere. Il pubblico internazionale ha visto la vittoria di Obama come la vittoria degli africani americani, ma non è discendente di schiavi.

¹¹⁹ Cfr. <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/748/leviathan.pdf>

¹²⁰ Cfr. Blackstone, W., *Commentaries on the Laws of England* (1765-1769), Vol.I, Chap.XVIII su: archive.org/details/commentariesonl01jonegoog

¹²¹ Cfr. <http://morallowground.com/2011/01/21/on-this-day-2010-us-supreme-court-rules-corporations-are-people-money-is-speech/>

«The impact of Citizens United was almost immediate. The ruling perfectly coincided with the beginning of campaigning for the 2010 mid-term elections. With the 100 largest corporations having combined assets of more than \$13,000,000,000,000, it was open season on influence buying. Ordinary Americans didn't stand a chance»¹²².

Ma oramai sono in pochi a credere ancora nelle “normali” procedure elettorali.

Della persona artificiale (o *commonwealth*), Hobbes dice chiaramente:

«Of persons artificial some have their words and actions owned by those whom they represent. And then the person is the actor, [in questo caso il presidente, NdA] and he that owneth his words and actions is the author [le lobbies delle corporazioni che finanziano le campagne elettorali, NdA]».¹²³

E il Leviathan di Hobbes, osserva Galli, «non difende solo la vita dei cittadini – il suo core business, se si può dire così –, difende anche ogni forma e ogni istituzione che abbia creato o la cui nascita abbia consentito al proprio interno e soprattutto la proprietà.»¹²⁴ Le corporazioni non sono state elette? Ma grazie allo stato di eccezione si può ovviare a questi inconvenienti e proclamare delle leggi di emergenza che, anche se in totale contraddizione con la costituzione, permettono di aver la legalità necessaria per promuovere i propri interessi¹²⁵. Come ritiene Hobbes, *auctoritas non veritas facit legem...*

¹²² *Ibidem*

¹²³ Cfr. <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/748/leviathan.pdf>

¹²⁴ Galli, C. http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli_-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf p. XXIV

¹²⁵ Le corporazioni stanno prendendo sempre più potere. Obama promette ai suoi elettori durante la campagna elettorale del 2008 una grande attenzione alle faccende degli OGM: «Let folks know when their food is genetically modified, because Americans have a right to know what they're buying». Ma Obama, una volta eletto, altroché!: «The new president filled key posts with Monsanto people, in federal agencies that wield tremendous force in food issues, the USDA and the FDA. From this perspective, Michelle Obama's campaign for home gardens and clean nutritious food suddenly looks like a diversion, a cover story floated to obscure what her husband has actually been doing. Nor does it seem coincidental that two of the Obama's biggest supporters, Bill Gates and George Soros, purchased 900,000 and 500,000 shares of Monsanto, respectively, in 2010». I prodotti OGM che hanno fatto la loro apparizione durante il mandato di Obama: «Monsanto GMO alfalfa, Monsanto GMO sugar beets, Monsanto GMO Bt soybean, Monsanto's GMO sweet corn, Syngenta GMO corn for ethanol, Syngenta GMO stacked corn, Pioneer GMO soybean, Syngenta GMO Bt cotton, Bayer GMO cotton. ATryn, an anti-clotting agent from the milk of transgenic goats, a GMO papaya strain, and perhaps, soon, genetically engineered salmon and apples». Per un elenco delle persone Monsanto da lui nominate, cfr. http://www.naturalnews.com/037310_barack_obama_monsanto_lobbyist.html##ixzz30qf02gkn. Questo articolo dimostra chiaramente il tipo di interazioni che avvengono fra il pubblico e il privato.

Nel 1973 fu creato un comitato del Senato statunitense per porre fine all'emergenza nazionale proclamata da Roosevelt che perdurava dal 1933. Il lavoro di questa commissione fu raccolto nel Report 93-549¹²⁶, dal quale è chiaro che l'ampissima gamma di poteri conferiti dalle 470 «Provisions of Federal law», legittima un'autorità tale da permettere al Presidente di governare il paese senza far riferimento alla normale procedura costituzionale. Il Presidente, grazie a questi poteri può confiscare proprietà, organizzare e controllare i mezzi di produzione, confiscare prodotti e merci, inviare forze militari all'estero, proclamare la legge marziale, sequestrare e controllare tutti i mezzi di trasporto e di comunicazione, regolamentare le operazioni delle imprese private, imporre restrizioni sui viaggi, e controllare la vita dei cittadini statunitensi con una *plethora of particular ways*.¹²⁷

Quando questo comitato si è messo all'opera, i suoi membri si sono accorti che non esisteva da nessuna parte nel Governo, né nel ramo esecutivo e neanche in quello legislativo, un elenco completo di tutti gli *emergency statutes*. Nessuno era in grado di quantificare e definire l'enorme mole di potere delegato. Il rapporto finale del 1973 è di 600 pagine. Cosa succederebbe oggi se dovessero rifare un elenco con tutte le emergenze nazionali e i poteri delegati che sono cresciuti in modo esponenziale?

Nell'introduzione al rapporto troviamo una breve storia dello stato di emergenza e una osservazione: la maggior parte del popolo degli Stati Uniti ha vissuto tutta la propria vita nello stato di emergenza, ed eravamo nel 1973! L'autore dell'introduzione al rapporto si rende conto che negli Stati Uniti d'America i provvedimenti presi dal Governo in tempo di gravi crisi hanno dato forma al fenomeno odierno di uno *stato di emergenza permanente*. La strada è stata in gran parte aperta da Roosevelt attraverso *The Trading With the Enemy Act* che era stato disegnato per i tempi di guerra. Facendone uso per affrontare la Grande Depressione, Roosevelt estese il concetto di "emergenza" moltiplicando gli ambiti nei quali poteva essere applicato l'ampliamento dei poteri esecutivi, creando così un pattern che fu spesso seguito:

¹²⁶ Cfr. <https://scannedretina.files.wordpress.com/2014/02/senate-report-93-549-copy-of-original1.pdf>

¹²⁷ *Ibidem*: «These proclamations give force to 470 provisions of Federal law. These hundreds of statutes delegate to the President extraordinary powers, ordinarily exercised by the Congress, which affect the lives of American citizens in a host of all-encompassing manners. This vast range of powers, taken together, confer enough authority to rule the country without reference to normal constitutional processes. Under the powers delegated by these statutes, the President may: seize property; organize and control the means of production; seize commodities; assign military forces abroad; institute martial law; seize and control all transportation and communication; regulate the operation of private enterprise; restrict travel; and, in a plethora of particular ways, control the lives of all American citizens».

«In time of crisis the President should utilize any statutory authority readily at hand, regardless of its original purposes, with the firm expectation of *ex post facto* congressional concurrence».¹²⁸

Il lavoro effettuato dal comitato del Senato per creare il Report 93-549 si è rivelato inutile. La facilità con la quale i Presidenti riescono a vedersi riconoscere poteri speciali è sempre più sorprendente – conosciamo tutti il *Patriot Act* –; ma questo non è l'unico aspetto sconcertante del sistema “democratico”: in tutti gli ambiti nascono provvedimenti d'emergenza che hanno una indiscutibile incidenza sulla vita dei cittadini statunitensi e delle altre nazioni, poiché riguardano la sfera economica, sociale, l'agricoltura ecc. Sembra che i presidenti statunitensi non possano più governare al di fuori dello stato di emergenza che tutto ha pervaso.

NDAA , PNAC e RAD

La continua strumentalizzazione della minaccia di morte e di «democrazia in pericolo» che, con una adeguata propaganda, permette lo Stato di eccezione è ben esemplificata dal NDAA.

Il presidente Obama ha firmato il primo dei NDAA nel 2011 (*National Defence Authorization Act*) stabilendo così la codifica della detenzione indefinita senza formalizzazione delle accuse o possibilità di processo (e questo, per potere giustificare Guantanamo).

Le misure delle NDAA autorizzano il Presidente e i presidenti futuri a dare ordine ai militari di prelevare e imprigionare soggetti catturati in *qualsiasi paese del mondo*, anche lontano dai campi di battaglia, e questo in totale violazione delle leggi internazionali – e con la Costituzione statunitense, perché la stessa procedura si può applicare ai cittadini statunitensi.¹²⁹

L'avvocato costituzionalista John Whitehead commenta a sua volta che ciò è sicuramente possibile,

«According to government guidelines for identifying domestic extremists – a word used interchangeably with terrorists, that technically applies to anyone exercising their First Amendment rights in order to criticize the government».¹³⁰

¹²⁸ *Ibidem*

¹²⁹ Per i dettagli, cfr. <http://verdict.justia.com/2011/12/21/the-national-defense-authorization-act-explained>

¹³⁰ Cfr. <http://www.globalresearch.ca/us-supreme-court-refuses-to-uphold-the-constitution-allows-indefinite-detention/5379918>

In effetti, il direttore della CIA nel 1972 decise che i dissidenti sarebbero stati compresi nella categoria dei terroristi.¹³¹

Del resto, nel mondo anglosassone non c'è posto per i dissidenti, che Hobbes già chiamava "acari".¹³²

Alle spalle del NDAA troviamo *The Project for the New American Century* (PNAC), un *think tank* neo-conservatore formato nel 1997 che aveva come scopo dichiarato di promuovere la leadership globale statunitense. Nel 2000 viene poi pubblicato il RAD (*Rebuilding America's Defenses*).

Il piano proposto dal RAD era di capitalizzare sul fatto che gli USA erano usciti dalla Guerra Fredda come super-potenza, facendo quindi pressione per ottenere un aumento enorme delle spese militari per poter realizzare la Pax Americana che raccoglierebbe i frutti di un completo controllo militare e commerciale della terra, dell'aria, dei mari e del cyber-spazio. Questo si realizza con delle guerre simultanee su vasta scala. Uno dei primi *order of business* del RAD è stata la rimozione di Saddam Hussein per permettere un approdo statunitense nel Medio Oriente del petrolio, legittimando l'intervento con la storia inventata *ad hoc* – e presto smentita – della minaccia per la sicurezza globale posta dalle armi chimiche nascoste da Saddam.¹³³ Secondo il piano RAD sarebbe dovuto poi toccare all'Iran, alla Siria, alla Libia e alla Corea del Nord – i *rogue countries* di Bush. Il RAD è stato sciolto nel 2006 e sostituito con il *Foreign Policy Initiative* del 2009. Il FPI è un altro *think tank* che si propone, da una parte, di sostenere «vigorosamente» gli alleati democratici, i diritti umani di coloro i quali sono oppressi dai loro governi e, dall'altra, di promuovere una politica che permetta agli Stati Uniti di essere fortemente militarizzati per affrontare le sfide del XXI secolo e, soprattutto, di rinforzare la competitività economica globale degli Stati Uniti.¹³⁴ Molti dei nomi legati al RAD si trovano ora nel FPI.

La sinergia necessaria fra gli interessi pubblici e privati per portare avanti questi programmi (corporazioni e governo) è stata disegnata da Al Gore come «corporate structure of "public-private partnerships"» o PPP, ovvero partnerships che dirottano il potere decisionale dall'elettorato per trasferirlo alle corporazioni

¹³¹ Cfr. <http://www.globalresearch.ca/us-supreme-court-refuses-to-uphold-the-constitution-allows-indefinite-detention/5379918>

¹³² Cfr. <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/748/leviathan.pdf>, chapter XXIX: «To may be added, liberty of disputing against absolute power by pretenders to political prudence; which though bred for the most part in the lees of the people, yet animated by false doctrines are perpetually meddling with the fundamental laws, to the molestation of the Commonwealth, like the little worms which physicians call ascarides».

¹³³ Cfr. *Rebuilding America's Defenses: Strategy, Forces and Resources for a New Century*, p. 6, su: <http://www.informationclearinghouse.info/pdf/RebuildingAmericasDefenses.pdf> e sul *total war*: Pilger, J., *The New Rulers of the World*, Random House, 2001, p.10.

¹³⁴ Cfr. <http://www.foreignpolicyi.org/about> (mission statement)

internazionali.¹³⁵ La conversione in struttura corporata avviene tramite l'evocazione di spauracchi che sono intenzionalmente esagerati, eventi straordinari che giustificano misure di emergenza.

Molto determinati a realizzare il loro impero mondiale, i sostenitori del RAD si sono permessi anche una "profezia". Alla pagina 52 del RAD leggiamo:

«Further, the process of transformation, even if it brings revolutionary change, is likely to be a long one, absent some catastrophic and catalyzing event – like a new Pearl Harbor».¹³⁶

Il sogno di un evento catalizzatore come Pearl Harbour si realizzò tragicamente con l'11 settembre. Che l'11 settembre sia stato o meno realizzato da queste forze politiche che promuovono tali sconcertanti programmi (cosa della quale molti cittadini statunitensi e non sono ormai convinti) o che sia un frutto della loro disastrosa politica estera, ciò che conta è che per via di quell'evento straordinario hanno potuto realizzare la trasformazione radicale della società statunitense in una gigantesca macchina da guerra internazionale, in uno Stato che funziona senza le leggi della Costituzione. Sulla guerra totale, bastano le parole di Richard Perle, uno dei pensatori del *Defense Policy Board* conosciuto come la "Cabala di Wolfowitz", che spiega così il concetto di *total war*:

«No stages. This is total war. We are fighting a variety of enemies. There are lots of them out there. All this talk about first we are going to do Afghanistan, then we will do Iraq... this is entirely the wrong way to go about it. If we just let our vision of the world go forth, and we embrace it entirely and we don't try to piece together clever diplomacy, but just wage a total war... our children will sing great songs about us years from now».¹³⁷

Tutto ciò è in perfetta armonia con Hobbes. È infatti con Hobbes che tramonta la teoria della "guerra giusta" (intesa come risposta a una violenza subita): «Quale mai potrà essere la giustizia di una guerra, cioè di un rapporto fra entità che stanno nello stato di natura, se in natura la giustizia non esiste?»¹³⁸. Inizia la guerra come diritto di sovranità.

¹³⁵ Cfr. Borzel, Tanja A. e Risse, Thomas. "Public-Private Partnerships: Effective and Legitimate Tools of International Governance?" revised version of a paper, which was presented at the workshop on "Global Governance", European University Institute, Florence, April 6-7, 2001, and at the Conference on "The Reconstitution of Political Authority in the 21st Century," University of Toronto, March 15-16, 2002. Download on: http://userpage.fu-berlin.de/~atasp/texte/021015_ppp_risse_boerzel.pdf

¹³⁶ Cfr. <http://www.informationclearinghouse.info/pdf/RebuildingAmericasDefenses.pdf>, p.51

¹³⁷ Sul concetto di *total war*, cfr. Pilger, J. *The New Rulers of the World*, Random House, 2001, p.10

¹³⁸ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXXVI

Il *weasel* in ambito internazionale: i Balcani

La guerra dei Balcani ci fornisce un altro esempio di *weasel word* e di applicazione della strategia dell'emergenza: l'azione umanitaria.

Una ricerca rivela che la faina è un totem molto apprezzato in ambiente militare statunitense. Il badge piccolo sulla destra rappresenta "*Wild Weasel*", un nome in codice dato dalla U.S. Air Force a ogni velivolo equipaggiato da missili in grado di identificare i radar nemici e incaricati della loro distruzione. Originariamente durante la seconda guerra mondiale il nome era "*Project Ferret*", "Progetto furetto", cambiato successivamente in "*Wild Weasel*". *Wild Weasel* è anche il *nickname* dell'aereo F-4G.¹³⁹



Il badge sulla sinistra, "*Ghost Weasel*", "faina fantasma", la faina nascosta, è ancora più interessante. Fu creato dagli statunitensi per rappresentare l'operazione con gli alleati NATO in Kosovo. Vediamo la faina travestita da strega in puro stile Halloween (l'amore anglosassone per i mostri) che troneggia sulla Serbia e il Kosovo con le scarpe da ginnastica. Suggestisce – e non solo agli smalzati – che oltre allo scopo umanitario dichiarato della missione c'era altro:

¹³⁹ Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=FujKSEJLuY0>: «Wild Weasel is a nickname for aircraft of the United States Air Force tasked with the Suppression of Enemy Air Defenses (SEAD) mission. The name derives from Project Wild Weasel – originally developed by Captain Bill McGuigan, naval aviator, of the U.S. Marine Corps – the first development program for a dedicated SAM-detection and suppression aircraft. Originally named "Project Ferret", denoting a predatory animal that goes into its prey's den to kill it (hence: "to ferret out"), the name was changed to differentiate it from the code-name "Ferret" that had been used during World War II for radar counter-measures bombers».

«Nel 1999 la NATO si sedette ai tavoli dei negoziati con tre obiettivi economici di base in Kosovo e in Jugoslavia: 1. di smantellare il sistema economico competitivo socialista della Jugoslavia. 2. di prendere il controllo delle preziose risorse minerarie e 3. di presidiare il sito di una futura rete di distribuzione energetica».¹⁴⁰

Nel suo libro del 2003, Chossudovsky afferma che la NATO cercava di smantellare il sistema economico jugoslavo e che si mirava a promuovere una rivoluzione silenziosa già dal 1982 per rovesciare il governo comunista e i partiti con l'intenzione di reintegrare i paesi dell'Est Europa nell'economia di mercato. Chossudovsky sostiene anche che la terapia economica del FMI in Jugoslavia, un paese già devastato dalla ristrutturazione per i debiti contratti, indebolì ulteriormente le sue istituzioni di *Welfare*. Questo programma di austerità non fece che accentuare la problematica legata ai conflitti fra gruppi etnici, uno strumento utile alla destabilizzazione del paese.¹⁴¹

Insomma, la Serbia con le sue ricchezze minerarie doveva a tutti i costi entrare nel *free-market*. Ma non solo: l'operazione *Ghost Weasel* segna anche un cambiamento radicale della NATO e costituisce il primo intervento armato in assoluto di una lunga serie: Afghanistan, Irak ecc. Infatti nel 1999, a proposito della NATO, Tony Blair dichiarava allo *Economic Club* di Chicago:

«On the eve of the new Millenium we are now in a new world. We need new rules for international cooperation and new ways of organizing our international institutions».¹⁴²

La guerra contro la Serbia rappresenta questo cambiamento di gestione delle istituzioni internazionali: la NATO diventa il braccio armato della nuova politica statunitense nel mondo, una politica che riguarda principalmente i loro interessi economici. Nell'articolo 2 del trattato NATO si legge infatti:

«... They will seek to eliminate conflict in their international economic policies and will encourage economic collaboration between any or all of them».¹⁴³

Tutta l'operazione *Ghost Weasel* viene rappresentata come una azione umanitaria... E M.J. Williams, l'autore del libro *Nato, Security and Risk Management: From Kosovo to Kandahar*,¹⁴⁴ si chiede se si sia davvero intervenuti per

¹⁴⁰ Cfr. Chossudovsky, M., *The Globalization of Poverty and the New World Order*, II ed., Shanty Bay: Global Outlook, 2003, pp. 259-60

¹⁴¹ Cfr. <http://www.globalresearch.ca/the-u-s-nato-military-intervention-in-kosovo/1666>

¹⁴² Cfr. Williams, M.J., *Nato, Security and Risk Management: From Kosovo to Kandahar*, Routledge, 2008, pp. 44-45

¹⁴³ Cfr. http://www.nato.int/cps/en/natolive/official_texts_17120.htm

¹⁴⁴ Cfr. Williams, M.J., *Nato, Security and Risk Management: From Kosovo to Kandahar*, Routledge, 2008, pp. 44-45.

motivi umanitari. In tal caso, rileva, si dovrebbe anche riflettere sul perché l'Occidente non sia intervenuto in Rwanda qualche anno prima, e perché la comunità internazionale ci abbia messo così tanto prima di intervenire per fermare le atrocità in Darfur.¹⁴⁵

Ecco il *false flag* nascosto sotto il cappello da strega della faina, una faina che guarda beffarda e soddisfatta sotto la scritta *Allied Forces* con i suoi *baskets* che calpestano i Balcani.

Un *weasel word* che ha fatto il giro del mondo: il *Politically Correct*

Il *politically correct* riguarda le parole o le azioni che potrebbero offendere o contenere implicite discriminazioni contro gruppi politici, sociali o economici. Questi gruppi sono principalmente definiti in base al genere, alla razza, alla religione, all'etnicità, all'orientamento sessuale, all'età e alla disabilità (secondo la definizione popolare fornita da Wikipedia) e quindi grazie alla "correttezza politica", i disabili diventano "diversamente abili", i ciechi diventano "non vedenti" ecc. Per quello che riguarda le coppie omosessuali con figli adottivi, tutti i genitori (anche le coppie eterosessuali con bambino) non vengono più chiamati "padri" o "madri" ma "primo genitore" e "secondo genitore".

Approfondiremo qui il *politically correct*, a casa sua, negli Stati Uniti. E esamineremo il problema dei discendenti degli schiavi, perché pensiamo che il *weasel word* "*politically correct*" sia stato creato *ad hoc* proprio per mascherare tutta la violenza di un passato sempre presente.

Il senso di colpa degli uni e l'umiliazione degli altri non sono un buon punto di partenza per la costruzione di una società. Si ricorre così ai *weasel words*, come il *politically correct*, per nascondere il passato sotto il tappeto e cercare di andare avanti con la buona intenzione dichiarata di non "offendere" l'Altro più del necessario. Come se un cambio di parole potesse cambiare la società e rimuovere le piaghe dolorose degli ultimi secoli. Infatti non funziona. Questi *weasel words* si caricano di così tanta emotività da produrre l'effetto opposto, così che il cittadino medio che non vuole sbagliare cerca in buona fede informazioni sui *blog* per scoprire come chiamare l'Altro in modo appropriato: politicamente corretto. Quale è allora la parola politicamente corretta per chiamare i neri, discendenti degli schiavi? Una volta erano schiavi, *niggers*, poi sono diventati *black* e afro-americani o *coloured* e ora *African-American*, ma forse ho saltato qualche passaggio... Tante parole per nascondere la storia, e a nessuno viene in mente di chiedere perché non chiamarli semplicemente cittadini statunitensi come gli altri? No! Perché quando si arresta qualcuno negli Stati Uniti, la razza viene menzionata: i bianchi diventano caucasici, i neri *African-American*, e poi ci sono gli *Hispanic* e gli Asiatici. Ultimamente hanno anche

¹⁴⁵ *Ibidem*

inventato una nuova razza: i “persiani”. I “persiani” sono gli iraniani e gli afgani “buoni” che vivono negli Stati Uniti, mentre gli “iraniani” sono i “cattivi” che vivono in Iran – uno “stato canaglia”, fino a poco fa. Tutte le statistiche sono impregnate dal mito della razza: nei censimenti un indiano, ribattezzato *native American*, può essere anche mischiato con una o più razze, e gli indiani puri vengono contati a parte.

Uno studente della Bosnia Herzegovina che scrive una tesi sul tema del “*Politically Correct*” si rivolge a uno dei *blog* che si occupano del *politically correct* per aver più informazioni sul modo *politically correct* di chiamare i neri negli Stati Uniti. Qualcuno risponde come segue:

«C’era un periodo in cui si poteva solo adoperare “African-American”. Ai miei figli è stato insegnato questo termine, a tal punto che non conoscono nessun altro termine. E questo creava delle situazioni assurde quando ci trovavamo all’estero e i miei figli parlavano di “African-American”, e nessuno all’estero capiva di cosa stessero parlando».

Un’altra persona risponde:

«Ci sono opinioni divergenti fra le persone di pelle più scura (!) riguardo al modo di chiamare se stessi. Alcuni scelgono Blacks, con una lettera maiuscola, altri scelgono *black* con la minuscola e altri ancora preferiscono “*African-American*”. Una mia cara amica al lavoro è nera. Non mi capita spesso di dovere fare riferimenti alla razza ma adopero il termine *black* con lei. Userei “*African-American*” con qualcuno che non conosco bene, perché sembra che sia ancora la forma più *politically correct*».

Osserviamo la prudenza di questa persona che cerca in tutti modi di non sbagliare. Continua poi le sue spiegazioni aggiungendo:

«La semplice parola “*Africans*” implica che la persona di cui si parla o i suoi genitori provengono dagli Stati Uniti; ma essere un “*African-American*” implica invece che sono stati negli Stati Uniti da moltissime generazioni. Probabilmente da più generazioni di molti americani bianchi».

Un altro *blogger* dichiara:

«Non troverà *un* termine che sia sempre corretto. Troverà molti termini che sono sempre sbagliati, però. “*Colored*” viene considerato desueto e denota un leggero pregiudizio. Se adopera “*Negro*” sembra che provenga dagli anni ’60. E la parola N (*the n-word*) è considerata offensiva».¹⁴⁶

¹⁴⁶ Cfr. <http://www.englishforums.com/English/PoliticallyCorrectTermBlack-People/zqxcx/post.htm>

Allora vediamo cos'è questo “*the n-word*”. Il dizionario [reference.com](http://dictionary.reference.com) ci dice che il termine *Nigger* è ora probabilmente la parola più offensiva della lingua inglese. Il suo potere di offesa è aumentato considerevolmente in questi anni:

«The senses labeled *Extremely Disparaging and Offensive* represent meanings that are deeply insulting and are used when the speaker deliberately wishes to cause great offense. It is so profoundly offensive that a euphemism has developed for those occasions when the word itself must be discussed, as in court or in a newspaper editorial: “the n-word”... The sense referring to other victims of prejudice, especially when used descriptively, as to denounce that prejudice, is not normally considered disparaging – as in “The Irish are the niggers of Europe” from Roddy Doyle’s *The Commitments* etc.».¹⁴⁷

Con il *weasel word*, che è *politically correct*, si crea una gabbia in cui le persone in buona fede si dimenano per non sbagliare. Solo uno dei *bloggers* dice che tutti i termini sono sbagliati, ma non va oltre. Nessuno si chiede perché sono arrivati a questo punto, e perché si debba per forza ragionare in termini di razza e non semplicemente di persone o di cittadino. Subiscono docilmente, i cittadini.

Cosa si nasconde allora sotto il tappeto del *politically correct* riguardo agli ex-schiavi?

I discendenti degli schiavi africani negli Stati Uniti ottengono la cittadinanza nel 1868, e nel 1869 il Congresso concede il diritto di voto agli “uomini neri”. Inizia la *Reconstruction Era*, frutto del *Thirteenth Amendment*, che pure aveva il potenziale necessario per sradicare il sistema razziale nel sud degli Stati Uniti. I discendenti degli schiavi, con la protezione dell'esercito federale riuscirono a votare e a partecipare alla vita politica in alcune zone del paese. In solo tre anni il 15% dei funzionari eletti era costituito da neri.¹⁴⁸ Il tasso di scolarizzazione crebbe in modo impressionante. Ma la reazione fu violentissima da parte dei possidenti del Sud. Incominciò la *Redemption*, una vera campagna terroristica che si concluse con il ritiro delle truppe federali e di tutti coloro che sostenevano la causa di un nuovo ordine basato sull'uguaglianza. Furono così varate leggi che permettevano di condannare agevolmente i neri ai lavori forzati. Si creò così un immenso mercato di *convict leasing*.¹⁴⁹ Molti morirono per i maltrattamenti, perché le corporazioni e i *private contractors* non erano certamente interessati alla salute di questa mano d'opera. Con le leggi che permettevano queste condanne arbitrarie, i neri diventavano *slaves of the State*. Il *Thirteenth Amendment* aboliva la schiavitù ma questa rimaneva un modo

¹⁴⁷ Cfr. <http://dictionary.reference.com/browse/nigger>

¹⁴⁸ Alexander, M., *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colourblindness*, The New Press, 2010, p.17

¹⁴⁹ Cfr. Storetohr, Mary K. and Walsh A. *Corrections: the essentials*, Sage Publications, 2015, p. 266.

appropriato e legale di punizione per un crimine. Una tanto chiara quanto atroce sentenza delibera:

«... He is for the time being a slave of the State. He is civiliter mortuus [civilly dead]; and his estate, if he has any, is administered like that of a dead man».¹⁵⁰

Nel 1896 la Louisiana delibera le *grandfather clauses*, presto imitata da altri stati del Sud per impedire agli ex-schiavi e ai loro discendenti di accedere al voto. Con queste clausole i neri registrati negli elenchi per il voto calano di più del 44%.¹⁵¹ Sempre nel 1896, la Corte Suprema delibera che la segregazione razziale è costituzionale e questo apre il varco alle cosiddette “Leggi Jim Crow”.

I neri degli Stati Uniti hanno combattuto in tutte le guerre, ma sono stati integrati nelle forze armate solo nel 1948, ben dopo la fine della II guerra mondiale. Nel 1965 il Congresso passa un *Voting Right Act* per costringere gli Stati del Sud a lasciare votare i neri, dichiarando illegali i “test di *literacy*” e le tasse per il voto (*poll tax*). Ma la storia purtroppo non finisce qui.

Nel libro *The New Jim Crow: Mass incarceration in the age of colorblindness*, del 2010, l'autrice, M. Alexander, avvocato per i diritti civili, illustra le nuove tattiche “legali” adoperate per tenere i “neri” lontani dalle urne e dai diritti civili. Nell'introduzione spiega che a un'altissima percentuale di uomini neri negli Stati Uniti è legalmente impedito l'accesso al voto, come è già stato in passato durante la maggior parte della storia statunitense. Sono anche vittime di discriminazione legalizzata per l'impiego, l'alloggio, l'educazione, i *public benefits* (come i *food stamps* per i poveri), la partecipazione a una giuria, come del resto lo erano già i loro nonni e bisnonni. L'autrice, in seguito ad approfondite ricerche, rileva che, paradossalmente,

«In the era of colorblindness, it is no longer socially permissible to use race, explicitly, as a justification for discrimination, exclusion, and social contempt».¹⁵²

La Alexander osserva come d'altra parte il sistema giudiziario statunitense permetta – e venga usato in modo da permettere – di etichettare la gente di colore come “criminale”, facendo così rientrare la discriminazione razziale nel quadro dell'apparente neutralità dell'ambito legale. Oggi quindi, secondo la Alexander, si discriminano i neri in quanto criminali nello stesso modo in cui venivano discriminati in passato,¹⁵³ e c'è molto impegno a rendere criminali i neri. Chi subisce una condanna non può più votare.

¹⁵⁰ Cfr. Storetohr, Mary K. and Walsh A. *Corrections: the essentials*, Sage Publications, 2015, p. 266.

¹⁵¹ Sulla relazione fra schiavi, ex-schiavi e il mondo bianco rimane sempre molto interessante l'analisi di Tocqueville in “Position qu'occupe la race noire aux Etats Unis”, su: http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_1/democratie_t1_2.pdf Chapitre X, ii

¹⁵² Cfr. Alexander, M., *op. cit.*, Introduzione.

¹⁵³ Cfr. Alexander, M., *op. cit.*, Introduzione.

La strategia atta a rendere possibile la criminalizzazione dei neri inizia, secondo la Alexander, con le incarcerazioni di massa, frutto di una sottile strategia organizzata da Reagan nel 1982, quando dichiara guerra alla droga in un periodo in cui il consumo di droghe negli Stati Uniti era paradossalmente molto diminuito.¹⁵⁴ La Alexander spiega come il crack incominciò a diffondersi negli USA solo qualche anno *dopo* il 1982 e la dichiarazione di guerra alla droga, prima nei quartieri poveri dei neri di Los Angeles e poi in tutto il paese. Nel 1985 Reagan organizza una campagna mediatica per acquisire sostegno pubblico e legale per la guerra alla droga dichiarata tre anni prima. La campagna di propaganda ebbe un successo strepitoso: in una notte i media furono saturati di immagini di donne nere “*black crack whores*”, “*crack dealers*”, “*crack babies*” ecc., immagini che confermavano tutti i peggiori stereotipi razzisti sui neri poveri dei sobborghi.¹⁵⁵ La Alexander spiega che in seguito alla diffusione capillare del crack negli ambienti neri si arrivò addirittura a parlare di genocidio:

«Eventually, even the Urban League came to take the claims of genocide seriously. In its 1990 report “The State of Black America”, it stated: “There is at least one concept that must be recognized if one is to see the pervasive and insidious nature of the drug problem for the African American community. Though difficult to accept, that is the concept of genocide”».¹⁵⁶

Questa teoria trovava poi sostegno nel fatto che, prosegue la Alexander, «nel 1998 la CIA ammise che gli eserciti di guerriglia che sosteneva attivamente in Nicaragua contrabbandavano droghe illegali negli Stati Uniti. Droghe che venivano vendute nelle strade dei quartieri neri sotto forma di crack-cocaina. La CIA ammise anche di aver bloccato le indagini di polizia riguardo alle reti di traffico di stupefacenti nel bel mezzo dell’operazione War on Drugs perché erano la loro fonte di finanziamento per la loro *covert war* in Nicaragua».¹⁵⁷

La Alexander rileva che durante lo stesso periodo gli arresti per crimini legati alla droga salirono alle stelle, soprattutto fra la gente di colore, per poi specificare l’impatto di questa guerra contro la droga: in meno di 30 anni la popolazione carceraria degli Stati Uniti è passata da 300.000 a più di 2 milioni di detenuti. La maggiore parte degli arresti sono dovuti a condanne per droghe. Gli Stati Uniti hanno

¹⁵⁴ *Ibidem*

¹⁵⁵ Cfr. Alexander, M., *op. cit.*, Introduzione.

¹⁵⁶ *Ibidem*

¹⁵⁷ *Ibidem*: «The CIA admitted in 1998 that guerrilla armies it actively supported in Nicaragua were smuggling illegal drugs into the United States – drugs that were making their way onto the streets of inner-city black neighborhoods in the form of crack cocaine. The CIA also admitted that, in the midst of the War on Drugs, it blocked law enforcement efforts to investigate illegal drug networks that were helping to fund its covert war in Nicaragua».

oggi il più alto tasso di carcerati al mondo, superando di molto il tasso di quasi tutti i paesi “sviluppati”, e anche quello di “paesi molto repressivi” come la Russia, la Cina e l’Iran. Negli Stati Uniti, 750 persone su 100.000 (tra adulti e minori) sono in carcere. L’autrice aggiunge anche che la dimensione razziale delle incarcerazioni di massa è quanto colpisce di più: nessun paese al mondo imprigiona una tale percentuale delle proprie minoranze etniche o razziali: gli Stati Uniti imprigionano una percentuale più alta della sua popolazione nera di quanto abbia fatto il Sud Africa all’epoca dell’apartheid. Nella capitale degli Stati Uniti, a Washington, si stima che 3 giovani uomini neri su 4, e quasi tutti gli uomini giovani dei quartieri più poveri, si possono aspettare di finire in carcere. In altri Stati americani la percentuale è simile.

La *mass incarceration*, secondo l’autrice,

«È stata pianificata per immagazzinare una popolazione ritenuta *disposable* [cioè eliminabile, usa e getta, NdT] – non funzionale all’economia globale – mentre i precedenti sistemi di controllo miravano allo sfruttamento e al controllo del lavoro dei neri».¹⁵⁸

Ecco i sacrificabili di cui scriveva Hobbes.

Come si legge in una ricerca effettuata da ACLU nel 2011 (*American Civil Liberties Union*), è da questa politica di incarcerazione di massa che nasce il lucrativo business delle carceri private:

«Le principali società proprietarie di carceri private ammettono che la loro tipologia di business dipende dall’elevato numero di incarcerazioni. Per esempio, un rapporto annuale del 2010 presentato alla *Securities and Exchange Commission, Corrections Corporation of America (CCA)*, la più grande società di carceri private, dichiarava: «l’indulgenza nelle sentenze e con le norme per la condizionale così come nelle *sentencing practices* potrebbero influire negativamente sulle richieste per le nostre strutture e i nostri servizi...». Con il tasso di incarcerazioni che va alle stelle, l’industria delle carceri private si espande a un tasso esponenziale, ospitando nelle sue carceri e nei suoi penitenziari sempre più gente e generando così dei profitti enormi. Fino all’inizio degli anni ‘80 non esisteva virtualmente nessun carcere privato per adulti, ma il numero di prigionieri nelle carceri private è aumentato approssimativamente del 1600% fra il 1990 e il 2009. Oggi, queste aziende a scopo di lucro ospitano circa il 6% dei prigionieri degli stati, il 16% dei prigionieri federali e, secondo un rapporto, quasi la metà degli immigrati trattenuti dal governo federale. Nel 2010, le due maggiori società di carceri private hanno realizzato entrate per circa

¹⁵⁸ Cfr. Alexander, M., *op. cit.*, Introduzione: «It is designed to warehouse a population deemed disposable – unnecessary to the functioning of new global economy – while earlier systems of control were designed to exploit and control black labor».

3 miliardi di dollari mentre ognuno dei loro dirigenti di massimo livello, secondo una fonte, ha ricevuto un premio annuale che supera i 3 milioni di dollari».¹⁵⁹

Nella società statunitense ci sono anche altre tipologie di *disposables* che vengono colpiti “legalmente”, oltre a quelli di cui tratta la Alexander: i senzatetto:

«The baseline number of people who are homeless over the course of a year is estimated to be approximately 3 million, and is projected to increase by 1.5 million over 2009 and 2010 because of the recession».¹⁶⁰

Queste persone soffrono la fame. Nel 2014 gli attivisti della organizzazione della *National Alliance to End Homelessness* sono orgogliosi di essere riusciti a diminuire in modo consistente la percentuale dei veterani senzatetto. I veterani, coloro i quali hanno difeso gli Stati Uniti e la “democrazia” nel mondo, rappresentavano il 40% dei senzatetto, mentre il 50% erano neri¹⁶¹. Un’altissima percentuale è costituita da famiglie con bambini (più del 36% in una statistica ottimistica). Molte amministrazioni li cacciano dalle zone commerciali, perché “disturbano i turisti”. In California hanno anche distribuito degli adesivi, t-shirts e cappellini con scritte offensive che intimavano di non dare da mangiare ai “barboni”, con lo stesso linguaggio che si usa per i piccioni o per gli animali allo zoo: «Welcome to Ocean Beach, Please Don’t Feed Our Bums».¹⁶²

I senzatetto sono criminalizzati dalle amministrazioni: vengono scacciati applicando le leggi che riguardano i divieti di campeggio e il disturbo della quiete pubblica. I senzatetto hanno il diritto di ricevere buoni pasto, ma solo il 37 % riesce a ottenerli. E siccome queste misure non bastano, molte amministrazioni hanno incrementato i provvedimenti contro i senzatetto, criminalizzando anche chi si occupa di dare loro da mangiare. Alcune amministrazioni limitano infatti il numero di pasti

¹⁵⁹ Cfr. <https://www.aclu.org/banking-bondage-private-prisons-and-mass-incarceration>: «Leading private prison companies essentially admit that their business model depends on high rates of incarceration. For example, in a 2010 Annual Report filed with the the largest private prison company, stated: “The demand for our facilities and services could be adversely affected by... leniency in conviction or parole standards and sentencing practices...” As incarceration rates skyrocket, the private prison industry expands at exponential rates, holding ever more people in its prisons and jails, and generating massive profits. Private prisons for adults were virtually non-existent until the early 1980s, but the number of prisoners in private prisons increased by approximately 1600% between 1990 and 2009. Today, for-profit companies are responsible for approximately 6% of state prisoners, 16% of federal prisoners, and, according to one report, nearly half of all immigrants detained by the federal government. In 2010, the two largest private prison companies alone received nearly \$3 billion dollars in revenue, and their top executives, according to one source, each received annual compensation packages worth well over \$3 million».

¹⁶⁰ Cfr. http://www.nationalhomeless.org/publications/foodsharing/Food_Sharing_2010.pdf

¹⁶¹ Cfr. <http://www.statisticbrain.com/homelessness-stats/>

¹⁶² Cfr. http://www.nationalhomeless.org/publications/foodsharing/Food_Sharing_2010.pdf

da distribuire (pena la chiusura della struttura di accoglienza per senzatetto)¹⁶³. Oggi in molte città vigono ordinanze, politiche e tattiche (norme igieniche per “tutelare la salute dei bisognosi”, per esempio) atte a scoraggiare o proibire a gruppi e individui di compiere un semplice atto di carità¹⁶⁴ – un altro esempio di come lo “Stato di diritto” regola la propria vita e i propri rapporti con i cittadini attraverso la legge.

C'è un'altra categoria ancora di *disposables*: i bambini stranieri finiti in adozione negli Stati Uniti. In questo caso è invece il vuoto di legge a permettere al cittadino una libertà sconcertante. Come afferma Galli nel suo commento a Hobbes:

«Solo nel silenzio della legge, nelle materie non normate (gli individui) conservano la loro libertà».¹⁶⁵

E questo vuoto di legge emerge in modo suggestivo nello scandalo dei bambini stranieri adottati negli USA: una ricerca dell'agenzia Reuter durata ben cinque anni e pubblicata nel 2013, *The Child Exchange: Inside America's underground market for adopted children*,¹⁶⁶ ha portato alla luce una pratica molto diffusa, chiamata *private re-homing*: genitori di bambini adottati che cercano di sbarazzarsi dei figli stranieri ritenuti “difettosi”. Tramite Yahoo e Facebook i genitori di bambini – “difettosi” – stranieri adottati hanno creato dei gruppi dove pubblicizzano bambini e ragazzi indesiderati che vengono poi affidati a estranei al di fuori del controllo governativo.¹⁶⁷ I bambini sono prevalentemente haitiani (del dopo terremoto), liberiani, filippini, etiopi, indiani, russi, cinesi, ucraini ecc. Gli annunci sono spesso offensivi e ricalcano gli annunci di gruppi simili per la ricollocazione di animali domestici. Un bambino era offerto in questo modo:

«Nato in ottobre 2000, questo ragazzo carino “Rick” è stato piazzato dall'India un anno fa. È obbediente e ansioso di piacere».¹⁶⁸

Sembra l'annuncio per un cagnolino. Il 12 luglio del 2012, una donna offriva un bambino di 11 anni che proveniva dal Guatemala, e diceva:

«Mi vergogno molto a dirlo ma odiamo proprio questo bambino!»¹⁶⁹.

¹⁶³ Cfr. in proposito il caso “Eric Montanez” (dell'associazione *Food not Bombs*) in Florida. O ancora, si consulti <http://www.nationalhomeless.org/publications/foodsharing/cities.html>

¹⁶⁴ Cfr. http://www.nationalhomeless.org/publications/foodsharing/Food_Sharing_2010.pdf

¹⁶⁵ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXIV

¹⁶⁶ Cfr. <http://www.reuters.com/investigates/adoption/#article/part1>

¹⁶⁷ *Ibidem*

¹⁶⁸ Cfr. http://www.nytimes.com/2013/11/21/opinion/kristof-when-children-are-traded.html?_r=0

¹⁶⁹ Cfr. http://www.nytimes.com/2013/11/21/opinion/kristof-when-children-are-traded.html?_r=0

E un'altra donna non si vergogna affatto di dire quello che pensa a proposito della sua bambina di 12 anni:

«Ero così disperata che l'avrei data a un serial killer»¹⁷⁰.

Molti di questi ragazzi hanno anche problemi di salute che si sommano ai problemi comportamentali spesso dovuti a incapaci e violenti genitori adottivi. I bambini e ragazzi scambiati in questo modo sulla rete corrono pericoli inauditi, molti finiscono nel mercato clandestino di bambini, nelle mani di pedofili e altro. Il *private re-homing* è un "mercato" essenzialmente non tutelato dalla legge dove i "bisogni" dei genitori sono al centro dell'attenzione e non il benessere dell'orfano che è stato portato negli USA.¹⁷¹ I bambini stranieri che vengono adottati negli Stati Uniti non sono protetti adeguatamente dalla legge anche se dopo la ricerca svolta dalla Reuters ci sarà una maggiore attenzione a questo dramma della reificazione dell'orfano; ma per quanto tempo?

Con Hobbes, sostiene Galli, nasce il positivismo giuridico moderno,¹⁷² e la legge che ne deriva «Non deve confrontarsi con istanze esterne allo Stato (la natura, la coscienza, la trascendenza, Dio)», ma piuttosto deve contribuire «a dare la qualifica giuridica di proprietà a quello che in natura è solo labile possesso».¹⁷³ Quindi la proprietà «è un obbiettivo dello Stato».¹⁷⁴ Da questa visione nasce la legittimità della schiavitù, il lavoro dei servi, la reificazione della persona.

Lo Stato di natura è il palcoscenico sul quale recita il Leviatano. È nello stato di natura che hanno luogo gli incontri con altri Leviatani o piuttosto con gli uomini "selvaggi." E sulla legittimità dei rapporti imposti dalla colonizzazione, Hobbes non ha dubbi:

«Sono un rapporto naturale fra popoli... poiché in natura non c'è alcuna legittimità».¹⁷⁵

E, ancora, con questa visione di contrapposizione fra Stato di natura e *commonwealth*, nasce l'idea mostruosa che la legge esista solo all'interno del *commonwealth*, e quindi ciò che accade fuori da esso – cioè nello Stato di natura – non può mai essere fuori legge, non può essere considerato un crimine, non può essere considerato una violenza. È sulla base di questa ideologia trasformata in legge

¹⁷⁰ Cfr. http://www.nytimes.com/2013/11/21/opinion/kristof-when-children-are-traded.html?_r=0

¹⁷¹ Cfr. <http://www.reuters.com/investigates/adoption/#article/part1> e http://www.huffingtonpost.com/2013/09/09/child-exchange_n_3893757.html

¹⁷² Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXIV

¹⁷³ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXV

¹⁷⁴ *Ibidem*

¹⁷⁵ Cfr. Galli, C. <http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf> p. XXIII

che il *commonwealth* costruisce i rapporti con l'altro, occultando tutto sotto l'apparenza di una "democrazia" e del rispetto dei diritti umani. Come osservava Tocqueville:

«On ne saurait détruire les hommes en respectant mieux les lois de l'humanité».¹⁷⁶

Ed è questo il futuro che ci aspetta?

Bibliografia

Alexander, M. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colourblindness*, The New Press, 2010

Bernays, E. L.

"The Engineering of Consent", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, No. 250 (March 1947)

- *Propaganda*, Ig Publishing edition, 2004

Bettini, M. *Nascere*, Milano: Einaudi 1998

Cavalli-Sforza, L. *Geni, popoli e lingue*, Adelphi, Milano, 1996

Chomsky, N. *Media Control: The Spectacular Achievement of Propaganda*, New York: Seven Stories Press, 1997

Chossudovsky, M. *The Globalization of Poverty and the New World Order*, II ed., Shanty Bay: Global Outlook, 2003

Esposito, R. *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Einaudi, Torino 2013

Liotard, J.-F. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: les Editions de Minuit, 1979

Mc Leod, B. *The Geography of Empire in English Literature, 1580-1745*, Cambridge University Press, 1999

Miguez Nunez R. *Terra di scontri. Alterazioni e rivendicazioni del diritto alle terra nelle Ande centrali*, Milano: Giuffrè Editore, 2013,

¹⁷⁶ Cfr. http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_1/democratie_t1_2.pdf

Palmisano, A.L. “What about a Geopolitics of Utopia”, in *On the Centenary of Ratzel's Politische Geographie. Europe Between Political Geography and Geopolitics*. Roma: Società Geografica Italiana, 2001
- “Political anthropology and social order”, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n. 1 Giugno 2012, pp. 47-60

Pilger, J. *The New Rulers of the World*, Random House, 2001

Springborg, P. “Leviathan, mythic history and national historiography”, in *The Historical Imagination in Early Modern Britain. History, Rhetoric and Fiction 1500-1800*, Donald R. Kelley, David Harris Sacks (eds.), Cambridge University Press, 1997. Woodrow Wilson Center Series p. 286

Stocchi, C. *Dizionario della favola antica*, BUR 2012 (capitolo sulla donnola)

Storetohr, Mary K. and Walsh A. *Corrections: the essentials*, Sage Publications, 2015

Wasserman, P. e Hausrath, D. *Weasel Words: the Dictionary of American Doublespeak*, Capital Books 2005

Williams, M.J. *Nato, Security and Risk Management: From Kosovo to Kandahar*, Routledge 2008

Sitografia (i siti elencati sono stati consultati fra il 2014 e il 2016, e sono presentati in ordine di comparizione nei sottocapitoli)

Introduzione

Palmisano, A.L. *Utopia e contro utopie*, in <http://www.dadarivista.com/>, numero Speciale 1, 2012

Dalla faina alla parola-faina

<http://it.bab.la/dizionario/inglese-italiano/weasel>

<http://dictionary.reverso.net/english-italian/weasel>

Hobbes, Thomas *The Leviathan* su:

<https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/748/leviathan.pdf>

<http://www.all-about-ferrets.com/weasel-folklore.html>

<http://www.webalice.it/ivo.gervasoni/donnola.html>

<http://www.naturamediterraneo.com/faina/>

<http://www.phrases.org.uk/meanings/weasel-words.html>

Shakespeare, William *Enrico V* su:

http://www.rodioni.ch/busoni/bibliotechina/shakespeare/enrico_r.htm

<http://www.merriam-webster.com/dictionary/weasel>

<http://www.phrases.org.uk/meanings/weasel-words.html>
<http://www.phrases.org.uk/meanings/weasel-words.html>
<http://www.merriam-webster.com/dictionary/weasel%20word>
<http://grammar.about.com/od/tz/g/weaselwordterm.htm>

La parola-faina e la propaganda

<http://www.sacred-texts.com/cla/luc/w13/w1317.htm>
<http://www.prmuseum.com/byoir/cb13-19.html>.

Walsh, John “Cromwell Oliver: Tyranny of 1649” su:

<http://www.irish-society.org/home/hedgemaster-archives-2/people/cromwell-oliver-tyranny-of-1649>
<http://www.vision.org/visionmedia/biography-woodrow-wilson/569.aspx>
<http://www.psicolinea.it/lingegneria-del-consenso-edward-bernays-e-linvenzione-della-propaganda/>

Bernays, E. *Crystallizing Public Opinion*, pubblicato nel 1923 download pdf <http://sttpml.org/wp-content/uploads/2014/06/5369599-Crystallizing-Public-Opinion-Edward-Bernays.pdf>
<http://www.nndb.com/people/802/000113463/>

Chomsky, N.

http://library.unitediversity.coop/Media_and_Free_Culture/Media_Control-The_Spectacular_Achievements_of_Propaganda-Noam_Chomsky.pdf

Dal weasel word al weasel world

Galli, C. Saggio introduttivo al Leviatano di Thomas Hobbes su:

<http://people.unica.it/annamarialoche/files/2012/04/Galli-INTRODUZIONE-LEVIATANO.pdf>
<https://books.google.it/books?id=UZnvWlbButYC&pg=PT82&lpg=PT82&dq=%C2%ABCommonwealth+is+a+traditional+English+term+for+a+political+community+founded+for+the+common+good&source=bl&ots=Z7gsbRzpdn&sig=OpF6tqy6bOYxBr4YkxexZTF33r4&hl=it&sa=X&ved=0ahUKUkwjAkZrDhcXMAhWCthoKHbUJCesQ6AEIMTAD#v=onepage&q=%C2%ABCommonwealth%20is%20a%20traditional%20English%20term%20for%20a%20political%20community%20founded%20for%20the%20common%20good&f=false>
http://business_finance.enacademic.com/37360/the_Commonwealth_of_Nations
<http://www.oed.com/view/Entry/37261?redirectedFrom=commonwealth#eid>
<http://www.col.org/about/commonwealth/Pages/default.aspx>
<https://www.royal.gov.uk/MonarchAndCommonwealth/QueenandCommonwealth/WhatisaCommonwealthRealm.aspx>
<http://www.capitalpunishmentuk.org/common.html>
<http://www.amnesty.org.nz/our-work/end-death-penalty/papua-new-guinea>
http://www.aph.gov.au/About_Parliament/House_of_Representatives/Powers_practice_and_procedure/00Infosheets/Infosheet_20_-_The_Australian_system_of_government

Geisler, Charles “New *terra nullius* narratives and the gentrification of Africa’s “empty lands””, Pdf. Cornell University (scaricabile sul web, senza data)

I dichiarati *civilter mortuus* e la geometria euclidea

<http://www.pbs.org/wgbh/aia/part1/1p268.html>
<http://www.pbs.org/wgbh/aia/part1/1h315.html>
<http://www.swarthmore.edu/SocSci/bdorseyl/41docs/24-sla.html>

Rolling, Willard Hughes, "Citizenship and Suffrage: the Native American Struggle for Civil Rights in the American West, 1830-1965" su:

<http://scholars.law.unlv.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1311&context=nlj>

<http://www.loc.gov/teachers/classroommaterials/presentationsandactivities/presentations/elections/voters9.html>

Jayaprakash, N.D. "'World's Oldest Democracy': The Myth & The Reality" part one, March 14, 2009 su:

<http://dissentvoice.org/2009/03/%E2%80%9Cworld%E2%80%99s-oldest-democracy%E2%80%9D-the-myth-the-reality/>

Smith, Andrea "Soul wounds, the legacy of Native Americans schools", March 26, 2007 su:

<http://www.amnestyusa.org/node/87342>

"Native foster care: lost children, shattered families" su:

<http://www.npr.org/series/141763531/native-foster-care-lost-children-shattered-families>

Gregory, W. Rutecky "Forced Sterilization of Native Americans: Late Twentieth Century Physician Cooperation with National Eugenic Policies" 10/08/2010 su:

<https://cbhd.org/content/forced-sterilization-native-americans-late-twentieth-century-physician-cooperation-national->

De Tocqueville, Alexis *De la Démocratie en Amérique* (1835) su:

http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_1/democratie_t1_2.pdf

Truthout, Tanya H. Lee "The Native American Genocide and the Teaching of US History" 01Aprile 2015 su:

<http://www.truth-out.org/news/item/29954-the-native-american-genocide-and-the-teaching-of-us-history>

http://www.census.gov/newsroom/releases/archives/facts_for_features_special_editions/cb13-ff26.html

Garrait-Bourrier, Anne «L'iconographie de l'Indien dans le cinéma américain: de la manipulation de l'image à sa reconquête», *Revue LISA/LISA e-journal* [En ligne], Vol. II - n°6|2004, mis en ligne le 30 octobre 2009, consulté le 11 mai 2016. URL: <http://lisa.revues.org/2756>; DOI: 10.4000/lisa.2756

http://www.museedelhistoire.ca/cmce/exhibitions/hist/elections/el_038_f.shtml

<http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/drybones-case-1970/>

http://www.canadiana.ca/citm/themes/aboriginals/aboriginals12_e.html

<http://australianmuseum.net.au/indigenous-australia-timeline-1901-to-1969>

<http://www.civicsandcitizenship.edu.au/cce/default.asp?id=9589>

[http://indigenoustrights.net.au/civil_rights/albert_namatjira_and_citizenship_1958-](http://indigenoustrights.net.au/civil_rights/albert_namatjira_and_citizenship_1958-59/limitations_to_aboriginal_citizenship)

[59/limitations_to_aboriginal_citizenship](http://indigenoustrights.net.au/civil_rights/albert_namatjira_and_citizenship_1958-59/limitations_to_aboriginal_citizenship)

<http://www.vcaa.vic.edu.au/Documents/auscurric/sampleunit/1967referendum/aboutreferendum.pdf>

Perry, Michael "A Stolen Generation Cries Out" 20 Maggio 1997 su:

<http://www.hartford-hwp.com/archives/24/088.html>

Bullimore, Kim "The Aboriginal struggle for justice and land rights" 24 gennaio 2001 su:

<https://www.greenleft.org.au/node/23550>

"Bringing them home: the "stolen children" report (1997) su:

<https://www.humanrights.gov.au/publications/bringing-them-home-stolen-children-report-1997>

<http://www.creativespirits.info/aboriginalculture/people/racial-discrimination-in-australia#axzz48FESrDlc>
<http://www.creativespirits.info/aboriginalculture/people/aboriginal-population-in-australia>

La “democrazia” statunitense

http://www.sociologia.unimib.it/DATA/Insegnamenti/3_2337/materiale/dichiarazione%20indipendenza%20stati%20uniti%20america.pdf
<http://www.dircost.unito.it/cs/docs/stati%20uniti%201787.htm>
<http://www.treccani.it/enciclopedia/thomas-woodrow-wilson/>
<http://stoprepublicans.blogspot.it/2008/06/woodrow-wilson-progressive-icon.html>

Zinn, H., *A People's History of the United States*, sul blog *History is Weapon*
<http://historyisaweapon.com/defcon1/zinnwarhea14.html>
<http://www.treccani.it/enciclopedia/thomas-woodrow-wilson/>

Tudini, F. “Sacco e Vanzetti: caso giudiziario o *affaire*?” *Diacronie* [Online], N° 14, 2| 2013, documento 4, Messaggio online il 01 agosto 2013, consultato il 11 maggio 2016. URL: <http://diacronie.revues.org/160> ; DOI : 10.4000/diacronie.160

Stato di emergenza permanente

Senate report 93-549 su: <https://scannedretina.files.wordpress.com/2014/02/senate-report-93-549-copy-of-original1.pdf>

Observatoire des inégalités su: <http://www.inegalites.fr/spip.php?article1393>

Blackstone, W., *Commentaries on the Laws of England* (1765-1769), Vol.I, Chap.XVIII su: archive.org/details/commentariesonl1jonegoog

Wilkins, Brett ‘On This Day’ 2010: US Supreme Court Rules Corporations are People; Speech is Money’ 21 gennaio 2011 su: <http://morallowground.com/2011/01/21/on-this-day-2010-us-supreme-court-rules-corporations-are-people-money-is-speech/>

Rappoport, Jon “Meet Monsanto’s number one lobbyist: Barack Obama” 25 settembre 2012 su: http://www.naturalnews.com/037310_barack_obama_monsanto_lobbyist.html###ixzz30qf02gkn

NDAA, PNAC e RAD

Mariner, Joanne “The NDAA Explained: Part One in a Two-Part Series of Columns on the National Defense Authorization Act” 21 dicembre 2011 su: <http://verdict.justia.com/2011/12/21/the-national-defense-authorization-act-explained>
<http://www.globalresearch.ca/us-supreme-court-refuses-to-uphold-the-constitution-allows-indefinite-detention/5379918>
<http://www.foreignpolicyi.org/about> (mission statement)

Borzel, Tanja A. e Risse, Thomas. “Public-Private Partnerships: Effective and Legitimate Tools of International Governance?” revised version of a paper, which was presented at the workshop on “Global Governance”, European University Institute, Florence, April 6-7, 2001, and at the Conference on “The Reconstitution of Political Authority in the 21st Century,” University of Toronto, March 15-16, 2002. Download on: http://userpage.fu-berlin.de/~atasp/texte/021015_ppp_risse_boerzel.pdf

<http://www.informationclearinghouse.info/pdf/RebuildingAmericasDefenses.pdf>

Il weasel in ambito internazionale: i Balcani

<https://www.youtube.com/watch?v=FujKSEJLuY0>

<http://www.globalresearch.ca/the-u-s-nato-military-intervention-in-kosovo/1666>

http://www.nato.int/cps/en/natolive/official_texts_17120.htm

Un weasel word che ha fatto il giro del mondo: il *Politically Correct*

<http://www.englishforums.com/English/PoliticallyCorrectTermBlack-People/zqxcx/post.htm>

<http://dictionary.reference.com/browse/nigger>

<https://www.aclu.org/banking-bondage-private-prisons-and-mass-incarceration>

http://www.nationalhomeless.org/publications/foodsharing/Food_Sharing_2010.pdf

<http://www.statisticbrain.com/homelessness-stats/>

<http://www.nationalhomeless.org/publications/foodsharing/cities.html>

<http://www.reuters.com/investigates/adoption/#article/part1>

www.nytimes.com/2013/11/21/opinion/kristof-when-children-are-traded.html?_r=0

http://www.huffingtonpost.com/2013/09/09/child-exchange_n_3893757.html

Palestra e identità: fra *body building*, *body social building* e *body building society*

Valerio Lastrico

Gym and identity: among body building, body social building and body building society

Abstract

This paper presents the results of an ethnographic research conducted in a bodybuilding gym where the author was working out. The analysis focuses on those who, according to the data gathered through participant observation, are identified as “real bodybuilders” namely: those who put their “ideal body” reference as a totalizing element of their identity. The aim of the research is to show how such individuals, once they have chosen an ideal body model – a model which is not hegemonic within society as whole – use it as a frame for almost all their cognitive representations and social interactions (gender, leadership, rituals, world classification and so on). It is mainly the body to provide a means of identification to this competitive subculture which is quite cohesive in terms of lifestyles and it also provides a means of individuation through its particular construction as well as presumed authority in terms of expertise readable as a form of power/knowledge.

Keywords: bodybuilding, identity, body and society, gender, sport

... gym is experienced not simply as an ingredient in the search for a perfect body, but as a place which has its own rules and where a vast array of meanings and identities are negotiated (Sassatelli 1999, pp. 227-228).

1. Temi, obiettivi e questioni metodologiche

In queste pagine vorrei prendere in considerazione un esempio apparentemente banale di come la rappresentazione del corpo venga da una costruzione sociale: il body building. Il lavoro è frutto di un’analisi etnografica, in cui le tecniche dell’osservazione partecipante sono state applicate a una lunga frequentazione personale di una palestra di pesistica, e dei dialoghi intrattenuti con gli altri clienti abituali. L’attenzione si concentra su quelli che induttivamente, a seguito dell’osservazione, sono stati identificati come i “veri culturisti”, vale a dire coloro che pongono il mantenimento del loro corpo di riferimento ideale quale elemento identitario totalizzante della loro esistenza. Si tenta così di mostrare come tali individui, una volta aderito a un modello ideale di corpo, peraltro non egemonico all’interno della società, strutturino attorno a esso le proprie rappresentazioni e interazioni.

Questo lavoro pare confermare come il continuo riferimento alla dimensione corporea condizioni i dialoghi, la vita familiare e lavorativa, la formazione di un gruppo a sé stante separato tanto dagli esterni quanto dai “normali frequentatori” della palestra, la visione della distinzione di genere, la gestione dei rituali e delle interazioni quotidiane, l’attribuzione di autorevolezza, la tipizzazione dell’Altro, la rappresentazione del sé di queste persone. In breve, tutte o quasi le dimensioni dell’esistenza prese in considerazione dalle scienze sociali dei processi culturali. È per questa ragione che la letteratura di riferimento utilizzata non è, in linea di massima, specificamente orientata agli studi sociali sul corpo e sullo sport, nonostante esista ormai un filone specificamente orientato al body building (Roundtree 2005; Locks e Richardson 2011). L’obiettivo è infatti, piuttosto, quello di analizzare empiricamente il fenomeno specifico del body building utilizzando gli strumenti teorico-analitici degli studi classici sui processi culturali, con la finalità non del tutto secondaria di testare l’utilità di tali contributi, ricordati spesso per mero interesse teorico, nel fornire chiavi di lettura valide nella realizzazione di una ricerca etnografica specifica a questioni contemporanee e relativamente minute.

In questo modo è stato possibile notare come sia soprattutto il corpo a offrire uno strumento di identificazione a un gruppo particolare e piuttosto coeso dal punto di vista degli stili di vita, e insieme un’individuazione attraverso la propria particolare costruzione del corpo, non egemonica nella società, e la propria particolare e presunta autorità in campo di sapere/potere specialistico. L’idea di costruzione del corpo è esplicita nella stessa espressione *body building*, e l’obiettivo qui è non solo di dimostrare come tale fabbricazione sia molto più sociale che non solamente derivata dall’allenamento fisico (*body social building*), ma anche di segnalare come la dimensione corporea stessa, una volta definita culturalmente, venga poi posta al centro di tutta la propria esistenza dagli individui assidui di manubri e bilancieri (*body building society*). Per fare ciò prenderò in considerazione non tanto i clienti della palestra presi nel loro complesso, quanto quelli che ho notato essere i veri culturisti, quelli che, per usare il loro gergo, “ci credono davvero”.

2. Caratteristiche distintive dei “veri culturisti”

La prima cosa che si nota entrando in palestra, infatti, è la netta distinzione tra chi concepisce l’esercizio come svago, tentativo di dimagrimento e/o di mantenersi in forma e in salute, occasione di socialità o altre possibili motivazioni (Bednarek 1985), e chi invece ha fatto della panca piana un vero e proprio tratto centrale e caratterizzante della propria vita quotidiana. La differenza che salta agli occhi è quella fisica, tra persone con corpi “normali” (alla media della popolazione) e altre con corpi decisamente muscolosi, ma basta un minimo di frequentazione per scoprire che il contrasto è ben più profondo. Quelli del secondo tipo sono infatti individui mentalizzati sul cibo e sull’impegno continuo senza concessioni, che non si allenano

certo per motivi legati alla salute (tutt'altro, visti gli effetti deleteri di diete iperproteiche e aiuti chimici alla massa muscolare, cfr. Monaghan 2001). Sembra pertanto aver ragione Sassatelli, quando afferma che moltissime sono le persone che, desiderando migliorare il proprio corpo, si iscrivono in palestra, mentre sono poche quelle che hanno fatto delle proprie ore di palestra una norma di vita (Sassatelli 2000).

Va aggiunto che nella stragrande maggioranza dei casi non si tratta di atleti professionisti, e non sarebbe quindi riscontrabile neppure una ragione strumentale (vincere le gare) al loro comportamento di rinuncia e sacrificio, ma solo un bisogno di aderire il più fedelmente possibile al proprio corpo ideale di riferimento: essi paiono aver posto la loro particolare visione del corpo a misura della propria esistenza. La distinzione (interattiva e anche spaziale) rispetto agli altri frequentatori della palestra è rafforzata dal fatto che agli occhi di questi ultimi i “veri culturisti” sembrano incapaci di parlare d'altro, anche all'esterno dell'allenamento, e, se anche iniziano una discussione che pare poterli portare altrove, trovano comunque il modo di riportarla all'interno dei confini familiari dei gruppi muscolari, quasi si trovassero a disagio con argomenti non attinenti. Si evince inoltre dai loro discorsi come essi condizionino l'intera loro vita familiare e lavorativa al proprio corpo: prendono ferie solo nei periodi in cui la palestra chiude, non vanno fuori a cena con amici e parenti perché non possono mangiare liberamente, non escono a bere qualcosa con i colleghi perché l'alcool gonfia lo stomaco nascondendo gli addominali, e così via.

3. I processi di classificazione reciproca

Che gli individui del gruppo oggetto di osservazione formino una vera e propria comunità a sé stante può essere verificato anche dal fatto che questi dispongono di una classificazione condivisa per tipizzarsi vicendevolmente, ancora una volta in base a parametri prettamente corporei. Come dice Schütz (1974), si utilizzano i tipi per interpretare la realtà, riconducendo l'individuale a categorie condivise. Accade così che i singoli siano ricondotti (ma più consapevolmente rispetto all'analisi dello studioso viennese) ai tipi gerarchicamente ordinabili di “uomo”, “ometto” o “salsizza”¹ in base al fatto che la loro massa muscolare sia rispettivamente molto sviluppata, media o (relativamente) carente. In base a ciò sembrano poi esistere delle ricette, dei modelli di comportamento da utilizzare in base all'interlocutore. Se per esempio l'individuo A interagisce con un “ometto”, sembra scontato che l'atteggiamento nei suoi confronti sia di incoraggiamento a continuare così, sulla strada per diventare anch'egli un “uomo”. Se invece l'interlocutore è un “salsizza”, il comportamento tipico sembra essere quello di scherno, probabilmente per dimostrare la propria superiorità rispetto a lui. Se infine l'interlocutore è un individuo tipizzato

¹ Sta per “salsiccia”.

come “uomo”, sembra comunque largamente diffusa la derisione e il continuo mettere in discussione la legittimità dell’altro ad appartenere a quella categoria, forse per non mostrare la propria inferiorità.

Tutto questo, è da sottolineare, del tutto indipendentemente dalla collocazione di A all’interno della gerarchia tipologica, come se le tre ricette fossero dettate principalmente dal grado di adeguatezza dell’interlocutore al corpo ideale, e non dal proprio. Quasi che, in un ambiente così competitivo, fosse più importante smascherare le pecche altrui piuttosto che esporsi alla probabile ritorsione per aver canzonato qualcuno di “più adatto”. La tipizzazione reciproca è quindi, qui molto più che in altri campi, un’attività intrinsecamente conflittuale, basata su un agonismo (da non intendersi in termini sportivi) che secondo alcuni autori (Klein 1986; 1993; 1995; Weigers 1998) sarebbe sia causa che effetto del body building come subcultura dell’insicurezza personale².

Da notare come nella tipizzazione rientrano solo “quelli che ci credono”, coloro su cui si sta concentrando l’attenzione, a dimostrazione della separazione di questi da chi va in palestra con altri obiettivi. Così i culturisti si chiamano tra di loro con i tre titoli tipologici, mentre si rivolgono a tutti gli altri frequentatori per nome di battesimo.

Questi tipi, inoltre, come quelli della fenomenologia, non sembrano essere qualcosa di netto e definito, grazie ai quali sopra un certo peso o sopra una data circonferenza di bicipite si rientra in una categoria piuttosto che nell’altra. Il tipo funziona anche se non lo si sa definire, non è una regola, ma è uno spazio di possibilità, un “funzionare abbastanza” per non far sorgere problemi. Questa non completa congruenza e flessibilità, comunque, lascia aperta la possibilità di mettere in discussione consapevolmente l’appartenenza a un titolo piuttosto che all’altro, scatenando, come si vedrà, un’aspra competizione per lo status all’interno dei più muscolosi tra i frequentatori della palestra.

Si può anche vedere come la distinzione fra i tre tipi sia comprensibile solo nel suo insieme (indicalità), dato che anche il più gracile fra i “salsizza” sarà sempre comunque più muscoloso di più della metà delle persone presenti in quel luogo, così che la sua collocazione risulta spiegata solo all’interno delle posizioni reciproche fra i tre titoli, e quindi solo all’interno del gruppo dei “veri culturisti”.

Una parte della letteratura rileva come tutti noi attualmente concepiremmo il corpo come inadeguato (forse malato) quando esso non rispetta l’immagine che abbiamo di noi stessi, e come tale inadeguatezza sarebbe stabilita rispetto ai desideri, non più in base all’efficienza e alla produttività come in era fordista. Ciò è allora ancor più evidente fra i culturisti, che considerano “salsizza”, inadeguato, un corpo con caratteristiche non solo sane, ma al di sopra della media. E questo solo in base al loro corpo ideale di riferimento.

² Per una visione alternativa, cfr. Mekolichick (2001).

Per quanto detto, quando si entra a far parte della palestra si è un po' nella condizione dello straniero di Schütz (1979), che ha vivo senso dell'incoerenza e dell'incongruenza del nuovo modello culturale. Sembra paradossale, sulle prime, questo continuo riferimento al metro di giudizio corporeo per parlare di qualsiasi cosa, e ancor più le pratiche che da questo discendono, viste come masochistiche e irrazionali. Con il tempo, però, si viene assorbiti da questo senso comune, e, se non si seguono le ricette, bisogna decidere di farlo intenzionalmente. Il che comporta il non completo assorbimento nella comunità. Inizialmente i nuovi arrivati non riescono a far altro che sorridere del modo di fare degli "adepti", tutto sembra loro non solo nuovo, ma decisamente stravagante. Entrando nell'atmosfera, però, i nuovi arrivati riescono gradualmente ad abituarsi e a dare per scontato che alcune persone possano comportarsi in quel modo senza più pensare che ciò sia dovuto a intrinseca irrazionalità, anche se, in larga parte, queste stesse persone decidono comunque di non mettere in pratica alla lettera le ricette che hanno imparato ad accettare come normali. Ecco di nuovo una maggiore intenzionalità rispetto alla teoria fenomenologica. Chi decide di non aderire appieno ai quadri cognitivi e normativi della palestra sembra allora trovarsi nella situazione dello straniero di Simmel (2006) più che di quello di Schütz: esempio di tensione tra vicinanza e lontananza, che rimane straniero nonostante faccia parte dell'orizzonte quotidiano dei veri culturisti.

Veri culturisti che, anche quando parlano di persone esterne alla palestra, sembrano riferirsi loro solo in base a connotazioni fisiche.

4. Questioni di genere riscontrate

I veri culturisti applicano insomma una sorta di stigma, un'attribuzione negativa coincidente con caratteristiche fisiche che anticipano le (loro) aspettative sociali, indipendentemente dalle capacità individuali. È interessante notare come ciò però non accada quando la persona esterna in questione è una donna. Sembra, dai discorsi che si scambiano, che tali uomini considerino normale e desiderabile che le donne conservino un corpo "normale", come quello delle esterne, ognuno secondo i propri gusti ma comunque non in linea con un fisico femminile anch'esso palestrato. Tale riscontro pare in linea con le analisi prodotte dalla critica femminista, secondo cui il body building sarebbe una fra le possibili risposte alla crisi della mascolinità (White e Gillett 1994), e questa netta distinzione di genere sarebbe da leggere come un tentativo di ristabilire, rendendola manifesta attraverso la muscolatura, l'egemonia maschile frustrata (Gillett e White 1992).

C'è da dire, tuttavia, che all'interno della palestra quelle rarissime donne che "ci credono davvero", le culturiste, sono viste e trattate da pari grado da tali uomini, in un certo senso superiori non solo alle donne che vanno in palestra con altri obiettivi, ma anche a buona parte degli individui di sesso maschile che adottano la medesima scelta. In un certo senso, come se non fossero veramente donne (Shilling e

Bunsell 2009). Sembra quindi che sorga una sorta di dualismo nella loro concezione, con da un lato le donne viste come potenziali compagne o partner sessuali, e dall'altro le donne che possono essere tranquillamente iscritte nella classificazione, sia pur al rango di "salzizza" con tutto il carico di scherno che questo porta con sé. Tutto ciò come se le effettive differenze biologiche fra i sessi per quanto riguarda il sistema muscolare contassero poco o nulla. Il che comunque non pare influire sull'autostima di queste donne, nonostante quelle che si dedicano al body building secondo alcuni studi sarebbero molto insicure rispetto al proprio corpo (Roussel e Griffet 2000; Fisher 1997). Se anche lo fossero rispetto al loro corpo "tradizionalmente femminile", esse sembrano però trarre sicurezza dal corpo trasformato dall'attività sportiva (Guthrie *et al.* 1994: 275), e paradossalmente anche dalla derisione dei compagni di palestra, dato che quest'ultima deriva dall'essere considerate loro pari, cioè *elite bodybuilders* (*ibidem*).

Tra le distinzioni connotate moralmente alla Durkheim, quindi, la più densa di significato sembra essere per loro non tanto quella fra uomini e donne, quanto quella fra "palestrati" (superiori) come categoria unificante (maschi e femmine) e "non palestrati" come categoria unificante (maschi e femmine). La distinzione culturale di genere comunque non è priva di importanza, dato che permane in qualche modo un minimo di aspettativa verso gli uomini affinché si adeguino alla loro visione (in sostanza: diventino palestrati), con tanto di riprovazione morale e stigma se ciò non accade, mentre per le donne tutto questo non avviene. I culturisti non pretendono che le donne si adeguino al loro standard (e sembrano anzi desiderare come partner unicamente donne dal fisico "tradizionale"), ma, se questo avviene, paiono trattare tali donne in maniera più egualitaria, da par loro. La considerazione che i culturisti accettino come dato di fatto che possano esistere donne culturiste, sembra quindi indicare come questi ritengano la barriera di genere forte, ma non insormontabile. Il che non rappresenta un'aspettativa, tutt'altro, ma se ciò accade non sembrano considerarlo strano né sbagliato.

C'è da dire peraltro che tali donne culturiste non rinunciano alla propria femminilità. Questa, tuttavia, appare come separata dal lato corporeo, o legata a una concezione di corpo differente da quelle tipiche femminili della donna-madre, ma anche della donna-modella o della donna-sexy³. Ci si trova pertanto di fronte a un fenomeno di genere in cui non si riscontra nulla di determinato biologicamente una volta per tutte, ma più che altro una scelta individuale di identità. Questo è forse paragonabile a quanto affermano Piccone Stella e Saraceno a proposito della teoria delle differenze situate:

«Nessuna delle divisioni che oggi contrappongono uomini e donne può darsi per scontata, immodificabile. E questo non nel senso di una riunificazione, come se la scissione del soggetto neutro potesse ricomporsi, o la differenza scomparire

³ Per un approfondimento sul tema specifico del *body building* femminile, cfr. Felkar (2012).

omologando le donne agli uomini, producendo un soggetto neutro, un androgino – come se il corpo e le sue caratteristiche non avessero significato. Ma nella prospettiva che alla differenza assoluta se ne sostituiscano altre di nuovo tipo, differenze multiple, non binarie e frontali, in cui gli ingredienti culturali e biologici si mescolino in un nuovo impasto. (...) La differenza diventa capacità di individuazione piuttosto che di opposizione: capacità di scelta» (Piccone Stella e Saraceno 1996: 20).

Ciò che accade in palestra fra gli individui di entrambi i sessi che realmente la vivono come un'esperienza totalizzante, infatti, è qualcosa di simile a donne che “fanno gli uomini” e uomini che “fanno le donne” (Obel 1996), in una libera scelta di costruzione della differenza.

Perché in effetti può essere percepita come strana, dal punto di vista particolare della nostra cultura dominante esterna al mondo del body building, tanto la presenza di donne incredibilmente muscolose, quanto quella di uomini che si depilano, ungono e così via. Fatta salva la muscolatura, non vi è nulla di virile in senso tradizionale nel comportamento di questi uomini (Bridges 2009; Heywood 1998), e la situazione sembrerebbe diversa anche da quei contesti in cui tali pratiche erano ugualmente diffuse. Mi riferisco in particolare a culture come quella degli antichi Greci e Romani, dove queste, e in particolare il cospargersi di olio, erano strumentali alla battaglia o alla lotta, e comunque non a fini prettamente estetici. Ancora Piccone Stella e Saraceno (1996, pp. 20-21):

«Si mette in discussione non la differenza fra i sessi ma il presupposto che essa rimanga uguale a se stessa e che sia considerata fondativa dell'identità individuale in modo prioritario, anche se non esclusivo. (...) Si profila qui un'operazione intellettuale a favore delle differenze *tout court*, delle differenze al plurale, che muove dalle donne ma non esclude gli uomini: nella prospettiva che le differenze non rinuncino a se stesse né si irrigidiscano, ma anzi si moltiplichino».

Un esempio di ciò è forse lo stesso fatto che vi sia una visibile sproporzione tra i frequentatori maschi e femmine, mentre nell'immaginario collettivo, almeno fino a questo momento, la cura del corpo era legata strettamente al genere femminile.

5. Il sapere circolante all'interno della palestra

Entra in campo anche una forte dimensione del sapere, inteso foucaultianamente come sapere/potere. Il vero potere per Foucault (1993) non sta nei grandi apparati, ma nelle conoscenze anche banali che ci vengono dai vari ambiti del sapere che si manifestano in discorsi (intesi come insieme di linguaggio e pratiche) e strutturano la nostra esperienza, definendo i nostri modi di fare e di pensare relativi a quel determinato tema. Noi agiamo la nostra vita quotidiana per mezzo

dell'interiorizzazione dei discorsi del sapere/potere, siamo in un regime di disciplina e i garanti di tale disciplina siamo noi stessi, attraverso l'autocontrollo basato su un sapere che non è solo coazione ma anche ampliamento delle possibilità. Ebbene, è difficile rintracciare una tale circolazione di sapere/potere pari a quella di una palestra.

In poco tempo il frequentatore viene a conoscenza di tutta una serie di gruppi muscolari mai sentiti prima, impara a distinguere quali muscoli sono antagonisti di quali altri, quali sono gli esercizi per svilupparli, a cosa servono i vari macchinari e come funzionano. Persone non edotte alle lingue straniere imparano tutta una serie di vocaboli inglesi riguardanti parti del corpo, movimenti, attrezzi e macchinari. I più esperti arrivano a conoscere la percentuale di proteine, lipidi e carboidrati contenuta in pressoché tutti gli alimenti presenti sul mercato, quale marca di tonno assicura il maggiore apporto di proteine, hanno almeno un'infarinatura di ciclo metabolico, catene di amminoacidi, quantità di insulina e così via. I culturisti imparano queste cose attraverso riviste specializzate e passaparola, e sembrano famelici nel ritrovare notizie di questo genere in qualsiasi rivista o programma televisivo sulla salute o generalista, nonché su siti web e forum specializzati⁴ (Smith e Stewart, 2012), diventando veri e propri esperti che non si accontentano mai della propria conoscenza, ma cercano di estrarre dai media sempre qualche nuova nozione in più (sia essa legata a un sapere di tipo medico-scientifico oppure profano e di senso comune, per usare la distinzione di Latour (1989)), che dica loro cosa fare, come farlo, come vestirsi, cosa mangiare e bere. Tanto più che, come nota Ortega (2010), tanto più una società è tecnologicamente avanzata dal punto di vista del rapporto medico-scientifico col corpo, e tanto più un grande investimento simbolico nel corpo stesso richiederebbe in maniera esigente una "ossessione" per la conoscenza per mantenere adeguata la fonte della soggettività.

6. La fonte dell'autorità

Resta il fatto che però, inizialmente, tutto questo sapere/potere specialistico è in linea di massima sconosciuto. I nuovi arrivati, di conseguenza, come lo straniero di Schütz, si trovano nella condizione di non conoscere le ricette adatte. Per loro il sapere/potere non circola, ma è identificato nella figura dell'istruttore, la prima persona con cui si fa conoscenza e che sembra essere in possesso di tutta una serie di saperi esoterici. L'istruttore viene visto all'inizio come detentore, per dirla con Bourdieu (1986), di un maggiore capitale culturale specifico, che gli conferisce non solo autorevolezza, ma anche autorità. Con il tempo, però, quando il sapere/potere inizia a circolare anche per i neofiti, questi abbandonano gradualmente la condizione di straniero e si affrancano dall'autorità dell'istruttore, che perde parte del proprio carisma basato sul

⁴ Su tutti: <http://forum.bodybuilding.com>.

sapere. Raggiunta una certa soglia di conoscenze, i più iniziano a fare di testa propria con gli allenamenti, i riscaldamenti e tutto il resto, e anzi pretendono di saperne più degli altri, scatenando una vera e propria competizione.

Il risultato è che alla lunga, vale a dire fra i clienti abituali compresi nel novero di quelli che ho definito i veri culturisti, si crea una comunità più o meno egualitaria, dato che il sapere/potere diventa disponibile per tutti. L'unica forma di gerarchia che rimane è quella della tipizzazione di cui ho già parlato, che come si è visto è basata su caratteristiche prettamente fisiche e non conoscitive, e che comunque non impedisce la competizione né la derisione anche dei "più adatti" (istruttore compreso) da parte dei "meno adatti". Un'autorità residua dell'istruttore viene dunque in ogni caso mantenuta, ma su di un requisito ancora una volta puramente legato al corpo, o meglio a una particolare idea di corpo costruita socialmente.

Seguendo i concetti di Weber (1961), infatti, l'autorevolezza del titolare della palestra non deriva dalla tradizione, in quanto, anzi, il suo potere è continuamente rimesso in discussione da parte dei clienti per mezzo della valorizzazione della propria attività (come direbbe Goffman (1969)) contro quella dell'istruttore, per dimostrare una maggiore conoscenza nel sapere/potere. Né l'autorevolezza deriva da requisiti razionali-legali, dal momento che per ottenerla non è affatto sufficiente vestire il ruolo di istruttore. Questa pare infatti legata a quel particolare istruttore, come si è potuto verificare quando per un lungo periodo quest'ultimo si è fatto sostituire da un amico, che in quel momento ricopriva in tutto e per tutto il ruolo di istruttore, senza per questo riceverne un corrispettivo riconoscimento da parte dei clienti.

L'autorevolezza, infatti, continua a essere strettamente personale, e sembra derivare dal carisma. Una sorta di carisma, però, non dovuto a un *carattere* straordinario, bensì a un *corpo* straordinario, che non viene fatto discendere quindi da una conoscenza, ma semplicemente dal fatto che l'istruttore rimaneva il più muscoloso della palestra. Ciò è provato dal fatto che quando, ultraquarantenne, questo si è ritirato dalle gare (smettendo di essere l'unico della palestra a farle), egli ha perso non solo massa muscolare, ma con questa anche l'ultimo residuo di autorevolezza. È incredibile vedere come da quel momento egli sia stato visto dai clienti come un semplice imprenditore che rende possibile lo svolgimento della loro attività sportiva, o poco di più, ricadendo nella semplice classificazione "uomo", "ometto", "salsizza" con tutti gli altri (tutti gli altri veri culturisti) ed essendo continuamente deriso. Situazione che peraltro lui stesso legittima negli atteggiamenti, come se riconoscesse che poteva ottenere un seguito per il semplice fatto di possedere un determinato corpo ideale, svanito il quale, però, accetta che diventi lecito dileggiarlo nella sua stessa palestra, come se il corpo fosse eletto a valore universale sul quale misurare anche lo status.

7. La dimensione competitiva, i rituali e le regole tacite di interazione

Tutto ciò introduce la dimensione della forte competizione esistente fra i culturisti. Questa sembra portare a uno strano modo di gestire l'ordine cerimoniale dell'interazione quotidiana, come direbbe Goffman (*Ibid.*). Trovandosi a svolgere il suo allenamento in uno spazio piccolo e affollato, ogni singolo individuo si trova per forza di cose a dover gestire un'interazione non focalizzata, nel senso che, come afferma Watzlawick (1971), per il solo fatto di essere presente in pubblico con il proprio corpo non può non comunicare. Se c'è uno sguardo, quello necessariamente raccoglie informazioni, e in un ambiente altamente competitivo ciò può portare a situazioni molto interessanti. Ognuno è impegnato a mettere in scena una rappresentazione di sé, una valorizzazione della propria attività, stando attento a non perdere la faccia (sebbene l'allenamento si basi interamente su movimenti che, come nota Sassatelli (2000), sarebbero molto imbarazzanti all'esterno). Attraverso il controllo delle impressioni gli individui tendono a controllare il modo in cui sono percepiti dagli altri attraverso un certo numero di espedienti, essendo oggetti a se stessi da una prospettiva esterna, ossia, per dirla con Mead, guardandosi dal punto di vista dell'altro generalizzato (ma in questo caso anche di altri specifici).

Ciò comporta che i rituali di contegno siano portati all'eccesso, mentre, e proprio per il fatto che, i rituali di deferenza sembrano di fatto assenti. Per mezzo dei rituali di contegno si intende comunicare agli altri di essere persone che possiedono alcuni caratteri desiderabili per il proprio gruppo di riferimento, ma in palestra, a parte le continue dimostrazioni di conoscenza del sapere/potere, tali rituali sono quasi sempre legati al corpo. L'"eccesso" sta nel rendere piuttosto palese ciò che generalmente si tende a negare, ossia il fatto che si sta rappresentando per un pubblico la gestione della propria facciata, per esempio con atti di esibizionismo gratuito quali spogliarsi appena possibile, gonfiare inspiegabilmente i muscoli a riposo, provare mosse davanti allo specchio e così via.

Un altro modo in cui si mantiene il decoro è il ritualismo con il quale si riproduce sempre la stessa sequenza di esercizi, con lo scopo, dichiarato a mezza voce, di non rischiare ad avventurarsi con pesi o attrezzi sconosciuti che possano comportare un fallimento e una conseguente pubblica derisione. I rituali di deferenza, infatti, in questo luogo sembrano non avere motivo d'essere: sono sempre tutti pronti a rimarcare non appena qualcuno sbaglia qualcosa, di fronte a situazioni imbarazzanti non ci si astiene affatto dal porvi attenzione, vi è un forte accento negativo sulle imperfezioni fisiche altrui, comprese quelle congenite non rapportabili all'impegno sportivo dell'individuo, e via dicendo. Non vi è, insomma, nessuna cooperazione tacita che permetta all'altro di mantenere la sua rappresentazione, nessun tentativo di mantenere intatte le sfere ideali che circondano gli individui, bensì un'esplicita lotta di tutti contro tutti per rappresentare al meglio il proprio sé per mezzo della valorizzazione del proprio corpo, e mandare all'aria la rappresentazione degli altri (uomini o donne che siano). Sembra in definitiva che per tali persone, quantomeno

nell'ambito dell'interazione in palestra e almeno a livello di quanto vogliono mostrare, conti molto di più l'autoriconoscimento piuttosto che l'eteroriconoscimento (seguendo la terminologia di Melucci (1992)) nella formazione dalla visione del proprio corpo, che così grande parte sembra assumere nella loro identità.

Chi invece non è considerato un "culturista vero" non partecipa di questo gioco al massacro, e sembra che nei suoi confronti le regole cerimoniali di Goffman mantengano intatto il loro funzionamento abituale. Così, se una persona "normale" sbaglia, entra in gioco la deferenza anche da parte dei veri culturisti, e il fatto viene passato sotto silenzio come di consueto. E si badi che ciò non dipende dal grado di confidenza con l'interlocutore. Per esempio le stesse persone che non entrano nel novero dei "veri culturisti" sono state spesso scherzosamente canzionate per il modo di vestire o altro, come è normale tra persone con una certa confidenza, ma mai per qualcosa di attinente al corpo o alla muscolatura, perché probabilmente non vi erano aspettative di questo genere nei loro confronti, e per loro la competizione non valeva. Addirittura, si registrano a stento rituali di riparazione se qualcuno dei "veri culturisti" sbaglia in presenza di "clienti normali", a dimostrazione che per i primi l'importante è mantenere una certa facciata, addirittura dai caratteri così stringenti, solo e unicamente all'interno dell'interazione intrinsecamente competitiva fra culturisti. Gli altri frequentatori sembrano invece essere concepiti quasi come una razza a parte, innescando così una sorta di doppia morale a seconda della classificazione delle persone con cui si condivide lo spazio (e quindi con cui si comunica) in un dato momento.

8. Il body building come possibile discorso minoritario relativo al corpo

Secondo Marzano-Parisoli (2001), i bodybuilders manipolano il proprio corpo sotto la spinta di imperativi sociali e culturali. Ora, se questo resta certamente vero, la visione che qui si propone prevede una relazione meno cogente fra condizionamenti sociali e scelta sportiva, in cui la dimensione corporea viene utilizzata non come adeguamento alla visione del corpo circolante nella società nel suo complesso, come lascia intendere Marzano-Parisoli, bensì come strumento identitario di distinzione. Questo, che può essere sintetizzato nel passaggio da "body social building" a "body building society (community)", risulta particolarmente visibile se si nota come quello della pistica rappresenti, sinora, tutt'altro che un discorso maggioritario attorno al tema del corpo.

Le prove da superare per dimostrare di essere adeguati al sapere/potere consistono nella buona riuscita nell'attività di costruzione del corpo rispetto al modello ideale prescelto, così che qui si nota distintamente l'essenza del discorso come insieme di linguaggio e pratiche. Ma più che di discorso in termini foucaultiani, sembra meglio adottare in questo caso il concetto di rappresentazione, dato che quello del body building non rappresenta certo l'episteme dominante e dato per scontato

nella nostra società attuale, ma solo uno dei possibili discorsi in conflitto sul tema del corpo. Anzi, per dirla con Gramsci, se c'è un discorso potenzialmente egemonico sul corpo nel nostro periodo storico questo pare piuttosto quello del fitness, legato alla magrezza, all'agilità e al salutismo medico, non certo quello del body building connesso a un'immagine del corpo di sicuro non predominante (anche se nel conflitto per l'egemonia tale tipo di discorso ha indubbiamente preso forza negli ultimi anni, nonostante ciò non sia avvenuto a livello generalizzato quanto piuttosto a un livello legato alla costruzione sociale di genere, essendo preponderante fra gli uomini).

Il fatto che il discorso del body building non sia *mainstream* lo si può notare dalla stessa ricognizione dello spazio situato in cui prendono forma le interazioni. Negli stessi poster appesi ai muri della palestra, per esempio, sono rappresentati giovani donne (e questo non sarebbe particolarmente significativo di per sé, viste le aspettative di genere rispetto al culturismo delle donne da parte dei soggetti di studio), ma anche, e più significativamente, uomini, dai corpi atletici, magri, insomma l'emblema del fisico da fitness, e non del body building. È singolare come tale immagine sociale del corpo sia arrivata persino in una palestra di sola pesistica, che dovrebbe in linea di principio sponsorizzare una visione alternativa sullo stesso tema. A questa tendenza si registrano solo due eccezioni. La prima è rappresentata dalle fotografie delle gare di culturismo vinte dall'istruttore, confinate però, significativamente, nel luogo simbolico per eccellenza per il suo tentativo di mantenimento dell'autorità/autorevolezza: il suo ufficio quale ambiente separato dalla palestra vera e propria. All'interno di quest'ultima, l'unica immagine coerente con il modello di corpo promosso dal body building, e che non si riferisca perciò a "corpi da fitness", è quella di un poster che rappresenta un uomo e una donna nudi sdraiati l'uno a fianco all'altra: lui supermuscoloso, lei "normale". Ritornano quindi, in quest'unica immagine, gli elementi ricordati sopra riguardo alle preferenze degli uomini culturisti per donne rispondenti ad altri modelli di corpo ideale.

Esempi di come il corpo da culturista non sia un fenomeno sociale dilagante li si possono però trovare, al di là del caso in esame, anche nei media. Prendendo un esempio dal campo della pubblicità, si può ricordare quella in cui, per spiegare a un bambino al mare quale sia la differenza incommensurabile tra le banane di una determinata marca e tutte le altre, si indica l'uomo muscoloso che si atteggia quale una semplice banana, mentre il ragazzo che gioca a calcio, beh, quello sì che è una vera banana della marca giusta. O la pubblicità di un chewing-gum in cui c'è una moglie che, stufa del marito che passa le sue giornate a fare pesi, scappa nel granaio dal contadino. È inoltre interessante vedere come nel cinema o nella musica alternativi e indipendenti si prenda spesso in giro l'edonismo qualsivoglia, qualunque forma esso prenda (fitness, body building o altro), mentre all'opposto nei media per così dire "pop" se ne trova un'esaltazione costante. Anche questa, tuttavia, nella quasi totalità dei casi si traduce in esaltazione anche inconsapevole del corpo da fitness, mentre i culturisti sono generalmente rappresentati come "tutto muscoli e niente cervello". Quasi a significare che anche nella cultura più largamente popolare il

fenomeno body building e la visione sociale del corpo che propone sono tutto sommato minoritari rispetto ad altri.

Qualcosa di simile avviene anche sui periodici, dedicati ma non specialistici, che pure sono il tramite principale del sapere/potere in tema di corporeità. Si possono trovare articoli⁵ che invitano a provare forme alternative e più divertenti dei noiosi pesi per mantenersi in forma⁶, e soprattutto articoli dove si mette alla berlina chi fa uso di anabolizzanti ed ormoni per aumentare la massa muscolare, mostrando gli effetti di queste sostanze sulla disfunzione erettile e la fertilità maschile, mettendo quindi in discussione la pretesa virilità degli uomini troppo muscolosi⁷. Tutto ciò mentre nelle stesse riviste vi è una costante celebrazione della magrezza, dell'agilità, della tonicità, del benessere e di una forma del corpo legate ad altre attività sportive, ascrivibili all'area, appunto, del fitness.

Anche quando si trovano articoli che lodano esplicitamente l'attività del body building, poi, si può notare come essi facciano questo da una prospettiva che comunque mette in buona luce i frequentatori "normali" contro i "veri culturisti". Ne ho trovato per esempio uno in cui sin dal titolo (*Body building, con giudizio*) e dal sottotitolo (*A torto identificato con muscolature ipertrofiche e tatuaggi, è in realtà una pratica utile a tutti*) si tende a descriverlo come un'attività tendenzialmente propedeutica ad altri sport, o comunque salutare e positiva a condizione che non ci si identifichi proprio con i più "esaltati":

«Accanto ai body builder in pantaloncini e canottiera con grossi tatuaggi sui bicipiti sempre in posa davanti ad uno specchio pronti a compiacersi, c'è anche un esercito di sportivi meno appariscenti che frequenta la palestra con sani principi e grandi motivazioni. Si tratta di atleti che si allenano nel body building o semplicemente effettuano un potenziamento utile e complementare ad un'altra disciplina sportiva».⁸

Bauman (2006) afferma che si è passati da una visione di sana e robusta costituzione, che era univoca per tutti e data una volta per tutte, a quella del fitness. Non vi è più l'idea che se un corpo raggiunge determinati standard esso va bene così com'è, ma quella di un corpo che va mantenuto, creando una preoccupazione continua. Ciò comporta un'inquietudine in più per l'individuo, che si vede investito della responsabilità di mantenersi in forma attraverso l'allenamento continuo, visto che non può più contare su di una sana e robusta costituzione data alla nascita, con la

⁵ I periodici consultati sono stati quindi quelli legati genericamente a bellezza e salute, e non direttamente alla pratica sportiva specialistica. L'intervallo temporale dei periodici consultati è stato quello fra il 2002 e il 2006. Il motivo di tale scelta sta nel fatto che, secondo i dati forniti dalla Camera di Commercio di Milano, proprio in questo periodo si è registrato nel Nord Italia (area geografica in cui è situata la palestra oggetto di studio) un incremento del 40% rispetto all'analogo periodo precedente di iscrizione alle palestre di body building.

⁶ *Viversani & belli*, 20 settembre 2002, n. 38, pp. 72-74

⁷ *Viversani & belli*, 14 giugno 2002, n. 24, pp. 36-39

⁸ *Salute. Il settimanale di chi vuole vivere bene*, 15 giugno 2006, n. 496, p. 37

«consapevolezza che, anziché essere date da Dio o dalla natura, la maggior parte delle contingenze che interessano l'attività umana sono create dall'uomo stesso» (Giddens 1994, p. 41). Ciò che rema contro questo nostro impegno continuo (grasso, sodio...) viene concepito come qualcosa da distruggere, fonte di paure. Siamo continuamente chiamati ad agire sul nostro corpo per adattarlo al corpo ideale della nostra comunità di riferimento. In era fordista il corpo era legato alla produzione e non veniva messo in mostra, era in definitiva qualcosa che non si vedeva finché non si ammalava. La liberazione del corpo degli anni '60 ed il passaggio da un corpo nascosto a uno visto come manifestazione di sé, però, non hanno comportato in realtà un'eliminazione dei vincoli ma, foucaultianamente, solo una variazione nelle modalità del controllo. Il fisico che si è portato allo scoperto non è quello "naturale", ma il frutto di un'attenzione continua, e quindi costruito e disciplinato forse ancor più di prima, attraverso un sapere/potere il quale offre modelli ideali che diventano modelli normativi. Siamo di fronte a qualcosa di molto diverso da un ritorno alla natura, ovvero solo a una variazione nella struttura del disciplinamento.

Ma in questo vi è forse qualcosa che accomuna il fitness ed il body building, come due facce di una stessa medaglia, di uno stesso discorso che si oppone a quello precedente legato all'efficienza attraverso l'attenzione continua che richiedono per il corpo. Tutti e due infatti sembrano in alcuni casi spingere a una vera e propria "ossessione" per il fisico, come arrivano ad ammettere anche talune riviste di salute⁹, dove viene riportato come un numero crescente di giovani sarebbe affetto da un serio disturbo dell'immagine corporea (ci si vede sempre inadatti dal punto di vista muscolare) chiamato Dismorfia Muscolare, simile ai disturbi dell'alimentazione quali anoressia e bulimia (Marzano-Parisoli 2001), che condiziona pesantemente l'intera vita di chi ne soffre. L'aderenza della propria immagine corporea al modello di riferimento è infatti praticamente impossibile da raggiungere, dal momento che quest'ultimo rappresenta una tensione verso un ideale che si sposta di continuo, creando una costante sensazione di inadeguatezza (Bolin, 1992; Johnson, Petrie, 1995).

Altri periodici, tuttavia, continuano a proporre il modello della continua responsabilità spingendo ad allenarsi anche al di fuori del tempo che si passa in palestra, sfruttando ogni momento libero per provare a rendersi adeguati al corpo ideale, come per esempio a casa¹⁰, in coppia¹¹, addirittura in ufficio¹², e offrendo un resoconto dettagliato sul cosa fare, come, quando, creando insomma altro sapere/potere (sfogliandoli, inoltre, e dando un'occhiata alle pubblicità in essi contenute, diventa visibile come fare ginnastica sia diventato un imperativo nelle società occidentali al punto che per vendere una crema di bellezza o dei cereali a basso contenuto calorico i pubblicitari li debbano oggi associare all'attività fisica).

⁹ *Salute. Il settimanale di chi vuole vivere bene*, 20 aprile 2006, n. 488, pp. 32-36

¹⁰ *Il Venerdì di Repubblica*, 09 giugno 2006, n. 951, p. 141

¹¹ *Viversani & belli*, 26 aprile 2002, n. 17, pp. 34-36

¹² *Silhouette donna*, gennaio 2006, n. 1, pp. 118-121

Sapere/potere che va ad aggiungersi al molto già sedimentato, continuando a circolare a livello di condivisione.

Quello che è importante notare è però il fatto che il passaggio dalla visione della sana e robusta costituzione a quella attuale non è avvenuto attraverso la rottura di una *longue durée* e la sostituzione con un'altra, ma con uno spostamento da un discorso egemonico in senso gramsciano a un'altra rappresentazione in cui possono convivere per esempio due discorsi simili sotto determinati aspetti e differenti per altre caratteristiche, quali appunto quelli propugnati dal fitness e dal body building. Alcuni studiosi hanno sostenuto che trasformare il corpo è un modo per ribadire la vittoria della cultura sulla natura, e che l'appartenenza a un gruppo dipende da caratteristiche corporee che non sono naturali ma sociali. Ma mentre fra i Mursi ricordati da Remotti (1999) la società può imporsi all'individuo, e può risultare difficile uscire dallo schema corporeo dei piattelli al labbro e ai lobi, nella nostra società attuale è possibile che l'individuo possa anche seguire un modello corporeo ideale diverso da quello "ufficiale", per esempio gonfiando i muscoli in palestra molto al di là di quanto richiederebbe il discorso, egemonico, del fitness. Come afferma Melucci (1992, pp. 33-34) si può anche fare appello al corpo per resistere alle pressioni della società, per esprimere individualità. Sarebbe quindi forse sbagliato fare riferimento a ciò che in antropologia culturale viene definita "antropopoiesi", cioè fabbricazione dell'umano da parte della società, per riferirsi alla cultura del corpo contemporanea.

9. Conclusioni: body building come pratica identitaria?

Ricapitolando, si è voluto mostrare come gli individui richiamati nel testo come "veri culturisti", una volta aderito a un modello ideale di corpo, peraltro non egemonico all'interno della società, strutturino tutta la propria vita intorno a esso, alla sua cura, alla sua rappresentazione ed al suo mantenimento. Si ha così che un elemento apparentemente naturale come il corpo rappresenta in realtà una costruzione sociale di un determinato gruppo di riferimento, e in seconda battuta si ha che tale costruzione è posta a sua volta a fondamento della propria identità. Si è analizzato così come tale continuo riferimento alla dimensione corporea condizioni i dialoghi, la vita familiare e lavorativa, la formazione di un gruppo a sé stante separato dagli esterni, la visione della distinzione di genere, la gestione delle interazioni quotidiane, l'attribuzione di autorevolezza all'istruttore, la tipizzazione dell'Altro, la rappresentazione del sé di queste persone. In breve, la loro identità. Questo perché è soprattutto il corpo a offrire loro sia uno strumento di identificazione a un gruppo particolare e piuttosto coeso dal punto di vista degli stili di vita, sia un'individuazione continua attraverso la messa in mostra della propria particolare costruzione del corpo e la propria particolare e presunta autorità in campo di sapere specialistico. Individuazione quindi sia dal punto di vista della particolare scelta identitaria

intrapresa fra le possibili rappresentazioni del corpo disponibili nella nostra cultura, sia nei confronti degli altri culturisti, anche attraverso un'aspra competizione. Sembra quindi che in definitiva sia il corpo, la loro idea di corpo, il loro modo privilegiato di rispondere alla domanda: "chi sono?".

Thornton (1998, p. 136), nella sua ricerca sulle subculture giovanili, ricorda la tesi di Bourdieu secondo cui gli adolescenti,

«temporaneamente esclusi dalla realtà del potere economico, oppongono a volte al mondo borghese di cui non possono appropriarsi realmente un rifiuto di complicità che trova la sua espressione privilegiata nella propensione all'estetica e all'estetismo. (...) Avendo allentato i legami con la famiglia d'origine, ma senza ancora avere un partner fisso e senza aver scelto la propria occupazione, i giovani non sono ancorati al loro posto sociale come chi è più giovane e più vecchio. Investendo sul tempo libero, i giovani possono non farsi ulteriormente inquadrare dal punto di vista sociale. Possono procrastinare ciò che Bourdieu chiama "invecchiamento sociale". (...) Questa è la ragione per cui la cultura giovanile attrae persone che la giovinezza l'hanno passata da un pezzo. Agisce come un paraurti per l'invecchiamento sociale (che non è tanto il timore di invecchiare, quanto la paura di rassegnarsi alla propria posizione in una società che è altamente stratificata)».

Viene da chiedersi se qualcosa di simile non possa avvenire anche per i culturisti di cui si parla qui. Conoscendoli si vede come essi siano in linea di tendenza giovani adulti fra i venti e i quaranta anni, in gran parte non ancora sposati e soprattutto con lavori instabili e spesso non ben definiti, non più giovani da avere una determinata collocazione sociale ma neanche, nonostante l'età (sociale) lo permetterebbe e forse lo richiederebbe, in possesso di tutta quella serie di requisiti che si tendono a usare ancor oggi per definire il vero adulto. Questo ancoraggio dell'intera esistenza al corpo e al suo mantenimento potrebbe allora essere letto come qualcosa di rapportabile a un'estensione della cultura giovanile a età più avanzate, in un'epoca in cui le strutture di ferro e cemento quali matrimonio e posto fisso, come afferma Bauman, hanno lasciato il posto a una modernità liquida, basata sull'incertezza. Allora, forse, più che ripiegamento sul corpo per non farsi collocare socialmente nel senso di Bourdieu, la dimensione fisica potrebbe anche essere invece proprio un modo per farsi inquadrare. Melucci afferma che oggi il corpo diventa una sorta di sintesi della nostra identità, l'unica cosa che possiamo giocare per costruire la faccia in interazioni sempre più veloci, in cui conoscenze e riconoscimenti pregressi non contano più. A maggior ragione ciò potrebbe avvenire per tali persone, che probabilmente più di altre categorie creano un sovraccarico di senso attribuito al corpo, una vera e propria ossessione, per citare ancora Bauman. Sembra in atto una rivincita della *res extensa* cartesiana sulla *res cogitans*, dopo secoli di dominio nella cultura occidentale. E i culturisti sono forse coloro che portano alle estreme conseguenze tale cambiamento proprio della modernità radicale.

Lasciare un segno sul proprio corpo ormai non è più segno di identificazione, di forza della società, ma espressione dell'individualità. Non è appartenenza, ma particolarità, azione intenzionata per essere diversi all'interno dell'appartenenza a un gruppo specifico, nell'adesione a una cultura materiale di consumo identitario che va dalla semplice frequentazione della palestra all'acquisto di attrezzi, indumenti, cibi, farmaci (Viviani 2012). In questo quadro più generale il body building crea, come afferma Sassatelli (2000), un rapporto con il corpo che può essere nello stesso tempo più strumentale e più autentico: da una parte ricerca di affermazione e di approvazione sociale, dall'altra sforzo di autodisciplina per realizzare appieno la propria natura. La domanda finale è dunque se mettere il corpo al centro della propria identità, come fanno tali persone ben più di qualsiasi altro gruppo sociale, non possa in qualche maniera essere un modo come un altro per mettere *qualcosa* al centro della propria identità, piuttosto che nulla, in tempo di crisi delle certezze¹³. Un modo per ottenere sia un'identificazione in un gruppo interno (i culturisti), sia un'individuazione in quanto specifica resistenza da una parte alla naturalità del proprio corpo biologico, dall'altra a una visione omologante di corpo legata non solo al fitness, ma a tutto un discorso egemonico.

¹³ Il riferimento alla fine del posto fisso, in particolare, pare di grande suggestione. Non solo per la collocazione lavorativa della stragrande maggioranza di coloro che sono stati definiti "veri culturisti" nella palestra oggetto di studio, ma anche per la concomitanza temporale fra l'incremento di iscrizioni nelle palestre di body building (cfr. nota 5) e i primi effetti delle riforme del lavoro, che iniziavano negli stessi anni a essere percepiti come "precarietà".

Riferimenti bibliografici

- Bauman Z.,
2006 *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza
- Bednarek J.,
1985 “Pumping Iron or Pulling Strings: Different Ways of Working Out and Getting Involved in Body-Building”, in *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 20, n. 4, pp. 239-261
- Bolin, A.
1992 “Flex appeal, food, and fat: Competitive bodybuilding, gender and diet”, in *Play and Culture*, n. 5, pp. 378-400.
- Bourdieu P.,
1986 *The Forms of Capital*, in J. G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press.
- Bridges T.S.,
2009 “Gender Capital and Male Bodybuilders”, in *Body & Society*, vol. 15, n. 1, pp. 83-107
- Felkar V.,
2012 “Marginalized Muscle: Transgression and the Female Bodybuilder”, in *Ignite*, n. 4(1), pp. 40-49.
- Fisher L.A.,
1997 *Building one’s self up: Bodybuilding and the construction of identity among professional female bodybuilders*, in Moore P.L. (ed.), *Building bodies*, New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 135-164.
- Foucault M.,
1993 *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi.
- Giddens A.,
1994 *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino.
- Gillett J., White P.,
1992 “Male Bodybuilding and the Reassertion of Hegemonic Masculinity: A Critical Feminist Interpretation”, in *Play and Culture*, n. 5(4), pp. 358-369.

- Goffman E.,
1969 *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino.
- Guthrie S.R., Ferguson C., Grimmett D.,
1994 “Elite women bodybuilders: Ironing out nutritional misconceptions”, in *The Sport Psychologist*, n. 8, pp. 271-286.
- Heywood L.,
1998 *Masculinity vanishing: Bodybuilding and contemporary culture*, in Moore P.L. (ed.), *Building bodies*, New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 165-183.
- Johnson C.E., Petrie, T.A.,
1995 “The relationship of gender discrepancy to eating disorder attitudes and behaviors”, in *Sex Roles*, n. 33, pp. 405-416.
- Klein A.,
1986 “Pumping Irony: Crises and Contradiction in Bodybuilding”, in *Sociology in Sport Journal*, n. 3, pp. 112-133.
1993 *Little Big Men: Bodybuilding Subculture and Gender Construction*, Albany, University of New York Press.
1995 *Life's Too Short to Die Small*, in Sabo D., Gordon F. (eds.), *Men's Health and Fitness: Gender, Power and the Body*, London, Sage, pp. 105-120.
- Latour B.,
1989 *Science in action. How to follow scientist and engineers through society*, Cambridge, Harvard University Press.
- Locks A., Richardson N. (eds.),
2011 *Critical Readings in Bodybuilding*, London, Routledge
- Marzano-Parisoli M.M.,
2001 “The Contemporary Construction of the Perfect Body Image”, in *Quest*, n. 53, pp. 216-230.
- Melucci A.,
1992 *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano, Feltrinelli.
- Mekolichick J.,
2001 “Self-esteem among amateur bodybuilders: A quantitative examination”, in *Sociology of Sport online*, vol. 4, issue 1.

- Monaghan L.F.,
2001 *Bodybuilding, Drugs and Risk*, London, Routledge.
- Obel C.,
1996 “Collapsing Gender in Competitive Bodybuilding: Researching Contradictions and Ambiguity in Sport”, in *International Review for the Sociology of Sport*, n. 31, pp. 185-202
- Ortega F.,
2010 *Il corpo incerto. Bio-imaging, body art e costruzione della soggettività*, Torino, Antigone.
- Piccone Stella S., Saraceno C.,
1996 *Genere*, Bologna, il Mulino.
- Remotti Francesco,
1999 *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
- Roundtree K.L.,
2005 *A Critical Sociology of Bodybuilding*, London, Routledge
- Roussel P., Griffet, J.,
2000 “The path chosen by female bodybuilders: A tentative interpretation”, in *Sociology of Sport Journal*, n. 17, pp. 130-150.
- Sassatelli R.,
1999 “Interaction Order and Beyond: A Field Analysis of Body Culture Within Fitness Gyms”, in *Body & Society*, n. 2-3, pp. 227-248.
2000 *Anatomia della palestra. Cultura commerciale e disciplina del corpo*, Bologna, Il Mulino.
- Schütz A.,
1974 *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino.
1979 *Saggi sociologici*, Torino, UTET.
- Shilling C., Bunsell T.,
2009 “The female bodybuilder as a gender outlaw”, in *Qualitative Research in Sport and Exercise*, n. 1(2), pp. 141-159.
- Simmel G.,
2006 *Lo straniero*, Torino, Il Segnalibro.

- Smith A., Stewart B.,
2012 “Body Perceptions and Health Behaviors in an Online Bodybuilding Community”, in *Qualitative Health Research*, n. 22, pp. 971-985
- Thornton S.,
1998 *Dai club ai rave. Musica, media e capitale sottoculturale*, Milano, Feltrinelli.
- Viviani D.,
2012 *What the Relationships among Material Culture, Consumption and Body?*, relazione al convegno *Why Things Mean. Consumo e Cultura Materiale*, Verona, 20 aprile 2012.
- Watzlawick P.,
1971 *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Astrolabio.
- Weber M.,
1961 *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Weigers Y.,
1998 “Male Bodybuilding: the Social Construction of Masculine Identity”, in *Journal of Popular Culture*, n. 32(2), pp. 147-161.
- White P., Gillett J.,
1994 “Reading the Muscular Body: A Critical Decoding of Advertisements in Flex Magazine”, in *Sociology of Sport Journal*, n. 11(1), pp. 18-39.

Il Codice Argimusco: ierotopie e ierofanie fra cristianesimo ed eresia medievale

Graziella Milazzo¹

The Code Argimusco: hierotopy and hierophanies between Christianity and medieval heresy.

Abstract

The anthropologist Mircea Eliade introduces the concept of sacred space by providing a clear description of this phenomenon. He explains that every sacred space implies a hierophany; a manifestation of the sacred itself. Hierotopy, on the other hand, according to Lidov, is the creation of the sacred space in order to make an everyday place symbolically different. It represents a form of creativity typical of every culture, and it is a manifestation which is still present in peoples lives and daily activities. Argimusco, a megalithic site in Sicily, seems to perfectly lend itself to this type of study, and although lots of studies in the field of archaeoastronomy have been carried out on this site, only few regarding anthropology have been done. The survey carried out has to take many historical and theological parameters into account, and it becomes difficult for an anthropologist not to form hasty opinions, as he tries to come to an understanding of the meaning that medieval men had given to those stones, still vivid in their collective imagination. The essay begins with the analysis of the ancient cult of the stone, and moves to the various sacred and heretical beliefs of Medieval Christianity. It continues with the study of “alchemical initiation”, and finally touches on the debate concerning the beliefs of gnosticism.

Keywords: hierotopy, hierophany, Christianity, heresy, medieval

La *ierotopia*, la creazione di spazi sacri – come asserisce A. Lidov – è una forma di creatività ma anche di manifestazione della cultura religiosa di ogni tempo. Recentemente un certo numero di studiosi ha osservato che luoghi e oggetti sacri hanno giocato un ruolo importante nella creazione di particolari spazi di culto.² Per esempio, in molti casi reliquie e icone sono state venerate come un nucleo, come una sorta di perno, meglio ancora come un pilastro portante, nella formazione di un ambiente concreto e spazialmente programmato, accompagnato da effetti scenici e profumi, gesti e preghiere rituali. Questo luogo comprendeva forme architettoniche permanentemente visibili: era un complesso spaziale unico. In molti casi l’ambiente scelto presentava già in partenza una conformazione e una struttura tali da rendere superfluo, o quanto meno poco visibile, l’intervento umano nel processo di ierotopia del luogo stesso; tuttavia esistono diversi altri esempi di creazione di spazi sacri addebitabili a progetti interamente elaborati dall’uomo.

¹ Un ringraziamento particolare va qui rivolto alla Dott.ssa Cristina Mongioi e al Dott. Salvatore Guercio per la puntuale collaborazione nel lavoro di editing e per i numerosi e preziosi consigli.

² A. Lidov, 2009

Il sito megalitico siciliano di Argimusco sembra essere un esempio di quanto accennato, cioè un luogo che si è prestato, perché già naturalmente predisposto, all'intervento umano. Alcuni studiosi sostengono che il sito sia stato progettato interamente dall'uomo, ma per motivi storici e geologici la questione sembra essere molto più complessa. D'altro canto, sull'Argimusco sono apparsi finora pochi studi in ambito antropologico, mentre sono numerosi quelli in ambito esoterico e archeoastronomico, questi ultimi sostenuti dall'IAS (Istituto di Archeoastronomia Siciliana).³ Dopo un'accurata analisi morfologica del luogo, abbiamo ragione di sostenere che il sito megalitico possa considerarsi di origine naturale, ma siamo in grado anche di affermare che per la sua particolare forma fu poi considerato dagli uomini come una sorta di "ierofania", e di conseguenza fu trasformato in spazio "ierotopico", come dimostra il rilievo di interventi umani su alcuni dei massi ivi presenti, testimonianza probante, per molti studiosi, della funzione attribuita ad Argimusco. Il concetto di *hierotopy* è probabilmente un oggetto di studio molto articolato perché indaga la categoria del sacro in sé, rendendo impossibile una sua separazione dall'elemento "miracoloso" e ipotizzando dunque la reale esistenza di Dio: in altre parole, postula l'esistenza di un incontro col divino non programmato dall'uomo e che non può essere separato dal miracoloso. L'antropologo Mircea Eliade, che ha dedicato vari lavori al fenomeno del sacro e ha introdotto il concetto di *ierofania*, effettuandone una chiara descrizione, asserisce che ogni spazio sacro racchiude una *ierofania*, un'irruzione del sacro nell'ambiente circostante per renderlo qualitativamente diverso.⁴ Questo processo, secondo Lidov, avviene attraverso una *ierotopia*, che prevede una modifica sostanziale del luogo sacro a fini rituali. Come esempio di *ierofania* Eliade – spiega Lidov – fornisce la famosa storia biblica del Sogno di Giacobbe sulla connessione tra Terra e il Cielo, quello in cui il Signore che parla dal Cielo chiede la costruzione di un altare presso il luogo sacro (Gen. 28:12-22). L'Argimusco, come tutti i siti megalitici di ogni tempo, ha un fascino inspiegabile, e per le suggestioni che riesce a provocare è un chiaro esempio di una *ierofania*: una manifestazione del sacro. I culti legati alle pietre hanno ataviche origini ed è dunque possibile che ognuna di esse presente in quel sito, (ogni pietra che costituisce il luogo), sicuramente per le sue particolari forme, sia stata intesa come un altare, con funzioni ben precise. Ciò è deducibile anche da alcuni ritrovamenti archeologici, come delle vasche per la raccolta dell'acqua. Questo tipo di altare si può anche definire col termine *betilo*, che indica una particolare pietra alla quale si attribuiva una specifica funzione sacra, come l'*omphalos* greco. A tal proposito, possiamo affermare che in realtà chiamare l'Argimusco "sito megalitico" sia

³ L'istituto di Archeoastronomia ha lavorato instancabilmente in questi anni per valorizzare e tutelare il sito megalitico: ha proposto numerose manifestazioni culturali e soprattutto ha cercato di far luce sull'origine e la funzione dell'Argimusco. Le teorie esoterico-alchemiche e quelle archeoastronomiche qui prese in esame si collocano sicuramente su due piani diversi, perché le prime si occupano di ideologie e le seconde di scienza, ma non riteniamo che questo determini la loro mutua esclusione.

⁴ M. Eliade, 1973

tecnicamente un errore e che sarebbe più opportuno invece denominarlo sito “betilico”.

Vediamo ora quali sono, secondo Paul Devins, uno degli appassionati studiosi di questo luogo, le forme antropomorfe e zoomorfe che lo rappresentano: un Menhir Maschile e uno Femminile, il Mammut e il Volto.⁵ Di straordinaria bellezza, poi, abbiamo l’Aquila, evidente richiamo al volatile che nelle più remote tradizioni aveva il compito di scortare le anime dei defunti nell’oltretomba; e in effetti l’animale sembra proprio guardare in direzione di una necropoli.⁶ Notiamo anche il Pluviometro, che aveva la funzione di raccogliere dell’acqua, la roccia dell’Orante, detta anche Dea Neolitica e l’Osservatorio luni-solare, dove si giunge salendo dall’Orante. Alcuni astronomi – come il dott. Andrea Orlando – associano l’osservatorio a un sestante che funziona ancora e che è a sua volta accostato alla vasca che serviva per raccogliere l’acqua. La roccia del Volto o la “Grande Rupe” casualmente pare essere per l’appunto allineata alla roccia dell’Orante: i due megaliti insieme danno origine a un passaggio da cui è possibile fissare il tramonto. Ritroviamo anche una sorta di Tetraedro che punta a nord: questa roccia, sempre secondo rilievi superficiali, sembra essere stata posizionata dall’uomo e pare proprio alludere alla nota figura del triangolo con un buco al centro. Un riferimento al triangolo alchemico? Un rimando alla costellazione del triangolo? Plausibili entrambe le risposte. All’Argimusco sono presenti anche delle rocche incavalcate, alcune sono chiare strutture trilitiche tipiche dell’antichità, poi utilizzate sicuramente, come le *tholos* sottostanti al complesso megalitico, anche nel medioevo. Un altro elemento molto interessante è una pietra che potrebbe fare riferimento all’astrolabio, il congegno astronomico mediante il quale è possibile individuare e misurare la posizione dei corpi celesti. Osservando attentamente il masso ci chiediamo se questa pietra raffiguri anche l’immagine di un’eclissi di sole e quindi si riferisca a una simbologia alchemica.

Devins sostiene che i megaliti di Argimusco, rispettivamente l’Aquila, l’Orante, il profilo maschile e il Menhir più alto, potrebbero rappresentare alcune costellazioni, e che non costituirebbero dei riferimenti a uso calendariale, come invece affermato da Orlando. Quest’ultimo ha dimostrato, infatti, che le pietre sono state utilizzate anche come calendari o traguardi per scrutare l’orizzonte⁷. In pratica, se il sito megalitico fosse davvero opera dell’uomo, è anche possibile che la disposizione delle pietre non sia stata casuale; tuttavia non abbiamo a oggi fonti precise che lo dimostrino.⁸ Infatti, anche se le pietre fossero state già presenti in epoca primitiva e fossero di origine naturale, resta il fatto che alcune sicuramente furono posizionate e scolpite in modo opportuno, probabilmente nel medioevo. Tornando alla configurazione delle pietre, Devins presume che durante il solstizio d’estate, evento

⁵ P. Devins, 2014

⁶ P. Devins, Ivi

⁷ A. Orlando, 2015

⁸ P. Devins, Ivi

astronomico alquanto indicativo, si mostrassero all'orizzonte tutte e quattro le costellazioni rappresentate dalle suddette rocce (pietre), rispettivamente quella dell'Aquila, della Vergine, del Boote e del Serpente. E, sempre secondo Devins, potremmo classificare i megaliti secondo la seguente interpretazione: Civetta (il Menhir maschile), Pellicano (il Menhir femminile), Mammuto (l'alambicco), Giove (una roccia che ricorda un volto umano), Dardo (il Sagittario), Tetraedro (il Serpente); seguono il Megalite con teschio allineato all'Orante, che sarebbe Ofiuco, l'Orante stesso che rappresenterebbe la Vergine; infine, ci sarebbero altre figure come il Corvo, il Cigno, l'Idra, il Cratere, la Vasca e il Sestante (l'osservatorio luni-solare).⁹ Cerchiamo ora di guardare il sito con gli occhi dell'uomo del medioevo, giacché l'antropologo non si pone il problema del "vero", ma si interroga su quello in cui gli uomini credono. Resta il dato di fatto che, a causa della continua erosione del tipo di roccia arenaria presente sul sito in questione, è difficile dimostrare se l'Argimusco, allora come oggi, avesse la stessa configurazione.

Da sempre l'uomo ha dato molto valore agli astri: lo studio dell'astronomia forniva gli strumenti per la comprensione delle stagioni, del comportamento della Luna e del Sole, e la Natura guidava il modo di agire degli uomini, contribuendo a migliorare le tecniche di coltivazione agraria e di navigazione. Un testo alchemico del monaco e beghino catalano Arnaldo da Villanova (secondo Devins "presunto" realizzatore dell'Argimusco), il *De aqua vitae simplicis et composita*, si sofferma per esempio sul tema della *melotesia planetaria*, riflettendo sul collegamento tra le costellazioni e le parti del corpo: l'Ariete rappresenterebbe la testa, lo Scorpione gli organi sessuali, il Toro il collo, e così via. Inoltre, il libro collega l'astrologia e l'osservazione delle stagioni, stabilendo una correlazione tra stagioni, comportamento umano e segni.¹⁰ L'Argimusco era dunque collegato a rituali riferiti alla fertilità della terra, dato che grazie alle sue rocce era stato possibile fissare dei cicli calendariali? Forse, come vedremo, l'Argimusco è molto di più: è il posto in cui un'aura spirituale si fonde col profano creando un viscerale rapporto con la terra, luogo in cui l'antico si intreccia col nuovo. Non dimentichiamo che nella cultura popolare medievale i legami con i vecchi culti e la vecchia religione erano ancora fortissimi e vivissimi. Un recente articolo di Devins indaga sul significato del termine "Argimusco" per poterne giustificare meglio la funzione.¹¹

Quel che risulta evidente dagli studi storiografici è che la parola "Argimusco" non fu probabilmente coniata da Arnaldo da Villanova, o perlomeno che l'Argimusco esistesse già prima della nascita di Federico III D'Aragona. Pietro III il Grande aveva infatti utilizzato in una lettera il termine "Argimustus" nel 1282, poi Federico III, nel 1308, invece utilizzò l'appellativo "Argimuscus": uno dei due termini è certamente un errore di trascrizione, ma, per motivi che chiariremo più avanti, osiamo

⁹ P. Devins. Ivi

¹⁰ Arnaldo da Villanova, 1476

¹¹ <http://argimosco.blogspot.it/2014/02/argio-ci-rivela-il-significato-del.html>

presupporre, al contrario di Devins, che il termine esatto sia sempre stato Argimuscus.¹² Il termine “Argimusco” ha inoltre parecchie affinità col termine catalano della località Aiguamúrcia¹³, che significherebbe “acqua stagnante”. Lo storico G. Pantano presuppone infatti che nel nome “Argimusco” ci sia un riferimento alla vicina fonte denominata *Largimusco*.¹⁴ Un'altra possibile traduzione è “acqua forte” (dall'arabo: *mursiya*) un elemento alchemico che indica l'acido nitrico; e infine non dimentichiamo che il suffisso “Argi” si riferisce anche al termine latino che denota l'argento. Ma la traduzione che fonde il termine argi-argento e *muscus* – ovvero “oro” per gli alchimisti – non ci convince. Sposiamo invece una traduzione più logica, avvallata da un'interpretazione alchemica del luogo, secondo la quale “Argimusco” significa “oro degli argonauti” o meglio “oro dell'ariete”, quindi “vello d'oro”¹⁵, proprio perché il muschio (*muscus*) per gli alchimisti altro non è che un termine per definire l'oro portatile. Ma se il termine probabilmente non fu coniato da Arnaldo e nella lettera di Pietro III non vi era menzionata la presenza di megaliti sulla collina, perché allora venne utilizzato il termine “Argimusco”, una parola di matrice alchemica, che meglio tradotta indica il Vello d'oro? Non dimentichiamo che da Federico II di Svevia a Manfredi, da Pietro III a Federico III D'Aragona la presenza di alchimisti e medici è stata fiorente: per fare alcuni nomi, possiamo menzionare Ruggero Bacone, Pietro d'Abano, Giovanni da Procida, Raimondo Lullo, Arnaldo da Villanova. Montalbano Elicona fu anche sede di Federico II di Svevia, quindi è possibile che l'Argimusco fosse frequentato già ai tempi dello *stupor mundi*. Un altro elemento da non sottovalutare è che, sempre nella lettera di Pietro, ci viene suggerita la possibilità che l'Argimusco si chiami così non solo perché si tratta di un luogo fertile, grazie alla presenza del muschio, per edificare un tempio o essere utilizzato come luogo iniziatico, ma anche perché da quel sito era possibile osservare il *vello* o meglio il luogo dove era conservato un simbolo del vello d'oro, che poi nel medioevo veniva chiamato anche Graal¹⁶. Questo luogo effettivamente non è molto distante dal sito megalitico e lo menzioneremo più avanti.

Dunque, anche se non ci sono fonti scritte che testimoniano la presenza dei megaliti ai tempi di Pietro III, tuttavia se il nome “Argimusco” fu utilizzato ciò fa pensare che il luogo fosse già in uso, forse anche per particolari rituali. Ma se l'Argimusco è frutto di un evento miracoloso, di un segno che conferisce legittimità all'erezione di un luogo sacro, e se fu quindi scenario di un'attività ierotopica, allora dovremmo andare alla ricerca di questo evento.

¹² Bartolomeo da Neocastro, 1791, cap. 50, p. 75.

¹³ Luogo in cui fu seppellito Pietro III D'Aragona.

¹⁴ Recenti studi di P. Devins e A. Musco affermano che il nome corretto del sito fosse “Argimosco”.

¹⁵ I termini “vello d'oro” o “Toson” d'oro e “Graal” spesso vengono utilizzati come sinonimi, vedi Laurence Gardner, 2012

¹⁶ Si ricordi però che il Graal ha sempre avuto una valenza simbolica: di conseguenza, e dispiace deludere chi lo ha sostenuto, questo “tesoro” templare non è conservato nel castello di Montalbano Elicona nei pressi di Argimusco.

Mithra e gli antichi culti misterici

Come accennato, secondo Devins le pietre zoomorfe e antropomorfe presenti nel sito corrispondono alle costellazioni che si trovavano sull'equatore celeste, esattamente presso la costellazione del Toro.¹⁷ Ed effettivamente, a nostro avviso, la disposizione spaziale e ierotopica di queste figure potrebbe far riferimento a un miracolo particolare detto il “*miracolo di Mitra*”, figura profondamente legata a quella del Toro. Il Toro, come vedremo, è una figura strettamente connessa all'alchimia, più propriamente al mazdeismo, una credenza molto viva nel medioevo siciliano.¹⁸ Uno dei più remoti culti della pietra è con ogni probabilità connesso proprio alla nascita di Mitra, rappresentato infatti nell'atto della nascita ancora in parte imprigionato nella roccia, con una fiaccola e un coltello nelle mani. La fiaccola rappresenta il bagliore che egli porta nel mondo con la sua nascita, il coltello è l'arnese attraverso il quale verrà operato il sacrificio del Toro che renderà libero il mondo dall'infertilità. L'unico capo indossato dal dio è un berretto di origine orientale.¹⁹ «Spesso intorno alla roccia da cui nasce il Dio – spiega Ilaria Neri – si arrotola un serpente, simbolo del secondo grado di iniziazione (*nymphus*), della terra e della trasformazione». (Neri, 2000, p. 227) Il serpente e la spirale sono simboli di culti mitraici, nel medioevo spesso utilizzati e rivisitati. In particolare la spirale fu utilizzata dai Catari che, per le loro credenze vistosamente collegate al paganesimo, furono poi condannati come eretici. Neri, inoltre, sostiene che l'immagine di Mitra abbia dato origine ai canoni utilizzati anche nell'ambito della scultura imperiale.

Il ritrovamento di alcuni reperti archeologici potrebbe far supporre che le pietre di Argimusco rappresentino anche delle tappe, degli altari, di un percorso iniziatico o di un rituale che prevedeva delle fasi ben precise, un rituale che sicuramente ha poi assunto configurazioni e intenzionalità diverse nel corso della storia, ma che affonda le sue origini proprio nei culti mitraici²⁰. Nel Medioevo, dalla *via crucis* alle *stationes drammae* in generale, alle rappresentazioni pittoriche e scultoree, il concetto di percorso e di ciclicità erano ancora molto vivi. La figura pagana di Mitra e quella di Cristo appaiono speculari sotto più aspetti: sia il trionfo di Mitra che l'ascensione al Paradiso erano celebrati durante il solstizio d'inverno, sia la nascita di Mitra che quella di Gesù corrispondono alle celebrazioni del 25 dicembre, giorno in cui si usa ancor oggi celebrare i battesimi²¹. Un altro periodo in cui spesso viene officiato questo sacramento è la Pasqua, nei pressi dell'equinozio di primavera,

¹⁷ Nel lontano passato, nella così detta era del Toro, durante l'equinozio di primavera il sole era esattamente nella costellazione del Toro. Il Toro, come la Vergine e lo Scorpione, del resto, è stato anticamente associato alla *medicina*: anche San Luca, protettore dei medici, è rappresentato dal toro.

¹⁸ Prof. Senatore, Università degli studi di Napoli.

¹⁹ Forse non a caso da questo prenderà nome il tipico cappello pastorale dei vescovi.

²⁰ Si ipotizza che l'Argimusco sia stato utilizzato dall'uomo già dal 1500 a. C. Nell'età del bronzo il luogo fu utilizzato per le sepolture, ipotesi sostenuta anche per gli altri siti megalitici europei. Vedi V. Casagrandi-Orsini, G. Romeo, A. Aiello, L. La Rocca, E. Fusco, 1896

²¹ Stefano Bisi, 2006

così come la cresima all'incirca al solstizio d'estate, tutte tappe che hanno a che fare con i movimenti del sole²². A ogni modo, il miracolo di Mitra è detto anche il "miracolo del sole e della luna", mistica rappresentazione dell'unione tra maschile e femminile, ricongiungimento che ricrea il così detto *Androgino alchemico*²³. All'ingresso di Argimusco, infatti, troviamo ad aprire il cammino, quasi a formare una porta, il Menhir maschile, che è anche un simbolo fallico, assieme a quello femminile²⁴. Data la coincidenza, è possibile che queste rocce siano state grossolanamente scolpite e che il tempo le abbia corrose? Osservandoli attentamente notiamo che la Civetta sembra più un Menhir maschile e il Pellicano sembra un Menhir femminile, e non vediamo nessuna motivazione per la quale dovrebbero invertire il loro ruolo simbolico (maschile e femminile) soltanto basandoci sulla loro forma zoomorfa e sul nome che gli è stato di conseguenza dato da Devins.²⁵ Inoltre sosteniamo che questi Menhir potrebbero alludere anche a Ermes (nello specifico il Pellicano, simbolo di Thot, figura soteriologica) e a Minerva (precisamente la Civetta, simbolo della dea della sapienza, della giustizia, come Maat, poi diventata Iside). In particolare il megalite della Civetta sembra più simile a un babbuino (Thot - Ermete), affiancato dal Pellicano (Cristo). Ecco che l'occhio vede ciò che vuol vedere. Elémire Zolla scrive:

«Ermete Trismegisto, il leggendario fondatore dell'alchimia, addita il mistero primordiale della natura, il principio del fuoco, che avvolge nella sua quadruplice fiamma gli opposti essenziali: sole e luna, maschio e femmina, zolfo e mercurio, che danno luogo all'unità androgina in ogni atto di concezione e nascita in natura». (Zolla, 1998)

Queste antiche figure greche ed egizie erano conosciute e particolarmente usate dagli Alchimisti medievali. Possiamo dunque supporre che nel medioevo, arrivando sull'altipiano di Argimusco, l'alchimista Arnaldo osservandole non vi rimase indifferente. Soprattutto, è importante sottolineare che la figura di Ermete

²² Il culto di Mitra ha origini antichissime. Molti erano gli elementi somiglianti fra il culto indopersiano e quello romano di Mitra. Ovviamente, ci sono anche delle somiglianze col cristianesimo: in particolare, il racconto in cui Mitra fa scaturire l'acqua dalla roccia rimandava al miracolo della rupe di Mosè e alcuni hanno visto nei due episodi un parallelismo tra le lustrazioni ed il battesimo. Inoltre, è da sottolineare la corrispondenza della ricorrenza del Natale col giorno in passato dedicato a Mitra. Infine, è interessante notare che i Magi del Vangelo indossano le vesti dei sacerdoti di Mitra e sono considerati, insieme a Miriam in versione femminile, Alchimisti.

²³ Elémire Zolla, 1989

²⁴ L'Albedo indica la natura ermafrodita dell'uomo. Ciò può essere riscontrato osservando la prima fase embrionale del feto: solo quando l'uomo venne al mondo entrò in un mondo di dualità.

²⁵ Il Pellicano è, secondo gli alchimisti, lo spirito che alimenta il lavoro dell'alchimista stesso che ricerca con ardore la perfezione; quest'ultimo rappresenta iconograficamente anche un vaso usato per riporre la materia da distillare. Il simbolo del Pellicano fu utilizzato anche come rappresentazione della stessa Pietra Filosofale.

Trismegisto è stata rilevante a livello simbolico per gli alchimisti: nel medioevo si dava molta importanza ai simboli e si era molto superstiziosi...²⁶

Immagine I



Dato che durante il concilio di Nicea fu dichiarato che i Catari, la cui dottrina fu sposata da Arnaldo – secondo Devins –, credessero nella trasmigrazione delle anime, è ipotizzabile che la Civetta e il Pellicano fossero stati interpretati da Arnaldo come una metafora del “nigredo”, come una porta per l’oltretomba? L’albedo – lo stadio massimo di purificazione – invece sarebbe stato rappresentato nelle figure dell’Orante e del Volto, rispettivamente rappresentazioni della Vergine²⁷ e di Cristo, a segnare un’ulteriore porta per l’aldilà. Ma data l’affinità – come vedremo – tra il catarismo e lo gnosticismo, dottrine per cui Arnaldo simpatizzava, possiamo supporre che le rocce dell’Orante e del Volto fossero state interpretate come un riferimento a Soter e Sophia, ovvero a Cristo e Maddalena? E se l’Orante non fosse, come sostengono Fiume e Devins, Eleonora D’Angiò?²⁸ Certo, potremmo anche supporre che Eleonora D’Angiò rappresentasse per Arnaldo la *Sofia angioina* che avrebbe portato avanti la discendenza del Graal, ma questo è tutto da dimostrare.²⁹

²⁶ Arnaldo da Villanova frequentò il sito di Argimusco e la vicina fonte per curare la gotta a Federico III Re di Sicilia, secondo quanto riportato in *Le due dece dell’historia di Sicilia* di Tommaso Fazello.

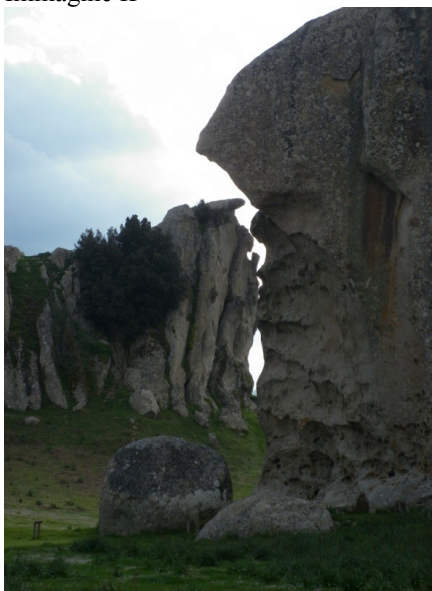
²⁷ La costellazione della Vergine in Francia simboleggia la Maddalena, ma quello che sembra strano è che nelle figure dei misteri alchemici non comparirebbe la costellazione della Vergine.

²⁸ M. Fiume, 2014; P. Devins, 2014.

²⁹ Ricordiamo che Arnaldo fu inquisito perché sostenne l’avvento dell’Anticristo, e secondo gli gnostici quest’ultimo sarebbe nato proprio dalla stirpe di Gesù.

Osserviamo l'Orante da questa particolare angolatura. Sembra quasi che il Volto baci il ventre dell'Orante: solo la natura o la magia possono offrirci uno spettacolo così suggestivo, ma forse anche in questo caso gli occhi vedono quel che vogliono vedere.

Immagine II



Nel nostro *excursus* abbiamo ritrovato moltissime pietre dai richiami alchemici, ma se il sito fosse stato progettato intenzionalmente allora non sarebbe logico cercare fra i megaliti di Argimusco l'immagine del basilisco? Nei bestiari alchemici il basilisco era un animale di fondamentale importanza³⁰, ma ci dispiace affermare che non c'è nessuna roccia che vi assomigli neppure lontanamente.

Immagine III



³⁰ L. Charbonneau-Lassay, 1994

L'animale è di solito riprodotto con la corporatura da serpente, il capo di gallo, zampe e ali d'aquila. I bestiari medioevali facevano riferimento con valore allegorico a creature quali il serpente, il drago, il basilisco e il corvo per individuare la condizione da cui partire per il raggiungimento della Pietra filosofale.³¹ Il Basilisco, in particolare, è la rappresentazione di un custode che deve essere sconfitto per poter accedere al tesoro, di cui spesso è simbolo anche il Leviatano. La bocca della balena rappresenta tra l'altro l'Atanor – il forno – dell'Alchimista che annulla il precedente stato, per *rinascere*, come il metallo, a una nuova condizione spirituale: quella iniziatica, appunto. Riportiamo alla memoria, adesso, l'evento capitale dell'iniziazione egiziana (che diverrà più tardi quella dei "puri", dei perfetti nel catarismo pirenaico) che consisteva nel trascorrere tre giorni e tre notti in un sarcofago. Anche Cristo (come Giona nel ventre della balena), compie il suo viaggio agli inferi, prima della sua risurrezione³². Ciò per esempio potrebbe spiegare la presenza di numerose grotte, come la rocca del Cratere, e il possibile riadattamento a fini rituali dei Tholos sottostanti l'Argimusco. E se i riti sull'Argimusco avessero avuto una durata di tre giorni? Se questi riti si fossero svolti partendo dalla prima porta (Civetta e Pellicano) sino a giungere all'ultima porta (Orante - Volto) come culti funerari o iniziatici? Il riferimento al maschile e al femminile, insiti nei Menhir del sito megalitico, ci fanno pensare sempre a un riferimento all'androgino, a divinità solari e lunari³³ che si uniscono per dare inizio alla Grande opera alchemica e dunque a riti iniziatici. Gemelli e androgini, questi antichi simboli mitraici, passando per croci, cristi e balene, ci parlano anche di miti legati al sole e alle costellazioni, non solo al culto dei morti. Osserviamo i possibili livelli di iniziazione anticamente associati alla protezione di un dio cosmico: il *Corax* (corvo) associato a Mercurio; il *Nymphus* (bruco) accostato al pianeta Venere; il *Miles* (soldato) associato alla protezione di Marte; il *Leo* (leone) a Giove; poi il *Perses* (persiano) associato alla Luna; *Heliodromus* (Eliodromo), cui si accosta la protezione del dio Sole; infine il *Pater* (capo spirituale) associato al sostegno di Saturno. Il dio nei monumenti mitraici viene spesso raffigurato con gli attributi del dio egizio Serapide, di Giove, di Crono, di Esculapio e forse anche di altre di divinità. Nelle riproduzioni della scena del sacrificio il nume è rappresentato sopra il capo di Mitra; in altre circostanze si fa vedere come un uomo nudo con la testa di leone avviluppata da un serpente (il Leontocefalo).³⁴

³¹ F. Maspero, A. Granata, 1999

³² Qui, ancora, un parallelismo tra l'iniziazione antica e i nuovi misteri portati al mondo da Cristo. Questi mostrò alle anime perdute le strade celesti, esattamente come raffigurato nel secondo cerchio dell'*Inferno* di Dante. Secondo molti studiosi, i Rosa Croce erano probabilmente riformatori religiosi e morali, che utilizzavano mezzi ritenuti scientifici, come l'alchimia, per far conoscere le proprie idee. Ecco perché i loro scritti erano mistici e occulti e suggerivano, come anche oggi, significati nascosti, comprensibili solo dagli iniziati.

³³ La luna e il sole sono più volte citati nel *Rosarium philosophorum*, attribuito ad Arnaldo da Villanova.

³⁴ http://www.antika.it/005575_mitra-culto-in-epoca-romana.html

Ed ora osserviamo alcune qualità simboliche degli animali per gli alchimisti.

Immagine IV



Nelle copie illustrative medievali, il susseguirsi dell'uso di immagini di uccelli corrispondeva all'accrescimento delle azioni svolte dagli alchimisti: il Corvo era seguito dal Cigno, poi dal Pavone, dal Pellicano infine dalla Fenice. Nell'immagine sopra riportata il Pavone è però sostituito dal Dragone. I processi alchemici erano costituiti da un ciclo che prendeva vita dalla corruzione della materia (il caos generato da Thot e Maat che corrisponde al nigredo) per procedere allo stadio di albedo e poi giungere alla sublimazione conclusiva. L'ordine circolare della conoscenza alchemica è dunque un anello suddiviso in cinque parti che contiene differenti animali³⁵. Iniziando perciò da sinistra verso destra, nell'incisione (fig. IV) troviamo il Corvo, il Cigno, il Dragone o Basilisco, il Pellicano e la Fenice. Se ci fosse una corrispondenza tra le figure presenti sull'Argimusco con i culti di Mitra, allora si dovrebbe capire perché vi fosse l'esigenza, nel montalbanese, di praticare tali culti delle pietre e riti mitraici, considerati eretici. Montalbano Elicona nasce innanzi tutto come una colonia longobarda, appartenente a quella rosa di comunità siciliane chiamate "la Lombardia di Sicilia", come mostra in maniera inequivocabile il dialetto gallo-italico ancora parlato in queste zone³⁶. Un altro particolare interessante è costituito dal fatto che, proprio fra 1267 e il 1282, a Montalbano Elicona vennero edificate le scuderie reali e le cisterne d'acqua; su questi elementi architettonici è incisa una data: il 1270³⁷. Questo dato storico di notevole importanza potrebbe fare ipotizzare un collegamento con i maestri delle pietre per eccellenza, con i così detti "alchimisti" della pietra, ovvero i maestri comacini o i Maestri Campionesi (detti pure

³⁵ Titus Burckhardt, *Alchimia: significato e visione del mondo*, Archè, 2005

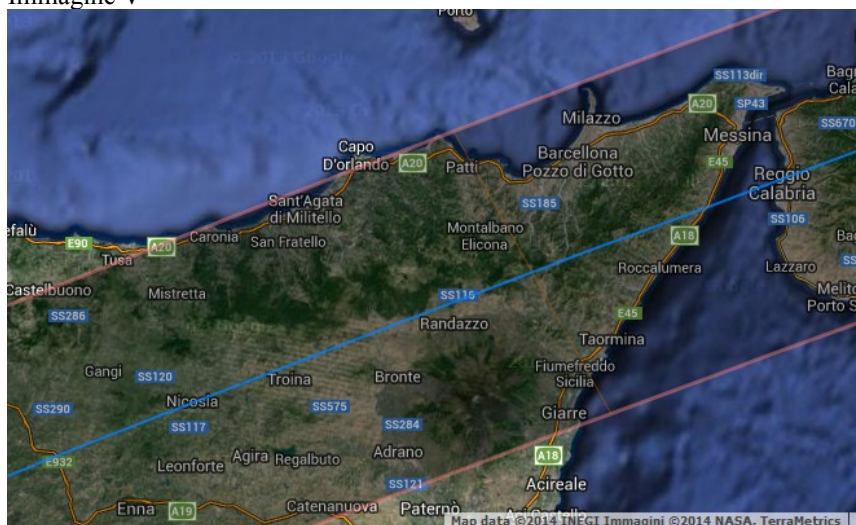
³⁶ G. De Gregorio, 1900; M. La Via, 1899; F. Piazza, 1921; G. B. Pellegrini, 1960; I. Peri, 1959, pp. 3-30.

³⁷ Carolina Miceli, Agostina Passantino, *Francescanesimo e cultura nella provincia di Messina: atti del convegno di studio*, Messina, 6-8, Officina di Studi Medievali, 2009.

lapidici), anch'essi, pare, di origine lombarda, anch'essi operanti nella Sicilia del XIII secolo³⁸. Ma perché in questo periodo storico chi regnava a Montalbano Elicona avrebbe dovuto avere un particolare interesse per questo luogo, da dove sembra si scorgesse il Graal, tanto da far erigere o manipolare un complesso megalitico così articolato? Se sposiamo l'ipotesi che l'Argimusco nacque come struttura ierotopica, costruita o riconfigurata dall'uomo, è chiaro che ci deve essere stato un momento in cui si verificò una particolare *ierofania*, un particolare segno. In effetti, un momento singolare in quegli anni vi fu, un evento speciale sicuramente per gli alchimisti del tempo, ma anche per tutta quella cerchia di persone che si circondava di tali figure, nonché certamente per il popolo, profondamente condizionato dai movimenti delle costellazioni. Fatto sta che gli eventi astronomici, grazie all'astrolabio, già al tempo potevano essere predetti e questi grandi uomini non si trovarono là per caso.

Il 25 Maggio 1267 vi fu infatti un'interessante eclissi solare totale.

Immagine V



<http://www.meteosicilia.it/it/modules.php?name=News&file=article&sid=275>

L'eclissi, come osserviamo (fig. V), passa perfettamente per Roccella Valdemone e l'Argimusco: nel cielo sono presenti il Sole e la Luna allineati con Venere e Mercurio, accanto ancora Saturno e Giove. Assolutamente visibili sono anche Castore e Polluce, la costellazione della Balena, del Triangolo, del Toro e dell'Ariete. Quale migliore incontro accidentale, che rappresentò nel firmamento il miracolo di Mitra, l'unione androgina di maschile e femminile? È ipotizzabile che questo evento astronomico fosse stato visto, registrato e in parte rappresentato, approfittando anche dei lavori di edilizia in corso a Montalbano in quegli anni? Quel che è certo è che in quel periodo Arnaldo era già entrato in contatto con Pietro III

³⁸ L'architettura palermitana eretta per volere di Ruggero II mostra la grande arte dei maestri lapidici, nonché lo stemma del leone sulla corona del re. (V. Cuomo, A. Montano, F. Starace, 2001).

D'Aragona, ma sicuramente non aveva ancora avuto contatti con la corte di Montalbano Elicona; ciò proverebbe che non è stato lui a progettare l'Argimusco³⁹. Certamente Arnaldo, secondo Fazello, si trovava a Montalbano nell'estate del 1311 e a tal proposito risulta interessante e rilevante osservare i movimenti celesti di quegli anni, in particolare proprio nel luglio del 1311⁴⁰.

Eclissi totali dal 1267 al 1311 riportate da Pier Paolo Ricci⁴¹:

1267	Mag 25	09:49:28	556	-9061	106	T	0.3243	1.0177	41.2N	32.9E	71	177	64	01m37s
1278	Ott 17	21:13:01	530	-8920	112	T	0.1762	1.0338	3.0S	135.4W	80	205	116	03m03s
1281	Feb 20	09:36:20	525	-8891	99	T	-0.7337	1.0496	47.8S	72.1E	43	317	239	03m22s
1283	Lug 25	17:06:40	520	-8861	124	T	-0.6677	1.0587	21.4S	88.1W	48	21	256	05m07s
1286	Nov 17	15:03:22	513	-8820	121	T	0.4865	1.0441	8.2N	43.9W	61	185	168	04m17s
1289	Mar 23	02:07:05	508	-8791	108	T	0.1475	1.0448	12.1N	148.9E	81	162	151	04m10s
1290	Mar 12	18:13:59	506	-8779	118	T	-0.5611	1.0604	32.7S	77.6W	56	339	238	04m52s
1292	Lug 15	17:13:08	501	-8750	105	T	-0.6450	1.0692	19.9S	79.6W	50	7	295	06m17s
1293	Lug 05	10:26:45	499	-8738	115	T	0.0933	1.0730	27.5N	26.7E	84	183	238	06m24s
1294	Giu 25	01:11:53	498	-8726	125	T	0.8757	1.0195	84.5N	153.7E	28	168	140	01m11s
1295	Nov 08	14:17:45	495	-8709	102	T	0.8630	1.0414	37.5N	14.0W	30	204	271	03m17s
1296	Ott 28	05:41:29	493	-8697	112	T	0.1946	1.0289	5.5S	97.2E	79	203	100	02m41s
1299	Mar 03	17:57:31	488	-8668	99	T	-0.7639	1.0510	45.5S	53.0W	40	317	257	03m30s
1301	Aug 05	00:42:42	483	-8638	124	T	-0.6019	1.0597	19.1S	157.3E	53	24	242	05m07s
1304	Nov 27	23:53:25	477	-8597	121	T	0.4812	1.0438	6.2N	177.7W	61	181	167	04m17s
1307	Apr 03	09:59:42	472	-8568	108	T	0.1946	1.0501	18.9N	29.0E	79	163	169	04m33s
1308	Mar 23	02:21:00	470	-8556	118	T	-0.5205	1.0638	25.9S	157.8E	58	341	243	05m21s
1310	Lug 27	00:47:46	466	-8527	105	T	-0.7111	1.0676	27.2S	163.0E	44	11	313	05m52s
1311	Lug 16	17:55:04	464	-8515	115	Tm	0.0216	1.0700	21.4N	85.4W	89	186	228	06m20s

Particolarmente significative anche le eclissi lunari che vanno dal 1303 al 1365, di cui una nel dicembre del 1311⁴²:

1303	Dic 24	22:51	N	123	-1.317	0.492	-0.580	-	-
1311	Dic 26	10:48	P	94	-0.820	1.383	0.353	64m	-
1330	Dic 26	03:24	T+	104	-0.148	2.648	1.556	113m	49m
1349	Dic 25	12:19	P	114	0.538	1.950	0.823	99m	-
1368	Dic 24	20:04	N	124	1.189	0.746	-0.360	-	-

Andiamo dunque alla descrizione dettagliata dell'eclissi del 1311: alle 17:55 a Ovest della costellazione del Cancro c'è quasi una perfetta coincidenza tra il Sole, la Luna e Mercurio (Ermes)⁴³. Seguono a Sud-Ovest il Corvo, la Vergine, il Cratere o Coppa; a Est L'Aquila e lo Scudo, il Leone e l'Idra; a Nord-Ovest Castore e Polluce;

³⁹ Arnaldo compì i suoi studi a Montpellier e poi a Parigi, dove li concluse nel 1270. Il 15 luglio 1262, proprio a Montpellier, Costanza sposò Pietro III d'Aragona. Solo nel 1268, Costanza, unica e legittima discendente della casata sveva, chiese a Pietro di intervenire nelle vicende del regno di Sicilia. L'anno prima, nel 1267, da Costanza era nato Giacomo, detto "il Giusto", di cui Arnaldo fu precettore, quindi è chiaro che ai tempi di Montpellier già l'Alchimista era entrato in contatto con la corona d'Aragona. Un altro interessante dato storico è che Giacomo II fu influenzato e indotto da Raimondo Lullo e Arnaldo da Villanova a fondare l'Ordine di Montesa, ordine militare che sostituì quello dei Templari.

⁴⁰ Nell'estate del 1311 Federico III si trovava in Sicilia a Montalbano Elicona: testimonianza ne sono alcune lettere inviate a Giacomo II (A. Marrone, 2009).

⁴¹ www.pierpaoloricci.it.

⁴² www.pierpaoloricci.it

infine a Nord-Est il Cigno e il Drago, poi a Sud-Est il Serpente⁴⁴. Nell'eclissi di Luna del 26 Dicembre 1311, la Luna, invece, si trova in Cancro accanto a Castore e Polluce⁴⁵; a Sud troviamo le costellazioni della Balena, dell'Ariete e del Triangolo; a Nord il Drago accanto al Cigno. Questi eventi astronomici, a livello simbolico, erano molto significativi, non solo perché rappresentavano delle fasi ben precise della grande opera Alchemica, ma anche perché riproducevano dei momenti di un percorso iniziatico che vedeva, come per la materia anche per lo spirito, delle mutazioni che avrebbero dovuto portare l'iniziato a uno *status* gnostico e sociale ben preciso: la conquista della pietra filosofale, del Graal, del Vello d'oro⁴⁶. Queste configurazioni astronomiche per gli Alchimisti, per i Catari o i Templari non rappresentavano altro che un percorso spirituale, il cui stadio finale, veniva chiamato "il battesimo di Fuoco"⁴⁷. Nulla, forse, di così differente dal nostro sacramento della Confermazione, fine di un cammino catechistico, ma anche inizio di un nuovo percorso di fede: niente di strano, infatti, che in questo sacramento l'unzione prevedesse anche il diventare soldati di Gesù Cristo, dato che l'origine dell'unzione è proprio di matrice cavalleresca⁴⁸. Basti pensare al significato etimologico del termine *pietra filosofale* e tutto risulta più chiaro, forse meno magico e arcano di quanto sembri. Per poter individuare le pratiche svolte sull'Argimusco bisogna guardare sicuramente al *background* culturale di tutti i protagonisti di questo racconto. Arnaldo da Villanova è l'anello conclusivo di questo *background*, e per comprendere meglio il personaggio bisognerebbe chiarire meglio che cosa fosse il Graal per gli intellettuali come lui.

Montalbano Elicona era una colonia longobarda: non lontano da questa località, a Patti, fu seppellita anche una grande regina longobarda, Adelasia del Vasto; ma noi dobbiamo proseguire un po' più indietro nel tempo per capire a quali religioni

⁴³ Ermete sin dall'antichità è stato accostato a Thot, dio della tradizione egizia. Tra l'altro il simbolo di Thot è il Pellicano, figura che nel medioevo era riferita a Cristo. Il Pellicano è un megalite perfettamente riconoscibile tra le pietre dell'Argimusco. Ermete, inoltre, è il dio della parola e, come Thot, accompagna le anime dei defunti nell'oltretomba. Ermete e Thot sono dunque gli dei della magia. Per quanto riguarda invece il Cancro, è opportuno notare che per gli alchimisti esso rappresenta il germoglio, il processo di gestazione che prepara la nascita di quell'Uovo Cosmico, una sorta di uovo primigenio, da cui ebbero origine tutte le cose. Ma è anche possibile associare il Cancro agli elementi seminali, cioè allo spermatozoo e all'ovulo, alla materia e allo spirito. Infine, ricordiamo che l'Uovo è anche uno dei simboli di Maddalena.

⁴⁴ Osservazioni realizzate tutte attraverso il programma Stellarium.

⁴⁵ Cautes e Cautopates sono i due personaggi che accompagnano Mitra nell'antico culto romano del Mitraismo. Dato che Mitra è collegato ai miti solari, lo sono anche Cautes e Cautopates, che potrebbero rappresentare rispettivamente i punti dell'aurora e del tramonto ma anche i punti equinoziali. L'allusione a Castore e a Polluce, a tal punto, non sembra casuale.

⁴⁶ M. Lo Conte, 2014; J. Fabricius, 1997.

⁴⁷ Non è un caso che i rituali più importanti – nella storia delle religioni è un *leitmotiv* – si svolgessero sotto allineamenti astronomici ben precisi.

⁴⁸ Come nell'esercito romano si dava la *alapa militaris*, ripresa poi nelle investiture cavalleresche, così il vescovo dava un piccolo colpo sulla guancia destra, in occasione della celebrazione della Confermazione.

e culti facevano riferimento i Longobardi. Da Teodorico in poi, la storia dei Longobardi si interseca con quella dell'arianesimo Ostrogoto, o meglio quello dei Goti. In seguito Teodolinda, che era cattolica, sposò Agilulfo, discendente della sorella di Teodorico, che invece era ariano. Non dimentichiamo che proprio Teodorico fece costruire a Ravenna il Battistero degli Ariani. Con Teodolinda di fatto si ebbe la fusione tra il credo ariano e quello cristiano.⁴⁹ Nel medioevo l'arianesimo e il catarismo furono le maggiori minacce al credo cristiano, in quanto sposavano lo gnosticismo. La questione qui non è affermare se la dottrina gnostica e la sua frastagliata interpretazione fosse valida, ma è capire fino a che punto gli uomini del tempo credessero in queste dottrine. Fino a che punto è possibile affermare che questi culti clandestini catari furono praticati sull'Argimusco? Esiste una complessa rete di collegamenti tra il mitraismo, lo zoroastrismo, l'arianesimo, i catari, i templari e i culti egiziani di Iside e Osiride⁵⁰. Uno dei fili di questa rete è il credo del dualismo, degli opposti, un credo che ci riporta soprattutto a uno dei filosofi più temuti nel medioevo, Aristotele, di cui fu un grande studioso e traduttore anche un personaggio molto vicino alla casa degli svevi e a Re Manfredi: Bartolomeo da Messina⁵¹. Con l'avvento degli svevi e poi degli aragonesi, a Montalbano Elicona si uniscono dunque grandi tradizioni religiose e culturali: una di queste fu il francescanesimo. Costanza D'Aragona, figlia di re Manfredi, sembra fosse particolarmente devota a tale tradizione,⁵² tanto da far costruire un monastero dedicato a Santa Chiara; la stessa devozione pare fosse poi condivisa dalla nuora Eleonora D'Angiò⁵³. Alcuni studiosi sostengono che vi fosse un forte collegamento tra San Francesco e la cultura occitana o catara⁵⁴: ciò spiegherebbe come mai il medico beghino Arnaldo da Villanova fosse ben accetto alla corte d'Aragona. Non ci sono prove concrete che Arnaldo fosse cataro, ma pare che effettivamente il termine "beghino" derivi esattamente da "albeghino"⁵⁵. Il catarismo o eresia albigese fu la conseguenza dell'intreccio di molte tradizioni religiose, a loro volta ereditate da una tradizione che si riannodava al manicheismo, passando dal paulicianesimo. I catari, che nel XII secolo ebbero un grande successo soprattutto in Provenza e in Lombardia; si proponevano come buoni cristiani che speravano in una riforma etica della Chiesa, per recuperare lo spirito

⁴⁹ Il particolare, il culto di San Michele Arcangelo, secondo gli eretici Bogomili figura da cui prese vita Cristo, si diffonde tra i Longobardi dell'Italia meridionale, e per la maggior parte questi santuari sorgono in grotte e nelle vicinanze di sorgenti o polle d'acqua considerate miracolose.

⁵⁰ Il pensiero filosofico cataro probabilmente traeva origine dal pensiero dualistico. Ecco perché il catarismo sembra rifarsi idealmente alla filosofia di Zarathustra.

⁵¹ C. Baffioni, 1984.

⁵² C. Miceli, D. Ciccarelli, 2006.

⁵³ Interessante come dalle poche rappresentazioni che abbiamo di Costanza ed Eleonora si evinca che entrambe indossino segni mitraici, la prima un camaleuco con una croce e la seconda il vero e proprio mitra vescovile (vedi rappresentazioni presenti nel Duomo di Messina e nel Duomo di Palermo).

⁵⁴ Francesco d'Assisi si diresse in Marocco per predicare ai Catari ma, dopo aver percorso la Provenza e la Spagna, una grave malattia fece fallire il suo progetto.

⁵⁵ <http://www.eresie.it/it/Beghine.htm>

della pura comunità che diede inizio al cristianesimo stesso⁵⁶. È dunque plausibile che le dottrine catare fossero arrivate in quelle aree siciliane che costituiscono la Lombardia di Sicilia? Quello che è certo è che i catari attinsero in maniera consistente dai vangeli gnostici. In primo luogo, i catari praticavano l'Endura – culto affine al francescanesimo – che è l'abbandono cosciente di tutto ciò che lega l'anima alla terra: ambizioni, desideri, istinti. Il *Consolamentum* o “Battesimo dello Spirito” era invece un rito che, tramite l'imposizione delle mani – segno dell'iniziazione dei perfetti –, rappresentava la separazione tra Luce e Tenebre. I Catari conoscevano due forme di *Consolamentum*: il *Consolamentum* dei morenti, che portava consolazione e riposo, e il *Consolamentum* dei cosiddetti “Trapassati-Viventi”, ovvero gli iniziati, i puri, i perfetti, coloro che tramite un percorso gnostico erano destinati al Graal. Infatti, prima che l'Inquisizione soffocasse ufficialmente la tradizione del Graal, i catari, in sintonia con la leggenda essenica, attribuivano al lignaggio messianico del Graal l'appellativo di “stirpe dei Risplendenti”⁵⁷. Nell'antica lingua provenzale, la donna era chiamata “albi”, così come “Albi” era la denominazione del più considerevole paese cataro della regione. Ciò faceva riferimento alla cultura dei vangeli gnostici, in cui molti eretici leggevano fra le righe la prova dell'esistenza di una dinastia del Graal tramandata per linea femminile. Sembra dunque che i catari fossero protettori della così chiamata “Albi-gens”: il lignaggio delle sovrane del Graal, come per esempio Miriam – l'alchimista donna e sorella di Mosè –, sino a giungere a Maria Maddalena⁵⁸. Fu per questa ragione che si avviò una Crociata contro gli Albigesi nel 1209. Nel XII secolo il monaco Pièrre des Vaux-de-Cernat, dopo aver riportato che «Gli eretici dichiaravano che Santa Maria Maddalena era la concubina di Gesù Cristo»⁵⁹, facendo riferimento ai catari, scrisse:

«Essi sostengono che anche lo stesso Cristo fu il marito di Maria Maddalena. Per dimostrare questo, raccontano che rimase da solo con lei in tre luoghi, nel tempio, in un orto, e ad un pozzo. Dicono che ogni uomo si riprenderà la moglie, i figli, e i possedimenti nel regno di Dio. Alcuni di loro credono che quando l'anima esce dal corpo umano, a meno che non sarà morta in mezzo ai suoi discepoli, entra, in un altro corpo o umano o di bestia».⁶⁰

⁵⁶ J. Duvernoy, 2000.

⁵⁷ Un brano tratto da uno dei rotoli di Qumran fa riferimento addirittura all'esistenza di due Messia: uno della stirpe di Aronne, l'altro della discendenza di Davide. (C. Ferrari, 2004) Che l'ipotesi del secondo messia sia un riferimento all'Anticristo da parte dei Catari? Infine, gli esseni nei Vangeli si presentarono in abiti bianchi e risplendenti, per questo motivo venivano scambiati per angeli o profeti (Strauss 2009; vedi anche *Atlante dell'esoterismo. Gli esseni*, Giunti Editore).

⁵⁸ Tutte la Miriam in pratica rappresentavano l'alchimista donna, le tre Marie non a caso sono le donne che seguirono Cristo nel mistero pasquale, un percorso iniziatico, simile ai misteri di Mitra o ai misteri Eleusi.

⁵⁹ La *Historia Albigensis* risale all'arco di tempo dal 1212 al 1218, durante una crociata contro i catari. Questo scritto include infatti una descrizione dettagliata delle principali caratteristiche dei Catari.

Inoltre, la crociata contro gli Albigesi potrebbe darci la possibilità di interpretare in maniera differente le motivazioni dell'inimicizia creatasi tra Arnaldo da Villanova e i Templari, i quali, secondo l'alchimista, avrebbero abbandonato la via del Graal per corrompersi prestando i loro servizi al Papa⁶¹. Pur convinti della divinità di Cristo, a differenza degli ariani, gli albigesi supportavano l'idea che egli si fosse presentato sulla Terra come un angelo, un *eone*, chiamato appunto Soter, proveniente da Dio, e accusavano la Chiesa cattolica di essere corrotta e attaccata ai beni materiali⁶². Alla fine del XII secolo la stessa Provenza, assieme a una porzione delle zone nelle quali si erano sparsi la lingua occitana e il catarismo, creava un raggruppamento di feudi che formarono, insieme alle regioni d'Aragona, uno stato finanziariamente florido e forte, guidato dal re Pietro III d'Aragona⁶³. Per le ragioni sopra riportate è possibile che l'Argimusco fosse stato un luogo deputato al *Consolamentum* sin dai tempi di Pietro III⁶⁴. Il *Consolamentum* era anche chiamato "Battesimo con lo Spirito e il Fuoco" e si trattava di un'elaborata cerimonia religiosa notturna. I catari nutrivano un così spiccato interesse per ciò che li attendeva dopo la morte da considerare la propria esistenza terrena un esilio⁶⁵. A maggio del 1167 Tolosa ospitò Papa Niquinta nella dimora di St. Félix e lì si riunì un gran numero di persone per prendere il *Consolamentum*. Coincidenza vuole che Tolosa sia la patria di San Ludovico, fratello di Eleonora D'Angiò, e chiaramente ciò ci fa pensare che sia gli aragonesi, sia gli angioini fossero a conoscenza di questo tipo di pratiche⁶⁶.

Il *Consolamentum* riuniva in sé le qualità dei sacramenti cristiani. Sebbene i Catari non disdegnassero completamente il battesimo dell'acqua dato ai neonati, probabilmente utilizzavano il battesimo di fuoco, detto anche "rito del battesimo di desiderio", per risolvere un problema molto serio e frequente nel medioevo: quello dei bambini morti senza battesimo, spesso seppelliti in luoghi differenti da quelli canonici; e anche in questo caso troviamo un collegamento con la necropoli di Montalbano Elicona; e potremmo⁶⁷ anche giustificare l'esigenza di esercitare sull'Argimusco queste pratiche clandestine. Per i bambini morti senza battesimo la Chiesa prevedeva (CDC 1258) il "Battesimo di sangue o di desiderio", tuttavia nel medioevo persistevano questi riti battesimali occulti, che tra l'altro s'intrecciavano

⁶⁰ «Asserunt etiam eundem Christus fuisse virum Marie Magdalene. Ad quod probandum proferunt quod in tribus locis fuit solus cum ea, in templo, in orto, et ad puteum. Dicunt quod unusquisque recuperabit uxorem suam, filios, et possessiones in regno Dei. Credunt quidam illorum quod quando anima egreditur de corpore humano, nisi obierit in sectam eorum, ingreditur aliud corpus sive humanum sive bestiale». (P. V. Cernai, 1998, 11)

⁶¹ P. Devins, 2010.

⁶² L. Moraldi, 1999.

⁶³ A. Brenon, 1990.

⁶⁴ Sul *Consolamentum* vedi Jean Duvernoy, 1976.

⁶⁵ Come accennato, questo rituale potrebbe anche avere un collegamento con la necropoli che si trova esattamente ai piedi di Argimusco.

⁶⁶ http://www.airesis.net/sposodivino_eticiperfetti.html

⁶⁷ A. Prosperi, 2015.

con quelli pagani di Iside⁶⁸. Proprio perché le dottrine catare professavano il rifiuto dei sacramenti e dell'inferno, nonché la negazione che Cristo si fosse incarnato in un corpo reale, furono accusate di far rivivere l'arianesimo. La dottrina e i riti catari erano basati, inoltre, sugli insegnamenti ermetici che cercavano di accedere alle realtà più profonde e trascendentali dell'essere umano: quegli stessi principi a cui spesso gli alchimisti si ispiravano. La tradizione della Preghiera del Signore per esempio era molto importante all'interno del catarismo; essa era composta da un Commento esegetico supplementare: una certa gnosi primitiva che predicava l'esistenza di questi eoni che formavano una sorta di mondo intermedio tra Dio e la creazione. Il *Consolamentum* dell'ordinazione, come spiega Jean Duvernoy, era sempre stato preceduto dalla Preghiera del Signore, e in effetti fu il vero battesimo spirituale dei perfetti o puri. Questo rito aveva un carattere profondamente sacro, e per i neofiti rappresentava il loro ingresso negli ordini catari dopo un intenso periodo di formazione che durava circa quattro anni. Il *Consolamentum*, come iniziazione, era accessibile anche alle donne: esse, come dice Déodat Roché, raggiungendo il grado di "perfetta" potevano addirittura "farsi uomo"⁶⁹. Nella tradizione evangelica il *Consolamentum* era simile al battesimo di fuoco che gli apostoli hanno ricevuto in occasione della Pentecoste, mentre lo Spirito Santo scese su loro nella forma di una lingua di fiamma. Un altro rito non meno importante era l'*aparelhamentum*, noto anche come "penitenza". Ancora, un altro cerimoniale era il "bacio santo": quest'ultimo segnava il termine delle cerimonie e delle preghiere, e il suo uso è ancora vivo nella Chiesa ortodossa. Un altro rito effettuato nelle case dei catari è l'*hereticorum domus* (chiamato "ancia" dagli uomini e "domina" o "anteposita" dalle donne), cioè la benedizione del pane, di solito effettuata durante il pranzo di mezzogiorno o a cena, durante la ripartizione del pane e del vino. Questo rito era simile all'Eucaristia ("ringraziamento" in greco), ma mancava del tutto il carattere sacro conferitogli dalla Chiesa cattolica, perché per i catari rappresentava solo un ricordo del messaggio di Cristo. Il "melhorier", *melioramentum* in latino ("il miglioramento"), era l'unico obbligo che il credente aveva verso i massimi rappresentanti della chiesa catara. Si effettuava per mezzo di tre genuflessioni di fronte a un "perfetto" molto rispettato, ritenuto il portatore dello Spirito Santo. Questa cerimonia era conosciuta anche dagli inquisitori come *Adoratio* ("adorazione"). Inoltre, un altro rito che collegava il credente con la gerarchia dei catari era il "convenenza" (*convenientia*), attraverso il quale un credente concordava con il

⁶⁸ Il battesimo di sangue in alcuni casi prevedeva una sorta di salasso, pratica molto comune in quel tempo, soprattutto per curare la gotta. Pare che Arnaldo fu chiamato da Federico III D'Aragona proprio per curare la gotta del re. La distillazione del sangue umano fu ideata nel XIV sec. con l'invenzione delle pratiche distillatorie, ispirò sia alcuni medici, come Guy de Chauliac, Enrico di Mondeville, Teodorico di Cervia e Arnaldo da Villanova, come anche numerosi alchimisti, in particolare Riccardo Anglico, Rupescissa e Guglielmo Sedacer.

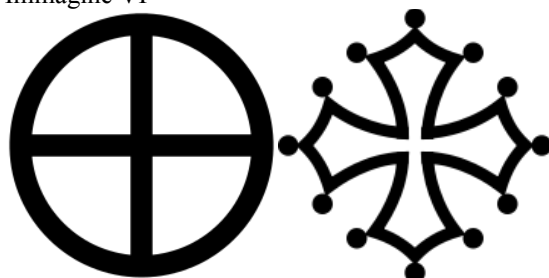
⁶⁹ D. Roché, *Studi manichei e catari*, CambiaMenti editrice, 2002.

“perfetto” di essere in grado di ricevere il *consolamentum* del morente, escludendo l’obbligo di recitare la preghiera del Signore nel caso di morte improvvisa⁷⁰.

I simboli Catari

All’Argimusco e a Montalbano Elicona sono stati ritrovati parecchi simboli catari, ma il più interessante è sicuramente la spirale trovata sul megalite dell’Aquila, anche se non possiamo sapere a che data risalga. Dopo quanto detto, se sull’Argimusco si praticarono riti catari, abbiamo ragione di sostenere che forse il megalite dell’Aquila potrebbe essere invece associato alla colomba catara? Ribadiamo, però, che non abbiamo prove che questi simboli ritrovati siano stati prodotti nel medioevo. Inoltre, una doppia spirale, recentemente, è stata rinvenuta sul sito megalitico: questo segno, inciso innegabilmente da poco, dimostrerebbe che il sito è ancora in uso? È possibile dunque che questi, più o meno fanatici e presunti discendenti del Graal, utilizzino ancora il luogo per i loro rituali⁷¹? Se la spirale, in ambito medievale, faceva esattamente riferimento proprio ai simboli Catari, quale collegamento potrebbe avere, ancora oggi, questo ritrovamento con i culti medievali⁷²?

Immagine VI



Croce Gnostica

Croce Catara

Molte opere medievali, come anche l’intero edificio di Castel del Monte, fanno riferimento a una spirale o comunque a una forma di geometria sacra. La *geometria sacra*, come la croce gnostica e la croce catara sopra riportate (fig. VI), ha il suo peculiare alfabeto: simboli che rimandano comunque ai principi di creazione, trasformazione ecc. La spirale rappresenta sicuramente l’energia vitale che sta alla base della creazione, ma nella forma del *Labirinto* rappresenta anche i profondi

⁷⁰ J. Duvernoy, 2000.

⁷¹ Il simbolo della doppia spirale è stato trovato inciso su una roccia di Argimusco a marzo 2015; la doppia spirale è un simbolo particolare che rappresenta l’equilibrio fra forze contrarie.

⁷² Anche in molti castelli medievali, proprio di origine catara, è presente la scalinata a spirale. La stessa croce solare gnostica e quella dei catari fanno riferimento a una spirale. Altri hanno poi interpretato questo simbolo come il simbolo del sole.

meandri della mente⁷³. Pare che disegni a spirale siano stati ritrovati anche sulla tunica di un'icona bizantina della Maddalena⁷⁴. Abbiamo già accennato che nel medioevo lo gnosticismo è stato una sorta di cultura e religione parallela al cristianesimo. Lo gnosticismo professò questa ipotetica unione tra Cristo e la Maddalena e da questa discendenza, detta il Graal, poi sarebbe addirittura nato lo stesso anticristo. Ci sono molti elementi che fanno pensare a una forte devozione alla Maddalena, sia da parte dei catari che da parte degli alchimisti⁷⁵. Il termine Maddalena sembra trarre origine dal nome del luogo Magdala, che etimologicamente sottintende il nome proprio della colomba⁷⁶. Ciò potrebbe giustificare ulteriormente che l'Aquila⁷⁷ presente sull'altipiano dell'Argimusco in realtà sia stata interpretata dai catari anche come una colomba, sulla quale poi volutamente viene incisa una spirale? Anche Sabato Scala sostiene che i miti medievali della Maddalena nascono soprattutto dai circuiti catari. Quello che si può notare sicuramente è che all'Argimusco il megalite dell'Aquila, non tanto quello dell'Orante, è stato frutto, in parte, anche dell'intervento dell'uomo; ma anche questo è tutto da appurare. Tornando ad Arnaldo da Villanova, egli non solo professò l'avvento dell'anticristo, ma definì la stessa pietra filosofale come vaso alchemico, come *lapsit exillis*, la stessa definizione usata da Wolfram von Eschenbach per definire il Graal⁷⁸. Arnaldo per "anticristo" intendeva, in qualità di astronomo, il passaggio dall'era dei Pesci a quella dell'Ariete, ma che le sue parole nascondessero qualcosa di più arcano è innegabile⁷⁹. Inoltre, i rimandi astronomici furono parte integrante della "teologia" di Arnaldo da Villanova, dato che ebbe contatti con la cultura egizia⁸⁰. E dalla cultura egizia prese avvio proprio la tradizione gnostica. Gli scritti che costituiscono il *Corpus Hermeticum* di Arnaldo furono redatti con forte probabilità ad Alessandria d'Egitto nel II secolo d. C. e giunsero a Firenze conseguentemente al crollo di Costantinopoli⁸¹. Per di più, proprio grazie ad Arnaldo da Villanova si venne a conoscenza di tutte le pratiche compiute da Maria di Giudea⁸².

⁷³ M. G. Lopardi, 2009. In natura ritroviamo la Spirale in molti elementi, in particolare nella conformazione del DNA.

⁷⁴ S. Scala, *Il culto gnostico della Maddalena*.

⁷⁵ K. McGowan, 2010.

⁷⁶ K. McGowan, 2011, p. 254.

⁷⁷ I massoni spesso sottolineano l'importanza del simbolo dell'aquila perché legata a San Giovanni, ovvero l'evangelista filosofo.

⁷⁸ Wolfram von Eschenbach, 1993.

⁷⁹ Effettivamente non solo i testi alchemici sono pieni di metafore astronomiche, ma anche la Bibbia. Lo stesso Mosè viene rappresentato con le corna di ariete, raffigurazione metaforica per cui l'Ariete (Mosè) prende il posto del Toro (Mitra); e Mosè verrà poi sostituito da Gesù, che ha come simbolo il pesce. Infatti, l'era di Gesù era quella dei Pesci, mentre attualmente siamo in quella dell'Acquario.

⁸⁰ R. Manselli, 1951.

⁸¹ Arthur Darby Nock, André Jean Festugière, Ilaria Ramelli, *Corpus Hermeticum*, Bompiani, 2005.

⁸² Anche in epoche più recenti Napoli ha mantenuto un ruolo centrale nell'operato delle scuole mistiche. Proprio in questa città il gran maestro Raimondo Lullo fu iniziato all'alchimia da una confraternita che ivi risiedeva. Lullo era stato allievo di Arnaldo da Villanova ed anche quest'ultimo si

Oltre alla spirale e ad altre rune probabilmente di origine longobarda, a Montalbano Elicona altri simboli richiamano il catarismo e il femminile sacro. Innanzitutto, Arnaldo da Villanova, secondo Devins, fa erigere la chiesa di Santa Caterina d'Alessandria, patrona degli alchimisti, sulla quale è incisa una rosa simbolo dei Fedeli d'amore.⁸³ La rosa canina a cinque petali per gli studiosi simbolisti rappresenterebbe l'elevazione spirituale, quella a otto petali, invece, sarebbe simbolo di rigenerazione. Sembra che la rosa rappresenti anche la discendenza di Cristo e Maddalena; ma il simbolo specifico della Maddalena è il giglio, lo stesso di Santa Caterina e della casata angioina⁸⁴. Un altro evento interessante da sottolineare nella storia di Federico III D'Aragona risale al 1311, quando Arrigo VII di Lussemburgo⁸⁵ intavolò con lo stesso Federico una trattativa per il fidanzamento di Pietro con sua figlia Beatrice. Tuttavia, alla fine la scelta di Arrigo fu quella di imparentarsi con gli Angiò⁸⁶. Ci chiediamo se questa fu una decisione politica o dettata da esigenze molto più profonde. Secondo Wolfram Von Eschembach, il maggiore dei cronisti del Graal, la dinastia del Graal proseguirebbe dai Merovingi proprio fino alla casa d'Angiò, e lo stesso Parsival sarebbe di sangue angioino. Arrigo, dunque, preferì imparentarsi con gli angioini. Tale scelta fu una strategia del sacro Romano impero per riappropriarsi di una prestigiosa discendenza? Non dimentichiamo che sia l'aquila che il giglio, simboli araldici aragonesi e angioini, sono simboli di una nobile discendenza, ma hanno anche una grande valenza alchemica⁸⁷. Tornando alla questione gnostica, dobbiamo ricordare, oltre alla problematica del Graal, un altro tema che permane nel cristianesimo delle origini fino al medioevo, ed era ritenuto il fondamento segreto della dottrina di Gesù e archetipo della Grande Madre⁸⁸. A partire dai Vangeli apocrifi, durante il concilio di Nicea non si discusse soltanto la questione dell'eresia ariana e catara, ma anche quella del culto del femminile sacro.⁸⁹ Non è un caso che sia la Civetta che il Gatto nero, entrambi simboli legati al femminile sacro e alla Maddalena, furono denigrati. Al tempo di Gesù la venerazione alla Dea era ancora un culto vivo. Nello studio di questo contesto appare, in modo singolare, la devozione della Grande Madre (Sofia, Spirito Santo, Ruah) come messaggio nascosto nei vangeli gnostici. Si può allora affermare che il megalite dell'Orante fu visto nel medioevo anche come un tributo alla Dea madre? Effettivamente, anche le opinioni religiose monastiche medievali (abbiamo fonti nella *Divina Commedia*, nei simboli e

era recato a Napoli e a Salerno per perfezionare i suoi studi di medicina. Per quanto riguarda Maria di Giudea, l'alchimista è vissuta ad Alessandria d'Egitto tra I e III secolo d. C.

⁸³ <http://argimosco.blogspot.it/>

⁸⁴ K. McGowan, 2010; Pierre-Emmanuel Dauzart, 2006 .

⁸⁵ Il simbolo del Sacro Romano Impero fu l'aquila imperiale, tra l'altro citata da Dante nella *Divina Commedia*. Anche il re dei Goti Alarico venne considerato discendente di Re David, e il simbolo imperiale dei Goti era appunto un'aquila bicipite.

⁸⁶ M. Amari, 1842.

⁸⁷ M. G. Lopardi, 2014.

⁸⁸ U. Fracassini, 1922 .

⁸⁹ Dag Tessore, 2008.

nei miti) sottintendevano una realtà religiosa articolata, in cui i culti misterici della Dea erano ancora messi in pratica occultamente⁹⁰. A tal punto, prima di cadere in fraintendimenti, riteniamo opportuno chiarire che lo storico del cristianesimo Mauro Pesce definisce questo movimento di pensiero frutto di interpretazioni errate del testo e dei vangeli gnostici. Pesce inoltre suppone, grazie al ritrovamento di importanti documenti storici, i rotoli del Mar Morto, che Gesù fosse un Esseno, aderente a un movimento religioso che addirittura predicava di condurre la vita nel celibato⁹¹. Tuttavia, nonostante il ritrovamento di questi rilevanti fonti storiche non possiamo escludere che al tempo ci fossero credenti delle dottrine gnostiche.

Torniamo nuovamente a Montalbano Elicona. Alla luce di quanto spiegato, riesaminiamo la domanda di partenza: l'Argimusco potrebbe essere dunque il luogo dove è custodito il Graal, o, meglio, praticato il culto del Graal⁹²? Quello che possiamo affermare è che Pietro D'Aragona scrisse che dall'Argimusco era possibile osservare Tindari, e abbiamo ragione di credere che il santuario sia stato considerato proprio il luogo che custodiva o che comunque era simbolo del Graal. Questo sito, effettivamente, ai tempi aveva una valenza simbolica molto forte. Perché Tindari? Perché l'Orante è rivolta verso il Santuario di Tindari? La coincidenza è sicuramente straordinaria. Tindari è stata centro ecclesiastico per più di cinque secoli; tale luogo prende il nome dai Tindaridi o Dioscuri (i Gemelli), e qui è conservata una Madonna Nera che si dice sia stata ritrovata in mare⁹³. Tindari si chiama così per la sua naturale configurazione rocciosa, sulla quale poi l'uomo interviene, ancora una volta, con le sue attività ierotopiche, ovvero conservandovi una statua che ha avuto nel tempo numerose sfumature di significato. Da quando la statua arrivò a Tindari, essa, assieme alla costellazione di Argo⁹⁴, fu considerata come protettrice dei marinai⁹⁵. Ean Begg

⁹⁰ M. Soresina, 2009.

⁹¹ C. Augias - M. Pesce, 2006, p. 42.

⁹² Un'altra importante coincidenza, a conferma dell'importanza strategica dell'Argimusco, è che questo luogo fosse sulla via di comunicazione che permetteva ai pellegrini di imbarcarsi verso Gerusalemme o verso Santiago de Compostela. Su questa via, chiamata via "Francigena", i pellegrini, che per esempio provenivano da Lentini, potevano fare affidamento sull'*hospitales* proprio di S. Maria Maddalena sito a Paternò, e su quello dell'*Ecclesia Sancti Pauli de Hospitali de Xara*, vicino Maniace.

⁹³ G. Crisostomo Sciacca, 2004.

⁹⁴ Argo è una delle quarantotto costellazioni elencate da Tolomeo, ora suddivisa in Carena, Poppa e Vele. Se fosse ancora considerata un'unica costellazione, sarebbe la più estesa di tutte. Uno dei motivi per cui la costellazione della Nave Argo fosse considerata quella che guidava i marinai nella notte è perché faceva riferimento proprio all'imbarcazione usata da Giasone e dagli Argonauti, tra cui Castore e Polluce, per ritrovare il Vello d'oro.

⁹⁵ Il culto dei Cabiri o Dioscuri è inestricabilmente legato alla leggenda dei miracoli dell'evangelista apocrifo S. Tommaso. Erodoto, nell'*Euterpe*, dichiara che i Misteri Cabirici vennero dai Pelasgi, che abitarono dapprima in Samotracia e poi trasmigrarono ad Atene, istituendovi certamente l'oracolo di Delfi e i misteri di Eleusi. Diodoro Siculo spiega come a Elettra, figlia di Atlante, fosse sacra quell'isola ove Orfeo fu iniziato ai Misteri Cabirici. Durante la spedizione degli Argonauti, lo stesso Orfeo li celebrò nel famoso *Inno Saliare*, accennando alla fondazione di questo sacerdozio d'indubbia origine latina. La leggenda di Dardano associa i Kabiri alla fondazione dei Misteri di Samotracia per opera delle prime migrazioni tirreniche. Queste antichissime e storiche migrazioni Kabiriche di artieri

esamina le origini pagane del fenomeno delle Madonne nere, nonché la corrente gnostico-cristiana a esse collegata⁹⁶. Questa dottrina riemerse attraverso il culto di Maria Maddalena, proprio all'epoca delle crociate, proprio grazie ai catari e ai templari. Pare che la Madonna Nera in effetti sia il simbolo della discendenza di Gesù, e che in realtà rappresenti la figlia di Cristo: Sara⁹⁷. Sta di fatto che i culti legati alle Madonne nere erano stati chiaramente influenzati dalle tradizioni egizie, soprattutto dai riti misterici dedicati a Iside. Fulcanelli spiega che le Vergini Nere sono oggetto di devozione eccezionale, specie in Francia. Nel V secolo d. C. Jean Cassien fondò l'abbazia di Saint Victor a Marsiglia, dedicata a Maria Maddalena. I benedettini di Saint Victor gestivano anche l'originaria chiesa di Saint Maximin, dove si serbavano, assieme alla tomba, le reliquie di Maria Maddalena. Nella cripta dell'abbazia c'è la statua di una Vergine Nera: Notre Dame de Confession, che porta in braccio un Bambino che stringe nella mano destra uno scettro con il giglio di Francia, e che sulla testa ha una corona con un triplo fiorone. E non a caso il 22 luglio, per l'appunto il giorno per tradizione dedicato a Maria Maddalena, la Luna si trova solitamente in Vergine, segno astrologicamente legato alla Francia⁹⁸. Ma tornando ai simboli alchemici, la Luna Nuova nel segno del Cancro (emblema dell'uovo cosmico) pare sia il simbolo del matrimonio Alchemico tra Maschile e Femminile Sacro. E proprio nell'eclissi del maggio del 1267 sia il Sole che la Luna si trovarono in Cancro. Poi, sempre il 22 luglio del 1311, anno in cui Arnaldo si trovava a Montalbano Elicona, la Luna si trovava effettivamente in Vergine ed il Sole in Cancro, accanto a Castore e Polluce. Inoltre, sono presenti Mercurio e Venere, la Coppa e il Corvo, l'Aquila e Ofiuco. A tal punto potremmo effettivamente affermare che anche Arnaldo da Villanova avesse voluto celebrare dei rituali dedicati alla Maddalena? L'alchimista ha creduto veramente che il Graal rappresentasse, oltre che un percorso iniziatico, la discendenza di Maddalena e Gesù? Quello che è certo è che nei suoi scritti ricorrono sicuramente riferimenti al catarismo e al femminino sacro, e che lui ha professato palesemente la venuta dell'anticristo. Analizziamo un brano di uno scritto attribuito ad Arnaldo: il *Rosarium philosophorum*.

«Così l'alchimista ha raggiunto il suo magistero interiore sulle correnti solari e lunari della sua anima, le forze femminine e maschiline all'interno del suo essere, lo *yin* e lo *yang*, l'Ida e il Pingala Nadi del Tantrismo, e non è più inconsciamente mosso e sedotto dagli archetipi esterni del Re e della Regina, ma ora tiene questi all'interno

e costruttori di cerchia murarie appaiono collegate non solo alle origini pelasgiche dell'Egeo e dell'Asia anteriore, ma anche ai culti dell'Egitto e della Libia.

⁹⁶ Un altro particolare importante riguarda la scritta riportata sulla statua della Madonna di Tindari: «nigra sunt, sed formosa», citazione dello sposalizio più conosciuto nella storia biblica, quello descritto nel *Cantico dei cantici*, in cui la sposa, anche in questo caso, si definisce una Colomba.

⁹⁷E. Begg, 2006.

⁹⁸ Nelle cattedrali gotiche dedicate a Maria Maddalena, costruite in Francia dai Templari, la Santa viene esattamente identificata con la costellazione della Vergine. Inoltre, il recente restauro della statua ha dimostrato che è di manifattura franco-italica.

del suo essere come una risorsa consapevole dell'anima, energie che egli può governare e usare a suo piacimento [...]». (*Rosarium philosophorum*, Carta, p. 88)⁹⁹

La comprensione che oggi possediamo della dottrina catara ci è data dall'Inquisizione, dai Vangeli canonici e apocrifi, dai rotoli esseni di Qumran e dagli scritti paleocristiani di Nag Hammadi, ritrovati in Egitto. Non c'è dubbio che il loro credo affondasse le sue radici nello gnosticismo dualistico dei *therapeutae*¹⁰⁰, come anche per gli esseni, per i zoroastriani, per i nazareni, per gli alchimisti. In tutte queste dottrine ritroviamo, dunque, una forma di *cristianesimo iniziatico* che rimane vivo perfino oggi, in particolare nei riti Nazareni nel Libano del Nord¹⁰¹. Antonin Gadala afferma che lo gnosticismo trova le sue radici precisamente in Samaria, ove furono proprio gli Esseni a costituire una comunità gnostica di Giudei che si distinguevano per la grande purezza dei loro costumi¹⁰². Pare che gli Esseni fossero anche guaritori e astrologi, esattamente come gli alchimisti medievali: secondo alcuni studiosi il nome "esseno" deriva dall'aramaico *asya* (lett. "medico"). D. F. Strauss pensa che Gesù sia il prodotto di un'elaborazione mitologica cristiana; lo studioso non dubita dell'esistenza vera di Gesù, ciononostante è certo che grazie all'esseno Giuseppe D'Arimatea, al quale è legata la letteratura del Graal, sia stato trasportato dalla croce al sepolcro e che sia stato poi curato da un apparente stato di coma¹⁰³. Giuseppe D'Arimatea era dunque un esseno? Se così fosse, sarebbe stato un membro della stessa setta della quale, sempre secondo Strauss, faceva parte Gesù. Così come sempre un esseno, afferma Strauss, sarebbe stato l'angelo che fuori dal sepolcro annunciò alla Maddalena che Cristo non era morto¹⁰⁴. Infine, lo studioso afferma che Esseni fossero anche gli uomini vestiti di bianco – infatti l'abbigliamento tipico degli esseni è la tunica bianca – che apparvero sul monte Tabor insieme a Gesù trasfigurato¹⁰⁵. La locuzione latina *in albis* "in bianche vesti" potrebbe essere dunque anche un riferimento al termine *albigese*? Proprio Albis, in Francia, fu la città che

⁹⁹ Nell'illustrazione finale del *Rosarium*, l'alchimista è visto nell'atto di intraprendere una sorta di resurrezione parallela a quella del Cristo. Arnaldo scrive: «Nello stadio del Leone Verde egli discendeva nel profondo dei misteri immensi e oscuri della sua anima, come Cristo discendeva all'Inferno, ma è ritornato con rinnovata energia in un corpo di risurrezione che porta il mistero della superiore trinità. Questa è la vera trasmutazione. Coloro che sono passati attraverso questa esperienza sono fondamentalmente cambiati, essendosi sottoposti ad un'auto-iniziazione, parallela all'esperienza interiore che veniva ottenuta attraverso l'iniziazione agli antichi misteri di Greci, Egizi o Inglesi». (*Rosarium philosophorum*, a cura di Carta, p. 89)

¹⁰⁰ I Terapeuti erano una setta ebraica che fiorì ad Alessandria.

¹⁰¹ <http://ontanomagico.altervista.org/catari.htm>

¹⁰² Antonin Gadala, 2012.

¹⁰³ Strauss, 2009

¹⁰⁴ Strauss, *idem*.

¹⁰⁵ Molti studiosi della vita di Gesù sostengono che il cristianesimo primitivo fu di origine essena: già in epoca illuminista Ernest Renan aveva sostenuto questa teoria, ma oggi il dibattito si fa più acceso grazie alla scoperta dei rotoli di Qumran e questa tesi è stata dunque ripresa da molti storici.

diede culla al catarismo¹⁰⁶. Altri studiosi e storici sostengono che persino l'origine dell'ordine dei cavalieri Templari, in particolare quello dell'Ordine del Tempio, sia di matrice essena¹⁰⁷. All'Argimusco sono state ritrovate delle pietre focaie, e queste in epoca primitiva erano utilizzate come oggetti votivi: la stessa funzione venne poi attribuita a esse dagli alchimisti. In più, pietre focaie sono quelle incastonate nel famoso Toson D'oro – simbolo rosacruciano – di cui furono investiti i membri della famiglia Bonanno che ereditò, per linea femminile, il Castello di Montalbano¹⁰⁸. Dopo questa indagine osiamo affermare che lo studioso Devins si concentra dunque su un'interpretazione parziale dell'Argimusco, e mette in secondo piano l'importanza del collegamento fra i riti legati al femminile sacro e lo gnosticismo, che dovrebbe invece essere un indizio importante per la giusta lettura ierotopica del luogo¹⁰⁹. Invece Devins chiarisce, in maniera interessante, che l'etimologia del termine “Montalbano” – nella sua pronuncia in dialetto *Muntarbanu* – sembra proprio far riferimento al Monte Tabor. Certamente questo è plausibile e ci fa pensare che lo stesso luogo dove è sorto Montalbano Elicona non sia altro che una trasposizione di un luogo sacro: il monte Tabor degli esseni-alchimisti¹¹⁰.

Dopo questa complessa analisi, riteniamo che sia fuori da ogni dubbio che l'Argimusco da sempre sia stato un luogo di culto misterico; non importa se il sito megalitico fosse di origine preistorica o medievale: non è una novità che le strutture religiose nei secoli subissero riadattamenti, sia strutturali che culturali. Ancora oggi, all'Argimusco, secondo testimonianze popolari, si svolgono rituali occulti, che sicuramente si tramandarono nei secoli dai Longobardi ai Catari, dai Cabiri ai Templari, dalla Cabala¹¹¹ ai Rosacroce, i portatori del Toson D'oro. È abbastanza evidente che la problematica del significato ierotopico di Argimusco non può essere limitata alla tradizione bizantina o medievale: l'intera storia delle culture religiose, d'altronde, è piena di numerosi progetti ierotopici che si sono stratificati nel tempo. Come spiega Lidov, ogni spazio sacro ha uno sfondo archetipico condiviso da tutte le tradizioni: per esempio, l'archetipo del Monte Sacro esiste in culture assolutamente diverse, anche storicamente slegate tra loro. E dunque, sempre sulla scia del pensiero di Lidov, un progetto come quello dell'Argimusco può essere pensato solo come una

¹⁰⁶ Notiamo come anche il nome *Mons Albus* sia il nome originario di Montalbano Elicona.

¹⁰⁷ Ciò potrebbe chiarire meglio, per esempio, le somiglianze tra il simbolo della croce essena e quella cabalistica e dei templari.

¹⁰⁸ P. Devins, 2010. Non scordiamo che il Toson D'Oro, *aureum vellum*, era anche il simbolo del Graal (vedi, L. Gardner, 2012).

¹⁰⁹ Per esempio, un altro segno importante potrebbe essere la presenza del Gatto nero, stemma personale della famiglia Bonanno, nell'araldica montalbanese: un simbolo ricco di significati, collegato appunto al femminismo sacro.

¹¹⁰ Questa è una tipica attività ierotopica dell'uomo che potrebbe fornire anche maggiori riferimenti sulla fondazione del paese.

¹¹¹ Del resto, la cabala nel medioevo era considerata nodo di congiunzione tra magia e gnosi. La cabala ebraica fu inoltre la radice del misticismo, che ebbe un'espansione significativa in Sicilia, specialmente nei feudi che facevano parte proprio della famosa Camera Reginale di Eleonora D'Angiò.

matrice o un modello strutturale che poteva essere riadattato al contesto, come avveniva in passato per i santuari o le basiliche. Lidov spiega che solo la presenza di un'immagine-paradigma ben definita permette di rivelare i fenomeni e gli eventi che hanno generato le strutture simboliche che costituiscono un luogo sacro. E nel caso dell'Argimusco di immagini-paradigma ne ritroviamo almeno una dozzina, ed è per tale motivo che il circolo interpretativo di questo luogo risulta complesso e difficile da chiudere. Quello che è certo è che queste immagini sono, come le definirebbe Durand, strutture archetipiche dell'immaginario, affascinanti ed eterne.

Bibliografia

Amari. M.

1842, *Un periodo delle istorie siciliane del secolo XIII* scritto da Michele Amari, Poligrafia Empedocle, Palermo

Augias C. e M. Pesce

2006 *Inchiesta su Gesù*”, Mondadori, Milano

Bisi S.

2006 *Mitra e il compasso*, Storia dei rapporti tra massoneria e Chiesa da Clemente XII a Benedetto XVI, Protagon, Siena

Begg E.

2006 *The Cult of the Black Virgin*, Chiron Publications

Baffioni C.

1984 *L'Islam e la trasmissione della cultura classica: testi del III Colloquio medievale 19-20*, Officina di Studi Medievali, Palermo

Brenon A.

1990 *I Catari, storia e destino dei veri credenti (Le vrai visage du Catharisme)*, Convivio, Firenze

Casagrandi-Orsini V. Romeo G. Aiello A. La Rocca L. Fusco E.

1896 *Raccolta di studi di storia antica: V. Casagrandi-Orsini. Il cursus honorum di Sesto Pompeo Magno Pio sulla lapide lilibetana; A. Aiello. La spedizione di Ottaviano a Tauromenium e la via di ritirata di L. Cornificio A.U.C. 718, Etna, Catania*

Carta E. (a cura di)

Rosarium philosophorum, Esolibri, Ebook

Charbonneau-Lassay L.

1994 *Il bestiario del Cristo: la misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, Edizioni Mediterranee, Roma

Crema G.

1972-1973 *I Catari nel territorio veronese ed il loro rifugio di Sirmione*, tesi di laurea Università Cattolica S. Cuore, Milano

Crisostomo Sciacca G.

2004 Fonti per una storia di Tindari e Patti: dal mito ai corsari, Erma di Bretschneider, Roma

Cuomo V. Montano A. Starace F.

2001 L'affermazione normanna nell'Italia meridionale, Editori del Grifo, Lecce

Da Neocastro B.

1791 *Historia sicula*, ed. R. Gregorio, Bibliotheca scriptorum qui res in Sicilia gestas sub Aragonum imperio retulere, I, Palermo

Dante D.

2009 Il tempo interrotto. Breve storia dei catari in Occidente, Palomar, Bari

Dauzart P. E.

2006 L'invenzione di Maria Maddalena, Edizioni Arkeios, Roma

De Gregorio G.

1900 Ancora sulle cosiddette Colonie lombarde – Replica a Luigi Vasi, in *Archivio Storico Siciliano*, XXV

Da Villanova Arnaldo

1478 *De Aqua vitae simplicis et composita*, in *Tyrocinium chymicum e naturae fonte et manuali experientia depromptum a cura di Jean Béguin, Johann Hartmann excudebat Augustus Boreck, Impensis Clementis Bergeri, 1625*

Devins P. - Musco A.

2014 *Argimusco Decoded*, Lulu.com, Canada

2011 *Alla scoperta dell'Argimusco*, Lulu.com, Canada

2010 *Il mistero dell'Argimusco*, Lulu Enterprises Incorporated , Canada

Di-Blasi G. E.

1818 *Storia civile del regno di Sicilia*, Volume 9, Edizione 1 - Dalla reale stamperia

Duvernoy J.

1976 *La religione dei catari. Fede, dottrine, riti*, Ed. Mediterranee, Roma

Durand G.

1972 *Strutture antropologiche dell'immaginario - L'introduzione all'archetipologia generale* – ed Dedalo, Bari

Von Eschenbach W.

1993 Parzival, Einaudi, Torino

Eliade M.

1980 (1956) *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino

1973 (1956) *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino

1998 (2007) *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico e religioso*, Jaca Book, Milano

1988 (1959) *La nascita mistica, riti e simboli d'iniziazione*, Morcelliana, Brescia

1996 *Le messi del solstizio. Memorie 2 (1937-1960)*, Jaca Book, Milano

1995 *Le promesse dell'equinozio. Memorie 1 (1907-1937)*, Jaca Book, Milano

1971 *Mefistofele e l'Androgino*, Edizioni Mediterranee, Roma

Fabricius J.

1997 *L'alchimia. L'arte regia nel simbolismo medievale*, Edizioni Mediterranee, Roma

Fasolo Michele

2014 *Tyndaris e il suo territorio II: Carta archeologica del territorio di Tindari e materiali*, mediaGEO, Roma

Fazellus T.

1573 *Le due deche dell'istoria di Sicilia*, Appresso Domenico, & Gio. Battista Guerra, fratelli, Venezia

Fracassini U.

1922 *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Il solco, Città di Castello.

Ferrari E. C.

Gli Esseni e i rotoli del Mar Morto, Enciclopedia, Riflessioni.it

Fiume M.

2013 *Sicilia esoterica*, Newton Compton, Roma

Fumagalli, M.

2000 *Dizionario di alchimia e di chimica farmaceutica antiquaria*. Ed. Mediterranee, Roma

Gadal A.

2012 *Il trionfo della gnosi universale*, Lectorium Rosicrucianum, Dovadola

Jung C. G.

1981 L'archetipo della madre, Bollati Boringhieri, Torino

La Via Bonelli M.

1899 Le così dette Colonie Lombarde di Sicilia, in *Archivio Storico Siciliano*, Palermo, a. XXIV, tipografia Lo Statuto

Lammer H. - Boudjada M. Y.

2005 Enigmi di pietra. I misteri degli edifici medievali Edizioni Arkeios, Roma

Lopardi M. G.

2014 Il Graal custodito dai Templari: La Luce del cielo notturno, Arkeios, Roma

Lidov A.

2009 Image-Paradigms as a Notion of Mediterranean Visual Culture: a Hierotopic Approach to Art History. Crossing Cultures. Papers of the International Congress of Art History. CIHA 2008, Melbourne

Lo Conte M.

2014 La ricerca del Santo Graal nel Mezzogiorno d'Italia durante il Medioevo - Volume III - Tomo I - Federico II di Svevia, Lulu.com, Canada

Lo Faso A. di Serradifalco

2008-2009 Diario siciliano (1807-1849). Dai documenti dell'Archivio di Stato di Torino (Edizione elettronica a cura della redazione di *Mediterranea*. Ricerche storiche on line su www.mediterranearicerchestoriche.it, Palermo)

Lopane P.

2011 I Catari, Dai roghi di Colonia all'eccidio di Montségur, Edizioni Besa, Lecce

Lopardi M. G.

2009 Architettura sacra medievale: mito e geometria degli archetipi Edizioni Mediterranee, Roma

Manselli R.

1951 La religiosità d'Arnaldo da Villanova, G. Bardi, Roma

Marrone A.

Repertorio degli atti della Cancelleria del Regno di Sicilia dal 1282 al 1377

Maspero F.

1999 Bestiario medievale, Aldo Granata, Piemme, Milano

McGowan K.

2009 *Il vangelo di Maria Maddalena*, Trad. Maresca R. Piemme, Milano

2011 *La stirpe di Maria Maddalena*. Edizioni Piemme, Milano

Messana M. S.

2007 *Inquisitori, negromanti, streghe nella Sicilia moderna (1500-1782)*, Sellerio Editore, Palermo

Miceli C. Ciccarelli D.

2004 *Francescanesimo e cultura negli Iblei: atti del convegno di studio*, Officina di Studi Medievali, Ragusa, Modica, Comiso

Moraldi Luigi

1999 *Pistis Sophia*, Adelphi, Milano

Neri Ilaria

2000 *Mithra petrogenito - origine iconografica e aspetti culturali della nascita della pietra*. Articolo pubblicato in *Ostraka IX*

Orlando A.

2015 *The Argimusco's Plateau and the Horizon's Calendar*, Proc. of SEAC2014, In press.

Pantano G.

1994 *Megaliti di Sicilia*, Edizioni Fotocolor, Patti

Pellegrini G. B.

1960 *Tra lingua e dialetto in Italia*, in *Studi mediolatini e volgari* 8, 137-153

Peri I.

1959 *La questione delle colonie lombarde di Sicilia*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino

Piazza F.

1921 *Le colonie e i dialetti lombardo-siculi*, in *Saggio di Studi Neolatini*, Catania

Prosperi A.

2015 *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Einaudi, Torino

Rigo A.

1989 Monaci esicasti e monaci bogomili: le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo, Ed. Olschki, Verona

Scandaliato A. Mulè N.

2002 La sinagoga e il bagno rituale degli ebrei di Siracusa, Casa Editrice Giuntina, Firenze

Soresina M.

2009 Libertà va cercando: il catarismo nella Commedia di Dante, Moretti & Vitali, Bergamo

Stoyanov Y.

2007 L'altro Dio. Religioni dualiste dall'antichità all'eresia catara, Morcelliana, Brescia

Strauss D. F.

2009 Vita di Gesù. La passione, a cura di Cascio M. Rubettino, Soveria Mannelli

Tessore D.

2008 La donna cristiana: secondo l'insegnamento della tradizione apostolica, Il leone verde, Bologna

Turberville A. S.

1999 Le eresie e l'Inquisizione nel medioevo: 1000-1305 ca., in «Storia del mondo medievale», vol. V, Bari

Valli C. P.

1998 Historia Albigensium - in W.A. Sibly and M.D. Sibly, The History of the Albigensian Crusade: Peter of les Vaux-de-Cernay's Historia Albigensis, Woodbridge : The Boydell Press

Zolla Elémire

1989 L'Androgino, L'umana nostalgia dell'interezza, Red Edizioni, Cornaredo, Milano

L'antropologia filosofica di Remo Cantoni: umanismo critico, “connessione orizzontale” e partecipazione

Elisabetta Di Giovanni

Astract

Remo Cantoni's philosophical anthropology: critical humanism, horizontal connection and participation

Abstract

The paper proposes a critical reflection on Remo Cantoni's philosophical thought, with particular regards to his anthropological point of view that addresses concepts such as “critical humanism” and “horizontal connection”. The strict relationship between anthropology and participation are his main topics on which he has made outstanding remarks in the second decade of XXth century in the Italian cultural panorama.

Since his early works, Cantoni points out the need to develop a different way of analysing the pluridimensionality of human beings and widely debates contemporary European cultural context after the end of World War II. The paper tries to put in evidence how Cantoni's anthropological thought originally tends to a knowledgical intentionality dimension which should be taken into account for ethnographic investigation. In order to apply his point view, he suggests to consider an epistemological approach which could connect all the social-scientific sciences through a “horizontal connection”, whose aim is to gain a vital relationship of culture with the existing variety and alterity.

Keywords: Remo Cantoni, philosophical anthropology, hermeneutic approach, social studies, complexity.

Tra i più originali contributi teorico-riflessivi del filosofo Remo Cantoni, (Milano 1914-1978) – allievo di Antonio Banfi, docente di filosofia morale negli atenei di Cagliari, Roma, Pavia e Milano – va ricordato quello di *antropologia filosofica*, esito della interconnessione epistemologica tra filosofia, sociologia e ricerca antropologica, foriera della formulazione di una concezione critica della cultura e della storicità, pur evitando storicismo e idealismo, proiettate verso i tematismi più innovatori del pensiero europeo del Novecento.

Molto attivo nella redazione della casa editrice Il Saggiatore, fondatore con Antonio Banfi della rivista «Studi filosofici», di cui è capo redattore, nel 1950 Cantoni fonda e dirige altresì la rivista «Il pensiero critico», che reca, non a caso, il sottotitolo «Problemi del nostro tempo», con l'intento di tracciare convergenze e divergenze solcando la filosofia, la sociologia e in particolare l'antropologia. Proprio l'ambito scientifico di quest'ultima attira Cantoni che, addentrandosi, ne approfondisce le problematiche lungo lo sviluppo delle sue riflessioni, seguendo i dibattiti epistemici dell'epoca, fino a giungere alla maturazione di alcune opere dichiaratamente antropologiche ma che contengono sempre tracce e orme di una formazione filosofico-letteraria.

Con il saggio *Umanismo vecchio e nuovo* Cantoni apre il primo numero de «Il pensiero critico», nell'ottobre del 1950, a mo' di manifesto programmatico. È l'esplicazione del suo approccio filosofico, che egli designa come “umanismo critico”, essenzialista e di fondazione pratica: difatti, a fronte delle trasformazioni di idee, di abiti mentali e di istituzioni accorse nel secolo nuovo, abbandonate le “perentorie certezze”, egli sottolinea l'apertura di un mondo “stratificato e molteplice”, con universi culturali profondamente diversi e spesso antitetici.¹ Invalidando l'idea di una schematizzazione della realtà, in quanto chimerica, Cantoni opta per la complessità dei mondi possibili, quasi sul sentiero di un'*antropologia critica*.² Cantoni si sofferma sulla questione del metodo d'indagine della realtà, richiamando come impossibile l'applicazione gnoseologica di un sistema paradigmatico monolitico e infallibile. Richiamando implicitamente il concetto di memoria, l'«*orizzonte storico* non è solo la genesi occasionale dell'attività umana. Ne è anche il sostegno, il termine. (...) L'*esperienza* non si presenta mai allo stato di inerte e neutrale materia o contenuto del pensiero. Non la possiamo mai sorprendere come puro oggetto, in uno stato di verginità pre-umana e pre-istorica».³ Interessante, in tal senso, il suo problematizzare la questione metodologica della ricerca sul campo – la realtà di cui egli parla – e dell'ermeneutica, cioè a dire del momento interpretativo dell'etnografia. A Cantoni, dunque, va il riconoscimento di aver tracciato il sentiero di quello che oggi chiamiamo paradigma della complessità, significativa orditura di saperi disciplinari affini e complementari, non solo lo specifico al binomio filosofia-antropologia. Infatti, «(...) occorre tener conto della *problematicità* e della *pluridimensionalità* dell'uomo, del suo continuo erompere da qualsiasi schema metafisico in cui lo si voglia costringere come in un letto di Procuste».⁴ Si riscontra, qui, l'approfondimento teorico condotto dal Cantoni antropologo sulla questione antinomica tra etnocentrismo *versus* relativismo culturale, probabilmente colpito dai risvolti della teoria dell'antropologo e storico statunitense Herskovits che, nel 1948, propone il relativismo come soluzione

¹ C. Cantoni, *Umanismo vecchio e nuovo*, in «Il pensiero critico», I, 1950, p. 2.

² L.M. Lombardi Satriani, *La stanza degli specchi*, Roma, Meltemi, 2005.

³ C. Cantoni, *Umanismo...*, cit., p. 5.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

all'ideologia aggressiva degli etnocentrismi: la cultura è la risposta che i diversi gruppi umani, nel tempo della storia, elaborano in risposta alla sfida dell'esistenza; pertanto, nessuna azione umana può essere giudicata al di fuori del contesto culturale in cui viene compiuta, al di fuori di valori e norme che l'hanno ispirata. In questa prospettiva, la filosofia «non tende ad asserzioni ma ad interpretazioni, intrecciando gli elementi».⁵

Ebbene, la similitudine del letto di Procuste rimanda alla moderna concettualizzazione dell'*intenzionalità conoscitiva* della sfera etnografica. Per Cantoni, in tal senso, la riflessione non può che spostarsi alla sfera dell'esistenzialismo. Anzi, meglio ancora, all'ambito del "protoesistenzialismo" come egli lo definisce, volgendo lo sguardo a pensatori di alto spessore: Kierkegaard, Dostoevskij e Nietzsche. In un'epoca *impaziente*, di violenze e di fanatismi, Cantoni aborre ogni forma di "mitologia umanistica", negativamente intesa, e di retorica umanistica. Il risultato della filosofia esistenzialista – dal suo punto di vista – è uno "sconsolato accertamento" della vanità e della miseria costituzionali di una esistenza umana affacciata sugli abissi del nichilismo metafisico. Ma né Heidegger, né Sartre lo soddisfano, perché oscillanti – a suo dire – tra conformismo scettico e libertinismo anarchico. Intimismo, chiusura, ateismo e astoricismo non rappresentano per Cantoni la soluzione alle grandi questioni del secondo dopoguerra.

Nel 1952 Cantoni pubblica *L'uomo Franz Kafka*, (n. 6 del «Il pensiero critico»); nel '59, dopo una breve fase d'arresto, la rivista riprende regolarmente le sue pubblicazioni. L'obiettivo del trimestrale – come specifica Cantoni in una breve prefazione – è quello di offrire al lettore un panorama vasto e organico dei principali aspetti della cultura contemporanea. Filosofia, sociologia, storia, psicologia, etnologia, antropologia, storia delle religioni, estetica, arte, letteratura sono i campi di dichiarata pertinenza della rivista. Ritorna significativamente l'intuizione dell'imprevedibile connettività, quale peculiare sintagma della complessità. Attraverso la rivista, Cantoni vuole «ricercare i nessi e le suture che legano tra loro i vari aspetti del sapere», facendo un efficace riferimento alla *connessione orizzontale* dei campi del sapere, cui corrisponde in profondità «una connessione vitale della cultura con il mondo vario dell'esistenza».⁶ Pertanto, lo scandaglio dei fenomeni culturali che egli professa conduce a ciò che è vivo e vitale, con un implicito rimando allo studio delle alterità, per usare una terminologia prettamente antropologica, della diversità delle comunità umane. Affidandosi ancora una volta a una metafora esemplificativa, egli così scrive:

«La cultura viva si innesta organicamente e costruttivamente nella storia degli uomini, incide ed interviene nella loro vita quotidiana, stimola, trasforma, rinnova, trasfigura la loro esistenza. Logora, vecchia, ammanierata diciamo la cultura che

⁵ C. Gily, *Cosa significa formare. Saggio su Remo Cantoni e il pensare primitivo*, in Cappuccio M., Sardi A. (a cura di), *Remo Cantoni*, Milano, Cuem, 2007, p. 57

⁶ C. Cantoni, *Mito e metafisica*, in «Il pensiero critico», n. 4, 1959, p. 1.

evade dalla storia e dai suoi richiami più perentori, la cultura che non trova agganci e relazioni con la realtà della vita quotidiana, che non opera come una presenza modificatrice della vita e dei problemi di *tutti* gli uomini». ⁷

Di estremo rilievo il passo citato, perché rileva la correlazione storia-cultura cui si sofferma Cantoni e che riecheggia probabilmente il concetto gramsciano di “classi subalterne”, in stretta dicotomia con la storia egemonica e che contiene, quindi, *in nuce*, i prodromi della ricerca etnostorica quale storia integrale e completa, capace di collazionare tutte le fonti, anche e soprattutto quelle non ufficiali e quelle non tradizionali. ⁸ Tematica quest’ultima ripresa e rielaborata a distanza di un ventennio circa. Il 1941, infatti, aveva segnato la comparsa di due opere fondamentali: *Il pensiero dei primitivi* di Cantoni, *Naturalismo e storicismo in etnologia* di Ernesto de Martino. Nei *Primitivi*, Cantoni «testimonia uno spiccato interesse per il mondo mentale delle culture etnologiche, rifacendosi a Cassirer e a Lévy-Bruhl». ⁹ Tuttavia è de Martino a segnare la svolta nell’antropologia del dopoguerra, rivendicando un allargamento dell’orizzonte fissato da Croce, verso una «assunzione di coscienza storiografica» della dimensione etnologica, basata sulla fondante critica alle maggiori scuole di pensiero antropologico di naturalismo positivista. Tesi confermata anche da Remotti, il quale legge nelle due opere due diverse “soluzioni” riflessive di concepire il rapporto tra “noi” e i “primitivi”. Partendo dal presupposto che il “noi” costituisce il polo soggettivo della relazione, per de Martino un tempo anche noi eravamo come i primitivi, immersi nel mondo magico da cui, poi, sono state prese le distanze, a seguito dell’inevitabile processo storico-evolutivo. A tale ragione, Remotti sottolinea l’importanza della prospettiva temporale nella dicotomia noi/primitivi. «Il tempo, il processo storico – egli scrive – è causa di allontanamento». ¹⁰ D’altro canto, invece, ciò che caratterizza l’impostazione cantoniana è la spazialità: «la spazializzazione del rapporto noi/primitivi funziona in Cantoni non tanto (o non soltanto) nel senso della separazione degli ambiti, quanto piuttosto nel senso della vicinanza e della contiguità (anziché dell’allontanamento) e nel senso della coesistenza, della compresenza» (Ibidem). Nei primi anni ’40 del XX secolo, entrambi gli autori cercano una conferma identitaria al “noi”. In particolare, de Martino solca le prime orme che condurranno al rivoluzionario recupero delle culture popolari, le cosiddette società semplici o “primitive”, nonché degli strati subalterni. La poliedricità di Cantoni, il fervore culturale del tempo, attestano la sinergia tra gli intellettuali del tempo: in una lettera a Banfi, Cantoni si compiace dello scambio epistolare con de Martino; ma la sfavorevole recensione negativa di de

⁷ Ivi.

⁸ A. Rigoli, *Le ragioni dell’etnostoria*, Palermo, Ila Palma, 1995.

⁹ V. Lanternari, *Antropologia religiosa: etnologia, storia, folklore*, Bari, Dedalo, 1997, p. 112.

¹⁰ F. Remotti, *I primitivi in noi: l’antropologia di Remo Cantoni*, in Montaleone C. e Sini C. (a cura di), *Remo Cantoni. Filosofia a misura di vita*, Milano, Guerini, 1983, p. 3.

Martino non tarderà a sottolineare la presunta colpa del filosofo milanese, cioè quella di non essere un etnologo.

Tuttavia, nella *Prefazione* alla seconda edizione del suo *Pensiero dei primitivi* (1962), Cantoni fa ammenda delle lacune e delle imperfezioni contenutistiche presenti nella prima edizione della propria giovanile tesi di laurea, troppo unilateralmente legata alle ricerche della scuola sociologica francese e a volte incurante di altri filoni etnologici e antropologici. L'assunto fondante, per Cantoni, è che il primitivo non costituisce un mero dato etnografico da collocare naturalisticamente nel tempo e nello spazio, bensì corrisponde ad una «struttura mentale in larga parte ancora viva e operante nella nostra cultura» (1963: 50). Dunque, nell'uomo moderno riaffiora a più riprese l'uomo arcaico, quando le censure dell'io cosciente si allentano: e allora l'antropologia può registrare fenomenologicamente senza pregiudizi ciò che emerge, senza svalutare la struttura della *mens* primitiva. Anzi, egli parla di una *passerella* che ininterrottamente consente di transitare dal pensiero primitivo al pensiero moderno e civilizzato, facendoci rintracciare il nostro passato storico con le origini delle nostre istituzioni e dei nostri statuti culturali. Ne deriva un significativo inventario – e, di più, un bilancio sulla attuale condizione umana – caratterizzato dall'eredità culturale arcaica come «patrimonio ricco, ancora presente in noi come struttura antropologica di cui ricostruiamo, a poco a poco, la presenza e la funzione» (Cantoni 1963: 253). L'onere di una tale operazione, il filosofo milanese la attribuisce all'antropologia filosofica, da lui considerata quale dimensione originale ed inconfondibile e di cui, in questa sua opera, si vengono delineando i prodromi. A nostro avviso, l'impostazione cantoniana dei “primitivi” come categoria interna al “noi” si riallaccia a un appropriato riferimento teorico a *Il mito del buon selvaggio* (1948) del demologo siciliano Giuseppe Cocchiara ed in particolare a *L'eterno selvaggio. Presenza e influsso del mondo primitivo nella cultura moderna* (1961). In quest'ultima opera, il noto storico delle tradizioni popolari, nel capitolo intitolato *Insegnamenti dell'etnologia*, trova supporto teorico nel Cantoni, a conferma dell'illusione – da parte degli etnologi del XIX secolo – di cristallizzare la categoria di “primitivo”: «(...) è da ritenere assurda quell'immobilizzazione che, invece, ha costituito per lungo tempo, il presupposto degli etnologi che hanno voluto assimilare i primitivi del nostro tempo coi primitivi della preistoria». ¹¹ Non di meno, «se è vero, che molti etnologi partirono dal concetto che i selvaggi fanno parte delle società inferiori, anch'essi pervennero alla conclusione che queste società non hanno nulla, in fondo, di inferiore. Convinti di studiare errori, illusioni e miti, essi vedevano che dagli errori nascevano precetti morali, dalle illusioni istituzioni perfette, dai miti una concezione della vita e del mondo, degna della massima considerazione e del massimo rispetto». ¹²

Una conferma di questo parallelismo prospettico tra Cocchiara e Cantoni è riscontrabile in *Illusione e pregiudizio*, opera del 1967, nel cui sottotitolo (*l'uomo*

¹¹ G. Cocchiara, *L'eterno selvaggio*, Palermo, Flaccovio, ([1961] 1967), p. 228.

¹² *Ibidem*, p. 234.

etnocentrico) Cantoni sintetizza il suo pensiero. A proposito della mentalità primitiva e del suo umanismo:

«Ci eravamo illusi di coincidere con la «civiltà» e la «cultura» e pensavamo che fuori della nostra area culturale ci fossero i «primitivi» e i «selvaggi», la «barbarie». Positivismo e storicismo, per quanto criticabili nei loro schemi più ingenuamente evolucionistici e teleologici, avevano radicato in noi la convinzione ottimistica di essere i portatori della cultura e gli antesignani della storia. Le nuove scienze umane ci fanno toccare con mano che quelli che, per solito, ignorano la scrittura e si affidano alla tradizione orale, vivendo remoti dalla nostra civiltà meccanica e industriale, non sono già popoli che non abbiano storia o cultura, bensì popoli che vivono fuori della *nostra* storia e della *nostra* cultura, sprovvisti dei nostri congegni e strumenti materiali».¹³

E ancora, qualche pagina più in là, conclude:

«Il superamento del pregiudizio etnocentrico, che noi auspichiamo, non significa e non può significare abbandono o rinnegamento dei presupposti culturali entro i quali siamo nati e vissuti, non equivale in alcun modo a un processo di assurda destoricizzazione. È, più semplicemente, l'assunzione di un abito critico e storicistico che disincanta la mente dall'illusione di possedere il monopolio della verità assoluta e dei valori eterni. Il superamento del pregiudizio etnocentrico è un atteggiamento morale e intellettuale di cauta sospensione del giudizio e della valutazione dove sono in giuoco il comportamento e l'azione umani. L'uomo anti-etnocentrico è quello che ha vissuto e sofferto le devastazioni fisiche e morali del pregiudizio etnocentrico. Contrappone ad esse non già una nuova teoria dell'uomo o un nuovo sistema metafisico, ma un diverso *ethos* o, più semplicemente, una diversa scelta morale e intellettuale dopo che le antiche scelte hanno con tanta frequenza fallito la prova».¹⁴

Il comportamento e l'agire umano sono termini di continuo riferimento per Cantoni. Lo aveva già esposto nella rivista (n. 1, gennaio-marzo 1959), con il saggio *La ricerca filosofica e il suo etos* in cui sottolinea con forza la pluridimensionalità delle filosofie, contro ogni dogmatismo. È un richiamo costante ad un *etos* particolare nella sua qualità di "sospensione delle certezze e dei valori", ad una *vis critica* tramite cui allontanare il rischio di rattrappire e atrofizzare la personalità del ricercatore. Guarda caso, nello stesso numero, è inserita la recensione dell'amico antropologo Carlo Tullio Altan all'opera *Morte e pianto rituale nel mondo antico* di Ernesto de Martino. E nel numero successivo del *Pensiero critico* (n. 4, ottobre-dicembre 1959), egli si sofferma su un altro ambito caro all'antropologia religiosa (*Mito e metafisica*) nel quale non trascurava di rifarsi al *Trattato di storia delle religioni* del 1954 di Mircea

¹³ R. Cantoni, *Illusione e pregiudizio. L'uomo etnocentrico*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*, p. 14.

Eliade e al desiderio umano di abolire il tempo profano e di vivere nel tempo sacro. «Il passaggio dal tempo profano al tempo sacro deve servire ad annullare la problematicità e il rischio di una esistenza senza garanzie metafisiche, assicurando l'ingresso in una dimensione ontologica dove l'uomo si sente tutelato dai mali del divenire e immatricolato, per così dire, in un regno esemplare»;¹⁵ ricordando, così, che l'uomo è costantemente alla ricerca di un ponte salvifico-taumaturgico con gli dei, i santi, i protettori, la sfera metafisica, e che il suo comportamento quotidiano muta nel tempo di festa per rammentare questa ricerca/promessa di redenzione.

Cantoni è consapevole del rilievo che ha la comunità di appartenenza del soggetto nell'alimentare il proprio processo di inculturazione. Tant'è che in *Senso comune e filosofia* (1960) egli parla dell'"habitat culturale" in cui si cresce e si vive, recuperando cioè la nozione di "comunità d'appartenenza" (antropologicamente intesa) e del riconoscimento identitario che l'individuo ha all'interno del proprio nucleo. Avvalendosi della fenomenologia husserliana, che a sua volta scaturisce dall'invito heideggeriano a riproporre il problema dell'essere e, quindi, del senso dell'essere – propone Cantoni – l'uomo contemporaneo può superare la tendenza al pregiudizio, alla riduzione della rappresentazione ingenua del mondo. Cantoni riconosce solo alla psicoanalisi e all'esistenzialismo l'interessamento alle civiltà *altre*, extra-europee e che grazie all'etnologia e all'antropologia, abbandonato il gusto esotico e romantico, con i primitivi ci si attesta nella storia e nella cultura. Dunque, all'uomo contemporaneo, abbandonato il pregiudizio etnocentrico, si prospetta un umanismo capace di indurre «a un paragone con altre scelte storico-esistenziali, (...), alla comprensione e all'esame di altre forme di comportamento culturale».¹⁶ Si prospetta, insomma, un nuovo modo di essere nel mondo che non può prescindere da una fenomenologia della partecipazione cui egli perviene. La nozione di "partecipazione" garantisce una sorta di comunione che la scuola evolucionistica francese (si pensi a Lévy-Bruhl) riscontra soprattutto tra l'uomo e la natura. Ma dalla lezione dell'uomo primitivo, Cantoni intende recuperare un assioma per l'uomo contemporaneo: attingere all'*intenzionalità*. Nei livelli primitivi dell'esistenza, la partecipazione ha il suo statuto culturale in simboli e miti che taumaturgicamente – si diceva prima – proteggono l'uomo dall'angoscia di stare in un mondo privo di significato, rischiando di cadere nella demartiniana "crisi della presenza". Partecipazione, ad ogni livello significa coerenza, solidarietà, inclusione in un circuito di esperienza dotato di un suo potenziale assiologico, semantico e teleologico, ma questo circuito in cui l'uomo si immette è l'esperienza umana stessa nella sua positività. Viene da pensare che Cantoni, inevitabilmente, faccia sua la prospettiva metodologica dell'*osservazione partecipante* dell'antropologo Bronislaw Malinowski. Forse, la rielaborazione di una tale lezione conduce il filosofo milanese ad asserire che l'origine di «ogni riflessione, di ogni procedimento astrattivo, di ogni simbolizzazione, diciamo pure di ogni costruzione ed elaborazione scientifica è, e non

¹⁵ R. Cantoni, *Mito e metafisica*, in «Il pensiero critico», n. 4, 1959, p. 7.

¹⁶ R. Cantoni, *Senso comune e filosofia (parte seconda)*, in «Il pensiero critico», n. 1, 1961, p. 3.

può non essere, la vita percettiva così come essa è vissuta nell'esperienza quotidiana». ¹⁷ Non si tratta, dunque, di un nostalgico e utopistico “rifarsi primitivi”, bensì di scorgere nella partecipazione la sua funzione collante ed il suo significato esistenziale.

È bene sottolineare come il percorso di maturazione e di riflessione di Cantoni volga sempre più verso l'antropologia come bacino metodologico-speculativo. A riprova di ciò, è estremamente significativo il fatto che l'ultimo numero del *Pensiero critico* (1963) sia dedicato alla raccolta delle relazioni presentate in occasione del I Convegno nazionale di antropologia culturale, svoltosi all'Università degli Studi di Milano, il 20 maggio 1962. Si tratta di un numero monografico corposo, totalmente intitolato all'antropologia culturale, alle sue prospettive metodologiche – come evidenzia il contributo di Leonard W. Moss – all'antropologia come strumento di collaborazione scientifico-umana e alle interconnessioni tra storiografia ed antropologia. Questi ultimi due tematismi, in particolare, sono affrontati nel medesimo numero della rivista attraverso due preziosi contributi di Carlo Tullio-Altan. Questi, nel primo intervento, pone delle osservazioni sulla problematica inerente alla caratterizzazione dell'antropologia: postulato che l'oggetto dell'indagine stessa non può costituire un'entità assolutamente distinta dal soggetto, il ricercatore si trova immerso nell'essenza ontologica dell'oggetto stesso. Si tratta dell'essenza della cultura, giacché la sfera dell'indagine antropologico-culturale si estende necessariamente anche al soggetto-indagatore e al suo situarsi esistenziale nella cultura. Le impalcature metodologiche rimarcate da Tullio Altan sono il carattere filosofico-critico, da un canto, e l'esperienza storica, perché l'indagatore vive e si muove nella storia. Ebbene, la soggettività del ricercatore dovrebbe analizzarsi come “io” concreto, autenticamente partecipante alla problematica storico-sociale del proprio tempo, capace di ricreare in sé il processo genetico dei fenomeni culturali, di avviare una valutazione critica, scartando decisamente ogni unilaterale interpretazione sia in chiave soggettivistica che oggettivistica. In particolare, Tullio Altan pone l'accento su come sia assolutamente necessario che l'osservatore acquisisca consapevolmente il proprio *modus operandi* all'atto della partecipazione, che egli chiarisca, a se stesso, distonie e contrasti del suo “io” autentico che si collocano all'interno della sua stessa esperienza: «l'indagine antropologica assume così il carattere di un vero e proprio atto di confessione, e spesso di contrizione; è un esame di coscienza radicale e spesso doloroso». ¹⁸ Lévi-Strauss lo definisce bene, come un “rimorso”, cioè quel sentimento che spinge l'antropologo a ricercare, a chiarire a se stesso le proprie responsabilità e il proprio dovere.

Se ciò potesse indurre a pensare che l'indagine antropologica fosse assolutamente legata al soggettivismo e al libero arbitrio del ricercatore, occorre precisare che una tale chiave di lettura non è esatta. L'antropologo, così come lo

¹⁷ Ibidem, p. 18.

¹⁸ C. Tullio Altan (1962), *L'antropologia culturale come strumento di collaborazione scientifica ed umana*, in «Il pensiero critico», nn. 3-4, p. 18.

storico, guarda con interesse autentico alla realtà esistenziale del presente, avvalendosi per il conseguimento di tale scopo di una rigorosa applicazione che sociologia, psicologia sociale e altre discipline gli mettono a disposizione. Così, anche Tullio Altan pone l'accento sul virtuoso concorso di diversi metodi di ricerca, fatta salva l'indispensabile metodologia filosofico-storiografica; pur rigettando il dubbio di una sorta di eclettismo metodologico o di un sincretismo relativistico di metodi, egli dice che non si tratta di stabilire un primato né di sostituire una disciplina ad un'altra bensì di realizzare una condizione di integrazione e di collaborazione tra saperi diversi ed autonomi. Con il secondo saggio, invece, Tullio Altan dedica una riflessione sul raffronto storiografia-antropologia. Sembra un'occasione per lanciare il proprio *j'accuse* contro la visione etnocentrica dell'uomo occidentale e contro il pericolo di nuovi conflitti bellici: una visione stereoscopica – è l'invito lanciato – non può che condurre a un saggio abbandono dell'irrigidimento dogmatico.

A seguire, sempre nel medesimo numero della rivista, vi è la relazione del giovane Tullio Tentori, in cui si rimarca che fondazione della socialità e attuazione della vita di relazione sono gli interessi quasi connaturati alla figura dell'antropologo. Difatti, grazie al processo di sprovvincializzazione delle culture, l'antropologia è potuta assurgere a un maggiore sviluppo e impiego nel mondo contemporaneo. In linea con i precedenti interventi, qui si richiama l'intuizione dell'antropologo moderno, secondo cui la propria funzione consiste nel «richiamare l'uomo al valore e al significato del suo operare rapportato ad una integrata visione del mondo, di far intendere la necessità di superare l'*hiatus* tra organizzazione e cultura».¹⁹ Significativo – conclude Tentori – che la realizzazione del convegno nazionale di antropologia culturale si debba al presidente della sezione lombarda della “Società Filosofica Italiana”, Remo Cantoni che, non a caso, apre il volume, con un saggio su *Antropologia e filosofia* che, quasi a confermare la propria maturata propensione per le scienze antropologiche, scrive:

«L'antropologia, dunque, anche quando indaga la persona umana come sorgente intenzionale del significato e del valore, della scelta e del progetto, degli ideali e dei fini, nel complesso delle sue motivazioni e delle sue iniziative, è scienza nella misura in cui tali indagini sono operate entro il tessuto documentabile di una realtà sociale ove possiamo costatare e verificare che i significati e i valori, le scelte e i progetti, gli ideali e fini, le motivazioni e le iniziative hanno preso corpo e consistenza in costumi, istituzioni, norme, riti, obiettivazioni simboliche».²⁰

Quali sono gli errori in cui rischia di incorrere l'etnografo nel procedere delle sue ricerche? Questo è un tema su cui Cantoni si sofferma, evidenziando la tendenza

¹⁹ T. Tentori, *Orientamenti e prospettive dell'antropologia culturale nel mondo contemporaneo*, in «Il pensiero critico», nn. 3-4, 1962, p. 63.

²⁰ C. Cantoni, *Antropologia e filosofia*, in «Il pensiero critico», nn. 3-4, 1962, p. 25.

degli antropologi a «identificare la società con una *res* invece che con un processo».²¹ È un marcato monito a non incorrere nella stabilità, assumendo posizioni di impermeabilità nei confronti del fluire della dinamica sociale, quasi che l'antropologo sia affascinato dai valori tradizionali dell'ordine; il campo di ricerca non può essere ipostatizzato come una *res*, altrimenti si tramuterebbe in un vero e proprio indice di deformazione dell'oggetto di studio. La deviazione epistemologica rischia di allargarsi ancor più se si costituisce un secondo ordine di errore, e cioè la «tendenza a considerare *anomia* sociale [...] ogni mancata integrazione dell'uomo nel sistema dei valori e delle norme sociali che il gruppo investito di potere osserva e custodisce».²² All'antropologia, dunque, non compete prescrivere come modello di comportamento culturale l'adesione all'ordine costituito, né l'integrazione del soggetto nelle strutture di potere e di prestigio: il rischio sarebbe quello di trasformarsi in funzionari zelanti dei gruppi egemonici. Il compito che si addice al filosofo, così come all'antropologo, è quello di essere “funzionario dell'umanità”, mantenendo quel delicato equilibrio distintivo tra presupposti e pregiudizi, in nome di quella primaria ambizione che è il raggiungimento dell'obiettività, cui già accennava Lévi-Strauss.

Il dibattito del rapporto tra antropologia, filosofia e altre scienze sociali è così coinvolgente in quegli anni da estendersi anche alla rivista filosofica «De homine», di Franco Lombardi, il cui numero primo esce nel marzo del 1962. Il numero 17-18 (1966), dedicato per l'appunto all'antropologia culturale, ospita il contributo di Cantoni *Antropologia culturale e scienze umane*. Qui, la disamina condotta rappresenta un po' una *summa* del suo pensiero: il primo paragrafo (*Filosofia e scienze umane*) parte dalla filosofia come indagine sull'uomo che è più che mai problema aperto per l'uomo (1966: 60); il secondo paragrafo (*La “mens” primitiva*) rimarca come l'uomo moderno si sia illuso di far coincidere la “civiltà” con la “cultura”, allontanando così il “primitivo” che è in noi; il terzo paragrafo (*L'antropologia culturale nel quadro delle scienze*), poi, costituisce il cuore della riflessione di Cantoni: non potendosi relegare ad un *unicum* etnologico che risulterebbe assai restrittivo, l'antropologia oggi dilata ed approfondisce gli orizzonti culturali dell'etnografo, anzi «lo scandalizza e lo sconcerta» ponendo a confronto non solo l'arcaico ed il moderno, ma il nero e il bianco, l'orientale e l'occidentale, l'altro-da-noi e il noi.²³ Cantoni ammette che la figura dell'antropologo si accosta al sociologo, al filosofo e persino allo psicologo, per quasi confondersi con essi, poiché investigano i fenomeni più significativi ed emergenti della società contemporanea. Di più, l'antropologo – sostiene Cantoni – diviene un filosofo della cultura nel suo cimentare sul campo orientamenti teorici. Si affina, così, quello che oggi è un assunto miliare della “dottrina” demoetnoantropologica: le scienze antropologiche sono al contempo nomotetiche e idiografiche, perché – come intuito dal filosofo milanese –

²¹ Ivi.

²² Ibidem, p. 30.

²³ R. Cantoni, *Antropologia culturale e scienze umane*, in «De homine», giugno 1966, p. 68.

teoria ed esperienza si saldano in una continuità inscindibile ma elastica e mobile, fino al punto di accogliere la rivedibilità dei loro rapporti. E poi,

«Ciò che egli [l'antropologo] attinge a titolo preliminare dalla teoria, sottoponendo la teoria stessa alla prova dei fatti, va, in ultima analisi, ad arricchire la teoria stessa che perde il suo carattere ideologico o metafisico, trasformandosi in una teoria che ha passato il vaglio dell'impiego operativo. [...] Un orientamento teorico preventivo sufficientemente duttile e aperto accetta la sfida della ricerca sul campo e documenta così il suo valore euristico».²⁴

Posto che l'esasperato metodologismo e la ricerca di garanzie teoretiche preliminari non giovano alla costituzione di un metodo utile e valido di ricerca, Cantoni riprende il punto di vista di Kröber per asserire che oggetto dell'antropologia è l'interrelazione di ciò che nell'uomo è biologico ma anche sociale e storico. L'uomo, egli ribadisce, «emerge come portatore e promotore di cultura da una matrice biologica per le sue ascendenze animali [...], ma il problema vero per l'antropologo moderno è comprendere come questa naturalità si trasforma in opere culturali, in linguaggio, in comunicazione».²⁵ E così, dalla lettura dei paragrafi successivi (il quarto tratta de *Le scienze umane e la cultura italiana*, il quinto dell'*Ampiezza del fenomeno "uomo"*, il sesto e ultimo de *L'interpretazione dei fenomeni sociali e culturali nelle scienze umane*) ritorna sempre, chiaro e originale, il percorso riflessivo-metodologico auspicato da Cantoni, e cioè un *foras ire*, un travalicamento, giacché «non si tratta di enucleare il soggetto epistemologico (...), bensì di conoscere il comportamento dell'uomo nelle sue obiettivazioni mondane, nei suoi contesti sociali, nella trama delle sue relazioni storiche. Tema di un'antropologia moderna è l'uomo nel suo fare, nel suo esistere, nella varietà del suo atteggiarsi, nella pluralità delle sue dimensioni».²⁶ Risulta esplicito, anche in questo passaggio, l'appello a un'antropologia filosofica, scientificamente obiettiva ma altrettanto "quotidiana". Nella raccolta *Vita quotidiana* del 1966, nella quale sono state raccolte tutte le rubriche scritte da Cantoni su «Epoca», si intuisce l'idea di una *antropologia quotidiana* cui egli, per l'appunto, dedica un'opera intera. Significativo, quindi, il sottotitolo che si riferisce all'uomo concreto nel suo agire e pensare, nel suo godere e soffrire, riuscire e fallire giorno per giorno.²⁷

Come già esposto in «De homine», i sintagmi di una tale antropologia sono l'*homo faber*, l'*homo religiosus*, l'*homo artifex*, l'*homo ludens*, l'*homo eroticus* ecc., perché l'uomo della vita quotidiana non è una categoria astratta, anzi è una realtà osservabile, empirica, storica. Un *fil rouge* segna il passaggio da *La vita quotidiana*,

²⁴ Ibidem, p. 70.

²⁵ Ibidem, p. 73.

²⁶ Ibidem, p. 83.

²⁷ R. Cantoni, *Antropologia quotidiana. L'uomo nel suo concreto agire e pensare, godere e soffrire, riuscire e fallire giorno per giorno*, Milano, Rizzoli.

considerato dal suo autore libro di carattere più popolare, all' *Antropologia quotidiana* in cui, sotto un altro profilo, Cantoni dedica attenzione ai fenomeni del costume e alla riflessione morale, avvalendosi di un ordine alfabetico degli argomenti affrontati, quale espediente dichiaratamente didattico. Dunque, attraverso la rielaborazione di alcuni scritti di natura giornalistica – per lo più editi su *La Stampa* – si fa strada il tentativo di portare motivi e temi al di fuori dell'aula universitaria o del libro specialistico. Cantoni stesso lo definisce un “libro di etica passato al vaglio delle scienze umane”, pur evitando ogni ostentazione moralistica. Si tratta, quindi, di un'altra tessera nel mosaico teorico dell'antropologia filosofica che caratterizza il pensiero di Remo Cantoni, «una filosofia originale, che vuole farsi struttura di connessione dell'intero, *Weltanschauung*»,²⁸ ogni volta ripercorsa ed articolata con entusiasmo epistemologico quanto con altrettanto umile ma solerte discernimento dei passaggi teoretici. Un'antropologia, in altri termini, che si fa “filosofia a misura della vita”, come una chiave ermeneutica da adoperarsi sempre quale via per l'incontro dell'uomo, della sua produzione di *senso*, in un'ottica di responsabilità e di emendazione critica.

Riferimenti bibliografici

Cantoni R. (1950), *Umanismo vecchio e nuovo*, in «Il pensiero critico», 1, pp. 1-19.

Cantoni R. (1959), *Mito e metafisica*, in «Il pensiero critico», n. 4, pp. 1-29.

Cantoni R. (1960), *Senso comune e filosofia (parte prima)*, in «Il pensiero critico», n. 4, 1960, pp. 1-15.

Cantoni R. (1961), *Senso comune e filosofia (parte seconda)*, in «Il pensiero critico», n. 1, 1961, pp. 1-29.

Cantoni R. (1961), *Antropologia e partecipazione*, in «Il pensiero critico», n. 4, pp. 1-25.

Cantoni R. (1962), *Antropologia e filosofia*, in «Il pensiero critico», nn. 3-4, pp. 5-28.

Cantoni R. (1963), *Il pensiero dei primitivi*, Milano Il Saggiatore.

²⁸ C. Gily Reda, *L'antropologia filosofica di Remo Cantoni. Miti come arabeschi*, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1995, p. 21.

Cantoni R. (1966), *Antropologia culturale e scienze umane*, in «De homine», giugno 1966, pp. 59-94.

Cantoni R. (1967), *Illusione e pregiudizio. L'uomo etnocentrico*, Milano, Il Saggiatore.

Cantoni R. (1975), *Antropologia quotidiana. L'uomo nel suo concreto agire e pensare, godere e soffrire, riuscire e fallire giorno per giorno*, Milano, Rizzoli.

Cocchiara G. ([1961] 1967), *L'eterno selvaggio*, Palermo, Flaccovio.

de Martino E. (1942), *Recensione a R. Cantoni, I primitivi*, Garzanti, Milano 1941, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XVIII: 103-105.

Gily Reda C. (1995), *L'antropologia filosofica di Remo Cantoni. Miti come arabeschi*, Roma, Fondazione Ugo Spirito.

Gily C. (2007), *Cosa significa formare. Saggio su Remo Cantoni e il pensare primitivo*, in Cappuccio M., Sardi A. (a cura di), *Remo Cantoni*, Milano, Cuem, pp. 55-79.

Lanternari V. (1997), *Antropologia religiosa: etnologia, storia, folklore*, Bari, Dedalo.

Lombardi Satriani L.M. (2005), *La stanza degli specchi*, Roma, Meltemi.

Remotti F. (1993), *I primitivi in noi: l'antropologia di Remo Cantoni*, in Montaleone C. e Sini C. (a cura di), *Remo Cantoni. Filosofia a misura di vita*, Milano, Guerini.

Rigoli A. (1995), *Le ragioni dell'etnostoria*, Palermo, Ila Palma.

Tentori T. (1962), *Orientamenti e prospettive dell'antropologia culturale nel mondo contemporaneo*, in «Il pensiero critico», nn. 3-4, pp. 61-69.

Tullio Altan C. (1962), *L'antropologia culturale come strumento di collaborazione scientifica ed umana*, in «Il pensiero critico», nn. 3-4, pp. 40-48.

Alterità e Nemico: per una definizione di guerra solipsista

Raffaella Sabra Palmisano

Abstract

The recent developments of war strategies, technologies and techniques seem to be related to a new conception of war itself which is due to a mutated perception of human being. What kind of perception and how does this perception influence the conception and the experience of war, is here analyzed by attempting to redefine the subject-object dichotomy in relation to what can be called the “contemporary solipsismus”. The relation between the dichotomy and solipsism is examined by linking Heidegger’s and Castelli’s philosophy and also related to Gutierrez philosophical and historical analysis about *development* and politics. The author firmly believes in the inseparability of thought and action and therefore of moral and action, and aims to demonstrate how the modifications of war strategies are related to the changes concerning the conception of human being, particularly to the conception of alterity and enemy. The author also examines what kind of hermeneutics of morals is inscribed in this changes. The subject-object dichotomy is analyzed in the context of some contemporary war expressions, in order to define a concept of “solipsistic war”, which depends on a particular conception of human being and on a specific hermeneutics of moral.

Keywords: solipsism, ethics, Castelli, Heidegger, warr

L'imposizione della *Weltanschauung* solipsista si attua primariamente attraverso un linguaggio soggettivistico strumentalizzato, cifra di un “cinismo realizzato” che si esprime sotto forma di un “moralismo ostentato” atto a sostituire i valori morali reali in quella che è la «crisi presente della fiducia in valori permanenti»¹, ove la sensibilità comune è stata permeata da «l'idea che quelli che erano stati tradizionalmente creduti valori permanenti siano sempre condizionati da situazioni determinate e abbiano fatto la loro apparizione come corollari di definite situazioni sociali»².

¹ A. Del Noce, *L'epoca della Secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970, p. 11.

² *Ibidem*.

Correlare valori morali permanenti a una situazione sociale definita significa dunque considerare i valori morali come non permanenti, mutabili e mutevoli e rendere invece immutabile la visione della realtà sociale in cui i valori morali vengono presi in considerazione, impedendo in un certo senso un “abbandono del costume presente” per avvicinarsi alla comprensione di quei valori. La rinuncia a questa comprensione o *ripiegamento*³ è una rinuncia al ricordo, ove la necessità del ricordo è «la necessità di ripiegarsi per poter prendere lo slancio, rinunciare a essa significa rinunciare alla consapevolezza della vita»⁴.

Una consapevolezza che, per Enrico Castelli «significa appunto essere solidali anche nel dissenso con l’umanità che ci ha preceduto: ché alla fine l’umanità stessa è la solidarietà di una serie di esperienze (recanti segni negativi e positivi), il complesso delle quali costituisce la possibilità di un orientamento e appunto la capacità di quello slancio che ogni nostra azione, che non sia un’azione meccanica, esige»⁵.

Dove manca questa consapevolezza, si ha un livellamento delle coscienze da intendersi come quella trasformazione in massa anonima derivante dal solipsismo, e da opporsi al comprendere-volere inteso come quel relazionarsi nei confronti dell’altro e del mondo che è un’apertura e un tentativo di accogliere l’altro, quasi come un *volo ut sis*. Massa che, evidenzia Castelli, ha la passione della giustizia ma non quella della legalità, «forse perché la legalità è l’aspetto soltanto umano della giustizia e le masse (come l’anonimo) esigono l’assoluto»⁶.

Questo porta alla eliminazione di qualunque immissione del singolo nel rapporto sociale, eliminazione dell’interiorità, dell’individualità percepibile anche nel diritto, seppure necessaria a esso, se si interpretano gli atti esteriori come espressione del pensiero o dei moti d’animo⁷. Ecco quindi l’assurdità della pretesa dell’assoluto da parte dell’anonimo o delle masse che invece ritengono di poter concepire il diritto eliminando completamente la sfera psichica e individuale. La massa, figlia del solipsismo, non si rende conto di mancare dell’assoluto, e dimentica l’altro: è *sine charitate*.

Ciò è quanto si può constatare dall’istituzione dello USA Patriot Act (*Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism*)⁸ e le conseguenze di questo a livello internazionale. Nel caso in questione, si vede come ciò che poteva essere considerato dal sistema di diritto internazionale e dal senso comune⁹ illecito (oggi sembra che al senso della liceità si sia sostituito quello di una legalità meccanica e positivista)¹⁰, illegale e immorale,

³ E. Castelli, *Il tempo esaurito*, Roma, Edizioni della Bussola, 1947, pp. 37-38.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ E. Castelli, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Firenze, Fussi, 1948, p. 24.

⁷ In proposito si veda l’opera di Giorgio Del Vecchio.

⁸ Firmato il 26 Ottobre 2001 dall’allora presidente degli Stati Uniti d’America George W. Bush.

⁹ Si veda in proposito E. Castelli.

¹⁰ Si veda in proposito E. Castelli.

risulti essere oggi un modo di “tutela della giustizia” e del “bene” internazionale utile nonché necessario all’attuazione stessa del rispetto dei Diritti Umani: l’invasione dell’Afghanistan da parte degli Stati Uniti e le torture fisiche e psicologiche praticate in nome della *democracy* nella prigione statunitense sita a Guantanamo.

In questa cosiddetta “società del benessere” si trova dunque una palese contraddizione tra «l’umanitarismo teoricamente professato» e «lo spirito di disumanizzazione» attuato nella pratica «nella misura in cui diminuiscono – e devono necessariamente diminuire – le riserve di valori tradizionali»¹¹ e un’ulteriore contraddizione tra «tolleranza apparente» e «un totalitarismo reale»¹².

La *Weltanschauung* solipsista posta a struttura e sovrastruttura è determinata, ed è espressione del bisogno pratico dei dominatori di imporre e rendere la loro funzione come necessaria e insostituibile. L’impostazione dogmatica dell’ermeneutica dei valori attuali viene favorita appunto dal linguaggio solipsista.

Ecco che «si fa strada la parola ai danni degli uomini»¹³, che si rivela un’arma permanente ed è negazione della relazione in quanto non è più l’elemento unificante¹⁴ tra me e l’Altro.

Già a partire da quella guerra, che Maurice Blondel definiva come una guerra «che non ha neppure più bisogno di essere dichiarata»¹⁵ e che si avvaleva e si avvale di un’arma «ancor più avvelenata di tutte le altre armi: un ministero della propaganda, della demoralizzazione, della calunnia»¹⁶, tra le forme di conflitto contemporanee ve n’è una che sembra provenire da ciò che Castelli chiamava, in altro contesto, la «*concupiscentia irresistibilis*, che spinge alla sostituzione del sapere alla fede»¹⁷ e che ha portato al trionfo della *tekhne*¹⁸ e al solipsismo: quella che ci permettiamo qui di denominare *guerra solipsista* – ritenendo infatti che le opzioni ermeneutiche della realtà storica comportino conseguenti opzioni etico-pratiche, e quindi che la *Weltanschauung* solipsista comporti un mutato modo di fare e vivere la guerra.

Si tratta qui di quella *concupiscentia* che nasce dalla *curiositas* che era fondamento del peccato di Adamo e che stava a indicare quella forma irresistibile di

¹¹ A. Del Noce, *L’epoca della Secolarizzazione*, op. cit., p. 17.

¹² *Ibidem*.

¹³ G. Kasserlian, *DARIO REITER: Preludio alla vita di un uomo qualunque*, in «Archivio di Filosofia», n. 2 (1941), pp. 269-271.

¹⁴ G. Kasserlian, *Castelli*, Padova, Cedam, 1944, p. 32.

¹⁵ M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion, 1939, p.82.

¹⁶ «Encore plus empoisonnée que toute les autres armes: un ministère de la propagande, de la démoralisation, de la calomnie», M. Blondel, *ivi*, p. 48. Traduzione mia.

¹⁷ A. Del Noce, *Senso comune e teologia della storia nel pensiero di Enrico Castelli*, Torino, «Filosofia», 1954, p. 7

¹⁸ Si veda in proposito Emanuele Severino.

attrazione verso un sapere demoniaco¹⁹ – ove la seduzione del demoniaco consta, per così dire, nell'impossibilità di vederlo chiaramente poiché si lascia intravedere e muta incessantemente. Da questa attrazione consegue la ricerca di un sapere che sia obiettivo, e ciò già per Castelli sembrava essere uno dei segnali della crisi moderna: la caduta nel solipsismo, che si esprime con la ricerca ossessiva di un'incontrovertibilità del sapere e della (presunta) obiettività a qualsiasi prezzo.

Crisi moderna che «non è *nel* moderno, ma *il* moderno stesso»²⁰, dove il senso del moderno viene definito come una «corsa alla solitudine» – intesa come la perdita della realtà dell'Altro ridotto a mero oggetto, ovvero come inevitabile processo che porta al *solipsismo* (nei termini della filosofia) e alla *politica dell'anonimo*²¹ (nell'attività pratica) e che ora potremmo considerare come un processo che ha portato al “solipsismo applicato” o, appunto, alla guerra solipsista.

Aufstand

La perdita dell'Altro si compie storicamente e *svelatamente* con quello che Heidegger chiama l'«insorgere dell'uomo a soggetto», *Aufstand* – ovvero con la dicotomia (elaborata sistematicamente da Cartesio) soggetto-oggetto²², ossia quando l'esser-presente a partire da sé di una cosa viene inteso nella sua *Vorgestelltheit* da parte di un soggetto e non più in quanto ciò che è dato a partire da sé²³, in modo che esso si contrapponga a me in quanto soggetto pensante, e venga così *ob-iectato* in me. Quando l'essere-nell'essere-presente [*Anwesenheit*] viene inteso in quanto esser-rappresentato, ogni elemento indagabile diventa oggetto e l'uomo si pone a soggetto normativo: l'Altro diventa oggetto.

Nonostante l'inadeguatezza del *cogito* cartesiano venga ripetutamente fatta notare²⁴, questo non tramonta e, anzi, influenza profondamente il pensiero moderno e contemporaneo e così la società. Inoltre,

«C'è una carenza di certezza; perché non ci si può accontentare della certezza implicita nella formula cartesiana del *cogito*, la sola non tramontata. L'egocentrismo anziché opporsi alla celebrazione dell'anonimo, non ne è che la conseguenza; *anonimi sono sempre gli altri*»²⁵.

¹⁹ A. Del Noce, *Senso comune e teologia della storia nel pensiero di Enrico Castelli*, Torino, op. cit., p.7.

²⁰ *Ivi*, p. 5.

²¹ *Ibidem*.

²² M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli, 1991, p. 153.

²³ *Ivi*, p. 152.

²⁴ Si veda in proposito M. Heidegger, E. Castelli, A. Del Noce, E. Severino.

²⁵ E. Castelli, *La crisi della nostra epoca*, in «Archivio di Filosofia», I (1945), pp. 35-42, p. 41, corsivo mio.

La critica al dualismo cartesiano viene attuata da Castelli partendo da un chiarimento della differenza tra immanenza e trascendenza: considerare un elemento come immanente significa considerarlo incluso nell'unità della nostra coscienza, trascendente, invece, significa considerarlo estraneo a questa unità.

Pertanto il problema della trascendenza coincide con quello dell'alterità.

Considerare allora l'altro come estraneo all'unità della nostra coscienza, nell'atto di coscienza che considera l'altro estraneo a se stessa nell'atto includente dell'altro come elemento necessario al pensiero, non è altro che un rendere immanente l'alterità che, prima dell'atto di coscienza – un atto includente – era trascendente.

La questione dell'alterità quindi si palesa come immanente al problema della conoscenza:

«Ora è evidente che il termine di “altro” non ha significato che in funzione di un concetto che ne determina la portata. In altri termini l'*altro* non è tale che in quanto considerato estraneo all'unità della nostra coscienza che lo considera appunto estraneo nell'atto stesso che lo include in sé come uno di quegli elementi senza dei quali non è possibile pensare. È evidente che in questo caso il concetto di alterità è immanente al problema della conoscenza. Laddove si potrebbe osservare che l'immanenza altro non è che la considerazione precedente dell'alterità necessaria allo sviluppo della conoscenza. *Fuori* o *dentro* sono termini che hanno significato in rapporto a una relazione»²⁶.

Questa relazione si rivela dunque necessaria al pensiero poiché, ricordando Castelli, non è possibile concepire un concetto se non attraverso la coscienza di una alterità che ci dia l'impressione di una nostra indipendenza da ciò che pensiamo; indipendenza nel senso di una estraneità.

Sembra pertanto possibile affermare che l'alterità, ovvero l'elemento indipendente, o estraneo che dir si voglia, sia una sorta di antitesi in rapporto alla coscienza del pensiero del pensante, e quindi sembra essere elemento necessario a una sorta di *movimento dialettico della coscienza del pensiero del pensante*, dunque del tutto necessaria al pensiero.

Pensiero che è un pensiero *nostro*: «*nostro* solo perché quelle relazioni che siamo andati determinando suppongono uno sforzo che lascia traccia nella nostra vita»²⁷.

A seguito del costituirsi dell'uomo a soggetto, v'è così un radicale cambiamento nel rapportarsi alla *physis*²⁸: l'ente in quanto essente-presente non viene

²⁶ E. Castelli, *Idealismo e solipsismo e saggi critici*, Roma, Signorelli, 1933, p. 12.

²⁷ *Ivi*, p. 13.

²⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli, 1991, p. 152.

quindi più inteso a partire da se stesso, nel suo schiudersi da sé. La scienza pretende ora di *amministrare* la Verità: il veracemente essente diventa obbiettivo, e si ottiene dunque il mutamento della verità in certezza. O, ancora, la *veritas rerum* si fa *veritas objectorum mentis* – e non in quanto realtà [*Dinglichkeit*] delle cose essenti-presenti a partire da se stesse; una verità, dunque, non più nel senso di *aletheia* ovvero di non-nascosto, svelatezza, ma verità nel senso dell'obbiettività degli obbiettivi²⁹. Obbiettività, questa, che è una determinazione da parte della soggettività normativa: non v'è più un recedere davanti all'ente, in modo che questo si manifesti per ciò che è e come è, e in modo che l'adeguazione rappresentativa possa desumere da esso la propria misura, ma è il *subjectum* che misura e valuta l'*objectum*³⁰.

Da- Sein e tekhnē

Con l'*Aufstand* muta anche il metodo della scienza moderna, in cui la natura viene delimitata e posta in quanto oggetto della calcolabilità della scienza. Ed è in questo metodo, è in questa visione del pensiero che la metafisica del soggetto domina: nella oggettivazione del tutto, nel tramonto dell'Essere, nella riduzione dell'Altro a oggetto.

Non v'è più la possibilità di un *darsi* dell'Altro³¹.

Con l'affermazione della configurazione dicotomica del pensiero, dunque con l'oggettivizzazione della natura – in questo caso, dell'uomo – che consente precalcolabilità e misurabilità da parte del soggetto normativo, si ottiene ciò che Heidegger definisce *costruzione tecnica della macchina umana*³².

Col pensiero dicotomico non c'è il «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta» (il *legein ta phainomena*, dove *legein* significa *apofainesthai*)³³, perché, col *metodo*, l'ente considerato viene reso *objectum mentis*, e non gli viene più concesso alcuno spazio. L'esserci dell'uomo, il *Da- Sein*, non è spaziale in quanto corporeo. È solo in quanto l'esserci è spaziale nel senso di concedente-spazio (*einräumend*) che la corporeità è possibile³⁴.

²⁹ *Ivi* pp. 159-160.

³⁰ Cfr. Martin Heidegger.

³¹ Si tratta, in altri termini e in altro contesto, della «ipervalorizzazione della ragione formale» (cfr. in proposito J. C. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y de la pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos y Universidad Iberoamericana, 2009). Ipervalorizzazione che, reputando la morale e l'etica come tipi di razionalità non funzionali nonché inefficienti, le relega in secondo piano o le sostituisce con valori altri.

³² M. Heidegger, *op.cit.*, p. 147 e p. 197.

³³ M. Heidegger, *Essere e tempo*; trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976 (1927), pp. 54-55.

³⁴ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 131.

L'essere in quanto esser-ci significa pertanto apertura, poter percepire le datità che si *rivolgono-assegnandosi* all'esser-ci umano che – in quanto poter-percepire e in quanto apertura – non è mai un mero oggetto semplicemente-presente e non è quindi mai oggettivabile³⁵.

Se dunque si rende il *ci* di un *esser-ci* come non concedente non si rende più possibile una corporeità nel senso di *Leib* ma una corporeità nel senso di *Körper*³⁶. Il *Leib* rimane sempre *Leib* ma con il pensiero dicotomico-solipsista diviene possibile la trasformazione da *Leib* a *Körper*. Col pensiero dicotomico, esso diviene dunque vero e proprio *ob-jectum*, in quanto gettato incontro alla mia rappresentazione³⁷.

Körper, Leib: tekhnè e comunicazione

Col pensiero solipsista appare chiaro che la storia moderna è caratterizzata così dalla caduta³⁸ del contatto tra individuo e individuo.

D'altra parte, tratto fondamentale dell'essere uomo è quell'«essere costantemente-aperto per l'essente presente» e dunque solo un *Leib* può essere costantemente aperto per l'essente-presente, mentre un *Körper* no.

Ma, se l'uomo della società solipsista è divenuto *Körper* perché privato del “ci” concedente-spazio, egli non può essere più uomo-*Leib* in quanto negatagli la possibilità di essere-costantemente-aperto. Avviene un'alienazione, in quanto vi è una

³⁵ *Ivi*, p. 36.

³⁶ *Ivi*, p. 119 e p.138.

³⁷ Si tratta qui di un *ob-jectum* che è di fatto l'inversione di quanto il pensiero medioevale chiamava *sub-jectum*. Infatti, come spiega Heidegger, *sub-jectum* era la traduzione letterale di ciò che i greci chiamavano *hypokeimenon*, «ciò che giace davanti». Invece con Cartesio, ciò che dapprima era un «giacente davanti», diviene un qualche cosa che viene incontro alla mia rappresentazione, quindi un *ob-jectum mentis*. Si ha così il passaggio dal *sub-* allo *ob-jectum*:

«Per i Greci, l'essente-presente è ciò che giace-davanti. Giacere, in greco, si dice *keisthai*. Ciò che giace-davanti si dice perciò *hypokeimenon*. I Romani tradussero poi letteralmente questo *hypokeimenon* con *subiectum*, però questo *subiectum* non ha innanzitutto nulla a che fare con il soggetto nel senso di un «io». Ancora nel Medioevo, il nome *subiectum* viene usato per tutto ciò che giace-davanti. Un *obiectum*, invece, è, nel Medioevo, un che di gettato-incontro [*Entgegengeworfenes*]. Ma incontro a chi? Al mio rappresentare, alla mia *repraesentatio*. Obietto, nel senso medioevale, è ciò che è meramente rappresentato, per esempio, il pensiero di una montagna d'oro, la quale non deve necessariamente esistere di fatto, così come questo libro che effettivamente giace qui davanti a me, e che, alla maniera medioevale, dovrebbe essere detto un *subiectum*. Alla fine del Medioevo, poi, tutto, invero, viene rovesciato e messo sulla testa. Oggi abitualmente per soggetto si intende l'io, mentre il nome di obietto viene riservato per la designazione delle cose non aventi carattere di io ovvero degli oggetti. Lo obiettivo in senso medioevale, vale a dire, ciò che mi è gettato-incontro solo nel mio rappresentare e soltanto attraverso di questo, è, invece, secondo l'odierno uso linguistico, il “soggettivo”, il meramente rappresentato e non-effettuale». M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., pp. 174-175.

³⁸ E. Castelli, *Introduzione a una fenomenologia della nostra epoca*, op.cit., p. 15.

privazione concernente il *Dasein* in quanto concedente-spazio e in quanto apertura all'essente-presente.

È ciò che accade nei nuovi modelli di comunicazione e relazione attuale, dove l'Uomo non viene considerato come *Leib* ma come *Körper*.

Privato dell'apertura e del *Da* concedente-spazio, la relazione con l'Altro diventa impensabile se non nei termini, appunto, di una oggettivizzazione e pertanto di una de-alterizzazione dell'Altro.

Eppure l'Altro è anche la mia possibilità di dire "io" dato che «per dire io bisogna dire tu»³⁹.

Già Bernardino Varisco aveva affermato che «per dire *tu* bisogna dire *io*. Qui si fermano i solipsisti. Ma una riflessione più estesa e più acuta mette in evidenza che per dir *io* bisogna dire *tu*, ecco perché il solipsismo è assurdo»⁴⁰.

Vi è così nel solipsismo una mancanza di dialogo diretto che è favorita poi da quel tentativo, effettuato tramite la tecnica, di semplificare e facilitare la comunicazione e "risparmiare tempo" per mezzo della creazione di elementi tecnici mediatori di comunicazione. Ma, si potrebbe rilevare:

«Se la comunicazione può essere stabilita solo ricorrendo a un terzo termine, che è quello che la tecnica fornisce, il termine mediatore acquista, di conseguenza, una tale importanza che tutto l'interesse si sposta sul termine stesso anziché sul risultato della comunicazione»⁴¹.

Si ottiene così l'effetto opposto a quello presupposto: lo strumento che doveva aumentare la possibilità di colloquio rende invece impossibile il colloquio stesso.

Con questi strumenti di comunicazione, infatti, la relazione avviene tra *Körper*, poiché con questo tipo di comunicazione le strutture di relazione specifiche dell'esserci – strutture di relazione che differenziano il *Leib* dal *Körper*⁴² – vengono eliminate. Si perde la *locità* del *Da* del *Leib*: ecco quella che ci permettiamo qui di definire come *malattia dell'apertura*.

Se come aspetto fondamentale dell'essere uomo si intende l'essere-costantemente-aperto per l'essente-presente, all'interno della struttura attuale di comunicazione, avviene una de-umanizzazione. Questo perché «lo *esser-corpo*

³⁹ E. Castelli, *Il solipsismo e l'analisi fenomenologica*, in «Archivio di Filosofia», I, (1950), pp. 1-8, p.6.

⁴⁰ B. Varisco, *I soggetti empirici e l'unico soggetto trascendentale*, in «Archivio di Filosofia», IV, (1934), p. 334.

⁴¹ E. Castelli, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, op. cit., p. 17.

⁴² M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*. Guida, Napoli, 1991.

(*Leiben*) del corpo si determina a partire dal modo del mio essere. Lo esser-corpo del corpo è quindi un modo dell'esser-ci [...]»⁴³.

Il confine del corpo in quanto *Leib* dipende dal mio essere uomo, quindi dal mio *soggiornare*: è un confine che si sposta col mio orizzonte d'essere. Lo esser-corpo (*Leib*) presuppone dunque un rapporto al sé; pertanto, avendo un confine costantemente mutante a seguito del mutamento del mio soggiornare, il *Leib* è costantemente-aperto per l'essente-presente, poiché il modo predominante dell'essere-costantemente-aperto è quell'essere "immediatamente presso le cose che in carne ed ossa ci concernono"⁴⁴. I *Körper* invece sono semplicemente-presenti nello spazio, e non sono quindi costantemente-aperti.

Per quanto riguarda l'assenza di un contatto, che si può constatare per esempio nella schizofrenia⁴⁵, si tratta di una privazione dell'essere-costantemente-aperto⁴⁶ che non significa però che l'essere-costantemente-aperto svanisca, ma significa che esso è modificato in «povertà di contatto»⁴⁷.

Il problema del solipsismo attuale sta in quella *malattia dell'apertura* del *Dasein*: l'Uomo non ha più la possibilità di un essere-costantemente-aperto ed essere-presso un essente-presente, è *objectum*, *Körper*: il suo *continuum* nell'essere-presso è interrotto, il suo soggiornare estatico è interrotto e quindi è interrotta la possibilità di apertura (*malattia dell'apertura*). D'altra parte, rimane pur sempre un tentativo di relazione e comunicazione – poiché «per dire io bisogna dire tu» – che quindi avvicina l'Uomo all'Altro ma nel modo della privazione-dello-essere-costantemente-aperto.

Relazione, competenza, intesa

L'interruzione dell'esperienza della storicità del *Da* e della consequenzialità dell'esperienza naturale interrotta, appunto, nel suo *continuum*, appare chiara anche dall'impossibilità di un relazionarsi indisturbato, dovuto a quella odierna ossessività della rintracciabilità. La comunicazione portata/forzata all'eccesso interrompe il *continuum* e il rapportarsi naturale. Ciò deriva anche dal fatto che per *progresso* si intende oggi un'intensificazione dell'istante, ovvero:

⁴³ *Ivi*, p. 138.

⁴⁴ *Ivi*, p. 119.

⁴⁵ In proposito cfr. L. Binswanger, *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Günter Neske Verlag, Pfullingen, 1960; trad. it. *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, a cura di E. Borgna, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 120. Con *esser-ci*, Binswanger intende sempre un ente che *non* abita la differenza, un ente che *non* sta nello slargo del *ci* in quanto essere-aperto, mantenendo dunque la *iità dell'ego cogito*.

⁴⁶ L. Binswanger, *ibidem*.

⁴⁷ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p. 119 e M. Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*. Il Nuovo Melangolo, Genova, 2006.

«Tutto il progresso scientifico gravita verso il potenziamento della giornata e non verso la preparazione di una esperienza storica, con un andamento che ci permetta di vedere nel futuro»⁴⁸.

Si giunge così a ciò che Castelli definiva come «un risultato indiscutibile: quello di essere un riassunto della storia di un uomo»⁴⁹.

Nel 1945, nel suo scritto *La crisi della nostra epoca*, Castelli afferma che nel nostro tempo arrivismo e progresso sono da considerarsi ormai sinonimi in quanto vi è una carenza di interessi e scopi nella società, ovvero il problema del valore e dell'interesse non vengono più considerati; ciò è dunque da attribuirsi al trionfo della tecnica sul sapere scientifico e a un forzato tentativo di livellare la cultura, tentativo che ha portato alla messa da parte del merito e al prevalere di una logica da gara (la logica tutta nordatlantica di *winner*s e *loser*s)⁵⁰, in cui si ritengono degni di nota solo coloro che arrivano primi e, nell'economia, coloro che “producono” di più:

«L'ottimismo economico dell'Ottocento ha portato al predominio della tecnica sul sapere scientifico, a un livellamento culturale che ha sostituito al leggere il guardare le figure. Due modi di guardare le figure: 1) limitarsi all'illustrazione (la forma di un fatto); 2) interpretare un fatto secondo una figura preconcepita. La popolarità (a qualunque titolo) ha preso il posto della differenziazione per merito. Emergere significa farsi notare con qualsiasi mezzo, quello dominante sembra essere la gara, arrivar prima; nel campo economico: produrre di più. Cosa? Tutto. S'intende come programma, o sottinteso di ogni programma. Nessuna tendenza alla rinuncia. Il problema della giustizia, che fu definito problema di intelligenza, è già dato per risolto. Se ne parla per il *torto* degli altri; anzi, uno degli elementi più sintomatici è che gli *altri* hanno sempre torto, perché l'*intesa* non costituisce un *fine*»⁵¹.

Che l'intesa non costituisca un fine è da attribuirsi al fatto che la “competenza” abbia preso il posto dell'intesa, nel senso che non sia necessario cercare un'intesa con l'altro, ma sia sufficiente la competenza dell'altro; in altre parole, la competenza funge da esperienza comune, come se il conoscere un qualcosa sia in grado di sostituire quel venirsi incontro, quell'essere aperti all'altro, che fa parte invece dell'intesa. L'intesa, dunque:

⁴⁸ E. Castelli, *La seduzione dell'incontrovertibile e la storia*, in «Archivio di Filosofia», XVII, vol. II, p. 5-6 (1949).

⁴⁹ *Ivi*, p. 6.

⁵⁰ Si veda in proposito J.C. Scannone, *Discernimento filosofico de la accion y de la pasion historicas. Planteo para el mundo globale desde America Latina*, Barcelona, Anthropos y Universidad Iberoamericana, 2009.

⁵¹ E. Castelli, *La crisi della nostra epoca*, op.cit., pp. 39-40.

«non costituisce un fine perché all'intesa si è sostituita la competenza. La competenza economica, la competenza scientifica, giuridica, ecc. dovrebbe essere l'intelligenza economica, ecc. Se si è competenti, basta; non c'è altro da cercare, l'umanità ha raggiunto il suo limite. L'aspirazione è quella di aumentare le competenze. Pare che un aumento di competenza sia un aumento di esperienza comune. Ma è illusorio, un aumento di competenza non è un aumento di esperienza comune, anzi il contrario, è una rinuncia che l'esperienza comune fa a favore della competenza. La crisi si presenta allora inevitabile, perché da una parte abbiamo la conoscenza (la competenza), dall'altra il lavoro, un operare, cioè la semplice natura, in definitiva l'anonimo»⁵².

Ci troviamo di fronte a un problema concernente la struttura (storica) relazionale del *Dasein*.

La rete di legami che si crea grazie e a ragione dell'esser-ci in quanto possibilità di apertura viene falsata dalla tecnicizzazione e dalla forzatura di una comunicazione che interrompe il *continuum* dell'esperienza.

In tal modo la mediazione tra individui non viene favorita ma, paradossalmente, impedita, portando così a quella crisi della vita intima⁵³ intesa non (o non solo?) come crisi dell'interiorità ma come crisi appunto sociale, essendo l'individuo non auto-sufficiente; e questa crisi si riflette anche sul modo del filosofare:

«L'uomo si sente talvolta preso da un colloquio intimo, legato a un dialogo interiore che lo pone di fronte a un Tu eterno, l'esistenza del quale non è riducibile all'esistenza del tu dell'altro simile col quale discutere [...] Ché se filosofare non è far sentire la voce (metodo di risveglio), come pretendono alcuni, allora rimane semplice sapere del conveniente e sconveniente in ordine alle premesse, filosofia *more geometrico demonstrata*; e la critica alla filosofia *more geometrico demonstrata* è sempre quella che si rivolge alla gratuità dei postulati iniziali. Ancora scienza. Insomma, bisogna scegliere: assecondare il colloquio intimo o respingerlo (negarlo)»⁵⁴.

Il filosofare deve dunque essere edificante e *suadente* nel senso di «un invito che non conosce limiti a credere»⁵⁵, perché, se non lo è, si riduce a una dottrina delle forme del pensiero ovvero a una «logica», a una scienza e, quindi, a essere un qualcosa di *more geometrico demonstrato*, privo di *caritas*: una costruzione demoniaca, solipsistica. La relazione all'alterità è pertanto imprescindibile.

⁵² *Ivi*, p.40.

⁵³ Cfr. E. Castelli.

⁵⁴ E. Castelli, "Esistenzialismo cristiano?", in «Archivio di Filosofia», I-II, (1946), p. 142.

⁵⁵ *Ibidem*.

Con la caduta dell'intimo si arriva al trionfo dell'anonimato⁵⁶ e gli uomini vengono a essere così considerati come meri strumenti utili all'attuazione di un sistema (ecco, ancora, la *massa*).

Pensiero e dominio

L'atomizzazione della società (de-alterizzazione) e la *massa*, l'interruzione del *continuum* storico, intese nei termini qui discussi sono da coniugarsi al principio di equivalenza di Von Clausewitz, poiché consentono oggi l'imposizione di una «volontà politica adeguata alla capacità strategica» neocolonialista, ovvero l'imposizione di una *Weltanschauung* finalizzata alla giustificazione «morale» del dominatore e a un ritenere l'azione del dominatore come necessaria e imprescindibile.

Come il controllo della cultura e del pensiero sia quindi prioritario, in un contesto di dominio e oppressione – come quello del neocolonialismo – era stato chiarito da Blondel con l'esempio di quanto enunciato nel *Mein Kampf* di Adolf Hitler: la figura del pensatore non allineato è ritenuta tanto pericolosa da rendere necessario il discredito della sua figura⁵⁷.

Ciò accade ancora oggi, seppur in altre forme, con l'omogeneizzazione culturale, con l'appropriazione dei mezzi di comunicazione e informazione, con l'indirizzamento della ricerca verso correnti di pensiero predefinite e il taglio dei finanziamenti o l'imposizione di criteri bibliometrici; strategie atte a favorire un pensiero univoco.

Il pericolo di un pensiero altro rispetto a quello imposto dalla guerra solipsista (solipsismo applicato) è nelle potenziali azioni che ne possono conseguire. Dal pensiero-utopia alla prassi della liberazione:

«hoy que surge, o se hace más claramente consciente en los hombres, una profunda aspiración a la liberación, lo significado originalmente por esa expresión [utopía] vuelve a tomar actualidad. El pensamiento utópico asume, según la intención inicial, su calidad subversiva y movilizadora de la historia»⁵⁸.

Non vi è infatti possibilità alcuna di utopia se non vi è possibilità di pensiero, tanto più considerando il pensiero come inscindibile dalla relazione con l'alterità: «non è libero lo schiavo, in quanto la sua volontà è circoscritta entro i termini assegnati a essa dalla volontà del signore»⁵⁹, così non è libero il pensiero circoscritto dai limiti della *Weltanschauung* solipsista imposta, mancando inoltre di una

⁵⁶ Cfr. In proposito E. Castelli, A. Del Noce, G. Alliney.

⁵⁷ M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, op. cit., p. 60.

⁵⁸ G. Gutiérrez, *Teologia de la liberacion*, Salamanca, Sigueme, 1975, p. 310.

⁵⁹ G. Gentile, *La riforma dell'educazione. Discorso ai maestri di Trieste*, Firenze, G. C. Sansoni, 1935, p.40.

possibilità di antitesi dialettica-dialogica costruttiva. Compito del filosofo militante⁶⁰ è il contribuire alla preparazione politico-culturale dell'uomo, donandogli una capacità di pensiero libero, non soggiogato dalla visione imposta dall'oppressore. Nel contesto odierno, il filosofo può offrire un pensiero atto a una comprensione del «nosotros»⁶¹ e dunque dell'etica dell'azione:

«La libertad fue primariamente sustancia del contenido ético de la vida. Pero, por lo mismo, nos es imposible imaginar una vida libre sin principios éticos, como tampoco pueden darse por supuestas acciones morales en un régimen de irreflexión o de inconsciencia»⁶².

Con la guerra solipsista si opera dunque in direzione dell'imposizione di una linea di pensiero unica e dogmatica che non lasci pensare il pensiero; limitando lo spazio per la creazione di un pensiero *altro*, utopico e dunque sovversivo si tenta di eliminare una «antitesi» e quindi la possibilità di una diretta e chiara opposizione e critica. Il filosofo militante oggi deve essere l'uomo il cui pensiero in quanto tale è azione (che in quanto azione è azione morale) che permette di «no caer en extremos dogmatismos, en escolasticismos fríos, en aislamiento de las masas. Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirven de ejemplo»⁶³.

L'anonimo, il Nemico

La sostituzione dell'Altro con l'anonimo e quindi della responsabilità col *protocollo* (cfr. relazione, competenza, intesa) che avviene col pensiero solipsista determina l'agire e l'azione sociale, caratterizzandola, con la sua assenza di fede e trascendenza, ora come un agire che imprudentemente «non rischia», ora come un agire secondo coscienza propria, ma “scandaloso” poiché si tratta di un agire che «rischiando, si dimentica di invocare l'aiuto divino. L'una e l'altra [azione] perdono di vista il fatto che l'uomo è uomo solo se considerato nei confronti dell'assoluto; nei confronti del mondano è il lavoratore: *rende* per quello che produce, ma si *arrende* al prodotto»⁶⁴. Ecco che si ha il «costruire senza rendersi conto della costruzione realizzata [...], distruggere senza sapere che cosa»⁶⁵ e il «tramonto della presenza del fine nell'azione

⁶⁰ In proposito cfr. M. Blondel, *L'Action*, op. cit. e M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, op.cit.

⁶¹ Si veda in proposito J. C. Scannone.

⁶² J.D. Peron, *La Comunidad Organizada*, Buenos Aires, Instituto Nacional J.D. Peron, 2006, p. 18.

⁶³ E. Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba*, 1965.

⁶⁴ E. Castelli, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, op.cit., p. 79.

⁶⁵ *Ivi*, p. 15.

in corso»⁶⁶ (si ha oggi la sostituzione del fine con gli «ideali democratici-civilizzatori»).

La sostituzione dell'Altro con l'anonomo porta a quel modo di uccidere proprio della guerra che ci siamo qui permessi di denominare *guerra solipsista*: «uccidere senza vedere chi si uccide»⁶⁷, poiché l'Altro altro non è se non *objectum*, appunto. Ecco che il nemico si trasforma nel concetto del Nemico; non più un *individuo-altro* ma «oggetto da colpire»⁶⁸.

Il conflitto viene così a essere costruito sulla «concettualità del conflitto stesso»⁶⁹, esprimendo pertanto una concezione della vita stessa come «qualche cosa di per sé stante»⁷⁰ quindi non come vita dell'Altro, del *Leib*, ma un *objectum* anonimo:

«Si colpisce l'idea del nemico uccidendo nemici che non si vedono e con i quali non ci si misura, questa la realtà della storia moderna, questa la negatività della presunta civilizzazione, questa anche la nota essenziale della caduta dell'intimo che la storia contemporanea presenta»⁷¹.

Espressione pratica dell'uccisione dell'Anonimo sono per esempio gli Uas (*Unmanned Aircraft Systems*), ovvero un sistema di velivoli militari senza pilota a bordo che possono volare autonomamente grazie a piani di volo preprogrammati o che possono essere pilotati a distanza da una stazione di controllo⁷². Inizialmente questi sistemi venivano utilizzati per missioni ISR (*intelligence, surveillance, reconnaissance*) ma il loro impiego interessa ora quasi unicamente missioni SEAD/DEAD (*suppression/destruction enemy air defense*) o EA (*electronic attack*).

L'avanzata tecnologia di telerilevamento e delle armi di tali sistemi non garantisce comunque una precisione tale da evitare migliaia di vittime *collaterali* (ancora: morte dell'Anonimo).

Nonostante la distanza corporea del pilota⁷³ di UAS da quello che un tempo poteva essere chiamato il “campo di battaglia”, uno studio⁷⁴ dello Armed Forces Health Surveillance Center rileva che il numero di casi di PTSD (*post traumatic stress disorder*) e altre psicopatologie tra i militari che gestiscono questo tipo di armi

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Come per esempio i *drones* pilotati a distanza dalla Creech Air Force Base in Nevada che operano in Yemen e Pakistan. L'uso di questi armamenti è ora consuetudine, si pensi al largo impiego di UA in operazioni di guerra come l'OEF (*Operation Enduring Freedom*, Afghanistan) e OIF (*Operation Iraqi Freedom*, Iraq).

⁷³ Negli scritti riguardanti gli UAS si tende a sostituire il termine “*pilot*” con “*operator*” trattandosi più che di azioni di pilotaggio di azioni di gestione tecnica.

⁷⁴ Si veda in proposito “Overstretched drone pilots face stress risk” Phil Stewart, Reuters, Washington, 18 dicembre 2011.

sono in costante aumento, se non superiori ai casi riscontrati in militari che hanno operato *sul campo*⁷⁵.

Ecco ancora il passaggio da *Leib* a *Körper*. L'essere-presso dell'*operator* viene privato del carattere fondamentale dello stare-aperto per l'essente-presente presso cui esso è; ecco ancora la *malattia dell'apertura*.

La modalità immediata dell'essere-nel-mondo, ovvero il prendente-cura esser-presso, subisce una radicale mutazione nel modo di *rapportarsi a...* in cui il *Wer* (il *Chi*) si esaurisce di volta in volta⁷⁶. Non c'è neppure la possibilità di rapportarsi a l'Altro, in quanto non solo è avvenuta la trasformazione da *Leib* a *Körper* ma l'Altro è diventato l'Anonimo, null'altro che il concetto di Nemico, un'immagine di esplosione che diventa qualcosa di immobile proiettata su uno schermo da chilometri di distanza.

Neocolonialismo: un'ermeneutica solipsista di democrazia, sviluppo e civilizzazione

Se Hans Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik* con la sua impostazione al problema ermeneutico aveva mostrato «l'impossibilità di astrarre il processo interpretativo dalla storia»⁷⁷, vediamo come ciò sia valido oggi per quanto riguarda l'interpretazione dei concetti di democrazia, sviluppo e civilizzazione in relazione al solipsismo.

Ci troviamo in primo luogo di fronte al paradosso di una supposta civilizzazione modernizzatrice che in nome di un presunto bene superiore viola i diritti essenziali, tramite un'idea di sviluppo che incatena il civilizzato al civilizzatore. Nei termini di Gustavo Gutiérrez, lo sviluppo è tendenzialmente sostenuto da gruppi di potere che gestiscono l'economia internazionale:

«El desarrollo, en una perspectiva mas bien economista y modernizante, ha sido con frecuencia promovido por organismos internacionales en estrecha relacion con los grupos y gobiernos que tienen en sus manos la economia mundial [...]. Se evitaba cuidadosamente, por consiguiente, atacar a los grandes intereses economicos internacionales y los de sus aliados naturales: los grupos nacionales dominantes. Peor

⁷⁵ Si veda in proposito “Drone pilots are found to get Stress Disorders much as those in combat do”, James Dao, New York Times, 22 febbraio 2013.

⁷⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., paragrafo 69.

⁷⁷ M.M. Olivetti, *Indici degli atti dei convegni sulla demitizzazione e l'ermeneutica*, in «Archivio di Filosofia», I (1979), pp. VII-XXX. Indici degli Atti dei Convegni sulla demitizzazione e l'ermeneutica, a cura di E. Valenziani, p. XII.

aun, en muchos casos esos pretendidos cambios no eran sino nuevas y solapadas formas de acrecentar el dominio del los grandes grupos económicos»⁷⁸.

Si tratta di uno sviluppo che promuove dei cambiamenti che mantengono la scissione tra *l'apportatore di sviluppo* e il *sottosviluppato*; scissione preferibilmente mantenuta tramite la creazione di un debito economico che accresce quindi il ruolo di dominio del civilizzatore o dell'apportatore di sviluppo e crea un'ulteriore relazione di dipendenza.

È sufficiente pensare a quanto accaduto nel 2004 in Iraq, anno in cui l'amministratore statunitense della CPA (*Coalition Provisional Authority*)⁷⁹, Lewis Paul Bremer, ha promulgato la legge denominata "Ordine 81"⁸⁰ che emenda la costituzione irachena precedente nella quale era proibita la proprietà privata di risorse biologiche; nell'ordinamento si vieta agli agricoltori iracheni la coltivazione di semi della "varietà non protetta", ovvero di quei semi non brevettati PVP (Plant Variety Protection) secondo la convenzione UPOV (*Internation Union for the Protection of New Varieties of Plants*) e che quindi non sono di proprietà delle corporazioni⁸¹. Il sistema di diritto monopolistico sulle sementi così attuato rientra nella logica solipsistica del «disposer de soi»⁸², ed è espressione dell'interesse economico di chi lo

⁷⁸ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, op. cit., p.51.

⁷⁹ «COALITION PROVISIONAL AUTHORITY REGULATION NUMBER 1 Pursuant to my authority as Administrator of the Coalition Provisional Authority (CPA), relevant U.N. Security Council resolutions, including Resolution 1483 (2003), and the laws and usages of war, I hereby promulgate the following: Section 1 The Coalition Provisional Authority 1) The CPA shall exercise powers of government temporarily in order to provide for the effective administration of Iraq during the period of transitional administration, to restore conditions of security and stability, to create conditions in which the Iraqi people can freely determine their own political future, including by advancing efforts to restore and establish national and local institutions for representative governance and facilitating economic recovery and sustainable reconstruction and development.2) The CPA is vested with all executive, legislative and judicial authority necessary to achieve its objectives, to be exercised under relevant U.N. Security Council resolutions, including Resolution 1483 (2003), and the laws and usages of war. This authority shall be exercised by the CPA Administrator. 3) As the Commander of Coalition Forces, the Commander of U.S. Central Command shall directly support the CPA by deterring hostilities; maintaining Iraq's territorial integrity and security; searching for, securing and destroying weapons of mass destruction; and assisting in carrying out Coalition policy generally[...]». CPA REG. 1, 16 Maggio 2003, <http://www.iraqcoalition.org/regulations/>.

⁸⁰ Cfr. CPA Order number 81. Patent, industrial design, undisclosed information, integrated circuits and plant variety law, 26 April 2004.

⁸¹ *Ibidem*. Inoltre, per ottenere il PVP (*Plant Variety Protection* - si tratta di un diritto di proprietà intellettuale, un brevetto sulle varietà vegetali) è necessario che le varietà agricole soddisfino gli *standards* richiesti dalla convenzione UPOV (*Internation Union for the Protection of New Varieties of Plants*), ovvero che siano «distinte, nuove stabili e uniformi» (Cfr. www.upov.it). Poiché le varietà agricole già presenti in Iraq non soddisfano questi requisiti, si rende necessario l'acquisto delle sementi legali presso le corporazioni.

⁸² Si veda in proposito M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, op. cit.

ha legittimato con la logica dello “sviluppo”, della “civilizzazione”, dello “scientificamente migliore”, eticamente e moralmente non discussa.

L’ordinamento promuove inoltre l’acquisto di sementi geneticamente modificate⁸³ di proprietà di alcune corporazioni transnazionali statunitensi. In termini storico filosofici, si tratta di quanto affermato da Jaques Maritain, in altro contesto, a proposito di quella supposta morale sviluppata nella corrente dell’utilitarismo inglese tra la fine del XVIII secolo e l’inizio del XIX che ha operato (ed opera) «la complète évacuation – dans le camp même de ces défenseurs de la vertu – de l’idée du bien moral proprement dit, du *bonum honestum* (bien comme droiture), remplacée par celle de l’avantageux, ou du “good state of affairs”»⁸⁴.

Ed è proprio questo «good state of affairs» che ha preso il posto dei valori morali ridotti a semplici corollari o a giustificazioni per la *just war* ecc.

L’interpretazione corrente del concetto di sviluppo resta espressione del giogo monopolistico (principalmente gruppi di potere anglofoni⁸⁵) degli esportatori di “giustizia” e di “bene”, ovvero il giogo della *just war* e dei programmi di esportazione, sviluppo e tutela della *democracy*.

D’altra parte per Gutiérrez il “sottosviluppo” di alcuni paesi e, aggiungeremo, di alcuni gruppi sociali, non è altro che il sottoprodotto dello sviluppo di altri paesi e/o di gruppi di potere dovuto al tipo di relazione che intercorre fra le due parti e pertanto lo sviluppo di questi paesi o gruppi sociali «no se harà sino luchando por romper la dominacion» che i neocolonialisti (siano questi paesi o gruppi di potere) esercitano, e quindi

«Esto lleva a una vision mas conflictual del proceso. El desarrollo debe atacar las causa de la situacion, y entre ellas la mas profunda es la dependencia economica, social, politica y cultural de unos pueblos en relacion a otros, expresion de la dominacion de unas clases sociales sobre otras. [...] En esta perspectiva hablar de un proceso de liberacion comienza a parecer mas adecuado y mas rico en contenido humano. Liberacion expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del termino desarrollo»⁸⁶.

Che l’uso del termine *sviluppo* abbia perso la sfumatura di liberazione-autonomia che gli si voleva attribuire un tempo è quanto si può constatare dalla lettura della lettera di gennaio 2015 scritta dal rappresentante della tribù Apache San

⁸³ CPA Order number 81. Patent, industrial design, undisclosed information, integrated circuits and plant variety law, 26 April 2004.

⁸⁴ J. Maritain, *La philosophie morale, examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1966, p. 127

⁸⁵ In proposito cfr. J.C. Scannone, op. cit.

⁸⁶ G. Gutiérrez, *Teologia de la liberación*, op.cit., pp. 51-52.

Carlos, Terry Rambler, ai capi tribali⁸⁷ a proposito dell'appropriazione da parte di alcune compagnie minerarie – legalizzata con il *National Defense Authorization Act* – della riserva Apache di Oak Flat, territorio sacro e fonte di sussistenza alimentare per le tribù Apache che vi sono state recluse, e della costruzione di una *pipeline* che non rispetta i trattati concordati in precedenza col governo statunitense nei territori della riserva Sioux di Rosebud. Tra le motivazioni addotte dal governo statunitense, la prospettiva di immensi guadagni economici da parte del governo stesso, e il guadagno di *civilizzazione* e *sviluppo* in un territorio che non è altro, secondo il senatore statunitense John McCain, che un pezzo di terra «celebrated by Indian folklore»⁸⁸.

Ecco che il solipsismo non permette politicamente un riconoscimento dell'Altro.

Non vi è allora una tangibile antitesi dialettica né tanto meno una critica dialettica nel rapporto con la società-cultura altra, alla quale non viene quindi riconosciuta alcuna autonomia né autenticità.

E il problema della coesistenza tra Stati-nazione, gruppi sociali o per lo più tra Stati-nazione e potenze private, si riduce così, ancora una volta, al problema della «apropiación indebida de riquezas ajenas»⁸⁹.

Le basi militari straniere in alcuni paesi del mondo, insediate con la motivazione della difesa di istituzioni libere e della tutela (o necessità di importazione) di un sistema politico denominato “democrazia” o, ancora, a motivo della guerra “giusta” o “preventiva” sono un ulteriore invito alla necessità di una ridiscussione del termine *democrazia*, improprio a definire ciò che per esso di fatto si intende ancora oggi, ovvero quel qualcosa che sembra essere tanto necessario e assente.

Il diritto di autodeterminazione e sviluppo indipendente di Africa, Asia, America Latina e ora di parte dell'Europa, viene in questo modo soffocato dal latente giogo del trionfo della *Weltanschauung* neocolonialista solipsista (ancora, gruppi di potere anglofoni).

Il *civilizzatore* può agire egoisticamente e senza alcun controllo etico della sua azione; come dimostra la storia recente, anche gli enti e le istituzioni che dovrebbero garantire la moralità dello svolgimento delle relazioni e azioni possono agire secondo il proprio tornaconto, rispettando, nonostante ciò, i “limiti” del diritto del “disposer de soi”. È sufficiente così ordinare di spegnere il microfono dei delegati di paesi altri

⁸⁷ <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2015/01/27/all-nations-gathering-158879> . In proposito si veda anche <http://www.indianz.com/News/2015/016507.asp>

⁸⁸ <http://www.azcentral.com/story/opinion/op-ed/2014/12/29/resolution-copper-pro/20865455/>

⁸⁹ E. Guevara, discorso del 12 dicembre 1964, Assemblea Generale delle Nazioni Unite.

durante una riunione all'ONU e si ha il monopolio dell'ermeneutica politico-militare⁹⁰.

Con la supremazia dell'ideologia del dominatore, si trasformano le configurazioni culturali e quindi interpretative.

Ecco l'affermarsi dell'ermeneutica neocolonialista, che potrebbe pertanto essere definita come una ermeneutica solipsistica, poiché non viene intesa nei termini dell'interpretazione⁹¹, ovvero di una necessità derivante da una inclinazione nei confronti dell'"altro", quindi come un qualcosa che trova la sua ragion d'essere nel tentativo di liberarsi dalla solitudine, ma è, al contrario, un'ermeneutica che produce solitudine (qui da intendersi come necessaria all'imposizione del giogo monopolistico).

Si tratta di un trionfo inteso nei termini di una società – frutto di quella dicotomia soggetto-oggetto che trova oggi la sua massima espressione nel positivismo morale nordatlantico (e di gruppi di potere anglofoni), contemporaneo – che è «non già come quella in cui attraverso lo sfruttamento pieno delle forze della natura sia stata completamente eliminata la distinzione tra liberi e schiavi [...] ma invece come quella che è caratterizzata, per così dire, dal totalitarismo dell'attività tecnica, per cui *l'intera attività dell'uomo viene interpretata come ordinata alla trasformazione e al possesso?*»⁹².

Il neocolonialismo attuale, mascherato da esportatore di diritto, giustizia, democrazia, sviluppo, civilizzazione «no es gendarme de la libertad, sino perpetuador de la explotación y la opresión contra los pueblos del mundo y contra buena parte de su propio pueblo»⁹³.

La guerra solipsista produce ed è il prodotto di un sistema fondato su «seres insectificados»⁹⁴, in cui l'indifferenza e la sopportazione dominano:

⁹⁰ Ne è un esempio quanto accaduto ad Aprile 2015 durante una riunione informale ONU tenutasi a New York. Secondo quanto affermato dall'agenzia d'informazione TASS, durante un discorso tenuto dall'ambasciatrice statunitense Samantha Power sulla situazione dei diritti umani in Corea del Nord, un membro della delegazione nordcoreana, Ri-Song-Chol, è intervenuto ponendo l'attenzione sulle discriminazioni razziali negli Stati Uniti. Il suo microfono, su ordine dell'ambasciatrice, è stato spento prima che egli terminasse il discorso.

⁹¹ Sulla questione ermeneutica-solipsismo cfr. E. Castelli, *Il solipsismo e l'analisi fenomenologica*, in «Archivio di Filosofia», I, (1950), pp. 1-8.

⁹² A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, op. cit., p. 14, corsivo mio.

⁹³ E. Guevara, discorso del 12 dicembre 1964, Assemblea Generale delle Nazioni Unite.

⁹⁴ J.D. Peron, *La Comunidad Organizada*, Buenos Aires, Instituto Nacional J.D. Peron, 2006, p. 40: «Ni la justicia social ni la libertad, motores de nuestro tiempo, son comprensibles en una comunidad montada sobre seres insectificados[...]».

«Il secolo scorso era intransigente verso l'inconcludenza. Un vivere inconcludente era un vivere che attentava alla salute pubblica e non si potevano sopportare simili attentati. Tollerabile era il conflitto delle idee, mai la sopportazione delle idee altrui per indifferenza. La crisi attuale ha innumerevoli aspetti, ma uno è forse più impressionante degli altri: quello della sopportazione. Si sopporta l'insofferenza altrui e la sofferenza altrui»⁹⁵.

Non essendoci l'Altro, non vi è possibilità di dialettica-dialogo, poiché non vi è antitesi e quindi possibilità di costruzione o conflitto, ecco la sopportazione e l'indifferenza: non essendoci l'Altro non ci sono pensieri altri, idee altre. Mutando la *Weltanschauung* imposta dalla guerra solipsista, grazie alla coappartenenza del rappresentato e di chi rappresenta, si potrebbe colmare il debito di *indifferenza* nei confronti dell'Altro, già a partire dal riconoscerlo *anche* in quanto Altro-nemico.

⁹⁵ E. Castelli, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, op. cit., p.10.

Bibliografia

BINSWANGER L., *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*, Günter Neske Verlag, Pfullingen, 1960; trad. it. *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, a cura di E. Borgna, Torino, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

BLONDEL M., *Principio di una logica della vita morale*, E. CASTELLI (traduzione e introduzione a cura di), Signorelli, Roma 1924; 1936² f

BLONDEL M., *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Flammarion, Paris, 1939.

BLONDEL M., *Le devoir integral de la philosophie*, in «Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia (Mendoza 1949)», Universidad Nacional de Cuyo, Tomo II, Buenos Aires, 1950.

BLONDEL M., *L'Action* (1893), Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

CASTELLI E., *Le double aspect du problème du mal et St. Augustin*, in «Cahiers de la nouvelle Journée», XVII (1930).

CASTELLI E., *Idealismo e solipsismo: saggi critici*, Signorelli, Roma, 1933.

CASTELLI E., *La crisi della nostra epoca*, in «Archivio di Filosofia», I (1945).

CASTELLI E., *Esistenzialismo cristiano?*, in «Archivio di Filosofia», I-II, (1946), pp. 140-142.

CASTELLI E., *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Fussi, Firenze, 1948; trad. franc. Hermann, Paris, 1949.

CASTELLI E., *La seduzione dell'incontrovertibile e la storia*, in «Archivio di Filosofia», XVII, vol. II, (1949).

CASTELLI E., *Il solipsismo e l'analisi fenomenologica*, in «Archivio di Filosofia», I, (1950), pp. 1-8.

DEL NOCE A., *Senso comune e teologia della storia nel pensiero di Enrico Castelli*, in «Filosofia» (Torino), 1954.

DEL NOCE A., *L'epoca della Secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970.

GUEVARA E., *El socialismo y el hombre en Cuba*, 1965.

GUEVARA E., *Discorso del 12 dicembre 1964*, Assemblea Generale delle Nazioni Unite.

GUTIÉRREZ G., *Teologia de la liberacion*, Sigueme, Salamanca, 1975.

HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, (1927) 1976.

HEIDEGGER M., *Seminari di Zollikon*, trad. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli, (1987)1991.

HEIDEGGER M., *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano, 2003.

HEIDEGGER M., *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2006.

KAISSERLIAN G., *DARIO REITER: Preludio alla vita di un uomo qualunque*, in «Archivio di Filosofia», n. 2 (1941), pp. 269-271.

KAISSERLIAN G., *Castelli*, Cedam, Padova, 1944.

LAGOS R., *Secuela impensada del neoliberalismo*, «Clarín», 28 settembre 2008.

MARITAIN J., *La philosophie morale, examen historique et critique des grands systèmes*, Gallimard, Paris, 1966.

OLIVETTI M.M., *Indici degli atti dei convegni sulla demitizzazione e l'ermeneutica*, in «Archivio di Filosofia», I (1979), pp. VII-XXX. Indici degli Atti dei Convegni sulla demitizzazione e l'ermeneutica, a cura di E. Valenziani.

PERÓN J.D., *La Comunidad Organizada*, Instituto Nacional J.D. Peron, Buenos Aires, 2006.

RUSSO A., *Ugo Spirito. Dal positivismo all'antiscienza*, Guerini, Milano, 2003.

RUSSO A., *Il Gentile romano e Maurice Blondel*, in S. D'Agostino, a. c. di, *Logica della morale. Maurice Blondel e la sua recezione in Italia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005, pp. 163-178.

SCANNONE J.C., *La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política*, in «Open Insight», 3 (2012), pp. 113-127. (Con modificaciones con respecto a las publicaciones de 2008 y 2011).

SCANNONE J.C., *Justicia/injusticia estructural y ética de las instituciones*, in: V. Durán-J.C. Scannone-E. Silva (comps.), *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*, Siglo del Hombre Eds., Bogotá, 2006, pp. 47-56.

VARISCO B., *I soggetti empirici e l'unico soggetto trascendentale*, in «Archivio di Filosofia», IV, (1934).

Il design italiano attraverso moda, arte, cinema, grafica e musica dal Secondo Dopoguerra al 1969

Eugenia Laghezza¹ e Francesco Lucchese²

The role of Italian Design in the construction of a modern country: its interaction with art, fashion design, cinema, graphic design and music from the Post War reconstruction to 1969

Abstract

This paper investigates the relationship between Italian design and the wider cultural context in which it is rooted.

Italian design has witnessed social, cultural and economical transformations since the Post War reconstruction. In doing so, it has interacted with contemporary cultural forms like art, fashion design, cinema, graphic design, advertising and music in a mutual and fertile exchange.

This paper shortly describes the first phase in which the profession of the designer was defined and consolidated, during the Post War reconstruction. After the Second World War, Italy needed to reconstruct its social, political and economic systems. New buildings for new working families needed to be furnished; the early generation of architects/designers like Castiglioni or Magistretti found a fertile dialogue with bright entrepreneurs from Northern Italy like Cesare Cassina or Ernesto Gismondi (Artemide). Designers started to acquire a professional identity and in 1956 ADI (Association for the Industrial Design) was born. Moreover, this paper describes how Italian design interacted with the national popular culture, contributing to the construction of myths and cultural symbols.

Keywords: Italian design, Sixties, cultural studies, design history, material culture

Il design italiano è stato testimone dei cambiamenti che hanno segnato la storia del popolo italiano fin dagli anni della ricostruzione post-bellica. La sua presenza non è stata solo totemica, anche se ha indicato lo *status* di un nuovo benessere raggiunto; la sua funzione non è stata solo pratica, anche se ha semplificato lo svolgimento della vita quotidiana; il suo ruolo non è stato solo sperimentale, anche se ha dato forma alle innovazioni tecniche contemporanee. Sismografo sensibile delle trasformazioni che hanno determinato la crescita culturale, economica e sociale del Paese dal secondo dopoguerra, il design italiano si è nutrito di reciprocità con l'attualità dell'arte, della moda, della grafica, della musica, del cinema e della letteratura, eliminando i confini disciplinari e integrandosi con le abitudini e i desideri di una società in corso di rinnovamento.

¹ Eugenia Maddalena Laghezza ha curato i seguenti paragrafi: "La nuova identità femminile", "Grafica e pubblicità al servizio del consumo", "In cerca dell'integrazione", "Paesaggi domestici italiani", "Dal jukebox al musicarello: la diffusione della musica *pop* in Italia", "Costumi e consumi giovanili", "Vento d'oltreoceano", "Idee in musica".

² Francesco Lucchese ha curato i seguenti paragrafi: "Il luogo del consumo *pop*: il supermarket", "La città che cambia", "L'Italia divisa in due", "I nuovi mezzi di trasporto pubblico", "La Rinascente", "Il design italiano", "Musica e giovani in Italia".

Specchio delle aspettative sociali nei confronti del cambiamento e ausilio per realizzarle, il design di interni e di oggetti ha *progettato*, ossia proiettato nel futuro, l'ottimismo di un Paese in ricostruzione che cercava di concretizzare i propri desideri in ambiti connessi e multiformi.

Gli oggetti in materiale plastico, la lavatrice, il sistema hi-fi casalingo, i prodotti alimentari industriali, le canzoni spensierate, la metropolitana, l'intrattenimento televisivo, i vestiti comprati nei grandi magazzini, la pubblicità: tutto questo ha attraversato le vite dell'italiano medio dando corpo a una rivoluzione quotidiana.

Il racconto inizia proprio da qui, dal microcosmo familiare, da un tipico interno domestico, con i suoi abitanti e i suoi oggetti, in una città in risalita.

La nuova identità femminile

La donna può essere interpretata come la figura chiave che ha permesso l'accesso, nel territorio domestico, ai moderni manufatti industriali, dagli elettrodomestici, ai mobili del nascente design italiano, ai prodotti dell'industria alimentare venduti nei supermercati.

La figura femminile, in Italia, è sempre stata associata a quella della vestale, della custode sapiente delle modalità di cura della casa e dei suoi abitanti, massaia saggia e avveduta, impeccabile nella gestione del benessere familiare; è a lei che si rivolge la nuova cultura consumista di stampo americano, quella introdotta attraverso i programmi televisivi³, la pubblicità e le riviste come *Grazia*, *Gioia* o *Annabella*.

La donna organizza la cellula da cui possono germinare i consumi di massa per la casa e la famiglia ed è a lei che occorre indirizzarsi: le riviste femminili, sulla scorta di quelle americane, iniziarono a tracciare la figura di una donna artefice dell'efficienza e della rispettabilità della propria famiglia, qualità ottenute proprio attraverso la corretta gestione della casa mediante l'uso degli elettrodomestici, la diversificazione della dieta grazie alla varietà dei prodotti venduti nei supermercati e la materializzazione del proprio *status* economico e sociale formalizzato tramite l'arredo della propria abitazione. La casa veniva vista come un trofeo da mostrare, come il simulacro della propria personalità sociale, come lo specchio del benessere raggiunto di cui si concretizzava il possesso attraverso l'acquisto e la messa in scena di oggetti e mobili che, però, spesso nelle case si vedevano rivestiti e protetti per evitarne il deterioramento. Per questi motivi la donna, sebbene fosse ancora tradizionalmente identificata come casalinga, tutrice o figura di bella presenza a seconda della classe sociale di appartenenza, ha assunto un ruolo cruciale come veicolo della modernizzazione dei consumi e dei costumi delle famiglie italiane appartenenti alla media e alta borghesia.

³ *Lascia o raddoppia?*, programma trasmesso dalla RAI tra il 1955 e il 1959 e molto seguito dal pubblico, era la versione italiana di un *format* americano, *The \$ 64,000 Question*, e non a caso fu condotto dal giovane italo-americano Mike Bongiorno.

La donna, tuttavia, vista come materiale da plasmare e sedurre attraverso la pubblicità, non si pose acriticamente nei confronti delle innovazioni: nel profondo, i prodotti industriali rappresentavano sì dei comodi ausili per la gestione domestica ma iniziarono anche a minare l'atavica identità della casalinga in grado di gestire autonomamente casa, marito e figli.

I prodotti alimentari precotti e confezionati, la lavatrice e, in seguito, la lavastoviglie sollevarono la donna da notevoli fatiche fisiche ma iniziarono a destituire la sua funzione di presenza indispensabile all'interno della gestione familiare. Pertanto la pubblicità a lei indirizzata, durante gli anni Sessanta, iniziò a spostare il centro del proprio obiettivo non più sulle qualità del prodotto in sé («*Credevo che il mio bucato fosse bianco... finché non ho visto il tuo lavato con OMO*», detersivo OMO, 1957, agenzia JWT) quanto sulla sua capacità di disvelare quelle femminili. Alle pubblicità per detersivi o dadi per brodo, se ne affiancarono altre rivolte precipuamente al lato più femminile della consumatrice, ossia quello della cura di sé, sotto forma di cosmetici, abiti o detersivi («*sempre più desiderata... con quel fascino Camay*», 1968), per sottolineare il suo essere non solo madre, moglie e casalinga, ma anche donna⁴.

Restando sulle qualità casalinghe della donna, è significativo richiamare alla memoria lo slogan adoperato dalla pasta Barilla che, dalla seconda metà degli anni Sessanta, si affidò come testimonial alla celebre cantante Mina Mazzini. In un Carosello del 1965 Mina, dopo aver cantato "Città vuota", pronuncia il breve slogan: «C'è una gran cuoca in voi e Barilla la rivela» che pone chiaramente in primo piano le capacità individuali della donna che la pasta Barilla avrebbe semplicemente fatto emergere.

*Le strade piene la folla intorno a me
mi parla e ride e nulla sa di te
io vedo intorno a me chi passa e va
ma so che la città
vuota mi sembrerà
se non ci sei tu⁵*

⁴ Agli inizi degli anni Sessanta giunse a conclusione un'inchiesta condotta dal settimanale "L'Espresso" sulla moglie italiana 1960. Nell'articolo pubblicato il 10 gennaio 1960, Antonio Gambino scrive: «abbiamo visto anche, però, che molto spesso è una donna delusa e insoddisfatta. Ed analizzando le cause di questa insoddisfazione siamo giunti alla conclusione che essa è in gran parte il frutto della posizione umana incerta che la donna sposata ha ancora oggi nella nostra società, a mezza strada tra i modelli americani e svedesi e l'immagine tradizionale della buona madre di famiglia ottocentesca». A questo proposito fu compiuto un sondaggio sull'adulterio femminile che appariva praticato soprattutto da donne benestanti, anche se sull'obiettività delle risposte gravano incertezze.

⁵ "Città vuota", incisa nel 1963 come traduzione italiana di "It's a lonely town" di Gene Mc Daniels, è solo una delle innumerevoli *cover* attraverso cui la musica *pop*, in Italia, si andò formando durante gli anni Sessanta, ovvero partendo da canzoni preesistenti, di solito inglesi o americane, e adattandole alla sensibilità e alla cultura melodico-sentimentale tipicamente italiane.

Il luogo del consumo *pop*: il supermarket

La città, *vuota* solo nel cuore della donna innamorata, vibrava di attività e di persone in movimento per lavorare e consumare. La ricostruzione e la ripresa economica determinarono, ben presto, un aumento del benessere e dei consumi che portarono alla diffusione di tipologie commerciali nuove: a Milano fu costruito il primo *supermarket*⁶ d'Italia, sul modello di quelli americani, dopo aver superato grandi difficoltà dovute al rilascio delle licenze e alle resistenze dei piccoli commercianti; fu inaugurato il 27 novembre 1957 in viale Regina Giovanna⁷, non a caso nello stesso anno in cui *Carosello* fu trasmesso per la prima volta in tv. Il successo fu immediato, grazie alla grande quantità di prodotti offerti e al loro costo più basso rispetto a quello proposto nelle botteghe e nei piccoli esercizi commerciali, in virtù dell'economia di scala.

I numerosi prodotti esposti nei supermercati, tra cui poter finalmente scegliere, assieme all'aumento del benessere economico portarono a una diversificazione della dieta degli italiani: il regime alimentare diventò sempre più ricco di proteine che affiancarono le tradizionali pasta, frutta e verdura fresche. La maggiore impennata si ebbe nel consumo di carne, che poteva essere conservata in frigorifero, e zucchero: l'industria alimentare, infatti, crebbe notevolmente a partire dagli anni Cinquanta, sia per la presenza di aziende italiane (Alivar, Galbani, Star, Eridania, Ferrero, Carapelli, Motta), sia multinazionali (Unilever, Nestlé, Coca-Cola, Plasmon-Heinz). Il maggiore consumo di zucchero era determinato anche dall'aumento di prodotti già confezionati dall'industria dolciaria come caramelle, merendine, biscotti, gelati, succhi di frutta e bevande gasate dolci a cui si aggiunse la crema spalmabile più conosciuta al mondo, prodotta a partire dal 1964: la Nutella.

Accanto ai dolci prodotti industrialmente, comparvero anche cibi liofilizzati e già pronti: minestre (Knorr), dadi per brodo (Star e Liebig), pomodori pelati (Cirio, De Rica) che sostituivano la classica salsa di pomodoro casalinga preparata durante le giornate estive nell'Italia meridionale, oltre a preparati per pizza (Catari) e surgelati (Findus).

⁶ Il primo supermercato era di proprietà della società "Supermarkets Italiani", composta per il 51% dall'Ibec (International Basic Economy Corporation) di New York e per il restante 49% da azionisti italiani (Bernardo e Guido Caprotti, Mario e Vittorio Crespi, Marco Brunelli, Laetizia Boncompagni, Franco Bertolini). La gestione fu affidata a Richard W. Boogaart, esperto nel settore a livello internazionale, nell'ottica di promuovere la diffusione del modello commerciale americano attraverso la maggioranza societaria e la sua gestione: «Abbiamo discusso a lungo sul nome da dare e sono stati i fratelli Caprotti a suggerire di chiamarlo semplicemente Supermarket, e non con il termine italiano Mercato. E poi, a caratteri più piccoli, dire che il supermercato era di tipo americano. Sembra che qui tutti pensino che gli Stati Uniti sono il posto migliore del mondo, quello in cui chiunque vorrebbe vivere» . (Rac, Wayne G. Broehl, IV 3° 16, box 12, folder "Italiani I", R. W. Boogaart a W. D. Bradford, 26 marzo 1957, in Scarpellini E., *La spesa è uguale per tutti*, Gli specchi Marsilio, Venezia, 2007, pp. 33-35, 39).

⁷ Il secondo supermercato fu aperto in viale Monte Rosa nel 1958, il terzo in via Bergamo, e il quarto in viale Zara nel 1959, su progetto di Giò Ponti.

Tra le luci artificiali, i corridoi ordinati e il suono metallico dei carrelli in circolazione, gli scaffali dei supermercati si colorarono di numerosi prodotti in concorrenza tra di loro; la selezione e la preferenza d'acquisto, da parte del consumatore, sarebbero state motivate principalmente da due ragioni: da un lato l'affidabilità e la conoscenza del marchio, dall'altro la sua presentazione sotto forma di pubblicità e *packaging*.

Entrambi gli aspetti erano curati da due figure professionali interagenti, che acquisivano una sempre più delineata identità rispetto al passato: il pubblicitario e il grafico.

I prodotti trovarono la loro naturale sede di promozione nei manifesti pubblicitari affissi per le strade, ma anche nel *format* televisivo *Carosello*. Questo si presentava come un breve racconto, in cui i personaggi dello spettacolo più amati dal pubblico prestavano la propria immagine per narrare una piccola storia alquanto surreale, per poi presentare il prodotto da promuovere, obbligatoriamente alla fine e per pochi secondi rispetto all'intera durata dello *spot*: Totò (doppio brodo Star), Vigna Lisi (Chlorodont), Mina (Barilla), Cochi e Renato (Besana), Walter Chiari (Simmenthal) e Patty Pravo (Algida) sono alcune delle figure coinvolte, accanto a nuovi personaggi inventati dalle menti dei pubblicitari, come Joe Galassia (Coca Cola), Toto e Tata (Motta), Topo Gigio (Pavesi) o Calimero (Ava).

Grafica e pubblicità al servizio del consumo

Durante il secondo dopoguerra, grafici e pubblicitari lavoravano a stretto contatto, soprattutto per le nascenti e sempre più solide industrie italiane: aziende come Olivetti, Pirelli, La Rinascente, Montecatini, Bassetti, Mondadori, Feltrinelli attiravano designer, grafici, illustratori e fotografi che vedevano, in quelle illuminate realtà imprenditoriali, terreni fertili per sperimentazioni nell'ambito del progetto creativo: «da Dino Villani (Motta), a Leonardo Sinisgalli (Linoleum, Olivetti, Pirelli, Finmeccanica, Alitalia, Eni), da Arrigo Castellani e Bob Noorda (Pirelli) a Ignazio Weiss e Riccardo Musatti (Olivetti), da Gianni Bordoli (La Rinascente) a Giancarlo Buzzi (Olivetti, Bassetti), da Orio Vergani (Barilla) a Guido Bezzola (Ferrania) furono a tutti gli effetti protagonisti della storia della grafica italiana»,⁸ e rappresentanti di quel grande laboratorio creativo che fu l'Italia degli anni Sessanta.

Il marchio nelle forme del logotipo, del *packaging* e dello *slogan* pubblicitario, s'impose sempre di più nelle vite degli italiani e fu comunicato attraverso tutti i *media* possibili: scatole dei prodotti presenti nei negozi, cartelloni pubblicitari che arredavano le città, manifesti, inserzioni nelle riviste più diffuse, caroselli televisivi, cinema.

⁸ Vinti C. in AAVV, *TDM 5: Grafica italiana*, Corraini, Mantova, 2012, p 221

Numerosi film italiani realizzati durante gli anni Sessanta, descrivendo l'attualità, hanno rappresentato un luogo privilegiato per diffondere e far conoscere al pubblico le novità nel campo del design di oggetti, d'interni, della grafica pubblicitaria, dell'arte e della moda.

La pubblicità è osservata al suo interno nel film "Lo scatenato" (1967) di Franco Indovina⁹, in cui Vittorio Gassman è un attore di *spot* pubblicitari, Bob Chiaromonte, ossessionato dagli animali da cui sembra essere perseguitato, tanto da distruggere il proprio appartamento pur di uccidere una mosca. Oltre alla costruzione di scenari cromatici molto vivaci e moderni, dall'arredo dell'appartamento del protagonista, a quello dell'ufficio dell'agente, agli abiti indossati da Bob e da sua moglie, è da notare la presenza di cartelloni pubblicitari e di versioni giganti dei prodotti pubblicizzati solitamente collocate in ambito urbano, come se fossero *totem* o monumenti alla società dei consumi, con chiari riferimenti al movimento artistico Pop Art americano e italiano.



Ingresso dell'appartamento in cui vive Chiaromonte: manifesti pubblicitari che lo ritraggono



Camera da letto: televisore "Algol" (1964) e telefono "Cobra Ericofon" (1956)



Telefono "Cobra Ericofon" (1956)



Guardaroba colorato come l'arredo dell'appartamento

⁹ Scenografie e costumi di Pier Luigi Pizzi, colonna sonora di Luis Enriquez Bacalov <https://www.youtube.com/watch?v=gf48w8LoNLE>



Appartamento distrutto per uccidere una mosca



Ufficio: A. e P. Castiglioni, Lampada "Arco", 1962, Flos



Cartellone pubblicitario a scala urbana



Campagna pubblicitaria: impronte sull'asfalto



Set pubblicitario per Carne Montana



Totem urbano: Water Flax

L'episodio "Vedo nudo", dell'omonimo film di Dino Risi (1968)¹⁰, invece, ironizza sulla figura del pubblicitario Nanni, interpretato da Nino Manfredi; egli, fautore dell'uso del corpo femminile per promuovere i prodotti di consumo, ne diventa ossessionato e inizia a vedere dappertutto corpi di donne nude. Nel film la professione interpretata da Manfredi viene descritta come un *cliché* che riguarda sia

¹⁰ Scenografie di Luciano Ricceri, colonna sonora di Armando Trovajoli <https://www.youtube.com/watch?v=y36Uqnbb1e4>

l'arredamento della casa, sia le abitudini di vita (libertinaggio, fumo, alcol, letture “di sinistra”); Luisa, una delle donne che ruotano attorno alla figura di Nanni, appena entrata nell'appartamento del pubblicitario lo definisce «casa interessante, Le somiglia: elegante, accogliente, libertina, abbastanza banale».

Nei circa trenta minuti del filmato, la casa e l'ufficio di Nanni sono abitati dai più iconici esempi dell'*industrial design* di quegli anni, soprattutto di produzione italiana: in ufficio è presente un televisore “Algol”, progettato da Marco Zanuso e da Richard Sapper per Brionvega e prodotto a partire dal 1964; la casa, in cui un interruttore generale collocato all'ingresso accende sia le luci sia la musica in filodiffusione, è arredata con mobili in plastica rigida tra cui però primeggiano gli apparati tecnologici come la segreteria telefonica, il giradischi, la versione gialla della radio “TS 522” (1964, Zanuso-Sapper per Brionvega, che viene spostata nella scenografia per inquadrarla più volte) e un telefono verde “Cobra Ericofon” (prodotto dalla svedese Ericsson a partire dal 1956, su progetto di Gösta Thames).



ingresso e zona pranzo



soggiorno



giradischi in soggiorno



Soggiorno: Nino Manfredi è seduto sulla poltrona “Elda”, design di Joe Colombo, produzione Comfort, 1963

Merita particolare attenzione la presenza della poltrona “Elda”, progettata da Joe Colombo, geniale designer milanese scomparso troppo presto. “Elda”, nome della moglie di Colombo, può essere considerata la prima ampia poltrona realizzata in vetroresina: è appoggiata su una base rotante e imbottita con cuscini di pelle sganciabili: «Con la sua forma avvolgente, questa poltrona crea “uno spazio nello spazio”, in cui ci si sente isolati e in qualche modo protetti»¹¹, caratteristica ricorrente nei progetti di Joe Colombo.

¹¹ Favone V., Favata I., *Joe Colombo*, 24 Ore Cultura, Milano, 2012, p 62



In “Vedo nudo” il vero e proprio *product placement* non si limita solo agli oggetti, ma anche ad altri simboli di *status* come le sigarette *Marlboro* o il *Punt e Mes*, presentato sia come bottiglia sia come manifesto affisso per la strada, che diventa un simbolico omaggio da un pubblicitario, Nanni, a un altro, Armando Testa, che nel 1954 fondò a Torino una delle agenzie pubblicitarie più importanti e apprezzate d’Italia e, tra le tante, curò la campagna di comunicazione per il vermuth torinese durante gli anni Sessanta.



Radio TS 522 e sigarette Marlboro



Letteratura impegnata



Linus, rivista a fumetti pubblicata a partire dal 1965



Manifesto pubblicitario “Punt e Mes”,
Agenzia Armando Testa, 1960

Partendo dal luogo del consumo popolare, il supermercato, siamo giunti a osservare l’abitazione-tipo di un pubblicitario (almeno nella sua versione cinematografica), ovvero di una delle figure professionali deputate alla comunicazione del prodotto e alla sua promozione, segno della reciproca interazione tra produzione, comunicazione e uso.

Grafici, pubblicitari, *designer*, architetti: queste furono solo alcune delle professioni tecnico-artistiche coinvolte nel rinnovamento del gusto e della qualità di vita degli italiani. Dagli scaffali dei supermercati, agli oggetti per arredare la casa, alla pubblicità, il loro lavoro incise anche in un altro luogo segnato da una profonda metamorfosi: la città.

La città che cambia

La città cantata da Mina non era realmente *vuota* ma, al contrario, animata da *strade piene* e da una *folla* di passanti; era teatro delle ricostruzioni successive ai bombardamenti subiti durante la Seconda Guerra Mondiale, della fondazione di nuovi quartieri, della difficile integrazione tra culture diverse (settentrionale e meridionale), della produzione industriale; era il luogo in cui «ogni mattina la gita in tram è un viaggio in compagnia di estranei che non si parlano, anzi di nemici che si odiano»¹²; era lo snodo in cui «alle cinque cominciano a entrare i primi treni in stazione, e a buttar giù battaglioni di gente grigia, con gli occhi gonfi, in marcia spalla a spalla verso il tram che li scarica all'altro capo della città dove sono le fabbriche»¹³.

La città era il territorio privilegiato per assaporare il miracolo economico per cui «è aumentata la produzione lorda e netta, il reddito nazionale cumulativo e pro capite, l'occupazione assoluta e relativa, il numero delle auto in circolazione e degli elettrodomestici in funzione, la tariffa delle ragazze squillo, la paga oraria, il biglietto del tram e il totale dei circolanti su detto mezzo, il consumo del pollame, il tasso di sconto, l'età media, la statura media, la valetudinarietà media, la produttività media e la media oraria del giro d'Italia»¹⁴.

La metropoli diventò inevitabilmente un luogo lacerato dal soddisfacimento rapido di bisogni abitativi e infrastrutturali, in cui s'insinuarono le politiche speculative private raccontate nel film "Le mani sulla città"¹⁵ (1963) del regista partenopeo Francesco Rosi.

«Eccolo là. Quello è l'oro di oggi! E chi te lo dà? Il commercio? L'industria? L'avvenire industriale del Mezzogiorno? Sì, investili i tuoi soldi in fabbriche. Sindacati, rivendicazioni, scioperi, cassa malattia: ti fanno venire l'infarto co' sti cose! E invece niente affanni e niente preoccupazioni: tutto guadagno e nessun rischio»: queste sono le parole di Edoardo Nottola, Consigliere al Comune di Napoli, proprietario di un'impresa edile e coinvolto nel crollo di una palazzina nei bassifondi, ubicata nei paraggi di un edificio in costruzione di proprietà del politico senza scrupoli.

¹² Bianciardi L., *La vita agra*, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 1962 (2014), p 106.

¹³ *Ibidem*, pp 55-56.

¹⁴ *Ibidem*, pp 159-160.

¹⁵ Scenografia di Massimo Rosi, colonna sonora di Piero Piccioni <https://www.youtube.com/watch?v=MOuwIJWE3FE>

Raccontando Napoli, Rosi descrive le dinamiche speculative presenti nelle grandi città offrendo, con il suo film, una vera e propria “lezione di urbanistica”¹⁶ oltre che uno strumento di denuncia.

Le attività di sfruttamento degli utili derivanti da attività edilizie, generalmente, si concentravano nelle zone neglette delle grandi città, quelle che, in alcuni casi, sarebbero diventate teatro di degrado e squallore perché densamente abitate e povere di servizi. Alle polverose periferie romane, complesse e struggenti, Pier Paolo Pasolini dedicò mani e occhi, raccontandole con scritti e film come “L’Accattone”¹⁷ (1961) il cui protagonista Vittorio, detto “Accattone”, disperato che vive alla giornata, sarà condannato all’impossibilità di una redenzione.

L’Italia divisa in due

Pur con estrema difficoltà le più grandi città industriali italiane, a partire dal secondo dopoguerra, si studiarono di far fronte ai repentini cambiamenti dovuti alla ripresa economica, cercando di attutirne i colpi. Milano, una delle capitali del miracolo economico, rappresenta un esempio paradigmatico con cui comprendere le contraddizioni e gli sforzi compiuti per rendere la città un luogo produttivo, stimolante e accogliente per le ondate di emigranti provenienti dalle campagne settentrionali e dal meridione d’Italia.

Nel 1953 fu pubblicata la “Relazione cinematografica a cura della Commissione parlamentare d’inchiesta sulla miseria in Italia e sui mezzi per combatterla”¹⁸, la prima produzione filmata sull’attività di una Commissione parlamentare.

L’indagine partì analizzando tutto il territorio nazionale e, in particolare, le aree più depresse come l’arco alpino, il delta padano, le zone montane dell’Abruzzo e le regioni dell’Italia del sud, ossia Puglia, Lucania, Calabria, Sicilia e Sardegna: dall’indice di povertà dello 0,3% rilevato in Piemonte e Val D’Aosta, si passa allo 1,4% della Lombardia, allo 1,2% dell’Emilia Romagna, per aumentare via via che si analizzavano le regioni meridionali, dove le più povere risultavano essere la Basilicata (33,2%) e la Calabria (37,7%). L’indagine fotografava un paese nettamente diviso in due zone: il nord produttivo e ricco contrapposto al sud povero, arretrato e malnutrito.

L’obiettività di questa indagine da un lato portò ad alcuni interventi statali per risollevare le sorti dell’Italia del sud, come la Cassa per il Mezzogiorno (già istituita nel 1950) e l’applicazione della teoria dei “poli di sviluppo”¹⁹; dall’altro comportò

¹⁶ Per approfondimenti si veda Costa E., a cura di, *Con Francesco Rosi a lezione di urbanistica*, Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria, 2012.

¹⁷ Scenografia di Flavio Mogherini, musiche di J. S. Bach (Passione secondo Matteo).

¹⁸ Regia di Giorgio Ferroni, musiche di Maurizio Quintieri, produzione Istituto Nazionale Luce.

un'inevitabile e spontanea emigrazione verso le grandi città del Nord, ricche ma ancora piuttosto impreparate ad accogliere la moltitudine di migranti.

A partire dalla fine degli anni Cinquanta, nel meridione d'Italia cominciarono a sorgere grandi complessi industriali, insediati in aree la cui economia era prevalentemente agricola, ma a cui erano legate le speranze di uno sviluppo economico più moderno e produttivo. A conforto della liceità dell'opera di modernizzazione che si stava intraprendendo al sud, molte grandi aziende commissionarono la realizzazione di "filmati d'impresa"²⁰ che mostrassero gli effetti benefici sulla vita dei meridionali, poveri e ignoranti, ma che ben presto sarebbero stati civilizzati dal lavoro in fabbrica.

Molti film relativi all'insediamento di grandi stabilimenti industriali nel Mezzogiorno presentano caratteristiche simili come la sottolineatura dell'arretratezza economica di partenza che diventa solo un ricordo dopo l'avvento di un'economia di tipo industriale.

Un esempio di questi filmati è "Acciaio tra gli ulivi", realizzato nel 1962 con la regia di Giovanni Paolucci e i testi di Arrigo Ortolani, commissionato dall'Italsider per narrare la storia della costruzione del complesso siderurgico di Taranto: «Pecore, ulivi, terra arsa da cui affiora la candida roccia. In fondo il mare, un mare caldo, intenso. (...) Un mondo sonnolento, un destino umano che ha sempre avuto un nome solo: povertà. Ma improvvisa una forza nuova, la macchina. Ulivi secolari cadono come burattini di legno, cadono a pezzi le bianche vecchie case dei contadini e dei pastori. Le macchine hanno fatto il vuoto, le mine compiranno l'opera. (...) I nuovi protagonisti: geometri, sterratori, muratori, carpentieri. Si gettano le fondamenta di un'opera nuova. (...) Dal suolo sorge una nuova e inattesa vegetazione: grandi alberi d'acciaio, piantati sui cubi di sasso, si vanno allineando in geometriche prospettive a definire il perimetro del tubificio. È il primo elemento di un gigantesco centro siderurgico che l'Italsider sta costruendo a Taranto. (...) È il primo passo verso una trasformazione profonda che giungerà a mutare sostanzialmente il volto e la vita del Mezzogiorno, del Mezzogiorno agricolo, del Mezzogiorno povero, del Mezzogiorno fermo da troppi secoli all'avara civiltà dell'ulivo».

¹⁹ L'economista francese Francois Perroux elaborò la teoria dei "poli di sviluppo" che, in Italia, fu applicata nelle regioni più arretrate del Mezzogiorno. Essa prevedeva l'insediamento di grandi complessi industriali che, come tali, fossero in grado di fungere da motore per lo sviluppo economico di aree particolarmente depresse.

²⁰ Nel 2005, a Ivrea è stato istituito l'ANCI (Archivio Nazionale Cinema d'Impresa) che custodisce e promuove la conoscenza delle migliaia di filmati commissionati dalle più grandi aziende italiane a partire dagli anni Cinquanta.

In cerca dell'integrazione

I nuovi stabilimenti industriali mutarono innegabilmente il paesaggio fisico, economico e sociale delle regioni meridionali interessate. Tuttavia, se una parte della popolazione restò nella propria terra d'origine diventando protagonista o spettatrice di tali cambiamenti, altri emigrarono nelle regioni dell'Italia settentrionale affrontando non solo la ricerca del lavoro e dell'alloggio, ma anche lo straniamento e l'alienazione che la migrazione comportava.

La percezione della città era controversa agli occhi dei migranti: essa era il luogo in cui poter migliorare le proprie condizioni di partenza, ma al contempo poteva essere teatro del vizio e del disfacimento di sé, come si racconta in "Rocco e i suoi fratelli", girato nel 1960 da Luchino Visconti nella Milano delle periferie in costruzione e dei luoghi desolati (Lambrate, Bovisa, Idroscalo), e ispirato al romanzo "Il Ponte della Ghisolfia" di Giovanni Testori e alla letteratura meridionalista da Verga a Scotellaro.

Le moderne metropoli iniziarono, quindi, a pullulare di persone come Bianciardi²¹, osservatore disincantato della realtà urbana e del lavoro operaio, e da tanti altri tipi umani sintetizzati in personaggi di carta come *Marcovaldo*²² o di celluloidi come *Rocco e i suoi fratelli*²³ che abitavano le periferie transitando, in tram o in bicicletta, da una parte all'altra della città, da quella produttiva delle fabbriche o degli uffici a quella centrale dei grandi magazzini e dei luoghi del consumo.

I nuovi mezzi di trasporto pubblico

Oberata da flussi di persone transittanti, Milano si dotò di un nuovo e rapido mezzo di trasporto pubblico, la metropolitana: nel 1957 iniziarono i lavori per la Linea 1, che fu inaugurata il 1° novembre 1964 con il tratto Sesto Marelli-Lotto.

Coerentemente con le nuove abitudini di una società in movimento, la casa editrice Mondadori produsse la collana *Gli Oscar*, classici tascabili da portare sempre con sé e da leggere durante i viaggi in treno, autobus, tram e metropolitana, il primo dei quali fu pubblicato il 27 aprile 1965: «A casa, in tram, in autobus, in filobus, in metropolitana, in automobile, in taxi, in treno, in barca, in motoscafo, in transatlantico, in jet, in fabbrica, in ufficio, al bar, nei viaggi di lavoro, nei week end, in crociera, *Gli Oscar* saranno sempre nella vostra tasca, sempre a portata di mano»²⁴.

Il progetto ingegneristico e planimetrico della Linea 1 della metropolitana precedette quello architettonico che fu curato da Franco Albini, Franca Helg e da alcuni collaboratori: quello della Linea Rossa fu il secondo intervento al mondo a

²¹ Bianciardi L., *La vita agra*, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 1962 (2014).

²² Calvino I., *Marcovaldo*, RCS Editori, Milano, (1963) 2003.

²³ Visconti L., *Rocco e i suoi fratelli*, 1960.

²⁴ Da un volumetto *Gli Oscar* Mondadori del 1965.

integrare la progettazione grafica, curata da Bob Noorda, a quella esecutiva, dopo il primo caso ossia il Terminal 3 dell'Aeroporto di Heathrow.

Il progetto vinse, nel 1964, il "Compasso d'Oro" e valse a Noorda la collaborazione, negli anni successivi, con Unimark per realizzare il progetto grafico della metropolitana di New York e di San Paolo del Brasile su modello di quella milanese.

La Rinascente

Il "Compasso d'Oro" è un premio istituito nel 1954 dai grandi magazzini "La Rinascente", luogo di un consumo non popolare.

Nata a Milano dopo che Senatore Borletti rilevò i magazzini Bocconi nel 1917, "La Rinascente" fu chiamata così su suggerimento di Gabriele D'Annunzio, tenendo conto delle precise intenzioni di Borletti di affiancare alla convenienza dei prezzi, tipica della grande distribuzione, un elevato standard qualitativo: "La Rinascente" rappresentava il primo grande magazzino italiano di stampo moderno, sul modello di quelli americani e francesi, dove si poteva acquistare la migliore scelta di abiti confezionati e accessori, per la persona e per la casa, italiani ed esteri, diventando un punto di riferimento per gli acquisti delle classi medio-alte e un modello di eleganza e innovazione per la cultura dei consumi negli anni del *boom* economico.

Un luogo come "La Rinascente" svolse un ruolo fondamentale nella diffusione della migliore produzione italiana, soprattutto nell'ambito della moda pronta che proprio a partire dal secondo dopoguerra aveva iniziato a imporsi nel panorama mondiale come sinonimo di qualità e di raffinatezza.

Fino agli anni Quaranta, l'Alta Moda coincideva con una città, Parigi. Durante la Seconda Guerra Mondiale, la limitazione dei flussi economici portò le diverse nazioni a risolvere al proprio interno la richiesta di abiti, favorendo la creazione di produzioni locali. L'Italia prese progressivamente coscienza della propria capacità artigianale, a cui si aggiunse l'innato e spiccato senso estetico che aveva caratterizzato la costruzione artistica e architettonica del nostro paesaggio nel corso dei secoli. La svolta avvenne quando nel 1951 il marchese Giovanni Battista Giorgini volle organizzare una sfilata nelle sale del suo palazzo, Villa Torrigiani in via dei Serragli a Firenze, dopo aver selezionato dieci case di moda italiane a ciascuna delle quali chiese di realizzare diciotto modelli. La sfilata ebbe luogo tra il 12 e il 14 febbraio 1951, subito dopo quelle parigine di Alta Moda, e vi presero parte giornalisti e *buyer* provenienti da tutto il mondo. Il successo fu enorme al punto che, per la sfilata del 1953, fu necessario chiedere l'uso della Sala Bianca di Palazzo Pitti per contenere i numerosi partecipanti.

Durante gli anni Cinquanta e Sessanta nomi come Brioni (1945) e Litrico (1951) per la produzione maschile, e Capucci, Emilio Schuberth, Sorelle Fontana,

Sarli, Valentino, Galitzine, Lancetti, Barocco, Mila Schön e numerosi altri contribuirono ad affermare la moda italiana in tutto il mondo.

L'Alta Moda, tuttavia, era appannaggio solo di pochi clienti facoltosi, poiché la ricchezza di tessuti, i modelli e le lavorazioni rendevano l'abito un prodotto artigianale, su misura e unico.

Emilio Pucci fu uno dei precursori della cosiddetta "moda boutique", ossia di quella che abbinava la qualità artigianale, propria dell'Alta Moda, alla piccola produzione in serie facile da indossare e dallo stile semplice. Per realizzare le sue colorate creazioni, nel 1954 propose un tessuto innovativo, un jersey di seta leggero e sottile, tanto da poter conservare l'indumento in un sacchettino senza sciuparne la bellezza e la funzionalità.

La necessità di permettere a un numero sempre maggiore di donne di vestirsi in maniera elegante e il desiderio di diffondere l'eleganza italiana portarono la storica *maison* fondata dalle Sorelle Fontana (Zoe, Micol e Giovanna) all'industrializzazione dell'Alta Moda. In un'intervista al soprano e attrice americana Anna Moffo²⁵, Zoe Fontana pone a confronto alcuni capi di Alta Moda con altri di produzione in serie, evidenziando quanto questi ultimi si ispirino ai primi nelle forme e nei tessuti, ma vengano realizzati semplificando i dettagli della lavorazione in modo da abbatterne i costi di produzione: l'alto costo di un capo di Alta Moda, dovuto alle spese di ricerca dei tessuti, dei viaggi in tutto il mondo per cogliere le tendenze, del lavoro dei disegnatori e della manodopera, può essere diminuito nella produzione in serie, snellendo i tempi di lavorazione; l'abito diventa semplice, per un modo di vestire dinamico e svelto.

Le nuove collezioni di moda pronta trovarono nelle *boutique* e nei grandi magazzini la possibilità di essere vendute a un pubblico sempre più ampio, contribuendo alla crescita dell'industria italiana.

Grazie a cambiamenti di tipo industriale (produzione in serie) e alla distribuzione dei prodotti attraverso i grandi magazzini, durante gli anni Cinquanta e Sessanta si assistette a una vera e propria diffusione del buon gusto italiano su scala nazionale: «La democratizzazione della moda, frutto della diffusione di abiti pronti – e dei grandi magazzini che li vendevano – produsse un visibile effetto di uniformità delle apparenze, che si manifestò nel progressivo indebolimento dei segni distintivi di classe e di provenienza sociale e geografica»²⁶. Oltre ai grandi magazzini "illuminati" come "La Rinascente", anche la televisione contribuì a raffinare il gusto degli italiani: i costumisti che lavorarono presso la Rai, da Piero Gherardi a Corrado Colabucci, da Danilo Donati a Enrico Rufini, contribuirono a costruire l'immagine dei personaggi dello spettacolo, osando, ma senza cadere nell'ostentazione volgare di orpelli sfarzosi, proprio perché il pubblico italiano andava educato al buon gusto attraverso un sogno mediatico morigerato²⁷.

²⁵ Fonte: filmato tratto da "Linea contro linea", 1967-1968, Rai Teche.

²⁶ Papadia E., *La Rinascente*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 78.

La funzione educativa operata da “La Rinascente” nei confronti del gusto non si limitava all’ambito dell’abbigliamento ma appariva motivata, più in generale, dalla necessità di modernizzare e svecchiare non solo i consumi ma anche il modo di vita degli italiani, ponendosi all’avanguardia rispetto ai concorrenti.

In questo *humus*, coerentemente con la promozione della ricerca e della produzione di qualità, nel 1954 “La Rinascente” istituì, come già detto, il premio “Compasso d’Oro”, su un’idea di Giò Ponti, «per incoraggiare gli industriali e gli artigiani a elevare la loro produzione non solo tecnicamente, ma anche nelle forme»²⁸.

Il concorso era aperto a qualsiasi tipo di oggetto, che sarebbe stato giudicato da una giuria di esperti e di designer affermati; i prodotti vincitori sarebbero stati esposti sia nelle sale del palazzo della Triennale sia nel grande magazzino “La Rinascente”, presso cui sarebbero stati venduti assieme al fior fiore del promettente design italiano. La prima edizione del Compasso D’Oro, durante la quale furono premiati prodotti come la macchina da scrivere Lettera 22 di Marcello Nizzoli per Olivetti, riscosse un grande successo da parte dei designer, dei produttori e della critica.

Nel 1964, la gestione del prestigioso premio fu affidata all’ADI (Associazione per il Disegno Industriale), formatasi nel 1956 per accogliere professionisti, industriali, critici e giornalisti interessati all’*industrial design*, che prendeva sempre di più coscienza della propria identità progettuale e produttiva, e si proponeva come risposta e stimolo nei confronti di una società alle prese con un progresso e un’agiatezza economica mai prima sperimentati.

Paesaggi domestici italiani

I fermenti innovatori che serpeggiavano dappertutto, dalle strade cittadine agli interrati, dai nuovi quartieri residenziali alle fabbriche, dai supermercati ai grandi magazzini, dai teatri alle gallerie d’arte, dalle case editrici agli studi televisivi, sfociarono anche all’interno di un sistema di cellule in mutazione: lo spazio domestico e i suoi abitanti.

Si è già visto come la donna fosse diventata un “angelo del focolare” moderno, bersaglio da parte sia dei *media* tradizionali, ossia le pubblicità e le rubriche presenti nelle principali riviste femminili, sia dell’ultimo oggetto del desiderio tecnologico: la televisione.

La rivoluzione della casa, oltre a essersi manifestata nei comportamenti dei suoi occupanti, era avvenuta all’interno del suo sistema circolatorio: il cablaggio

²⁷ Per approfondimenti, “Ettore Bernabei. L’eleganza è divertimento. Ma anche educazione” in Giacomotti F., *La TV alla moda. Stile e star nella storia della Rai*, Silvana Editoriale - Rai Eri, Cinisello Balsamo (Mi)-Roma, 2014, pp. 10-13.

²⁸ Casciani S., Di Pietrantonio G. (a cura di), *Design in Italia, 1950-1990*, Giancarlo Politi Editore, Milano, 1991, p. 22.

elettrico e idrico, che iniziava progressivamente a diffondersi (anche se non dappertutto con la stessa capillarità), facilitò la conquista, da parte degli elettrodomestici, di quella terra fertile che erano le abitazioni e le menti degli italiani, sempre più desiderosi di rinnovamento.

Allaccio del gas, dell'acqua e dell'elettricità: questi i prerequisiti per l'avvento della cucina moderna, d'ispirazione americana.

La cucina, nell'organizzazione degli interni domestici, subisce numerose trasformazioni in grado di ripercuotersi sull'intera distribuzione dell'appartamento e sulle abitudini degli abitanti: «Al complesso sala da pranzo padronale/stanze di passaggio/cucina per i servitori tipico dell'aristocrazia, al povero locale multifunzionale dei contadini, alla semplice cucina con un grosso tavolo in centro degli operai, si aggiunge ora una nuova tipologia: il “cucinino” affiancato dal tinello (oppure la cucina abitabile). È il frutto del rapido inurbamento che sta conoscendo la società italiana, che spinge ad accettare case piccole e periferiche oppure adattamenti approssimativi di case storiche (frazionate spesso con fini speculativi), e riduce gli spazi a disposizione della famiglia»²⁹.

Malinconicamente costretta in poco spazio, soprattutto nelle abitazioni di modeste dimensioni, la cucina iniziò a emanciparsi dal ruolo di luogo di servizio per assumerne uno più centrale all'interno delle dinamiche abitative. A questo proposito è significativo uno slogan pubblicitario: «La cucina Schiffini serve a tutte queste cose perché non è soltanto una cucina: è un ambiente. Non fa parte dei “servizi”: fa parte della casa. Non è una macchina da *uova alla coque* o da *canard à l'orange*: è un posto per viverci»³⁰.

Tra gli “elettrodomestici bianchi” che contribuirono a rendere la casa sempre più moderna, oltre al frigorifero che consentiva finalmente di aumentare la durata dei cibi e di non dover fare la spesa tutti i giorni, occorre annoverarne un altro, per le conseguenze pratiche e sociali che comportò il suo uso: la lavatrice³¹. Essa, oltre ad alleviare la fatica che comportava il lavaggio della biancheria a mano, fu in grado di modificare i comportamenti sociali di chi, in famiglia, era deputato a fare il bucato: «da affollati lavatoi ottocenteschi, luoghi di lenta e intensa socialità al femminile, ma anche di vita dura, povertà e differenze sociali, agli interni del “miracolo”, accoglienti e modernizzati, ma spesso anche più solitari (...): con la lavatrice, la giornata

²⁹ Scarpellini E., *A Tavola! Gli italiani in 7 pranzi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 167.

³⁰ Pubblicità di una cucina Schiffini in *Abitare* n° 53, marzo 1967.

³¹ A partire dal Secondo Dopoguerra, alcune aziende italiane d'avanguardia, tra cui Zanussi, Candy, Ignis, Indesit e Zoppas, intuirono le grandi potenzialità di un oggetto fino ad allora prodotto solo da aziende americane: il primo esemplare presentato nel 1946 alla Fiera di Milano, la *Candy 50* prodotta dalle Officine Meccaniche Eden Fumagalli, rappresentò il punto di partenza per l'ascesa della produzione industriale italiana che, progressivamente, fu in grado di competere con imprese straniere più consolidate, come Hoover, Thomson-Brandt, AEG-Telefunken e Siemens. In Asquer E., *La rivoluzione candida. Storia sociale della lavatrice in Italia (1945-1970)*, Carocci, Roma, 2007, p. 4.

femminile, il suo tempo, il suo spazio, si trasformano nel segno di una profonda razionalizzazione e privatizzazione»³².

Grandi e piccoli apparecchi elettrici furono collocati dappertutto all'interno della casa, sia in funzione del *time saving* nella gestione delle mansioni domestiche (lavatrice, lavastoviglie, aspirapolvere ecc.), sia del *time consuming*³³ (radio, giradischi, televisione, telefono), ossia della piacevolezza di trascorrere del tempo telefonando, ascoltando musica o guardando un quiz in TV.

La rivoluzione degli spazi domestici non si limitò solo alla cucina: a partire dagli anni Sessanta numerose furono le pubblicità o gli scenari abitativi, raffigurati nelle riviste di architettura e di *design*, in cui il soggiorno veniva presentato in maniera nuova. Infatti, persisteva ancora l'idea di proporlo come uno spazio imbalsamato da esporre orgogliosamente ad amici e parenti per sottolineare il proprio *status* sociale, come si vede nelle pubblicità del rassicurante e intramontabile arredamento in "stile antico", ossia quello che faceva pensare, a chi lo possedeva, di abitare in una casa aristocratica, assunta come punto di riferimento stilistico per classi sociali più o meno agiate.

Coerentemente con le spinte innovative che caratterizzavano l'attualità degli anni Sessanta, tuttavia, la novità proposta dalle riviste di arredamento ritraeva il soggiorno come un luogo da vivere realmente, per guardare la televisione seduti su di un comodo divano o per ascoltare musica bevendo un buon *cocktail*. A conferma della nuova modalità di vivere lo spazio, in soggiorno sono immancabili la radio, il televisore, l'angolo o il mobiletto bar con gli alcolici in bella vista, le sigarette e qualche libro da gustare seduti su divani o poltrone dalle forme morbide e avvolgenti, e dai colori accesi: l'arredo, costituito da imbottiti, tavolini, mobiletti bar e lampade, diventava la struttura di base per creare vere e proprie atmosfere multisensoriali fatte di colori, sapori, suoni e odori, e perdeva così la più schietta funzionalità del sedersi o illuminare. Vi contribuirono in modo essenziale gli strumenti tecnologici quali televisore, radio e impianto *hi-fi*, in grado di rimuovere la barriera dei muri per dilatare mediaticamente i confini dello spazio fisico.

Le pubblicità presenti nelle riviste di *design*, più che presentare il prodotto, avevano la funzione di evocare e suggerire scenari in cui esso era protagonista assieme ad altri elementi: davanti all'immagine di un giradischi collocato accanto a un divano, era proprio la mancanza del suono e la morbidezza suggerita dall'imbottito a sollecitare il desiderio di possedere quegli oggetti e di vivere in quell'ambiente così rilassante.

La musica, ascoltata nei film o suggerita nelle inserzioni pubblicitarie delle riviste, è sempre stata un elemento molto efficace per creare atmosfere, perché è capace di vestire *sonoramente* gli spazi e di renderli piacevoli (o no) per chi li frequenta o li abita: in questo senso si comprende la grande diffusione, in quegli anni, della musica *lounge* (denominata variamente come *cocktail music*, *elevator music*,

³² *Ibidem*, p. 4.

³³ Becker G.S., *A theory of the allocation of time*, Economic Journal, 75, 1965, pp. 493-517.

easy listening ecc.) ossia di «un modo per creare un'atmosfera rilassata, evasiva e lievemente multietnica nelle hall degli alberghi, negli ascensori, nei locali più raffinati»³⁴.

I ritmi del *jazz* o della *bossa nova* suonati con strumenti elettronici, primo tra tutti l'organo Hammond, caratterizzavano le colonne sonore dei *lounge* domestici e di quelli cinematografici grazie al raffinato ingegno di compositori tra cui Ennio Morricone, Nino Rota, Piero Umiliani, Piero Piccioni, Armando Trovajoli, Ritz Ortolani e Luis Bacalov.

Ma un comodo divano e una musica rilassante non riuscivano a creare un'atmosfera appagante senza un cocktail e una sigaretta, abitudini troppo spesso inserite nel *product placement* di molti film di quegli anni, tant'è che alcuni designer italiani, adeguandosi all'attualità delle abitudini diffuse, si esercitarono nella progettazione di posacenere e di bicchieri da whisky o da cocktail, come per esempio l'ibrido *Smoke*, disegnato da Joe Colombo nel 1964, ossia un bicchiere la cui impugnatura permette di bere reggendo al contempo una sigaretta.

«Stanno nascendo dei nuovi mobili; nuovi in senso letterale, perché non sono varianti formali o tecniche dei pezzi tradizionali – la sedia, la scrivania, il cassetto, ecc. – ma sono nuovi elementi di arredamento “attrezzato” che non hanno ancora un vero nome, e che raccolgono funzioni diverse. La prima delle innovazioni in questo senso è stata, anni fa, la “testiera cruscotto”, la testiera (...) “attrezzata” di tutte le apparecchiature necessarie e piacevoli alle abitudini moderne – luci, comandi elettrici, telefono, accendisigari, radio incassata, porta giornali, portariviste, ecc. Un'idea moderna prima ancora che un disegno. Un mobile che ne riassume e ne elimina altri»³⁵.

Il design italiano

La necessaria ricostruzione seguita alla Seconda Guerra Mondiale e la domanda di nuovi edifici residenziali, per gli sfollati e per i migranti trasferiti nelle grandi città, diedero notevole impulso all'industria edilizia e, di conseguenza, anche alle aziende operanti nel settore della casa (arredamento ed elettrodomestici). Le figure professionali collegate a tali realtà produttive, principalmente ingegneri e architetti, divennero i fautori delle innovazioni che portarono il design italiano a essere apprezzato ben presto in tutto il mondo, proprio grazie alla singolarità dei suoi protagonisti. La riconoscibilità del prodotto italiano rispetto alle produzioni estere, come per esempio il design scandinavo, consisteva proprio nella sua mancata adozione di un linguaggio codificato e comune in rispondenza a canoni stereotipati: ciò era dovuto indubbiamente al guizzo creativo dei progettisti, formati a stretto contatto con uno dei patrimoni artistici e architettonici più invidiati nel mondo, ma

³⁴ Gazzara F., *Lounge music. Il blues dell'uomo bianco*, Castelvecchi, Roma, 1999, pp. 10-11.

³⁵ *Nuovi mobili italiani*, in *Domus* n° 432, novembre 1965.

anche al rapporto di reciproco arricchimento con le aziende produttrici, a metà tra industria e bottega artigianale, entrambi proiettati verso la ricerca di mondi ancora inesplorati.

In Italia, a partire dal secondo dopoguerra, il desiderio di modernità pervase ogni ambito, dall'alimentazione alla costruzione della città: il design, attraverso i suoi protagonisti, operò all'interno di questo contesto di rinnovamento proponendosi come risposta alle nuove esigenze e come pungolo per crearne di nuove, favorendo l'innovazione.

Mai come nel decennio degli anni Sessanta il design italiano è stato capace di tessere relazioni strette e tentacolari con ambiti apparentemente lontani; si è già visto come, per esempio, la crescita dell'industria alimentare fosse relazionata all'apertura dei supermercati (architettura), all'attenzione nei confronti dell'immagine e della comunicazione del prodotto (grafica), alla produzione televisiva di *Carosello* (pubblicità, moda, musica), alla critica nei confronti del consumo di massa (arte), al cambiamento delle abitudini domestiche (design di prodotto e di interni).

Il design italiano, inteso come pratica progettuale volta all'innovazione, cominciò a muoversi agilmente manifestandosi come prodotto interdisciplinare, dando vita a risultati straordinari.

Indubbiamente, le nuove scoperte in ambito scientifico e tecnologico incuriosirono aziende e progettisti, stimolando la produzione di oggetti in linea con l'attualità dei bisogni e delle tecnologie.

È il caso del Moplen, prodotto dalla Montecatini, e da altre aziende del gruppo, in seguito all'assegnazione del premio Nobel per la chimica a Giulio Natta nel 1963: esso diventò uno dei primi materiali plastici a diffondersi tra gli oggetti d'uso quotidiano.

Kartell e Artemide per prime introdussero il materiale plastico nella produzione di arredamento, dalle lampade alle sedie, sottoponendolo alle sperimentazioni progettuali degli *industrial designer*: la plastica permetteva di ovviare a una procedura consueta, ossia la congiunzione delle parti da assemblare, proprio perché il designer progettava e un artigiano *creava* lo stampo che avrebbe restituito, attraverso la macchina, l'oggetto finito. Benché il nuovo materiale fosse dotato di grandi potenzialità sia in termini di possibilità formali e strutturali sia economiche, tuttavia esso non fu immediatamente accolto con favore dagli utenti finali soprattutto se usato per realizzare contenitori per alimenti, nel timore che potesse contaminare o addirittura avvelenare il contenuto³⁶.

Oltre ai materiali plastici, variamente declinati, l'innovazione si manifestava nella possibilità di elaborare forme nuove espresse con colori vivaci, che rompevano definitivamente con la rigida tradizione per diventare il simbolo di una modernità finalmente conquistata: i nuovi materiali e le moderne tecnologie erano piegati e

³⁶ Per maggiori approfondimenti, v. Arvidsson A., *The therapy of consumption motivation research and the new Italian housewife, 1958-62* in *Journal of Material Culture*, 2000, 5:251-274.

manipolati valorizzando le proprie caratteristiche in funzione di un rinnovamento estetico e culturale.

Un esempio paradigmatico è *Selene*, progettata da Vico Magistretti e prodotta da Artemide nel 1969: un'iniezione di Reglar, spessa tre millimetri, viene curvata nello schienale concavo e nella sezione "a esse" delle gambe creando una sedia leggera, resistente, colorata e impilabile.

A *Selene* facevano eco numerosi esempi di sedute innovative nella scelta dei materiali, dei colori e delle forme.

Il moderno design italiano, sebbene animato da spinte democratiche, trovava il suo referente socioeconomico e culturale nella ricca, laboriosa e dinamica borghesia, come confermato dall'inserimento di prodotti all'interno delle scenografie dei film italiani realizzati durante gli anni Sessanta, o almeno di quelli che raccontano vicende di personaggi appartenenti a classi sociali agiate, e che erano spesso funzionali alla narrazione della storia: in alcuni casi l'oggetto, di recente produzione e ormai iconico, è inserito quasi prepotentemente rispettando le regole del *product placement* in modo ripetuto e ridondante, esercitando una funzione meramente scenografica oltre che simbolica; in altri casi, l'uso di oggetti del design contemporaneo ha una funzione sottilmente narrativa, poiché rappresenta l'adesione, da parte dei protagonisti, a un'idea di modernità che non coincide soltanto con l'estetica (arredo, vestiti) ma anche con comportamenti morali che si scontravano con quelli tradizionali che venivano contestati.

A questo proposito è illuminante l'esempio del film "La matriarca"³⁷ di Pasquale Festa Campanile, uscito nelle sale cinematografiche nel 1968.

La giovane e ricca Mimmi (un'elegantissima Catherine Spaak), da poco diventata vedova senza provare troppo dolore, va a esplorare un misterioso appartamento intestato al marito Franco e da lei ereditato. Mimmi scopre che si tratta della *garçonniere* in cui il marito incontrava altre donne (tra cui sue care amiche) esercitando pratiche erotiche insolite che erano state anche filmate. Mimmi decide di approfondire alcune tematiche di psicologia sessuale, iniziando a leggere *Psychopathia sexualis* di Richard von Krafft-Ebing, forse per capire meglio chi era davvero suo marito, ma soprattutto per sperimentarle lei stessa in quell'appartamento. Da elegante e pudica signora dell'alta borghesia, Mimmi si trasforma in donna sfrontata e dai costumi sessuali emancipati, finché conoscerà un uomo con cui potrà condividere tali fantasie liberamente, evitando il rischio che diventino giochi proibiti da nascondere.

L'arredo, in questo film, sembra svolgere la funzione di visualizzare il livello di emancipazione sessuale dei protagonisti. La casa coniugale di Mimmi e Franco è arredata in maniera ibrida, poiché accanto a mobili in legno e a colori discreti vengono collocati oggetti di design contemporaneo in plastica colorata a significare la

³⁷ Scenografie di Flavio Mogherini, costumi di Gaia Rossetti Romanini, musiche di Armando Trovajoli
<https://www.youtube.com/watch?v=KqCntVOclF0>

mistione di perbenismo e sfrontatezza e l'apparente serenità nella quale la coppia ha vissuto.



Sala da pranzo e soggiorno: sedie Tulip (Eero Saarinen, 1958, Knoll) accanto a mobili lignei dalle linee tradizionali

Di tutt'altro gusto è la *garçonniere* di Franco: gruppi di piante, piani sfalsati, lucernari, porte automatiche, superfici specchiate e icone del design italiano rendono moderno l'appartamento sia nella mente libertina di chi lo viveva, sia nel design di interni che ne era visualizzazione, come se il livello di emancipazione mentale e fisica si fosse trasferito negli oggetti. La modernità dell'arredo, pertanto, è funzionale a creare un vero e proprio *set* o palcoscenico per le pratiche erotiche dei protagonisti e svolge, quindi, un importante ruolo simbolico all'interno della narrazione filmica.



Garçonniere: lucernario centrale, moquette, vasche di piante grasse, piani sfalsati, lampa Taccia (F.lli Castiglioni, 1962, Flos)



Garçonniere: camera da letto definita da pareti e soffitto specchiati, letto in posizione centrale.

La metamorfosi morale di Mimmi viene sempre sottolineata dalla presenza di simulacri della modernità, ovvero dagli oggetti del coevo design italiano. In una scena, Mimmi è ritratta mentre legge il libro che la emancipa sessualmente, seduta

sulla poltrona “Blow” prodotta a partire dal 1967 da Zanotta, su progetto di De Pas, D’Urbino, Lomazzi, Scolari. La leggerezza era una caratteristica della poltrona, gonfiabile e realizzata in PVC trasparente saldato elettricamente, talmente leggera da poter essere trasportata dal vento e fermarsi in casa o in giardino, sull’acqua o sul terreno, una vera novità rispetto alla staticità delle sedute tradizionali.



Mimmi mentre legge seduta sulla poltrona *Blow*

Il film “La matriarca”, quindi, rappresenta un esempio chiaro dell’uso narrativo e simbolico degli oggetti di design contemporaneo, almeno quanto il film “Vedo nudo”, in cui il pubblicitario Nanni vive in una casa dall’arredo moderno così come libertina è la sua vita, o “Lo scatenato” in cui l’attore Bob Chiaromonte abita un appartamento simile ai set pubblicitari in cui lavora: l’arredo moderno, in tutti i casi, ha la funzione di un *meta-set*, di una scenografia nella scenografia (filmica), ponendosi come teatro di una sessualità emancipata (“Vedo Nudo” e “La matriarca”) o come palcoscenico per la finzione pubblicitaria (“Lo scatenato”).

Una costruzione scenografica più integrata, in grado di fondere in maniera originale la presenza di oggetti di design, riferimenti all’arte contemporanea, alta moda e monumenti urbani è visibile in “La decima vittima” (1965)³⁸ di Elio Petri, trasposizione cinematografica del racconto di fantascienza “La settima vittima” di Robert Sheckley. In un lontano futuro, dopo la Quarta (o la Sesta) Guerra Mondiale, la pace viene garantita dalla “Grande Caccia”, l’istituzione a carattere mondiale «che ha moralizzato questo secolo e che ha incatenato e legalizzato la violenza». Ogni partecipante è per cinque volte vittima e per cinque volte cacciatore, e la coppia cacciatore-vittima è scelta da un selezionatore centrale collocato a Ginevra; pochi, però, riescono a raggiungere l’obiettivo del Decathlon e a vincere il premio di un milione di dollari. L’americana Caroline Meredith, interpretata da Ursula Andress elegantemente vestita con abiti disegnati dalle Sorelle Fontana, è quasi riuscita abilmente a raggiungere il traguardo della decima vittima: ella dovrà recarsi a Roma per uccidere Marcello Poletti, interpretato da Marcello Mastroianni in versione ossigenata. L’uccisione dovrà svolgersi presso il Tempio di Venere, all’interno di uno *show* televisivo sponsorizzato da Tea Ming. I due finiranno per innamorarsi e falliranno i reciproci tentativi di uccisione, finché Marcello sarà costretto a sposare

³⁸ Regia di Elio Petri, musiche di Piero Piccioni, scenografie di Piero Poletto.

Caroline su un aereo “matrimoniale”. Il film, oltre a costituire un esempio di commedia fantascientifica italiana, si fa portavoce di una critica *ante litteram* alla società dei consumi e al potere crescente del *medium* televisivo.

La diffusione pervasiva delle icone del consumismo viene presentata in modo raffinato attraverso molte citazioni di arte Pop: nella casa di Marcello Poletti, prima che vengano portati via i mobili a causa del sequestro esecutivo, al muro è appesa una riproduzione di “Look!” (1964) dell’artista Pop britannico Joe Tilson, raffigurante un grande occhio a cui, nel film, è stato aggiunto il movimento della palpebra.



Il primo incontro tra vittima e cacciatore, ossia tra Marcello e Caroline, avviene in un bar sulla terrazza del Palazzo dei Congressi dell’Eur in cui, tra marmi bianchi, suonatori di sax sul piedistallo e pouf gonfiabili azzurri, spiccano il fuchsia della tuta indossata da Ursula Andress e l’abito nero del biondo Mastroianni.



La raffinatezza degli interni prosegue nell’appartamento di Caroline, in cui il quadro Op Art, collocato sul letto, ben si relaziona alla blusa indossata dalla protagonista,



nelle gigantografie di fumetti presenti nella casa dell'agente di Marcello, con chiaro riferimento a Roy Lichtenstein,



per raggiungere l'apice nella casa *brutalista* di Lidia, ex moglie di Marcello, in cui egli si reca con Caroline.

Sia all'esterno sia all'interno del grande appartamento, si notano le citazioni delle sculture in gesso dell'artista Pop statunitense George Segal,



un rossetto-scultura che richiama i fuori-scala di Claes Oldenburg e i colorati imbottiti dalle linee morbide che affiancano l'immancabile angolo bar.



Quest'ultimo, come nei film e nelle riviste precedentemente analizzate, era un luogo sovente presente in casa poiché visto come proiezione della piacevolezza di quelli cittadini dove, oltre agli alcolici e al fumo delle sigarette, albergava un'altra protagonista: la musica.

Musica e giovani in Italia

Proprio la musica fu uno dei terreni di scontro tra generazioni e classi sociali, durante gli anni Sessanta: gli ambienti *lounge*, rilassati, colti, fumosi e ad alto tasso alcolico, e riprodotti nelle riviste e nei film fin qui esaminati, descrivevano una classe sociale giovane e rampante, ma iscritta all'interno di una realtà borghese di cui si evidenziavano le contraddizioni e le ipocrisie. Le musiche raffinate che sottolineavano le atmosfere filmate, pur nella modernità costituita da ritmi e timbri innovativi, rappresentavano la colonna sonora di vite scevre da gravosi problemi esistenziali, che si limitavano a quelli legati alle dinamiche di coppia, in un periodo segnato dall'amore libero.

Le innovazioni musicali che hanno caratterizzato l'Italia degli anni Sessanta, e che hanno tratto ossigeno dalle produzioni estere – soprattutto inglesi e americane –, dal *rock* al *beat*, hanno dato voce ai desideri di cambiamento dei giovani liceali e degli studenti universitari, ossia dei figli di chi aveva partecipato alla Seconda Guerra Mondiale e si era rimboccato le maniche per costruire una nazione moderna, quei *padri* con cui le nuove generazioni erano entrate in un conflitto irreversibile.

Nuove sonorità e contenuti animavano la musica d'oltralpe, a cui l'Italia si ispirò mantenendo, tuttavia, una posizione provinciale e non parimenti innovativa, oscillando tra il perbenismo buonista del Festival di Sanremo e l'anticonformismo moderato della spumeggiante Rita Pavone o di bravi ragazzi come Gianni Morandi.

Lo scontro tra la tendenza alla rassicurante imitazione dei cantanti stranieri e la proposta di canzonette disimpegnate e spensierate rispetto all'originalità dell'impegno civile si manifestò nella drammatica scelta di Luigi Tenco, morto suicida a 29 anni il 27 gennaio 1967, durante il Festival di Sanremo a cui partecipò con la canzone "Ciao amore, ciao", che fu scartata. La prima versione della canzone, originariamente intitolata "Li vidi tornare", affrontava tematiche legate all'antimilitarismo che tuttavia, per partecipare al Festival, furono modificate nel più malinconico motivo della migrazione dalla campagna alla città con il conseguente lacerante distacco dalla persona amata, temi tanto cari al popolo italiano nel loro tranquillizzante sentimentalismo. Nonostante il gesto estremo di Tenco, probabilmente legato all'esclusione come si evince dalla lettera da lui lasciata, il Festival continuò e si concluse con la vittoria di "Non pensare a me" cantata da Claudio Villa e Iva Zanicchi.

Le dinamiche commerciali e televisive volte a decretare il successo di questo o di quel cantante assieme alle attitudini di ottuso provincialismo e perbenismo non resero l'Italia un luogo fertile per la sperimentazione musicale, almeno nel campo della musica pop. Il Bel Paese non fu il terreno per la formazione dei Beatles, dei Rolling Stones, di Jimi Hendrix, di Janis Joplin o di Bob Dylan; in alcuni casi vi si formarono gruppi e cantanti che furono indubbiamente influenzati dalle rivoluzionarie esperienze estere, producendo risultati comunque significativi; in altri casi emersero figure originali e in linea con la tradizione melodica italiana.

Le sonorità *beat* e *rock* inglesi e statunitensi, che costituirono la colonna sonora della *swinging London* o della California³⁹ sognata da tanti giovani, influenzarono i nostri Caterina Caselli, Patty Pravo, Adriano Celentano, Mina, Rokes, Dik Dik o Equipe 84, che sfondarono le porte del successo proprio con *cover* di canzoni straniere, a cui si aggiunsero successive produzioni originali che, in alcuni casi, come per esempio in quello de “La bambola” (1968) di Patty Pravo, riuscirono a superare i confini nazionali e a essere apprezzate in tutto il mondo.

L’atteggiamento esterofilo non si ridusse soltanto all’ambito musicale: un esempio del mito suscitato da Londra è evidente nel film “Fumo di Londra”⁴⁰ (1966) e nella coeva ed elegante pellicola “Blow-up”⁴¹ di Michelangelo Antonioni, il primo film italiano a intercettare lo scenario *Swinging London*, che negli anni Sessanta era la vera capitale europea delle novità in ambito visuale, musicale e artistico. Il film racconta di un fotografo di moda, Thomas, che scopre casualmente un omicidio, dopo aver scattato alcune foto a una coppia di amanti in un parco. Il film descrive la nuova estetica dei giovani creativi inglesi, dagli abiti fotografati di Courrèges, ai set fotografici con le modelle più in voga al momento (tra cui Verushka), al loft in cui lavora Thomas, alla band Yardbirds che suona in un locale, ai mimi che compaiono all’inizio del film e che lo concludono con una immaginaria partita a tennis, metafora della società dell’immagine e della finzione.



Dal jukebox al musicarello: la diffusione della musica *pop* in Italia

La musica straniera si diffuse in Italia attraverso i programmi radiofonici trasmessi dalla Rai, come *Bandiera gialla* (1965-1970) e *Per voi giovani* (1966-1976), cui si aggiunse il supporto del *jukebox* che, assieme al *flipper*, rappresentava uno dei passatempi americani importati nei bar italiani: i gestori dei bar, infatti, gli dedicavano una stanza e lì, inserendo un gettone, si potevano scegliere tre canzoni da ascoltare e ballare.

³⁹ *Sognando la California* era la cover di *California Dreamin’* degli americani Mamas & Papas, che i Dik Dik pubblicarono nel 1966.

⁴⁰ Regia di Alberto Sordi, scenografie di Elio Costanzi, musiche di Piero Piccioni <https://www.youtube.com/watch?v=QdO9b-ytyYM>

⁴¹ Scenografia di Assheton Gorton, musiche di Herbie Hancock <https://www.youtube.com/watch?v=FxzSs6lxPIA>

La canzone più “gettonata”, cioè scelta più volte inserendo il gettone nel *jukebox*, sarebbe stata la vincitrice di un concorso nazionale, “Festivalbar”, nato nel 1964 da un’idea di Vittorio Salvetti: gli organizzatori del festival sceglievano quindici canzoni i cui dischi venivano inviati ai gestori dei bar in possesso di un *jukebox*. All’apparecchio era applicato un contatore in grado di misurare il numero di volte in cui le canzoni selezionate venivano riprodotte; in seguito al conteggio dei risultati provenienti dai jukebox sparsi in tutta Italia, si sarebbe decretata la canzone vincitrice.

In Gran Bretagna nel 1964, oltre alla messa in onda di *Top of the Pops*, sui canali della BBC, ossia il primo programma televisivo dedicato interamente alla musica giovanile, uscì il film *A Hard Day’s Night*⁴² per lanciare l’omonimo album del sempre più famoso quartetto di Liverpool, The Beatles, e per raccontare le peripezie della *band* nello schivare i fan urlanti.

Sulla scia delle esperienze estere, in Italia furono prodotti i musicarelli, ossia film dalla trama semplice recitati da cantanti o gruppi musicali tra i più amati dal pubblico giovanile e che, in molti momenti della narrazione, eseguivano le loro canzoni più note.

I cantanti, quindi, svolgevano la funzione di portavoce di una musica rinnovata rispetto al passato e dei desideri e delle aspirazioni dei giovani italiani, che volevano divertirsi e cambiare il mondo al ritmo del *beat* e del *rock ‘n roll*.

Il musicarello “Urlatori alla sbarra” (1960) di Luigi Fulci rappresenta un esempio di scontro generazionale e di rivendicazione del diritto a vivere la spensieratezza giovanile, sia nel cantare sia nel vestire, in una società conservatrice e bacchettona: gli attori protagonisti, i cantanti Adriano Celentano, Mina, Joe Sentieri, Umberto Bindi, Brunetta, Brutos, Corrado Lojacono, Gianni Meccia e il jazzista americano Chet Baker, trascorrono le loro giornate in un appartamento a suonare e cantare, scorazzando in Vespa per la città e indossando i jeans. Il conflitto vecchi/giovani risiede nell’incapacità dei primi a accettare l’affermazione dei cantanti “urlatori”: in una arringa presso il fantomatico “Congresso nazionale per la rieducazione della gioventù”, un relatore reazionario afferma che «sappiamo già qual è la via da seguire per eliminare la vergognosa piaga dei *teddy boy*: si mettano per sempre al bando gli *urlatori!*».

Parallelamente, durante il Consiglio di amministrazione dell’azienda “Blue Jeans Company” il cui motto è «i blue jeans sono il simbolo della adesione dei giovani alla civiltà occidentale», si discute sul luogo comune secondo cui i jeans sono considerati l’emblema del teppismo e del peccato: è necessario, quindi, per risollevare l’immagine dell’azienda, istituire un patto con i giovani affinché il capo di vestiario sia associato a bravi ragazzi piuttosto che a scapestrati. Per questo motivo, il presidente dell’azienda BJC propone ai cantanti, su pagamento, di distribuirsi nei diversi quartieri della città, vestiti in jeans, e di compiere delle buone azioni: così i

⁴² Richard Lester, *A Hard day’s night*, 1964.

giovani, da vandali *teddy boy*, verranno riconosciuti come solidali e operosi, restituendo dignità all'immagine dei jeans e, quindi, a quella dell'azienda.

Ed ecco Celentano cantare "Blue Jeans Rock":

*ci volete proibire volete punirci perché portiamo i jeans
senza mai considerare questa nostra età
blue jeans blue jeans e il rock 'n roll*

Il motivo per cui ai jeans fosse associata l'idea del giovane teppista risale a un *cult movie* del 1953, *The wild One (Il selvaggio)* di László Benedek; il film racconta un episodio avvenuto nel 1947 a Hollister, nella California centrale, quando un gruppo di vandali invase il villaggio, a bordo di rumorose motociclette, spaventando gli abitanti e distruggendo i bar; altri gruppi di teppisti comparvero in Europa e, in Gran Bretagna, furono chiamati *teddy boy*. Il protagonista del film era interpretato da Marlon Brando, il cui abbigliamento diventò la divisa dei giovani rivoltosi durante gli anni Cinquanta e Sessanta.

I *teddy boy* inglesi, durante gli anni Sessanta, diventarono *rocker* perché, oltre a essere rozzi e violenti e a indossare jeans, stivali e giubbotti di cuoio, ascoltavano musica *rock*; presto si formò un'altra schiera di giovani, opposta alla prima per gusti musicali e di abbigliamento: i *mod* erano più moderni (da cui *mod*, come abbreviazione di *modern*), rispettabili, eleganti nei completi di ispirazione italiana e francese, curati nel taglio corto dei capelli, guidavano Vespa o Lambretta e ascoltavano musica nera, come il *cool jazz* di Charlie Mingus e il *rhythm & blues*. Nel 1964, a Clacton, nel sud di Londra, avvenne uno scontro tra le due bande, che sancì nettamente la separazione inconciliabile tra i due gruppi giovanili.

Costumi e consumi giovanili

Le giovani generazioni e le loro mode, a partire dagli anni Sessanta, furono oggetto delle mire commerciali di numerose aziende, e ne fecero nascere di nuove: attorno alla figura di un cantante ruotavano gli interessi non solo delle case discografiche ma anche delle case di moda, dell'industria cinematografica, televisiva, motociclistica, alimentare. In Italia, i cantanti spesso erano coinvolti nella realizzazione di *Carosello*, come dimostra, per esempio, la partecipazione di Mina alle campagne pubblicitarie dell'azienda Barilla. Più significativa è la collaborazione di Patty Pravo con Algida, azienda romana di gelati confezionati, prodotto chiaramente destinato a un pubblico giovanile. Patty Pravo, in una fase di grande successo, nel 1968 venne chiamata a pubblicizzare il gelato *Paiper*, lei che era nota come la "ragazza del Piper", famoso locale romano frequentato da molti giovani proprio perché luogo di innovazione per la musica, la moda, il ballo e il divertimento.

Nel *Carosello*, dopo aver cantato “Se c’è l’amore”, diretta da Alfredo Angeli e Gianni Amelio, la cantante veneziana presentava *Paiper*, «il gelato del mondo nuovo», tra giovani che come lei trovavano “irresistibile” il gelato Algida mentre innalzavano cartelli con rivendicazioni infantili, in un sottile rimando alle coeve manifestazioni di piazza a cui i coetanei partecipavano per reclamare diritti più sostanziali.

Tra feste in case di amici, stanze con jukebox nei bar e cantine improvvisate a sale da ballo, i giovani manifestavano il desiderio di divertirsi e di ballare le nuove musiche importate dall’estero e rielaborate da cantanti e gruppi italiani; soprattutto nelle grandi città, furono aperti nuovi locali in cui proporre le novità in ambito musicale, artistico e nel modo di vestirsi e ballare.

Il *Piper Club* di Roma fu inaugurato nel febbraio del 1965, su volontà dell’avvocato Alberigo Crocetta e di due soci, Giancarlo Bornigia e Alessandro Diotallevi. Sul palco del *Piper Club* si esibirono gruppi noti e meno conosciuti del panorama *rock* e *beat* italiano e internazionale: dai Dik Dik all’Equipe 84, da Fred Bongusto a Nino Ferrer, dai Rokes ai The Primitives, dai New Trolls a Le Orme, da Caterina Caselli a Patty Pravo, “la ragazza del Piper”.

I giovani del *Piper Club*, uniti dalla voglia di stringere amicizia e di divertirsi, trascorrevano ore a ballare vestiti secondo le mode importate dall’estero: i ragazzi con camicie e pantaloni attillati e le ragazze con gonne e abitini corti secondo lo stile proposto da Mary Quant a Londra, tutti accomunati dal desiderio di piacersi e piacere, liberando i corpi disinvolti.

In Italia non mancarono le resistenze alla diffusione della moda giovanile d’oltralpe, soprattutto nel caso della minigonna. Il quotidiano “Paese sera” il 29 giugno 1967 titolava: «Ragazza denunciata perché la sua gonna era troppo “mini”. Diciotto centimetri sopra il ginocchio – L’abbigliamento giudicato contrario alla pubblica decenza».

Le resistenze nei confronti dei giovani, in Italia, non si limitavano solo al loro modo di vestire: gli studenti del liceo classico “G. Parini” di Milano commisero l’atto di tracotanza, per la morale comune, di realizzare un’inchiesta sui comportamenti sessuali dei propri coetanei pubblicandone i risultati sul giornalino d’istituto “La Zanzara” con un articolo del 14 febbraio 1966 e dal titolo “Un dibattito sulla posizione della donna nella nostra società, cercando di esaminare i problemi del matrimonio, del lavoro femminile e del sesso”, a firma di Marco De Poli, Claudia Beltramo Ceppi e Marco Sassano. I tre redattori furono denunciati con l’accusa di stampa oscena e corruzione e vennero assolti il 2 aprile: il processo ebbe grande eco mediatica, provocando una spaccatura tra la destra cattolica e reazionaria e la sinistra progressista.

I giovani, non più vestiti in giacca e cravatta e sempre meno proni ai desideri genitoriali, continuavano a manifestare la vitalità dei propri legittimi desideri con le idee, l’abbigliamento e il divertimento, ma non solo: l’aggregazione e la consonanza

in nome di ideali comuni di pace e giustizia li portarono, infatti, a manifestare nelle piazze di tutto il mondo occidentale e a dare vita a raduni epocali mai più ripetuti.

Vento d'oltreoceano

L'improvviso benessere aveva reso i giovani più consapevoli di essere portatori di un'identità precisa, che si materializzava innanzitutto attraverso le scelte di consumo su cui, non a caso, numerose aziende iniziarono a speculare. Ciò che li distingueva era, tuttavia, il riconoscimento di aver varcato una soglia, quella dello sfiorito sistema di valori ricevuto in eredità dai propri genitori, e la volontà di essere tutti insieme gli autori del cambiamento, prima di tutto partendo da se stessi. Uno dei modi per visualizzare e mostrare agli altri la propria identità risiedeva nella creazione di uno stile personale, attraverso la scelta di abiti e accessori, della capigliatura, dei colori da abbinare liberamente o della decorazione del proprio corpo sotto forma di tatuaggi, fino a costruire uno scenario vario. E poi le idee, condivise, forti e giuste, per le quali manifestare collettivamente. Ne fu espressione il movimento studentesco di Berkeley, che dimostrò il proprio dissenso nei confronti delle vecchie strutture repressive e della guerra in Vietnam, creando le premesse per il Maggio Francese e le rivolte degli studenti di Roma, Milano, Padova, Trento e di numerose altre università italiane nel 1968.

Proprio a Roma, presso la Facoltà di Lettere dell'Università "La Sapienza", uno studente della facoltà di Architettura, Paolo Rossi, militante nel Partito Socialista Studentesco, fu ucciso a soli diciannove anni durante un'aggressione fascista il 26 aprile 1966.

Le tensioni sfociarono nella drammatica giornata di protesta del 1° marzo 1968 con gli scontri di Valle Giulia, sede della Facoltà di Architettura.

«"Università alienata". "Laureandi in delinquenza": questi i titoli più benevoli con i quali un settimanale di destra presenta i suoi servizi sugli universitari. La ragione c'è: il Movimento Studentesco non può più essere sottovalutato. Dall'interno delle facoltà ha trasferito la sua lotta nelle piazze. Alla reazione aperta ha saputo rispondere mobilitando in massa gli studenti e paralizzando le città. In breve: ha trionfato a Valle Giulia».⁴³

Alle rivendicazioni studentesche, tuttavia, Pier Paolo Pasolini rispose mettendo in rilievo le contraddizioni sul piano delle strumentalizzazioni politiche, attraverso un articolo pubblicato sul settimanale "L'Espresso"⁴⁴:

⁴³ AA VV, *A morte lo studente*, in ABC Documento, periodico mensile, n° 8-1968, p. 58.

⁴⁴ Pier Paolo Pasolini, *Vi odio cari studenti*, L'Espresso, 16 giugno 1968 (in *L'Espresso 60 anni: La nostra storia. 1965-69. La Rivolta*, vol. 3, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2015, pp. 106-113).

«Quando ieri a Valle Giulia avete fatto a botte
coi poliziotti,
io simpatizzavo con i poliziotti.
Perché i poliziotti sono figli di poveri.
(...) Hanno vent'anni, la vostra età, cari e care.
Siamo ovviamente d'accordo contro l'istituzione della polizia.
Ma prendetevela contro la Magistratura, e vedrete!»

Idee in musica

Gli Stati Uniti furono teatro di contestazioni con cui i giovani europei solidarizzarono ben presto. In Italia, alle ballate pacifiste di Bob Dylan e di Joan Baez contro la guerra in Vietnam, rispose la canzone "C'era un ragazzo che come me amava i Beatles e i Rolling Stones" (1966) del melodico Gianni Morandi ma anche "La guerra di Piero" (1964) di Fabrizio De André, che scriveva testi rivoluzionari, pacifisti e antimilitaristi, raccontando eroi quotidiani e spesso negletti, come prostitute e disertori, e anche per questo cantore degli ideali della gioventù di sinistra italiana.

L'America era vista come una terra promessa, quella delle lotte civili di Martin Luther King e del candidato democratico Robert Kennedy assassinati nel 1968, il Paese che avrebbe inviato il primo uomo sulla Luna, che vi approdò il 21 luglio del 1969, lo stesso anno in cui si materializzò la più grande e irripetibile adunanza di giovani, riuniti per "tre giorni di pace, amore e musica", il festival di Woodstock:

«Dobbiamo pensare a Woodstock come l'effetto generato da anni di controcultura, come la materializzazione di visioni coltivate da una generazione che, come mai prima nella storia, aveva varcato il confine tra la realtà e l'immaginazione, e non ultimo come l'aggregazione di alcune tra le migliori menti musicali che circolavano in quel momento nel mondo, e che parlavano il linguaggio alato della rivoluzione delle coscienze. Woodstock è come una foto di gruppo dell'energia esplosiva e liberatoria sperimentata da un'intera generazione»⁴⁵.

Una prova generale dell'evento di Woodstock fu il Festival di Monterey, svoltosi tra il 16 e il 18 giugno del 1967, in California, nella stessa città in cui Joan Baez aveva aperto, nella sua casa, una "Scuola per la Pace" e per la quale fu anche portata in tribunale dalle tranquille famiglie perbene americane. I tre giorni di "music, love & flowers" rappresentarono il primo raduno rock della storia a cui parteciparono migliaia di persone, e dove fu consacrato il talento di astri nascenti come Janis Joplin e Jimi Hendrix, in virtù dei quali la musica non fu più la stessa di prima.

⁴⁵ Assante E., Castaldo G., *Il tempo di Woodstock*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 6.

Il Festival di Monterey, oltre a dare l'avvio alla stagione gloriosa dei festival musicali, di cui quello di Woodstock fu l'apice mai più ripetuto nella stessa intensità, rappresentò la consacrazione del movimento *hippie*, che proprio nello stesso anno avrebbe auto-dichiarato la sua fine.

Tutto iniziò nel 1964, quando molti giovani stravaganti cominciarono a popolare il quartiere di Haight-Ashbury di San Francisco, in California: «*Hippie* non è solo abbigliamento (antimoda), musica e arti visive (visionarie), droghe (espansi coscienza), sessualità (libera), ma anche politica (esperienziale), alimentazione (naturale), famiglia (allargata), educazione (antiautoritaria), filosofia (transculturale), architettura (utopica e sostenibile), spiritualismo (fai da te), media (underground), attenzione per la natura (ecologia), rivendicazioni sociali (rispetto delle minoranze e femminismo) e medicina (olistica)»⁴⁶. Pacifisti e anticapitalisti, vicini alle filosofie orientali e seguaci del primitivismo, comunitari ed esaltatori della propria identità vestiti con patchwork di stili e decorati con perline e conchiglie: i “figli dei fiori” vivevano in una società parallela che ben presto fu repressa dal governo statunitense, attraverso scontri e arresti. Gli *hippie*, il 6 ottobre del 1967, misero in scena *The death of hippie* nel quartiere che li aveva visti nascere: si trattava di una vera e propria marcia funebre in cui i partecipanti, sfilando con una candela accesa, mettevano in una bara, contenente un feticcio vestito da “figlio dei fiori”, i simboli del movimento ossia abiti, fiori, foto, pasticche, libri e dischi, a cui diedero fuoco alla fine del rito. Il movimento, diventato un vero e proprio stile, non sarebbe finito con la marcia simbolica di Haight-Ashbury, ma si sarebbe diffuso in tutto il mondo per anni, fino a toccare i nostri giorni. A conferma di ciò, proprio mentre il movimento iniziava a languire, nel 1968 fu presentato il musical *Hair*, nell'East Village e in seguito a Broadway, riscuotendo enorme successo tanto che nel 1979 il regista Milos Forman decise di realizzarne una versione cinematografica. *Hair* si struttura in una serie di episodi che ripropongono le passioni giovanili dell'epoca: il movimento *hippie* contro la società classista, il pacifismo e l'antimilitarismo, l'amore libero omosessuale ed eterosessuale, la marijuana, l'antirazzismo.

La colonna sonora di questa gioventù innocente, pacifista e ottimista risuonò fragorosamente tra il 15 e il 18 agosto del 1969 a Bethel, una piccola città rurale dello stato di New York, nel festival organizzato dalla *Woodstock Ventures* composta da John Roberts, Joel Rosenman, Artie Kornfeld e Michael Lang, il più anziano dei quali aveva appena ventisei anni.

Anche se la *Woodstock Ventures* aveva venduto 186.000 biglietti in prevendita, il 14 agosto, il giorno della vigilia, le recinzioni metalliche furono abbattute dall'ondata di ragazzi giunti per partecipare al grande concerto, rendendo l'accesso gratuito per tutti. Si contarono 500.000 presenze, isolate per tre giorni in campagna, perché le strade si intasarono subito tanto che molti artisti, che si sarebbero esibiti sul palco, raggiunsero il sito trasportati in elicottero.

⁴⁶ Guarnaccia M., *Ribelli con stile*, Shake Edizioni, Milano, 2009, p. 235.

Il festival fu un completo insuccesso dal punto di vista economico, poiché generò debiti quasi insolvibili; esso, però, fu un'esperienza unica e ineguagliata nella storia della musica e dei movimenti giovanili, rappresentando la fine di un'epoca e l'inizio di una più critica, come dimostra la profetica e drammatica esibizione di Jimi Hendrix, l'ultimo artista a suonare la mattina del 18 agosto mentre tutti andavano via.

L'esplosione di energia vitale, che aveva attraversato l'ottimismo degli anni Sessanta, preannuncia la sua conclusione nel boato apocalittico rappresentato nell'epilogo del film *Zabriskie Point*⁴⁷ (1970) di Michelangelo Antonioni: la deflagrazione, visualizzata nella mente della protagonista Daria, investe la società dei consumi e i suoi simboli, ma anche le illusioni e i desideri giovanili, e si perde nel fuoco del tramonto verso cui lei si dirige in auto, sulle note di "So young" di Roy Orbison.

*Dawn comes up so young, dreams begin so young
And if you live just for today the day may soon be done
But there's a place where dreams always stay so young*

*A place to hear the sun go down and fade away
To see the wind just run away with yesterday
Anyplace for those who care Zabriskie Point is anywhere.*

⁴⁷ Scenografia di Dean Tavoularis; musiche di Pink Floyd, Jerry Garcia <https://www.youtube.com/watch?v=BAcePPSsFP0&index=11&list=PL4uYFTbj-VuWDKTYTTCIhbsl7XNnFDEhd>

Bibliografia

- AA. VV., *Milano la fabbrica del futuro*, Skira, Milano, 2004
- AA. VV., *Pop Film Art. Visual culture, moda e design nel cinema italiano anni '60 e '70*, catalogo della mostra, Edizioni Sabinae, Roma, 2012
- AA.VV., *TDM 5: Grafica italiana*, Corraini, Mantova, 2012
- Arvidsson A., *Marketing modernity. Italian advertising from Fascism to postmodernity*, Routledge, London, 2003
- Arvidsson A., *The therapy of consumption motivation research and the new Italian housewife, 1958-62* in *Journal of Material Culture*, 2000 5:251-274
- Asquer E., *La rivoluzione candida. Storia sociale della lavatrice in Italia (1945-1970)*, Carocci, Roma, 2007
- Assante E., Castaldo G., *Il tempo di Woodstock*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009
- Bartoletti L. (a cura di), *L'Espresso 60 anni. La nostra storia. 1960-64 L'Italia cambia*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2015
- Becker G.S., *A theory of the al location of time*, *Economic Journal*, 75, 1965
- Bianciardi L., *La vita agra*, Universale Economica Feltrinelli, Milano, 1962 (2014)
- Bonini T., *Così lontano, così vicino. Tattiche mediali per abitare lo spazio*, Ombre corte, Verona, 2010
- Bosoni G., a cura di, *La cultura dell'abitare. Il design in Italia 1945-2001*, Skira editore, Milano, 2002
- Calvino I., *Marcovaldo*, RCS Editori, Milano, (1963) 2003
- Casciani S., Di Pietrantonio G. (a cura di), *Design in Italia, 1950-1990*, Giancarlo Politi Editore, Milano, 1991
- Cavazza S., Scarpellini E., a cura di, *La rivoluzione dei consumi. Società di massa e benessere in Europa 1945-2000*, Il Mulino, Bologna, 2010
- Colimberti A., a cura di, *Ecologia della musica. Saggi sul paesaggio sonoro*, Donzelli Editore, Roma, 2004

- Conti G. M., *Design & Moda. Progetti, corpi, simboli*, Giunti, Firenze, 2014
- Costa E., a cura di, *Con Francesco Rosi a lezione di urbanistica*, Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria, 2012
- D'Ambrosio G., *Joe Colombo. Design antropologico*, Testo & Immagine, Torino, 2004
- Di Marino B., *Film oggetto design. La messa in scena delle cose*, Postmedia Books, Milano, 2011
- Farè I., Piardi S., a cura di, *Nuove specie di spazi*, Liguori, Napoli, 2004
- Favone V., Favata I., *Joe Colombo*, 24 Ore Cultura, Milano, 2012
- Finessi B., *Su Mangiarotti*, Abitare Segesta Cataloghi, Milano, 2002
- Finessi B., *Vico Magistretti*, Corraini, Mantova, 2003
- Fogg M., *Moda. La storia completa*, Atlante, Bazzano (Bo), 2014
- Foot J., *Milano dopo il miracolo. Biografia di una città*, Feltrinelli, Milano, 2003
- Fusinato M., Scott D. F., Wasiuta M., *La fine del mondo*, Rainoff, 2014
- Gazzara F., *Lounge music. Il blues dell'uomo bianco*, Castelvecchi, Roma, 1999
- Giacomotti F., *La TV alla moda. Stile e star nella storia della Rai*, Silvana Editoriale-Rai Eri, Cinisello Balsamo (Mi)-Roma, 2014
- Goldkorn W. (a cura di), *L'Espresso 60 anni. La nostra storia. 1965-69 La rivolta*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2015
- Guarnaccia M., *Ribelli con stile*, Shake Edizioni, Milano, 2009
- Gundle S., *I comunisti italiani tra Hollywood e Mosca. La sfida della cultura di massa 1943-1991*, Giunti Editore, Firenze, 1995
- Lai T., Letta R., *Storia della musica giovane. La ribalta degli anni '60. Vol. 1. Manuale di musica pop-rock*, Historica, Cesena (Fc), 2011
- Lanza J., *Elevator music*, University of Michigan Press, 2004

- Malossi G., *Liberi Tutti. 20 anni di moda spettacolo*, Actabook, Milano, 2007
- Munari B., *Da cosa nasce cosa*, Laterza, Bari-Roma, 1981 (2005)
- Papadia E., *La Rinascente*, Il Mulino, Bologna, 2005
- Poli F., *Arte contemporanea. Le ricerche internazionali dalla fine degli anni '50 a oggi*, Mondadori-Electa, Milano, 2005
- Pollini L., *Musica leggera anni di piombo*, No Reply, Milano, 2013
- Quinto E. - Tinarelli P., *Italian glamour. L'essenza della moda italiana del dopoguerra al XXI secolo*, Skira Milano, 2014
- Scarpellini E., *A Tavola! Gli italiani in 7 pranzi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2012
- Scarpellini E., *La spesa è uguale per tutti*, Gli specchi Marsilio, Venezia, 2007
- Stanfill S., *The glamour of Italian fashion since 1945*, V&A Publishing, 2014
- Warhol A., Hackett P., *Pop. Andy Warhol racconta gli anni '60*, Meridiano zero, Padova 2004

Periodici

ABC

Documento, *A morte lo studente*, n° 8-1968

Abitare

n° 6 gennaio/febbraio 1962

n° 18 luglio 1963

n° 27 giugno/luglio 1964

n° 53 marzo 1967

n° 61 dicembre 1967

n° 71 dicembre 1968

n° 81 dicembre 1969

Domus

n° 432, novembre 1965

n° 446, gennaio 1967

Interni

n° 12 dicembre 1967

n° 13, gennaio 1968

n° 24, dicembre 1968

n° 25 gennaio 1969

L'Architettura. Cronache e storia

N° 143, settembre 1967

L'Europeo

Numero speciale per Triennale Design Museum, n.6, anno VI, dicembre 2007

Film

Antonioni M., *Blow up*, 1966

Antonioni M., *Zabriskie Point*, 1970

Festa Campanile P, *La matriarca*, 1968

Forman M., *Hair*, 1979

Fulci L., *Urlatori alla sbarra*, 1960

Indovina F., *Lo scatenato*, 1967

László B., *The wild one (Il Selvaggio)*, 1953

Lester R., *A hard day's night*, 1964

Paolucci G., *Acciaio tra gli ulivi*, 1962

Petri E., *La decima vittima*, 1965

Risi D., *Vedo nudo*, 1968

Rosi F., *Le mani sulla città*, 1963

Sordi A., *Fumo di Londra*, 1966

Visconti L., *Rocco e i suoi fratelli*, 1960

Wadleigh M., *Woodstock. Tre giorni di pace, amore e musica*, 1970

Autori di questo numero

ARIANE BAGHAÏ ha insegnato Lingua araba e Islamistica presso numerosi atenei (Trieste, Lecce, Roma). In particolare si è occupata di processi di islamizzazione in Occidente e nel Corno d’Africa e, soprattutto, di mistica musulmana dell’Asia Centrale, paesi nei quali ha condotto pluriennali ricerche sul terreno. Ha scelto di esprimere la propria esperienza sul terreno attraverso un linguaggio nuovo: il dramma teatrale. Così è nato il suo *Etnodrammi. Tre incursioni nella drammaturgia etnografica*, 2008. Ha inoltre pubblicato articoli sulla questione femminile in Iran e in Afghanistan e sul delicato rapporto fra diritto musulmano e consuetudine nelle famiglie di immigrati in Occidente. Negli ultimi anni si occupa delle grandi metafore nel sistema della rappresentazione e della auto-rappresentazione dell’Occidente.

ELISABETTA DI GIOVANNI, nata a Palermo, il 27.3.1973, laureata con lode in Lettere Moderne nel 1995, è dottore di ricerca in “Uomo e ambiente” nel 1999; è stata assegnista di ricerca (2003-2006) in antropologia religiosa. È ricercatrice di Antropologia nell’Università di Palermo dal 2006, dove insegna Etnostoria, Storia delle tradizioni popolari e Antropologia degli artefatti. I suoi ambiti di ricerca sono l’antropologia religiosa – con particolare attenzione alle dinamiche di patronaggio, alla religiosità giovanile, alle pratiche culturali delle comunità migranti, alla rifunzionalizzazione del sacro e al pluralismo religioso – e i Roma/Gypsies Studies. Ha condotto un’etnografia (dal 2005 al 2010) presso il campo nomadi di Palermo, tra le comunità rom residenti, osservando le pratiche di sopravvivenza, di mimetismo sociale nel contesto urbano e di mendicizia come economia informale. Nella

monografia *Fenomenologia zingara. Cittadinanze e marginalità a Palermo* (2015, FrancoAngeli) ha altresì analizzato il culto di San Giorgio durante la festa religiosa di Đjurdjevdan/Herdelezi e il simbolismo sincretico-religioso in un contesto di marginalità e stigmatismo sociale. Un altro punto focale di ricerca è relativo alle dinamiche di *empowerment* delle comunità, di inclusione sociale e di *social housing* in Italia e in Europa. Dal 2006 è coordinatore scientifico della Summer School “Migrants, Human Rights and Democracy” promossa dall’Università di Palermo, volta all’approfondimento e alla formazione post-universitaria su specifici temi relativi alla “crisi migratoria” contemporanea. Dal 2015 è responsabile scientifico per la Sicilia dell’Osservatorio permanente sul pluralismo religioso con il Gris (Gruppo di Ricerca e Informazione Socio-Religiosa) di Bologna, in collaborazione con gli atenei di Bologna, Milano Cattolica, Torino.

EUGENIA LAGHEZZA svolge la professione di architetto ed è diplomata in pianoforte. È stata docente a contratto presso l’Università di Copenhagen (Dipartimento di Media, Cognition and Communication) e presso la Nuova Accademia di Belle Arti (Naba) di Milano, tenendo corsi e lezioni sul *Soundscape design*. Attualmente, assieme all’architetto Francesco Lucchese, è impegnata nella stesura di un libro sulla storia del design italiano, dagli anni Sessanta ai Duemila, analizzato nel coevo contesto di arte, grafica, musica, cinema, moda e letteratura. www.laghezzarchitects.com

VALERIO LASTRICO ha conseguito il Dottorato di ricerca in Sociologia presso la Graduate School in Social and Political Science di Milano, con una tesi comparativa sul conflitto ambientale legato al TAV Torino-Lione. I suoi principali oggetti di ricerca riguardano il conflitto come categoria analitica (conflitti urbani, ambientali, di lavoro), il rapporto tra conflitto e processi decisionali e la dimensione cognitiva di entrambi. Fra le sue pubblicazioni: *Quando il forum sostituisce la fabbrica. Tentativi di costruzione identitaria nell’era della fine del lavoro*, in *Sociologia della Comunicazione*, n. 46/2013, monographic issue: *Identità e partecipazione in Rete*, pp. 95-112; *La rivendicazione del diritto dell’abitare: il caso della Spagna*, in *Welfare ed Ergonomia*, n. 1/2015, monographic issue: *Modelli dell’abitare*, pp. 35-46; *The renewal of Ligurian Alps abandoned villages between policies and informal practices*, in *Mountain Dossier*, n. 4/2015, monographic issue: *Housing policies in mountain areas*, pp. 12-15; *Scontro fra popolazioni metropolitane e democrazia partecipativa. Una possibile risposta alla crisi dell’accoglienza “mediterranea” nel centro storico genovese*, in M. Gausa, M. Ricci (eds.), *MED.NET.REP.0.2*, Trento-Barcelona, LIST-Laboratorio Internazionale di Strategie Urbane, 2014, pp. 296-301; *Rappresentazioni della rappresentanza: entro e contro il sindacato. Quadri cognitivi e schemi d’azione dei precari della ricerca*, in E. Armano, A. Murgia (eds.),

Generazione precaria, nuovi lavori e processi di soggettivazione, Bologna, Odoja, 2014, pp. 167-183; *Il diritto ad un ambiente salubre tra standard di tutela e discrezionalità nell'utilizzo degli standard*, in AA.VV., *Spazio del potere e spazio della tecnica nella tutela dei diritti sociali*, Roma, Aracne, 2014, pp. 273-308; *Conflitti ambientali come conflitti di valore: un'analisi empirica su strumenti di mediazione inappropriati*, in LPF WP Series, n. 7/2014; *Technocracy as depoliticized value hegemony: which theoretical frameworks within current social practices and conflicts?*, in LPF WP Series (forthcoming).

FRANCESCO LUCCHESI svolge la professione di architetto e designer dal 1985: il suo studio, Lucchesedesign, ha sede a Milano e sviluppa progetti di architettura, interior design e product design in tutto il mondo.

Collabora, come direttore artistico e consulente, con aziende di fama internazionale occupandosi anche di posizionamento aziendale. È docente a contratto presso la Facoltà di Design del Politecnico di Milano. www.francescolucchese.com

GRAZIELLA MILAZZO è docente di Storia dell'Arte Contemporanea presso l'Accademia Nike di Catania dal 2010. Dal 2006 è assistente nel dipartimento di Antropologia culturale presso l'Accademia di Belle Arti di Catania. Dopo aver ottenuto una laurea in arti visive e discipline dello spettacolo, ha anche conseguito la Laurea Magistrale in Antropologia culturale ed etnologia all'Università di Bologna. Come oggetti di studio predilige la storia dell'arte, il teatro e costumi medievali. Alcuni dei suoi ultimi progetti si concentrano su culti, oggetti e luoghi sacri. Nel corso degli ultimi anni, ha anche dedicato il suo tempo in un progetto che coinvolge antropologia e turismo culturale. Nel 2013 ha diretto un "Master Class Tour" dedicato agli studi alimentari, in particolare alle abitudini alimentari durante il medioevo. All'Accademia di Belle Arti di Catania, ha tenuto diversi seminari su studiosi come Turner, Van Gennep, Goffman e Hannerz, così come su Augè e sulla dicotomia tra non-luogo e luogo sacro. La sua tesi "Immagini sacre e reliquie pittoriche" è stata pubblicata da Villaggio Maori Edizioni nel 2015 con il titolo *Il culto delle icone*. In questo saggio, analizza i concetti di ierotopia e di paradigma come descritti da Lidov.

RAFFAELLA SABRA PALMISANO ha studiato Filosofia Teoretica, Filosofia Morale e Filosofia delle Religioni all'Università degli Studi di Trieste. Si è laureata nel 2013 col Prof. Antonio Russo, presentando una tesi sulla critica di Enrico Castelli al solipsismo. Collabora con la Cattedra di Filosofia Morale in qualità di cultore della materia. L'interesse per le questioni di tipo morale-politico derivano dal tempo passato in Etiopia e Afghanistan, esperienze che l'hanno portata a svolgere ricerche sulla questione dell'Alterità, della follia ("Follia e *subjectum*: alcune note sparse", in

Ciclo di convegni sulle tematiche sociali, anno 2010, AA.VV., Udine, Edizioni Goliardiche, 2011, pp.61-64) e sulla filosofia dell'azione in relazione all'andamento politico internazionale attuale e all'antropologia della contemporaneità ("Juan Carlos Scannone interprete di Blondel. Dalla "*lutte pour la civilisation*" alla "*filosofia de la liberacion*", in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, Anno V, n. I, Giugno 2015, pp. 95-103; "Maurice Blondel: politica e filosofia dell'azione", in *Studium*, n. 5 (settembre-ottobre 2015), anno 111, pp. 726-739). Si dedica attualmente all'analisi del rapporto tra la filosofia italiana e francese nella prima metà del '900, lavorando in gran parte su testi inediti.