

Ad

RIVISTA DI ANTROPOLOGIA POST-GLOBALE

ANTROPOLOGIA DEL VIAGGIO

FONDATA E DIRETTA DA

ANTONIO L. PALMISANO

Speciale N.01
2011

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Gianluca Bocchi, Mauro Ceruti, Antonino Colajanni, Francesco Fistetti, Vitantonio Gioia, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Oscar Nicolaus, Ron Reminick, Siseraw Dinku, Ferdinando Testa, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione

Veronica Boldrin, Fabio Corigliano, Raffaella S. Palmisano, Desirée Pangerc

Graphic designer

Domenico De Pascale

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti ad 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 I, speciale n. 1

1 settembre 2011 – 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

Tutti i diritti riservati.

È consentita la riproduzione a fini didattici e non commerciali, a condizione che venga citata la fonte.

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

Presentazione della Rivista

Dada. Rivista di Antropologia post-globale è un periodico totalmente digitale, accessibile e fruibile gratuitamente sul sito www.dadarivista.com

La rivista ha lo scopo di trattare i temi dell'antropologia e della filosofia contemporanea, affrontando le problematiche classiche e moderne nel contesto sociale, politico e culturale della nostra epoca post-globale, epoca nella quale i *grands récits* sono nascosti ma più che mai presenti e operanti.

Nella convinzione che il senso della vita sia la ricerca intesa come gioiosa sperimentazione anche in quei campi nei quali ogni cambiamento e appunto ogni sperimentazione sembrerebbero fuori questione e nella consapevolezza che sia auspicabile e significativo, oggi più che mai, rimuovere dai nostri discorsi ogni eredità connessa ai *grands récits*, la rivista assume il termine *Dada* ad indicare una posizione di strutturale apertura nei confronti delle metodologie di ricerca adottate e nell'uso del linguaggio, rifuggendo dalla dogmatica dei protocolli. Un lungo cammino, dunque, già percorso da numerosi studiosi – fra questi, Paul Feyerabend –, un cammino che intendiamo proseguire, ovvero invitare a intraprendere. Con determinazione e ironia.

In questo contesto, gli articoli potranno essere pubblicati indifferentemente in una delle lingue dell'Unione Europea, come richiesto dagli autori, previa valutazione da parte dei Colleghi madrelingua. Di fatto, il plurilinguismo di lettura appare essere sempre più diffuso negli ambienti accademici del Continente, permettendo almeno parzialmente di evitare traduzioni in lingua franca, dunque risparmiandoci i limiti che queste comportano. Analogamente, ogni autore sarà libero di adottare la propria consuetudine stilistica nel rapporto con l'apparato delle note, con i riferimenti bibliografici e con la stessa strutturazione dell'articolo, ferma restando la coerenza interna e con i criteri adottati.

La rivista, infine, ha fra le sue finalità quella di ospitare contributi di giovani studiosi, introducendoli così al dibattito nazionale e internazionale sui temi in questione.

Il Fondatore e direttore della Rivista
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo è il primo numero di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*.

Si tratta di un numero speciale, il numero 1, intitolato *Antropologia del viaggio* e interamente dedicato ad articolate considerazioni sul viaggio e il viaggiare.

Le tematiche correlate sono affrontate da antropologi, filosofi, geografi, letterati e artisti nelle specifiche prospettive disciplinari, e questo per promuovere la riflessione sul concetto del “viaggiare” nella nostra epoca.

Il numero si chiude con una serie di recensioni di monografie e recenti pubblicazioni o eventi culturali ad opera di giovani studiosi che, con ciò, entrano nel processo sociale e politico del “fare cultura” pubblicamente, coraggiosamente disposti alla critica e all'autocritica.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero speciale 1 – 2011

Antropologia del viaggio

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

Introduzione. Anche una nave alla fonda viaggia... Antonio Luigi Palmisano	p. 7
Orgoglio e pregiudizio: i primi balbettii sul terreno Ariane Baghaï	p. 13
Scene di emigranti sull'Oceano. Su <i>The Amateur Emigrant</i> di Stevenson Luigi Cepparrone	p. 25
Balcanici, i viaggi e i viaggiatori Marco Chimenton	p. 47
Il viaggio da Messina a Lima di un missionario gesuita italiano nel primo '600. Geronimo Pallas (s.j.) e la sua <i>Missión a las Indias</i> (1620) Antonino Colajanni	p. 65

Souvenir d'ailleurs. Note sulla scrittura e le immagini di viaggio in Jacques Derrida

Raoul Kirchmayr p. 81

Trafficati: esperienze di viaggio

Desirée Pangerc p. 101

Il viaggio e l'arte come forma di comunicazione con l'Altro

Maurizio Predasso p. 115

Il viaggio religioso come strumento geopolitico. Il pellegrinaggio sciita e l'emergere dell'alleanza regionale tra Iran e Siria

Maurizio Scaini p. 119

Léopold Senghor e Aimé Césaire letti e interpretati da Giulio Stocchi

Giulio Stocchi p. 131

Recensioni

- Baghaï, A. *Etnodrammi. Tre incursioni nella drammaturgia etnografica*. Lecce: Pensa, 2008

di Veronica Boldrin p. 161

- Jim Goldberg, *Open see*, novembre 2010 - gennaio 2011, Pordenone

di Alessandro Battiston p. 163

- Colajanni, A. e Mancuso, A. *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*. Roma: CISU, 2008

di Lorena Princi p. 165

- Palmisano, A.L., Chojnacki, S., Baghaï, A. (eds.) *I molti volti dell'arte Etiopica – The Many Faces of Ethiopian Art*. Bologna: Bononia University Press, 2010

di Giorgio Christopoulos p. 167

- Palmisano, A.L. (a cura di) *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Roma: IILA, 2010

di Giorgia Stefani p. 170

- Matvejević, P. *Confini e frontiere: i fantasmi che non abbiamo saputo seppellire*. Trieste: Asterios, 2008

di Francesco Florindi p. 173

- Fistetti, F. *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*. Perugia: Morlacchi Editore, 2010

di Federico Brandmayr p. 177

- Palmisano, A. L. *I Guraghe dell'Etiopia. Lineamenti etnografici di un'etnia di successo*. Lecce: Pensa, 2008

di Silvia Pieretto p. 179

Introduzione

Anche una nave alla fonda viaggia...

Antonio Luigi Palmisano

I confini dell'anima, nel tuo andare, non potrai scoprirli, neppure se percorrerai tutte le strade: così profondo è il suo logos. (Eraclito, fr. 22B45 Diels-Kranz)

Viaggiare è essere per strada. Non nella propria casa. Viaggiare è essere altrove, per una, nessuna o tante ragioni. Siamo in grado di trovarle, queste ragioni, anche strada facendo, e poi ancora modificarle o adattarle alla stessa esperienza del nostro viaggiare.

Viaggiamo anche per lavoro. Mi riferisco ad un multiplo viaggio Roma-Khartum-Roma. Il mio lavoro è l'antropologia. Il mio viaggiare è professionalmente antropologico, il mio viaggiare è antropologicamente professionale. Forse, è da anni che non viaggio se non da antropologo, tanto che ormai non ho più la cognizione del “viaggiare” – “viaggiare” come allontanamento da una casa – ma ho solo la consapevolezza del mio essere antropologo. Eppure, non finisco di stupirmi per quello che accade quando sono altrove. Probabile che per un antropologo il “viaggiare” non sia più possibile, e che tutto sia antropologia: ogni passo, ogni incontro, con l'amico o il nemico, con il fratello – perfino con i “fratelli nascosti”, fratelli che sfuggono alla percezione carente dei nostri limitati sensi, secondo le dottrine di tanti culti monoteistici e politeistici –, è antropologia. Probabile che l'antropologia sia un continuo passare di luogo e incontrare alterità, sia transitorietà e costruzione di relazioni, costruzione di *Da-sein*. E che questi siano *Da-sein* fra i quali oscillare, come fossimo pendoli, ovvero siano *Da-sein* nei quali perdersi e all'occorrenza ritrovarsi, sempre immersi – noi, io – nel flusso dell'esser-ci, con uno sguardo attento, carico di *Sehnsucht*, all'essere. Riflessione continua, insomma.

La riflessione e l'articolazione di considerazioni più o meno complesse è sul proprio ritrovarsi “altrove”, fisicamente, socialmente e politicamente come Ego, ed in questo altrove scoprire o ritrovare – forse c'era da sempre! –, col tempo e con l'interazione continua, un altro Ego, altri Ego, ognuno sempre il proprio, ma Altro rispetto al precedente. Si tratta insomma di una riflessione che è invenzione e riconoscimento di altre vite, di vite “altre”.

Si tratta dunque di una serie di esperienze di estraneazione dal sé e di ritrovamento in un altro sé: nulla impedisce di tornare al primo Ego, al primo sé – seppure sia davvero possibile! –, anche se trasformato, necessariamente trasformato...

Insomma, se è vero, seguendo Eraclito, che mai l'uomo si bagna due volte nello stesso fiume – “*negli stessi fiumi tanto entriamo quanto non entriamo, siamo e*

non siamo”:¹ quando ci immergiamo in un fiume *siamo* in esso e al contempo *non siamo* in esso –, a me pare ancora più immediato e consistente comprendere che mai il fiume bagna due volte lo stesso uomo. Due volte mi sono bagnato nel Nilo, in quello che chiamiamo Nilo, ma questo non ha bagnato due volte Antonio L. Palmisano, quello che chiamano così.

Forse, con maggiormente coraggiosa immediatezza, non *c'è* nessuno *stesso*; forse, in questo consisterebbe il grande mistero dell'esser-ci.

Viaggiare significa allora avere la possibilità di considerare che lo *stesso* è sempre “altro”, in continua trasformazione. Viaggiare significa riflettere sulla relazione fra soggetto e oggetto per considerare che il confine fra i due è sempre più definito, fino a ergersi come barriera, oppure che è un confine sempre più flebile, fino a divenire un istituto dello scambio, della costruzione dialogica del mondo, della fondazione di un Noi.

Penso a grandiosi viaggiatori, come il greco Ulisse, protagonista dell'*Odissea*, o l'italiano Marco Polo, autore di *Il Milione*, o il berbero Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Lawātī al-Tanjī Ibn Baṭṭūṭa, autore di *Tuhfat al-nazār fī gharā’ib al-amṣār wa ‘ajā’ib al-asfār*, consapevolmente vissuti in viaggio. O ad altri ancora, vissuti in viaggio ma senza ritorno.

E non riesco a fare a meno di pensare alla Nave di Teseo, ovvero al primato della relazione rispetto allo *on*, *ontos*, all'essente, semmai accettabile come icona di una struttura di relazioni:

“La nave con la quale Teseo si era imbarcato con gli altri giovani guerrieri, e che riportò in trionfo ad Atene, era una galera a trenta remi. Gli Ateniesi la conservarono fino ai tempi di Demetrio di Falera. Asportavano i vecchi pezzi quando questi si deterioravano e li sostituivano con parti che fissavano saldamente all'antica struttura, finché non rimase neppure un chiodo o una trave della nave originaria. Anche i filosofi, discutendo dei loro sofismi, citano questa nave come esempio di dubbio; e gli uni sostengono che si tratti sempre della stessa nave, gli altri che sia una nave differente.”²

La sostituzione delle parti avariate o comunque danneggiate della nave, a partire dai remi e dalle vele, già cominciata in navigazione da Teseo e dai suoi uomini, prosegue anche giunti in porto, anche dopo la morte di Teseo e dei suoi uomini e dei custodi che seguirono.

Così, viaggiare è l'epifania della transizione. E se la vita è transizione, viaggiare è epifania anche della vita.

Il viaggio può dunque divenire per noi il simbolo della vita. Della vita come transizione, sorpresa, dubbio, incertezza, imprevedibilità. Della vita nel suo essere

¹ “Potamoisi toisin autoisin embainomen te kai ouk embainomen, eimen te kai ouk eimen”. Eraclito, fr. 22B49 Diels- Kranz.

² Plutarco, *Vita di Teseo*, 2.2., § 22 e § 23.

prassi dell'inatteso, della vita nel suo stabilire continuamente relazioni, relazioni fra parti: persone, idee, oggetti e emozioni. Tutti costituiti tali, e quali, in virtù proprio delle relazioni stabilite, non certo stabili.

Il viaggio è allora icona del *Da-sein*, incessante processo di costruzione di legami insospettati, mai prima pensati, oppure rinnovati ovvero nuovamente creati.

Il simbolo di questo simbolo è appunto la Nave di Teseo, una nave che è tale, e quale, proprio per il suo insieme di relazioni.

Come la filosofia, il viaggio è l'arte del complicare il quotidiano – specificare, articolare, relazionare fiduciosamente e incessantemente – per giungere all'inatteso. È l'arte della riflessione sulle relazioni ricercate o fondate e *vice versa* sulle relazioni costruite e ritrovate.

È l'arte del complicare per rendere tutto (in sé) più semplice e comprensibile: in fondo basilare, appunto *gründlich*!

Il viaggio è la prassi della filosofia. Ancora oltre, il viaggiare è la filosofia in azione, è il pensiero vivente, il tracciare relazioni in transizione.

Infine, il viaggio è opportunità di comunicazione fra *Seienden* che si incontrano e si costituiscono come tali proprio incontrandosi; un incontro fra uomini, che non preclude un incontro con il Divino.

Tuttavia, proprio ricordando che per quanto si viaggi mai si giungerà a superare i confini dell'anima, insieme a Eraclito compiamo un ulteriore sforzo e manifestiamo il “*pathos* del nascosto”: il discorso umano, accettabile come simbolo, è inadeguato a cogliere “il mondo”, ovvero il *Da-sein*, insomma il *logos*. Con questo ulteriore, piccolo sforzo, per noi anche il viaggio diviene occasione di manifestazione del “*pathos* del nascosto”, occasione di realizzazione del *Da-sein*. E il racconto del viaggio e del viaggiare diviene occasione di espressione – incerta e titubante – tanto del “*pathos* del nascosto” quanto dell'esperienza dell'esser-ci.

Viaggiare si trasforma così in un possibile esercizio di pratica mistica: riconoscere alterità, familiarizzare con l'alterità ma anche riconoscere l'alterità in se stessi rispetto alla propria auto-rappresentazione corrente. Insomma, viaggiare può divenire pratica di accettazione di un esilio come condizione umana, abbraccio stesso della transitorietà dell'esser-ci, transitorietà intesa come qualifica fondante dell'esser-ci: “...perfectus vero cui mundus totus exsilium est.”³

Dunque, lo *ex-silium* apre la strada ad una possibile *ek-stasis* all'interno di una specifica recezione del viaggio e della sua conseguente espressione. Mi riferisco qui ad una esperienza di viaggio ad opera di un viaggiatore non occidentale, sicuramente meno di altri inficiato dal viaggiare turistico ed altezzoso di un Occidente colpito dalla sindrome d'esplorazione dell'Altro come legittima fuga da sé.

³ Hugo de Sancto Victore, *De Vanitate Mundi*, 2.

In un bellissimo e recente articolo, già anticipato nei suoi seminari degli anni '80 a Berlino, Fritz Kramer descrive il viaggio di Sir Apollo Kagwa, Primo Ministro del Buganda, e del suo segretario, Ham Mukasa, alla volta dell'Inghilterra per partecipare alla cerimonia d'incoronazione di Edoardo VII, avvenuta nell'ormai lontano 1902.⁴

Mukasa, nobile alla corte reale del Buganda, conosceva anche la lingua araba e l'inglese e, dopo essersi convertito al cristianesimo, aveva avuto modo di pubblicare un interessante commentario del Vangelo di Matteo. L'opera per la quale viene ancora oggi ricordato è comunque il suo diario di viaggio, intitolato *Sir Apolo Kagwa discovers Britain*, e finalmente pubblicato da Heinemann Educational Books, Londra, nel 1975. Nel diario non traspare nulla di affine ad uno shock culturale vissuto dall'autore, neppure di eventuali difficoltà di adattamento ad un contesto sociale e culturale nuovo, pur verosimilmente tanto diverso da quello di origine. Molto preparato nella etichetta di corte del Buganda, Mukasa è stato attento a recepire l'etichetta di corte britannica e a comprenderla, a muoversi con grande tatto e diplomazia nel nuovo ambiente e a sopportare con distaccata indulgenza le ossessioni voyeuristiche dei nobili indigeni britannici. Non di meno, proprio per riportare fedelmente ai suoi lettori compatrioti l'esperienza vissuta, Mukasa si appoggia nello scritto non ad una retorica della meraviglia e dello sbalordimento, per quanto attesa, ma ad immagini neo-testamentarie. In questo modo, il meraviglioso o lo sbalorditivo, in un contesto di precisa e puntuale descrizione comprensiva delle situazioni vissute, recuperano la dimensione del *mysterium*. Come osserva Fritz Kramer:

“Non danneggiata dalla formulazione retorica, la descrizione di viaggio operata da Mukasa è precisa e empiricamente comprovabile. L'autore si attiene strettamente ai fatti, ma appunto con un tale tono per cui ciò che per noi è il quotidiano e l'usuale – ivi comprese le pompose cerimonie – si ammantava di una luce sovranaturale, così che sembra descrivere più una estasi mistica anziché un viaggio profano.”⁵

Già, il viaggio secolare si trasforma in un'esperienza estatica: in un ritorno al sé, carico di riflessione e pronto ad essere trasmesso a quanti in grado di condividere l'esperienza così riportata.

Insomma, il buon viaggiatore è colui il quale viaggia raggiungendo, ottenendo, realizzando, l'estraneità a se stesso, e ha coscienza non tanto dell'estraneità dell'Altro ma appunto della propria rispetto al sé.

⁴ Kramer, Fritz W., “Als Fremd erfahren werden. Eine Lektüre der Reisebeschreibungen von Dorogu und Ham Mukasa”, in *Paideuma*, 57, 2011:37-52.

⁵ “Unbeschadet der rhetorischen Zuspitzung ist Mukasas Reisebeschreibung präzise und empirisch überprüfbar; er hält sich strikt an die Tatsache, nur eben in einem Ton, der das für uns Alltägliche und Gewöhnliche – man rechne die pompöse Feiern hinzu – in überirdisches Licht taucht, so dass eher eine mystische Entrückung als eine profane Reise zu beschreiben scheint”. Kramer, Fritz W., “Als Fremd erfahren werden. Eine Lektüre der Reisebeschreibungen von Dorogu und Ham Mukasa”, in *Paideuma*, 57, 2011:37-52, pag. 47.

Certamente, non in ogni viaggio ci si aspetta tanto, non ogni viaggiatore condivide questa ricezione dell'essere "altrove", dell'interagire con l'Altro come una occasione di conoscere o riconoscere in sé l'alterità.

Così, questa raccolta di saggi discute alcuni degli aspetti dell'essere in viaggio, alcune istituzionalizzazioni del viaggiare. Ariane Baghaï ci riporta alla prima esperienza del viaggiare, al primo profondo, incisivo scambio che, una volta impegnati nella ricerca sul terreno, intercorre con un mondo esterno, un mondo "altro" rispetto a sé. Baghaï descrive questa esperienza quasi si trattasse di una nascita al mondo sociale, anzi al *Da-sein*, un'esperienza nella quale inizialmente l'antropologo si muove balbettando.

Quanto possano essere profonde le scarificazioni operate dal viaggiare sul corpo e nell'animo di un grande e sensibile scrittore viene analizzato da Luigi Cepparrone nel suo saggio sul viaggio compiuto da Robert Louis Stevenson a bordo del transatlantico *Devonia*. Dormire in seconda classe vivendo all'interno del mondo dei passeggeri della terza classe offre a Stevenson l'occasione di confrontarsi con la propria alterità rispetto allo stesso sé, un'esperienza che agita l'anima.

Marco Chimenton tratta invece del proprio viaggiare in lungo e in largo per i Balcani condividendo gli angusti spazi di traballanti autobus o le consumate angosce e le piccole astuzie di giovani e vecchi passeggeri: un viaggio che conduce l'autore a riflettere sul proprio essere "cittadino dell'Europa".

Vi è anche il viaggiare in missione. Il paradigma di questo viaggiare è proprio il viaggio del missionario, un viaggio raccontato da Antonino Colajanni all'esempio del gesuita Geronimo Pallas. Colajanni ci porta a riflettere sui rapidi e profondi processi di apprendimento messi in atto dalla travolgente esperienza del viaggiare per lunghi periodi, sotto difficili condizioni, mentre si è consapevoli delle forti ed articolate aspettative che l'istituzione nutre nei confronti di chi ha inviato in missione. Vedere, percepire e vivere in un inatteso tessuto di relazioni, da una parte, si confronta con dovere, dall'altra: la consapevolezza di questa tensione si trasforma in una occasione di profonda crescita esistenziale.

Raoul Kirchmayr riflette sulle immagini di viaggio prodotte da un Jacques Derrida che, dopo essere stato a Mosca ed aver soggiornato in Atene, torna nella sua casa natale nei sobborghi di Algeri. Andare, restare e ritornare s'intrecciano con la memoria, le memorie: le emozioni sono il viaggio, ma le relazioni fra queste, analizzate con straordinario acume, conducono ad addentrarci nelle profondità dell'animo umano.

Anche il trafficato è un viaggiatore? A questa domanda risponde Desirée Pangerc con una analisi sul viaggiatore nel suo ruolo di merce: emigranti, clandestini e trafficati sono alcuni dei ruoli che l'attore sociale svolge talvolta indipendentemente dalla propria volontà. Così, nel viaggio l'emigrante può trasformarsi in trafficato, ovvero l'attore sociale vive una continua trasformazione del sé: ad ognuna di queste trasformazioni può essere dato un nome.

Maurizio Predasso affronta la questione del viaggio come attività di "guardare, osservare, vedere". Ma questa frenetica attività oculare si incontra con l'Altro e, sorpassando la semplice percezione visiva, nell'artista diventa grafia, segno,

di-segno. È un segno che “intende dire”, diventando così linguaggio e comunicazione: pensiero visuale e lingua ideogrammatica, una volta che il segno è finalmente offerto allo sguardo dell'Altro.

Il pellegrinaggio religioso ha accompagnato la storia dell'uomo nel corso dei secoli. Per Maurizio Scaini questo fenomeno è stato spesso strumentalizzato a fini politici, creando le premesse per nuovi processi di colonizzazione, esercitando egemonie regionali o rafforzando alleanze strategiche. Nel suo contributo Scaini esamina la recente riscoperta, in chiave sciita, dei luoghi santi presenti in Siria. Questa “riscoperta”, inizialmente pensata in chiave anti-irachena e filo-iraniana, ha assunto implicazioni sociali e valenze regionali non ancora valutabili esaustivamente. Il pellegrinaggio si rivela così un viaggiare caratterizzato anche da forti connotazioni politiche.

Nel suo contributo, tratto da *Perdono a Lulù*, uno scritto inedito, Giulio Stocchi analizza il viaggiare onirico, il rapido muoversi del poeta fra situazioni ed emozioni che sorgono all'interno di una continua e intensa pratica di frequentazione dell'alterità. Nel loro viaggiare, ci racconta poeticamente Stocchi, due poeti ragazzi, Aimé Césaire e Léopold Senghor tornano, uno con una nave a vapore, verso il suo paese natale, la Martinica, e l'altro, sulle ali della fantasia, all'Africa favolosa dell'infanzia. La poesia, e più in generale l'arte, è così il modello che gli uomini si sono costruiti per addentrarsi nel loro immaginario: un viaggio, quello che la poesia compie, privo di passaporti e di controlli, senza frontiere e senza Stati, oltre paesi e continenti, in un universo di cangianti e struggenti emozioni.

Forse è proprio nel viaggio, almeno in alcune forme del viaggiare se non in tutte, che l'anima, di cui parla Eraclito nella nostra iniziale citazione, finisce per trovare una sua costruibile o ricostruibile pace. Ma forse, ancora di più: “anapaula en tei fugei”,⁶ come avrebbe specificato Eraclito, secondo quanto riportato secoli dopo nell'interpretazione di Plotino: “Ristoro nell'esilio”. Una pratica, quella dello *ex-silium*, che appare dunque meno turistica e di diletto di quanto si potesse mai immaginare: l'incessante incontro con l'Altro, l'epifania della transizione, l'estraniamento dal sé, il riconoscimento della molteplicità dell'Ego, l'invenzione di linguaggi come *chances* dialogiche e l'opportunità della *ek-stasis* si rivelano linimenti di un'anima i cui confini mai potranno essere scoperti. Del resto, già sappiamo che: “A tutti gli uomini può toccare la sorte di riconoscere se stessi e di sentire l'immediatezza”;⁷ e quale migliore condizione di quella offerta dal viaggio, dal viaggiare antropologico, in tutta la consapevole transitorietà che questo comporta, può mai presentarsi all'uomo per “sentire l'immediatezza” dell'esser-ci?

⁶ Così Eraclito, secondo Plotino in *Enneadi* 4, 8, 5, 5-6.

⁷ “Anthropoisi pasi metesti ginoskein eoutous kai froneein”. Eraclito, fr. 22B116 Diels-Kranz.

Orgoglio e pregiudizio: i primi balbettii sul terreno

Ariane Baghai

Nel 1982 sono partita per il Sudan come membro di una missione archeologica, con mansioni adeguate alla mia giovane età: incollare cocci, dare una mano in cucina e soprattutto fare la spesa. Avevo 22 anni, e i miei studi universitari di egittologia e lingua e cultura araba erano appena agli inizi. Sognavo anche di studiare antropologia nel prossimo futuro, e questo viaggio rappresentava una grande opportunità di confrontarmi con il terreno.

Durante quella lunga permanenza ho preso appunti, in parte sotto forma di diario – avevo bisogno di sfogarmi – e in parte sotto forma di note di terreno come contributo alle ricerche condotte per il museo d’etnografia di Ginevra. Tra le altre attività, il programma prevedeva l’acquisto di una tenda dei Rechaida, tribù residente nell’est del Sudan. Da questo diario ho tratto il materiale che vorrei riconsiderare in questo scritto. Non lo avevo mai fatto durante tutti questi anni perché mi vergognavo della mia ingenuità e soprattutto dei miei pregiudizi, particolarmente nei confronti della gente del Sud Sudan. Incominciando ad interessarmi all’antropologia avevo sentito parlare di Edward Evan Evans Pritchard, l’antropologo che aveva lavorato a lungo fra i Nuer del Sud Sudan, e mi ero in un qualche modo convinta che per diventare una vera antropologa dovevo necessariamente trascorrere un lungo periodo sul terreno proprio fra i Nuer, e non con altri, in altri posti del Sudan, o ovunque nel mondo. Ma più conoscevo la gente del Sud, più mi sentivo “costretta”, più avevo paura, più stavo male, anche fisicamente, in quel clima d’inferno e meno volevo fare l’antropologa. E accadde proprio che, durante il ritorno da quel viaggio nel sud del Sudan, scrissi nel mio diario: “Non diventerò mai un’antropologa; meglio che faccia qualcosa d’altro. L’idea di stare qui, nel sud, in questa immensa palude, con questa gente che beve *merrissa* mi fa orrore.” Da premettere che non avevo neanche letto la monografia di Evans-Pritchard sui Nuer, e non conoscevo Bronislaw Malinowski neanche di nome. Per non parlare di altri studiosi contemporanei. La possibilità dell’ironia e dell’auto-ironia mi era pertanto preclusa. La mia idea su cosa fosse l’antropologia era del tutto basata sul sentito dire, ovvero sui consigli dell’allora direttore del Dipartimento di africanistica del Museo Etnografico di Ginevra, per esempio, e soprattutto sulla mia fantasia: vivere in (e non con/insieme a) questa tribù (i Nuer, innanzitutto) e recensire i loro oggetti (attorno a me tutti parlavano di oggetti, di “cose”). Il mio *penchant* per la letteratura mi spingeva a conoscere le loro poesie, i loro miti, ma questo non sembrava interessare nessuno: una poesia non si vende, non si vede e, se si sente non si capisce. All’inizio non pensavo che fosse possibile esprimere i propri sentimenti lavorando sul campo, cioè comunicare nel senso di convivere e condividere. Preparavo un elenco di domande per le quali mi erano state richieste delle risposte, come ad esempio: “perché vi fate delle *mushallaq*¹ in

¹ Lett. “scarificazioni”.

faccia?”, “a che età si fanno?”, “a cosa servono?”. Siccome avevo anche già una mia idea, ovviamente preconcepita, su quale potesse essere la risposta, quello che mi dicevano non era mai abbastanza chiaro e soddisfacente. Questa procedura mi risultava estremamente noiosa e burocratica o, come direbbe Palmisano, protocollare². Era un altro ottimo motivo per allontanarmi dall’antropologia. Rileggendo queste note mi rendo conto oggi che il materiale che sarebbe potuto essere interessante etnograficamente non si trova negli appunti che si volevano etnografici, ma piuttosto nelle pagine che scrivevo per sfogarmi, o nelle lettere agli amici. Mentre all’inizio esprimo quasi esclusivamente le mie egocentriche preoccupazioni e paure, con il passare del tempo e con la quotidianità cominciavano ad emergere le relazioni con gli altri, la condivisione di esperienze con questi compagni di vita o di viaggio. Ero arrivata lentamente, quasi inavvertitamente, verso la *participant observation*. E come scrive Palmisano:

“Participant observation is not an instrument to obtain “facts”, which are more probable, useful, precise, reliable “data”, but is a vision of the world, a choice, an ethical choice. It is a way to interpret interpersonal relations.”³

Non mi rendevo conto che il modo in cui mi presentavo alle persone che incontravo avesse una influenza sulle mie interazioni *in loco*. Viaggiare in compagnia di un europeo –fotografo e collezionista di arte africana – che, secondo me, si comportava malissimo (avido, tirchio, sprezzante, approfittatore con gli “indigeni” ma estremamente cortese e generoso con gli occidentali), mi aveva spinto a presentarmi come musulmana – essendo di origine iraniana, mi sentivo legittimata a farlo –, a vestirmi da musulmana e farmi ospitare da musulmani ogni volta che era possibile. Questo rendeva tutto molto più semplice: avevo sempre delle lettere di presentazione, non dovevo neanche preoccuparmi di portare soldi con me. Potevo lasciare i miei beni a Khartoum presso un mercante: con delle lettere di credito mi facevo dare quello che mi serviva per strada e gli altri mercanti pensavano a farsi rimborsare. Mi sentivo protetta contro le stranezze e le cattiverie del mio cicerone. I musulmani stessi gli dicevano: “Guarda che non puoi fare dormire una donna in questo posto!”, “La devi portare dal medico”. Quando ho contratto la malaria, è solo grazie a un Beja, testardo e determinato, che mi ha trascinato dal medico egiziano, che ho potuto ricevere delle cure. Il mio cicerone mi aveva in precedenza affidata ai medici svizzeri: dopo aver guardato il mio passaporto svizzero con diffidenza, la mia faccia e di nuovo il passaporto, avevano richiuso brutalmente la porta dicendo che il passaporto era falso e che se insistevo avrebbero chiamato la polizia. E lui aveva risolto il problema, dicendo: “Bah, ti passerà prima o poi!”

L’identità musulmana... Era anche ingombrante, non permetteva molti movimenti. Oggi direi che impacciava come un velo. Il mercante musulmano di Bor

² Cfr. Palmisano, A.L. “Anthropology tomorrow. Between *Protokollaufnahme* and Dialogue, or from textual to oral anthropology”. Jensen Memorial Lecture “The End of Anthropology”, 2 June 2008, at the Frobenius-Institut, Frankfurt a. M., Germany in <http://www.youtube.com/watch?v=isR7C5WHgwg>.

³ *Ibidem*.

che mi ospitava mi portò un pomeriggio vicino alla staccionata della Missione Cattolica. Siamo stati lì a guardare “il posto dei cristiani”, come se fosse la gabbia di uno zoo con strani animali. Ma non mi è balenata l’idea di andare a salutare il prete. Mi sentivo di non appartenere, di non potere andare lì neanche per parlare, di non aver il diritto di farlo. Oggi sarebbe la prima cosa che farei. Non avevo nessuna idea della situazione politica già allora in grande fermento, né del conflitto fra Nord e Sud che si stava riattivando. Nel 1983, sono tornata in Sudan dopo solo alcuni mesi di assenza. In quel frattempo era entrata in vigore la Sharia, la legge islamica. C’erano già state vittime, mani amputate e fustigazioni. Dalle voci che giravano, sembrava che le vittime di queste crudeltà fossero tutte del Sud Sudan e, fra l’altro, neanche tutti musulmani. Lì ho incominciato a capire qualcosa, anche se devo ammettere che l’igiene e le buone maniere erano perni della mia esistenza all’epoca e che se non era pulito secondo i miei criteri, non ragionavo più e diventavo cieca a tutto il resto, lasciandomi sfuggire tante occasioni per comprendere il contesto in cui mi trovavo. Guardavo sempre dove mettevo i piedi, e mi preoccupavo della scodella di plastica senza guardare il sorriso di chi me la offriva.

Seguono in corsivo alcuni estratti del mio diario che riguardano soprattutto i primi giorni dopo l’arrivo, ovvero il mio incontro con l’Altro, con la gente del sud del Sudan, sia a Khartoum che a Bor. Terminerò con la scoperta della mia nuova identità, cioè con lo scoprire che gli altri mi vedevano in un modo che non corrispondeva per niente alla/alle identità che dichiaravo: la realtà si costruisce insieme!

Khartoum, un giorno di ottobre del 1982: sono arrivata di sera. All’aeroporto è venuto a prendermi un amico (il cicerone) che lavorava per la missione archeologica svizzera. Un taxi ci ha portato in centro e abbiamo girato a piedi per cercare un hotel che avesse posti liberi. L’amico camminava avanti e io lo seguivo per le strade buie. A un certo punto un tipo è uscito da dietro un muro e ha cercato di strapparmi la borsa che avevo a tracolla. Ho urlato e mi sono difesa come potevo, tirando pugni e calci. Il ladro è scappato, e l’amico ha detto che non sta bene urlare così di notte.

Abbiamo passato la mattinata in città per salutare gente. Il caldo era insopportabile e la sete mi tormentava. Per strada vendevano tè e succhi di pompelmo, ma il pompelmo sembrava fangoso e i bicchieri di tè erano collosi. I muri accanto ai quali gli uomini s’inginocchiavano per urinare erano quasi sepolti sotto cumuli di escrementi e sabbia. Negli spazi vuoti fra i palazzi, delle capre pascolavano buste di plastica e altra immondizia. Solo il cielo mi sembrava pulito, con i falchi che volavano in alto.

In centro, su una impalcatura, abbiamo visto un muratore shilluk che indossava un braccialetto sacro yel e il mio accompagnatore, grande cacciatore di oggetti etnografici, non se lo voleva fare scappare. A furia di gesti e smorfie fece capire al muratore che doveva scendere. Una volta sceso, per ulteriore chiarezza provò a sfilargli il braccialetto dal polso mostrandogli dei soldi. Ma l’uomo non riusciva a toglierselo. Allora lo trascinò in una stradina. S’infilarono in una bottega buia. Il mio accompagnatore mise il braccio dell’uomo in una morsa da falegname e,

con l'aiuto di pinze e di altri attrezzi, si diede da fare per impossessarsi dell'oggetto senza rovinarlo. Pagò lo Shilluk e lo rimandò alla sua impalcatura.

Gli Shilluk vivono nel Sud del Sudan, molti di loro erano arruolati nell'esercito nazionale e alcuni lavoravano come operai nella capitale. Rimasi colpita dalla frenesia del mio accompagnatore per il possesso dell'oggetto e anche dalla sua indifferenza per il soggetto che lo indossava. Per lui, oggetto era lo Shilluk e soggetto il bracciale: è con quest'ultimo che intendeva relazionarsi. Per un attimo mi preoccupai pensando che forse avrei dovuto comportarmi così per portare a termine gli acquisti per il museo etnografico. Ma i problemi igienici ripresero subito il sopravvento.

Abbiamo preso un taxi per andare al suuk libya. La radio trasmetteva notizie catastrofiche: un mago stava annunciando la fine del Sudan, una catastrofe senza pari, con 2000 o 3000 morti. Avevo paura. Durante tutto il tragitto pensavo quanto sarebbe stato orribile morire là, in quelle distese d'immondizia e di sabbia a perdita d'occhio. Poi ho visto il mio primo dromedario sudanese. Ma tutto mi sembrava così estraneo, africano e poco asiatico che avevo solo voglia di scappare, di tornarmene indietro. Forse credevo di trovare l'Iran nel Corno d'Africa...

C'erano file lunghissime di macchine alle stazioni di benzina, ma non c'era benzina. Alla fine siamo comunque arrivati nella periferia di Omdurman, dove dovevamo salutare dei parenti di Gad Abdallah, uno dei fedeli operai della missione archeologica svizzera in Nubia. Le case erano costruite in paglia e fango. Era come un mini villaggio nubiano, incollato ad altri mini villaggi di non so dove.⁴ Per primo arriva il marito, cerca lavoro, e trasferisce la famiglia. In questo caso, il marito aveva trasferito la moglie con i figli e poi se n'era andato a lavorare in Arabia Saudita. All'inizio degli anni ottanta infatti incominciava la migrazione sudanese verso l'Arabia Saudita e gli altri Paesi del Golfo. Tutte le case erano recintate da mura alte. Siamo entrati nel cortile, dove c'erano due costruzioni. Una fungeva da camera da letto e l'altra, che era solo un piccolo riparo, serviva da cucina. I bambini, sporchissimi, vestiti di stracci e coperti di mosche, si trascinarono nella polvere. Abbiamo consegnato i vestiti che avevamo portato per loro e la signora ci ha offerto il tè. Non ho potuto rifiutare, questa volta. La sua solitudine mi ha fatto tanta pena.

Un altro giorno siamo stati invitati da Salah el Kejem, un potente mercante che commerciava con il sud del paese, soprattutto nella città di Malakal.

Il padre era soprannominato "el tumsah", il cocodrillo. Ho chiesto come mai: si sono messi a ridacchiare e hanno detto "yakul nass!", "mangia la gente". Li ho trovati davvero spiritosi. Comprano, fra le altre cose, grande quantità di durah (miglio) che trasportano a sud con i loro camion. Qualche anno dopo seppi che stoccano la durah in attesa della stagione secca. Quando tutto viene a scarseggiare nel paese dei Nuer, dei Dinka e degli Shilluk, e solo allora, la immettono sul mercato a prezzi esorbitanti (ecco perché "il cocodrillo"). Vendono anche benzina al mercato

⁴ Gli antropologi come l'americano Richard Lobban e il tedesco Bernhard Streck hanno lavorato sulla migrazione interna sudanese e sull'organizzazione di queste nuove comunità nella capitale.

nero e chissà cosa ancora. Vivono nella periferia di Omdurman. Al Tumsah ci doveva prelevare, a un certo punto, e accompagnarci a casa sua. Siamo rimasti senza benzina: e il grande mercante di benzina al mercato nero ha dovuto mettersi in fila come gli altri, insieme ai taxi, nella speranza di ottenerne un po' prima che finisse.

A casa loro c'era un cameriere Nuer muto. Grugniva tutto il tempo per farsi capire. Ammiravo la generosità del padrone di casa che aveva avuto pietà di un povero muto del Sud e gli aveva dato l'opportunità di rifarsi una vita finalmente decorosa. A casa di altri sudanesi c'erano camerieri musulmani, non ho incontrato altri sudisti a servizio in una casa di nordisti.

Durante un viaggio a sud, nella cittadina di Bor sono stata ospitata da un mercante musulmano del nord, un certo Youssef. Mi portò a casa sua, un compound circondato da una palizzata di legno abbastanza alta. All'ingresso, sulla sinistra, c'era un Murle seduto in mezzo a padelle, fornelli e attrezzi di vario tipo. Youssef gli disse: "ya faham, prepara il tè!", "ehi carbone, prepara il tè!". Si mosse, e sentii un rumore di ferraglia. La sua caviglia sinistra era chiusa in un cerchio di metallo dal quale partiva una catena che era legata con un lucchetto ad una delle colonne della veranda. Ricordo che pensai che faham fosse un nome Murle che assomigliava alla parole "carbone" in arabo. Pensai anche che fosse legato perché era un prigioniero, sicuramente un ladro: magari non c'era la prigione e quindi procedevano così. Se fosse stata una cosa di cui vergognarsi, il mercante non me lo avrebbe mai fatto vedere... Ma non chiesi mai spiegazioni al mio ospite; tanto, avevo sempre una giustificazione pronta.

Qualche giorno dopo, di venerdì al tramonto, eravamo seduti nel cortile con altre autorità del paese, quando si sentì un appello alla preghiera inconsueto. La voce che lo cantava non riusciva bene a pronunciare le parole. Sembrava come se al muezzin mancassero dei denti, e mi venne da sorridere. Facevo di tutto per nascondere ma non funzionò. Più reprimevo il sorriso, più mi ridevano gli occhi. Alla fine scoppiammo tutti a ridere. E dissero: "ecco, ora hai sentito, questo è il nostro muezzin: è un Dinka, ora verrà a salutare. Lo facciamo cantare solo di venerdì, gli altri giorni mettiamo la cassetta". E infatti arrivò questo Dinka, un gigante di più di due metri, che indossava dei vestiti da sudanese musulmano troppo piccoli per lui. I pantaloni sembravano bermuda e la gallabia pareva una camicetta. Salutò tutti, si beccò i sorrisetti compiaciuti e se ne andò.

Mi sentivo in colpa per aver riso del Dinka *muezzin*. Ridere di loro mi aiutava forse a superare la paura che mi facevano? I Dinka giravano ubriachi di *merissa*, la birra locale, avevano gli occhi rossi e sbavavano. Appena arrivata, sono stata avvicinata da uno di loro che teneva una banana in mano. Mi disse: "ya bint, ta'kul muss?", "ehi ragazza, mangi le banane?", e si schiacciò la banana in bocca. Ero disgustata dalle sue pessime maniere. Oggi devo avere il coraggio di chiamare "pregiudizi" queste mie reazioni. Non c'è dubbio, mi sentivo "superiore". E non solo: non avevo nessuna intenzione di approfondire le mie relazioni con quel mondo. Ho anche scritto nel mio diario di campo che loro mi rifiutavano, che mi erano ostili, senza pensare neppure per un minuto che proprio perché abitavo da quel mercante,

che teneva in schiavitù la loro gente, manifestavano la loro disapprovazione con una chiusura nei miei confronti.

Un giorno di mercato, camminavo in mezzo a tanti uomini armati di bastoni insieme a Zacharia, un Dinka cristiano che mi faceva da guida. Di fronte a noi arrivò un gruppo di uomini. Senza litigare, senza dire una parola, uno di questi colpì violentemente alla testa un uomo vicino a noi che si accasciò immediatamente, senza dire né “a” né “o”, coperto di sangue. Zacharia mi tirò via, e proseguimmo la nostra passeggiata. Insomma, non li capivo proprio. E Zacharia non mi aiutava, scuoteva le spalle e camminava avanti.

Una mattina prendemmo un camion per andare a Pibor Post. Percorsi pochi chilometri ci fermò una pattuglia dell'esercito sudanese composta da Shilluk – si riconoscevano dalle scarificazioni a palline che portavano in fronte. Mi fecero scendere dal camion, puntandomi il fucile; poi, con le mani sulla testa e il fucile fra le scapole, tornammo indietro, percorrendo parecchi chilometri nella calura fino al posto di polizia militare. Entrando, notai subito un gabbiotto sulla mia destra, sembrava una cuccia per cani dove un uomo poteva solo stare accovacciato. Mi venne il terrore di finire chiusa la dentro. L'ufficiale al comando, un altro Shilluk che si era fatto tagliare le palline scarificate (molti di loro andavano in Etiopia a fare questi interventi di chirurgia plastica e a farsi rimettere i denti tolti durante la cerimonia d'iniziazione), si rivolse a me imitando la lingua inglese. Dal suo tono e dalla mimica si capiva che era molto arrabbiato. Per fortuna arrivò un musulmano incuriosito; gli chiesi aiuto, mandandolo a chiamare il mercante che mi ospitava. Passò un po' di tempo, e tornò con un biglietto del mercante che mi permise di salvarmi dalle grinfie di questo ufficiale poliglotta.

Qualche anno dopo avere lasciato il Sudan, scoprii che proprio in quei giorni i ribelli, sotto la guida di John Garang, avevano preso la stazione di Pibor Post e stavano intensificando la guerriglia contro il nord musulmano che tanto li sfruttava. Scoprii anche, sempre anni dopo, che i mercanti del Nord tenevano in schiavitù la gente del Sud, che certi tagliavano loro la lingua per impedire loro di raccontare quello che accadeva nella casa in cui lavoravano, come era accaduto al Nuer, cameriere nella casa del “coccodrillo”. Seppi anche che li chiamavano “carbone” o “schiavo” per umiliarli.

A Khartoum dormivo in casa di francesi che lavoravano per la Total. Gente della sinistra, soprattutto la signora, stile “maestra di scuola” nonché militante del partito e feroce sindacalista. La famiglia era molto unita, il marito aveva una di quelle barbe da pastore protestante, senza baffi e a collare, come se ne vedono spesso in Germania e in Svizzera. Con loro stavano le due figlie che si davano molte arie; la piccola era particolarmente intrigante. La madre leggeva la biografia del Profeta Muhammad scritta da Maxime Rodinson, e consigliava a tutti di leggere Le Pain Nu di Mohammed Choukri. La questione palestinese era anche all'ordine del giorno, insieme alle salsicce di maiale importate dalla Francia e al vino. Frequentavano gli altri “expatriés” francesi. Erano molto gentili, generosi e

addirittura premurosi. Un giorno, per fare un complimento al marito, gli ho detto che con quella barba assomigliava a un Rechaida. Non ha apprezzato.

Si andava spesso al *bayt el shebab* (“casa della gioventù”) vicino al Club Americano per incontrare un caro amico del mio cicerone: Malik Chol, il Dinka. L’avevo già visto una sera al Royal Hotel dove ci avevano servito una specie di carpa del Nilo impanata e fritta, che puzzava di melma, in una scodella di plastica rossa. Non solo non ho mangiato ma ho anche avuto la faccia tosta di dire che non ero ancora diventata un cane per accettare il cibo in una scodella così immonda.

Questo Malik ci è venuto incontro dall’alto dei suoi 2 metri. Non capivo nulla di quello che diceva, ma a quanto pare parlava inglese. Beveva cherry e sbavava, fumava bongo e rideva. Raccontava del suo odio per il governo sudanese e per i musulmani. Si arrabbiava quando sentiva qualcuno pronunciare espressioni del tipo insh’allah, “se Dio vuole”, oppure al “hamdulillah”, “grazie a Dio”. Io non aprivo bocca per paura che mi scappasse una di queste espressioni che si usano così spesso in arabo sudanese. Poi ci ha raggiunti anche un amico suo, molto preparato sulla situazione politica, che era sul punto di raggiungere la guerriglia –parlava di anya nya. I sudisti residenti fuori dalle regioni meridionali non avevano il permesso di tornarci; dovevano spostarsi clandestinamente, camminando di notte, sperando di non essere presi e uccisi o messi in carcere, nel miglior dei casi. Ma mentre tutti loro erano impegnati in queste discussioni politiche, io facevo l’inventario della stanza di Malik. Vedevo due letti con delle lenzuola sudice e tanti piccoli insetti neri che vi avevano eletto domicilio. La porta della stanza era in lamiera ondulata, contro il muro c’era un armadietto e una cucina dismessa, e lui aveva sistemato la sua libreria proprio nel forno. Malik aveva anche cinque frisbies rotti, tante cartoline speditegli dai suoi amici dalla Spagna e dall’Inghilterra. I suoi vestiti erano appesi a una corda che attraversava la stanza in diagonale.

Al mio cicerone venne in mente di invitare Malik al ristorante Al bustan. Era un posto elegante, tutto musulmano, anche i camerieri erano musulmani; infatti, erano molto tesi e risentivano del fatto di dovere servire un “miscredente”, molto nero, del sud. Malik si sentiva a disagio. Mangiava con le mani, nonostante ci fossero le posate, e aveva un modo particolarmente vistoso di spappolare il cibo fra le sue lunghe dita per poi infilarsele in bocca e masticare facendo un rumore che solo i sudisti sono capaci di produrre. Si leccava e si succhiava le dita.

Il prezzo della cena era esorbitante, più del suo stipendio. Malik aveva un penchant per il comunismo e quindi era molto arrabbiato per tutte queste ingiustizie sociali e economiche. Quando ho detto che forse non era il caso di mettere le persone così a disagio, il mio cicerone disse: “Altro che! deve allenarsi per venire in Europa”. Non so se sia mai venuto in Europa, ma comunque non vedevo e non vedo neanche oggi il nesso fra l’umiliazione subita e la venuta in Europa. Per vendicarsi, Malik era riuscito a rubare del bakhlava unto e sciropposo da una stanza, vicino ai gabinetti del ristorante. Uscendo, pensai: altre leccate di dita in prospettiva!

L'unico mio pensiero era di trovare qualcosa di pulito da bere e da mangiare e un riparo dal sole. In giro per la città cercavo disperatamente qualcosa di bello da guardare per consolarmi con gli occhi. Ma l'unica cosa era il cielo, sempre azzurro, terso. Allora non vedevo ancora la bellezza della gente, i sorrisi, i loro vestiti lindi, i turbanti immacolati, le sponde alberate del Nilo. Vedevo solo gli escrementi vicino ai muri, i lebbrosi accovacciati, gli storpi, e mi ripetevo tutto il tempo, come se avessi avuto paura di perdermi o, peggio, di abituarci a questo nuovo mondo: "Ma in Iran non è così sporco! In Iran è tutto più bello!". (In Iran avevo preso le mie prime amebe). Ero cresciuta in Svizzera, ma si vede che l'Iran era il mio piccolo terzo mondo di famiglia, la mia diversità domata. Anche lì c'erano gli storpi e i mendicanti; ma poi si entrava nei giardini delle case, in mezzo ai fiori e alle fontane, e ci si consolava della miseria umana. Secondo me non si mangiava nelle scodelle di plastica neanche nelle peggiori bettole, neppure sperduti sui monti fra Teheran e il Mare Caspio. Insomma, nella mia immaginazione l'Iran era un paradiso. In quel momento non avevo nessuna intenzione di ricordarmi della fogna aperta di Teheran, dove un uomo urinava a monte e trenta metri più sotto una povera donna lavava il suo riso; e neanche della clinica oftalmologia di Shiraz, con i pazienti accovacciati in attesa della visita e dei loro occhi incollati dal tracoma; o di altri orrori ancora. Oggi penso che mi dovevo pure aggrappare a qualcosa... magari anche abbellendolo, per continuare a essere quello che credevo di essere in quel momento, per temporeggiare, per posporre il momento del confronto con l'Altro, per rimandare il momento del cambiamento, della somiglianza e della conciliazione. Ma riguardo alle identità, il viaggio mi riservava una sorpresa: una nuova cittadinanza inaspettata mi venne attribuita.

L'autobus che partiva da Souk el Shaaby per Kassala era blu. I vetri erano rotti e i sedili rossi erano strappati. La musica sudanese era assordante, non si poteva chiacchierare, solo urlare in caso di necessità. L'autobus ha imboccato la strada di Wad Medani. Mi sono rilassata, ero riuscita a furia di insistenze a bere un bicchiere di tè e a mangiare un biscotto prima della partenza. Ho scoperto subito che esistevano dei pullman bellissimi con l'aria condizionata, ma costavano ovviamente un po' di più. Ho detto al mio cicerone, per il quale nutrivo già una forte antipatia – senza conoscere ancora le sorprese che mi avrebbe riservato il futuro –, che la prossima volta lui avrebbe viaggiato con il suo pullman sgangherato e io avrei preso un pullman nuovo con tutte le comodità possibili.

Era meglio concentrarsi sul paesaggio, la vastità della discarica di Khartoum era impressionante: immondizia a perdita d'occhio per chilometri. Buste di plastica multicolori erano disseminate ovunque, da lontano sembravano fiori. Le capre brucavano. Tutto era piatto, polveroso e desertico. Poi, le colture della Gezira e poi ancora il deserto. Ogni tanto sorgevano degli ammassi di rocce nere che sembravano galleggiare nel mezzo del nulla. Mi sentivo come un Robinson Crusoe che navigava in un mare di polvere, accecata dal sole e ingannata dai miraggi: mandrie di cammelli spuntavano all'orizzonte e parevano camminare nell'acqua alta, immense

distese di acqua che si ritiravano appena ci avvicinavamo. Un uomo a piedi emergeva dal nulla e scompariva nel nulla.

Poi il pullman lasciò la strada di terra battuta per una pista, perché la strada era in riparazione. Squadre di cinesi vestiti alla Mao spingevano un rullo compressore d'altri tempi. Si proteggevano dal sole indossando dei cappelli di paglia a larghe falde, come quando lavoravano nelle risaie.

E' così monotono! Continua ancora e ancora! Tutto è vuoto da un orizzonte all'altro, dando l'impressione che la terra sia una grande superficie ovale, piatta e vuota. La musica che batte sempre lo stesso ritmo è rassicurante. E' come se giustificasse, abbellisse e consolasse per tutte le stranezze sudanesi, quando non ci si è abituati.

Il pullman si è fermato a un "autogrill" locale per il fatur – la colazione sudanese per la quale verso le 9-9.30, tutto il paese si ferma. Il riparo era fatto di stuoie di paglia e di sacchi "gift of the USA". Un uomo urlava il menu: "fi qibda, fassulia, bahmia, addas...", "c'è fegato, fagioli, bahmia, lenticchie...". Dopo l'ordinazione portano la scodella di plastica (ovviamente) e un pezzo di pane. Se si vuole aggiungere aglio, bisogna alzarsi e andare da abu tum, "papà aglio", l'addetto che schiaccia l'aglio per i clienti, figura molto nota nei ristoranti locali. Poi, si beve il tè e, quindi, arriva la parte più delicata dell'operazione: andare in bagno. Davo nell'occhio: indossavo un velo e una camiciona lunga sui pantaloni, ma non sembravo per niente sudanese. Gli uomini guardavano, alcuni commentavano filistiin! Ma non pensavo che l'espressione riguardasse me. Le poche donne sudanesi che viaggiavano indossavano un velo lungo (taup) e si potevano accovacciare nelle vicinanze del "ristorante" senza destare nessun interesse. Non sapendo come fare e tenendo molto alla mia privacy, ho optato per una lunga camminata nel deserto. Mi sono allontanata così tanto da sembrare un puntino all'orizzonte e ho fatto quello che dovevo fare, con il terrore che vipere cornute e scorpioni mi mordessero il sedere.

Dopo altre ore di monotonia musicale siamo arrivati a Gedaref, dove bisognava passare la notte. Ci siamo messi alla ricerca di un hotel, nel caldo soffocante. Guardavo a terra e mi sono accorta che non c'era un centimetro quadrato senza piedi di capre mozzati, orecchie di pecore, ossa di vario tipo e bucce di banane. Allora ho pensato di guardare attorno a me. Fra gli sciami di mosche intravedevo pochi "sudanesi normali" (questo significava per me, dopo poche settimane di Sudan: sudanesi musulmani, vestiti di galabiya e turbante). Invece era pieno di Dinka che giravano per strada con le loro lance. Erano la manovalanza stagionale per la raccolta del cotone. Viaggiavano sui camion; e l'autista, che aveva paura di essere ucciso, gli confiscava tutto l'armamento per tutta la durata del viaggio. Dormivano per strada. In città si vedevano molte capanne circolari con il tetto di paglia. Dicevano che quella fosse una piazza ricca per via del cotone, ma a guardare il panorama umano, composto per la maggior parte di storpi, malati di mente e mendicanti, mi chiedevo dove nascondevano tutta la ricchezza. Ebbi bisogno di un bagno. Andammo in un hotel, dove non c'era posto per dormire ma dove mi concessero l'uso del gabinetto al primo piano. Salii le scale e entrai in quello

spazioso bagno alla turca. C'erano piccoli cumuli di escrementi sparsi ovunque, anche spiaccicati sulle pareti. Visto che indossavo dei sandali, non entrai neanche ma spinta dalla disperazione m'infilai invece nella stanza di qualcuno che, per fortuna, era uscito lasciando aperto la porta. Scoprii che c'era una doccia...

Continuammo a girare per trovare un riparo per la notte, ma tutti gli hotel erano pieni. Nel frattempo era calato il buio. Ci siamo seduti in un ristorante per cenare e abbiamo ordinato qualcosa e mangiato. Quando è arrivato il momento di pagare, abbiamo scoperto che un musulmano aveva pagato per noi; era una forma di elemosina legale: ospitare i viaggiatori. Il cassiere aggiunse: "Per i palestinesi!" Mi girai per vedere dove stavano, ma non vidi nessuno che somigliasse a un palestinese. Arrivammo di fronte a un hotel dove due cumuli di terra circondavano una fossa settica. L'odore era insopportabile. Entrammo e vedemmo tanti letti sotto una veranda in rovina, avanzammo in cerca di qualche impiegato, lungo un muro dipinto di "verde ospedale" sporco. I muri erano coperti da jekaw. Per terra scappavano scarafaggi molto indaffarati, e nell'aria rombavano le zanzare. C'era una stanza con un tavolo al quale era seduto un vecchio orbo, gobbo, con la faccia stropicciata e un'enorme tumefazione sulla fronte. Sembrava un triceratopo e la sua gallabiya era così sporca che ho pensato che non si fosse mai lavato da quando gli Inglesi avevano lasciato il Sudan. Ci diede due letti nel cortile. Ci coricammo subito. E arrivarono le cavallette una dopo l'altra, sempre più numerose... e pok nei miei capelli, e pok sulla pancia, sulle braccia, sulle gambe, ovunque e allo stesso tempo. Mi dimenavo per scacciarle ma era inutile. Si aggrappavano ai miei vestiti e mi fissavano con i loro occhi tondi e neri. Quando mi arrivarono sul viso, incominciai a gridare per il disgusto. Per fortuna il preposto alla lavanderia di questo "istituto d'igiene" venne subito a tirarmi fuori dai guai, offrendomi di dormire all'interno della lavanderia, nel suo letto che era coperto da una zanzariera molto spessa. Certo che con il caldo soffocante, là sotto sembrava di stare in un forno! Però non c'erano insetti. Gliene sarò grata per tutta la vita: lui si è preso il mio letto con le cavallette. La mattina dopo lo ringraziai mille volte e lui mi disse, "sei ospite! sei ospite! sei palestinese!".

Solo allora, finalmente, ho capito di essere io il Palestinese della colazione all'autogrill e della cena al ristorante la sera precedente.

Siccome la politica non m'interessava affatto, non ho neanche cercato di sapere come mai ci fossero dei Palestinesi in Sudan e cosa facessero lì. Questa nuova cittadinanza era molto vantaggiosa, visto che mi aiutava a evitare le cavallette. Strada facendo, però, sono stata costretta ad occuparmi della questione a causa di alcuni atteggiamenti scontroso nei miei confronti: alcuni chiudevano la porta del negozio quando mi avvicinavo, altri lanciavano sguardi ostili. Ho scoperto che c'erano campi di addestramento palestinesi proprio nell'est del Sudan. In alcune zone, in particolare, la popolazione risentiva molto della loro presenza. Arrivavano in città e insidiavano le donne, le figlie e le mogli, che aiutavano in bottega, e c'erano anche casi di stupro e altre storie di squallida violenza.

Non ho voluto più essere chiamata "palestinese", mi difendevo dall'appellativo dicendo ad alta voce: "No, no, non sono palestinese! Sono iraniana!", la quale cosa era sicuramente una pessima scelta. Poi, per il quieto vivere e per

ottimizzare le mie relazioni sociali, mi rassegnai. Bisbigliavo che ero svizzera, avevo un passaporto svizzero con me, dopo tutto. E così le cose andarono meglio, tranne quando mi ammalai di malaria. Furono proprio gli svizzeri a non credermi. Forse si era trattato di una punizione divina per tanti pregiudizi e tanti giochi d'identità?

Bibliografia

Lobban, Richard A.

- "Class and Kinship in Sudanese Urban Communities", in *Africa*, 1982:51-76
- "Sudanese Class Formation and Demography of Urban Migration", in *Towards a Political Economy of Urbanization in the Third World Countries*, edited by H. SAFA, Oxford UP, 1982:67-83
- "Class Endogamy and Urbanization in the Three Towns of Sudan", in *African Studies Review*, 1979:99-114
- "The Law of the Elephants and the Justice of Monkeys: Two Cases of Anti-Colonialism in the Sudan", in *Africa*, 1981:87-95

Palmisano Antonio L.

- *Mito e Società. Analisi della mitologia dei Lotuho del Sudan*. Milano: Franco Angeli, 1989
- *Ethnicity: The Beja as Representation*. Occasional Papers der F.U. Berlin, n.29. Berlin: Das Arabische Buch Verlag, 1991
- "Noah and Ham in East African Mythology", in *Palaver*, 2-3, 1991
- *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*. CNR, Istituto di Studi Giuridici Internazionali. Monografie 6. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006
- "Anthropology tomorrow. Between *Protokollaufnahme* and Dialogue, or from textual to oral anthropology". Jensen Memorial Lecture " , 2 June 2008, at the Frobenius-Institut, Frankfurt a. M., Germany in <http://www.youtube.com/watch?v=isR7C5WHgwg>
- "Antropologia oggi", in *Agribusiness, Paesaggio & Ambiente*, XII (2009), n. 1, 2009:4-6

Streck, B.

- *Sudan*. Dumont Verlag, 1982

Scene di emigranti sull'Oceano. Su *The Amateur Emigrant* di Stevenson

Luigi Cepparrone

Scrittori etnografi

Nella seconda metà dell'Ottocento, quando ancora la loro disciplina muoveva i primi passi, gli antropologi si dedicavano allo studio dell'alterità in quella particolare conformazione che essa assumeva nelle civiltà esotiche dei continenti extraeuropei, con la speranza di individuare in quelle forme sociali "primitive" gli elementi che avevano caratterizzato la storia generale dell'umanità nelle sue fasi precedenti.

In questa situazione toccò agli scrittori inaugurare lo studio etnografico delle forme sociali complesse che contraddistinguevano la civiltà europea e dei fenomeni di trasformazione sociale che caratterizzavano la storia del nostro continente sul declinare dell'Ottocento. Tra questi uno dei più importanti fu la grande emigrazione, della quale le descrizioni più significative furono realizzate da alcuni degli scrittori più popolari dell'epoca, come Robert Louis Stevenson ed Edmondo De Amicis.

Gli scrittori, imbarcati sui piroscafi, svolgevano vere e proprie indagini tra gli emigranti, raccogliendo una grande quantità di informazioni e di storie allo scopo di descrivere, con minuzia di particolari e grande sensibilità sociale, la realtà della vita sulla nave, la condizione di viaggio degli emigranti e i loro progetti migratori.

In genere il viaggio di questi intellettuali non era intrapreso con lo scopo specifico di studiare l'emigrazione, ma scaturiva dalle più varie situazioni professionali o personali ed era vissuto con la consapevolezza che avrebbe offerto un'occasione importante per studiare e osservare da vicino un fenomeno sociale tra i più rilevanti dell'epoca. Gli scrittori cercavano un contatto diretto con gli emigranti e, quando potevano, si mescolavano con loro, arrivando in alcuni casi a nascondere la loro identità per poter essere ammessi all'interno del gruppo senza diffidenza.

I testi che raccontavano la traversata degli emigranti avevano una struttura diversa dalla letteratura di viaggio, genere molto di voga in quegli anni e al quale anche gli autori in questione a volte si dedicavano con successo. L'argomento principale era adesso il gruppo di emigranti, la cui storia veniva raccontata solo dopo aver realizzato un'accurata inchiesta e aver praticato una lunga e meticolosa osservazione partecipante della vita sulla nave. Costituivano dunque, per molti aspetti, dei lavori etnografici veri e propri.

Tra i resoconti di questi viaggi, un particolare significato, sia per il suo valore letterario sia per l'importanza etnografica delle descrizioni riportate, ha il volume di Robert Louis Stevenson *The Amateur Emigrant*, che analizzeremo in queste pagine con una lettura interdisciplinare, tesa a valorizzare l'incontro dei metodi e dei temi letterari con quelli antropologici.

Il viaggio

Il 7 agosto 1879 Robert Louis Stevenson si imbarcava sul transatlantico “Devonia” nel porto di Glasgow per raggiungere l’amata Fanny Van Der Grift Osbourne, che aveva conosciuto in Francia nel settembre 1876¹. La donna, che era già sposata, nell’agosto del 1878 era stata costretta a tornare in America dal marito, ma ora con un telegramma invitava lo scrittore a raggiungerla.

La decisione dello scrittore di partire causò la rottura dei rapporti con la sua famiglia che, dopo aver tentato invano di dissuaderlo, lo privò di qualsiasi appoggio economico, nella speranza di riuscire a impedirgli il viaggio. Stevenson cercò allora l’appoggio economico degli amici londinesi² i quali, per lo stesso motivo della famiglia, non assecondarono le sue richieste, ma ciò non valse a farlo recedere dalla sua decisione.

Il 17 agosto sbarcò a New York, febbricitante e senza soldi, ma il suo viaggio non era ancora concluso. Dopo due giorni salì su un treno affollato di emigranti e in loro compagnia viaggiò per altre due settimane verso l’Ovest, diretto in California³. Come scrive McLynn, «il viaggio attraverso i grandi spazi aperti dell’ovest americano avrebbe messo alla prova un uomo di robusta costituzione e con una resistenza simile a quella di Achille, ma Stevenson non aveva nessuna di queste due caratteristiche⁴». Già sofferente di gravi problemi respiratori, durante il viaggio soffrì molto, suscitando lo scherno dei suoi compagni di viaggio⁵. Scese a Monterey, vicino a San Francisco, in condizioni fisiche tali da suscitare le più vive preoccupazioni di Fanny.

Il testo

Stevenson rielaborò le osservazioni e le riflessioni raccolte sulla nave durante il suo soggiorno a Monterey, mentre si trovava in una condizione di isolamento, con seri problemi economici e in pessime condizioni di salute. Il risultato del suo lavoro fu *The Amateur Emigrant*⁶, che ebbe una continuazione in *Across the Plains*⁷, dedicato alla parte del viaggio in treno.

¹ Sull’incontro tra Stevenson e Fanny Osbourne cfr. Richard Aldington, *Ritratto di un ribelle. Vita e opere di R. L. Stevenson*, Mursia, Milano, 1963, pp. 125 sgg.

² Ivi, p. 148.

³ Sul viaggio in treno cfr. Frank McLynn, *Robert Louis Stevenson. A Biography*, Hutchinson, London, 1993, pp. 154 e sgg.

⁴ Ivi, p. 155.

⁵ Ivi, pp. 155-156.

⁶ Robert Louis Stevenson, *The Amateur Emigrant from the Clyde to Sandy Hook*, Stone and Kimball, Chicago, 1895, traduzione italiana: Robert Louis Stevenson, *Emigrante per diletto*, a cura di Giovanna Mochi, Einaudi, Torino, 1987. A questa edizione si riferiranno le citazioni del testo.

⁷ Id., *Across the Plains With Other Memories and Essays*, Chatto & Windus, London, 1892.

Mentre i suoi due precedenti libri di viaggio (*An Inland Voyage*⁸ e *Travels with a Donkey in the Cévennes*⁹) non avevano trovato ostacoli per la pubblicazione, *The Amateur Emigrant*, per i temi affrontati divenne «l'opera che gli amici di Stevenson criticarono con maggiore severità»¹⁰ e perciò arrivò al pubblico attraverso un percorso tortuoso.

L'opposizione degli amici era determinata da vari motivi. Tra i più importanti vi erano le perplessità sul valore artistico dell'opera, così lontana dal canone letterario vittoriano, sia per i temi sociali affrontati sia per il realismo con il quale fu scritta. Gli amici di Stevenson si facevano interpreti del punto di vista dei lettori borghesi del tempo, così distanti dal realismo da considerare un autore come Zola nient'altro che un pornografo¹¹.

Sidney Colvin, l'amico professore al quale la carriera dello scrittore tanto doveva, trovò il racconto «un resoconto alquanto verboso e monotono di esperienze squallide»¹². Molto critico fu anche un altro amico, il poeta William Ernest Henley. Stevenson si difese con fermezza dai giudizi negativi degli amici e in una lettera a Colvin scrisse: «Only, frankly, Colvin, do you think it a good plan to be so eminently descriptive, and even eloquent in dispraise? You rolled such a lot of polysyllables over me that a better man than I might have been disheartened»¹³. E in un'altra lettera: «you and Henley both seem to think my work rather bosh nowadays»¹⁴. I giudizi degli amici riuscirono, però, in qualche modo a influenzare lo scrittore, il quale sembrava sconfessare la sua opera quando affermava: «It bored me hellishly to write the Emigrant; well, it's going to bore others to read it; that's only fair»¹⁵ e prometteva a Colvin che in futuro avrebbe scritto solo «storie». Le riserve sulla sua opera non lo distoglievano però dal progetto di pubblicarla. Infatti nella stessa lettera, subito dopo la frase sopra riportata, affermava: «bene, ora a leggerlo si annoieranno anche altre persone; così le cose saranno più eque». Probabilmente a spingerlo verso questa decisione erano soprattutto le sue pessime condizioni economiche: lo scrittore non poteva rinunciare alla pubblicazione del testo, dalla quale sperava di trarre

⁸ Id., *An Inland Voyage*, Kegan Paul & Co., London, 1878, traduzioni italiane: *Viaggio nell'entroterra: in canoa tra Belgio e Francia*, Muzzio, Padova, 1992; *Viaggio in canoa*, a cura di Attilio Brilli, postfazione di Goffredo Parise, A. Mondadori, Milano, 1996.

⁹ Id., *Travels with a Donkey in the Cévennes*, Kegan Paul & Co., London, 1879, traduzioni italiane: *In viaggio con un asino nelle Cévennes*, a cura di Giuseppe E. Picone, Greco & Greco, Milano, 1992; *Viaggio nelle Cévennes in compagnia di un asino*, a cura di Piero Pignata, Ibis, Como, 1992.

¹⁰ Aldington, *Ritratto di un ribelle*, cit., p. 152, ma cfr. anche Steuart, *Robert Louis Stevenson Man and Writer*, cit., pp. 256-257.

¹¹ Cfr. McLynn, *Robert Louis Stevenson*, cit., p. 151.

¹² Il giudizio è riportato in Clotilde De Stasio, *Introduzione a Stevenson*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 16.

¹³ A Sidney Colvin, 608 Bush Street, San Francisco, California [gennaio 1880], in *Letters of Robert Louis Stevenson to His Family and Friends*, a cura di Sidney Colvin, Methuen, Londra, 1899, vol. I, p. 165.

¹⁴ A Sidney Colvin, 608 Bush Street, San Francisco, California [10 gennaio 1880], ivi, p. 164.

¹⁵ A Sidney Colvin, 608 Bush Street, San Francisco, California [gennaio 1880], ivi, p. 166.

qualche guadagno, convinto come era che «questa vena di insulsaggine»¹⁶ piacesse al pubblico.

Ma gli amici di Stevenson non si opponevano alla pubblicazione di *The Amateur Emigrant* solo per motivi artistici. Erano preoccupati anche per le possibili azioni legali che la compagnia di navigazione, o addirittura qualche passeggero, sentendosi danneggiato dall'immagine che ne veniva offerta nel racconto, avrebbe potuto intentare contro Stevenson; ma soprattutto temevano che l'opera potesse danneggiare l'immagine pubblica dello scrittore, al quale avevano ripetutamente rivolto l'invito a non raccontare con troppa sincerità il suo viaggio in compagnia di quelle persone che egli stesso chiamava «reietti». Le medesime preoccupazioni degli amici angosciavano i genitori di Stevenson, tanto che il padre intervenne presso l'editore per bloccare le vendite del libro, che fu poi pubblicato solo nel 1895¹⁷, dopo la morte dello scrittore, con molti tagli, e in versione completa addirittura nel 1966¹⁸.

The Amateur Emigrant in realtà rappresentava «l'opera più matura che Stevenson aveva prodotto»¹⁹ fino a quella data e assunse *a posteriori* un particolare significato nella sua carriera artistica, in quanto dava conto di quel viaggio in America che — come afferma Richard Ambrosini — determinò il passaggio dall'attività di saggista a quella di romanziere²⁰.

La svolta contenuta in *The Amateur Emigrant* è tale da segnare uno scarto notevole con i due precedenti libri di viaggio dello scrittore. A ben vedere, anzi, il libro è difficilmente inquadrabile nei canoni della letteratura di viaggio, tanto è preponderante lo studio sociale del gruppo degli emigranti. Stevenson avvertiva questo scarto quando scriveva all'amico Colvin: «My sympathies and interests are changed. There shall be no more books of travel for me. I care for nothing but the moral and the dramatic, not a jot for the picturesque or the beautiful, other than about people»²¹.

Richard Aldington afferma che «definire il libro un “reportage” equivale a non capirne il significato, perché l'indagine in esso contenuta è assai più profonda di un reportage. La presentazione è tanto vivida che mentre leggiamo condividiamo le esperienze ed i sentimenti di Stevenson fino a che ce ne impadroniamo»²². Il critico sostiene che «il libro è un autentico frammento di quella “Storia del popolo inglese” che i nostri storici non hanno mai scritto e che probabilmente non scriveranno mai»²³.

¹⁶ De Stasio, *Introduzione a Stevenson*, cit., p. 16.

¹⁷ Cfr. infra nota 3.

¹⁸ Robert Louis Stevenson, *From Scotland to Silverado*, a cura di James D. Hart, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1966.

¹⁹ Aldington, *Ritratto di un ribelle*, cit., p. 153.

²⁰ Richard Ambrosini, *R. L. Stevenson: la poetica del romanzo*, Bulzoni, Roma, 2001, p. 22-23: «L'origine lontana della sua transizione da saggista a romanziere fu l'esperienza più formativa della sua vita: il viaggio che intraprese nel 1879 quando lasciò di nascosto Edimburgo per raggiungere la donna amata in California».

²¹ *Letters of Robert Louis Stevenson to His Family and Friends*, cit., p. 166.

²² Aldington, *Ritratto di un ribelle*, cit., p. 153.

²³ Ibidem.

Sulla stessa linea Jonathan Raban, che definisce *The Amateur Emigrant*, «the most graphic and searching first-hand account of 19th-century emigration».²⁴

Gli elementi di “indagine sociale” che il libro contiene, e che lo collocano al confine tra la letteratura e il saggio antropologico, contribuirono ad alimentare il dissenso degli amici di Stevenson, i quali avrebbero di sicuro preferito una scrittura di tipo fantastico²⁵ da uno scrittore «che amava ancora immergersi in fantasticherie infantili» e appariva come «l’ideale portabandiera di un revival romantico»²⁶. Ma i motivi che alimentavano il dissenso dei suoi contemporanei sono gli stessi per i quali noi lettori di oggi, che apprezziamo gli incroci e le convergenze della letteratura con altre discipline²⁷, troviamo il libro così interessante.

La nave

Nell’immaginario di Stevenson ragazzo, assiduo lettore di storie di pirati, la nave era uno degli elementi più importanti, e come tale la ritroviamo in molte poesie della raccolta *A Child’s Garden of Verses*²⁸. Nelle frequenti occasioni in cui era costretto a letto dalla malattia, lo scrittore trasformava con la sua fantasia il letto in una nave («When I was sick and lay a-bed, / I had two pillows at my head, / [...] And sometimes sent my ships in fleets / All up and down among the sheets; [...] »²⁹). È l’immagine che ritroviamo nella poesia *My bed is a boat*, nella quale il letto era trasformato in un veliero («My bed is like a little boat») con il quale lo scrittore navigava per tutta la notte («At night, I go on board and say / Good-night to all my friends on shore; / I shut my eyes and sail away / And see and hear no more / [...] All night across the dark we steer: / But when the day returns at last, / Safe in my room, beside the pier, / I find my vessel fast³⁰»). Anche i giochi infantili — frequentemente evocati nelle poesie della stessa raccolta — erano occasioni per trasformare una scala in una nave

²⁴ Jonathan Raban, *Hunting Mr Heartbreak*, Picador, Londra, 1990, p. 25,

²⁵ De Stasio, *Introduzione a Stevenson*, cit., p. 10-11: «Negli anni settanta l’élite culturale inglese cominciava a rifiutare un coinvolgimento troppo diretto della letteratura nelle questioni sociali e a rivendicare l’autonomia dell’arte e dell’artista rispetto ai condizionamenti del mercato editoriale. Di fronte a un eccessivo imborghesimento della cultura riaffioravano istanze romantiche di libertà trasgressiva e di evasione fantastica».

²⁶ De Stasio, *Introduzione a Stevenson*, cit., p. 11.

²⁷ Sulle “convergenze” tra la letteratura e le altre discipline cfr. Remo Ceserani, *Convergenze*, Bruno Mondadori, Milano, 2010. In particolare sui rapporti tra letteratura e antropologia culturale vedi il capitolo «Antropologi e paleontologi», pp. 78-91.

²⁸ Una selezione di testi di questa raccolta è presentata con traduzione a fronte nell’antologia Robert Louis Stevenson, *Il mio letto è una nave*, a cura di Roberto Mussapi, Feltrinelli, Milano, 2009. Useremo questa antologia per la citazione dei testi poetici e delle relative traduzioni.

²⁹ Stevenson, *The land of counterpane*, ivi, p. 38: «Quando ero malato e quasi sempre a letto, / con due cuscini stavo un po’ più eretto, / [...] e urlavo alla flotta a squarciagola / di salpare tra le onde e le lenzuola, [...]».

³⁰ Ivi, p. 68, ma cfr. anche *My ship and I*, ivi, p. 96: «Il mio letto è come un veliero [...] / di notte navigo e intanto saluto / tutti gli amici che attendono al molo, / poi chiudo gli occhi e tutto è perduto, / non vedo e sento più, navigo solo / [...] Navigo tutta la notte come in volo, / ma quando infine il giorno è ritornato / salvo nella mia stanza, accanto al molo / il mio veliero è di nuovo attraccato».

(«We built a ship upon the stairs / All made of the back-bedroom chairs, / And filled it full of sofa pillows / To go a-sailing on the billows»³¹) e un prato ondulato in un mare sul quale avventurarsi in una storia di pirati («Three of us afloat in the meadow by the swing, / Three of us aboard in the basket on the lea. / Winds are in the air, they are blowing in the spring, / And waves are on the meadows like the waves there are at sea. / Where shall we adventure, to-day that we're afloat, / Wary of the weather and steering by a star?»)³².

Nonostante l'importanza della nave nel suo immaginario personale e letterario, in *The Amateur Emigrant* Stevenson si sofferma poco a descrivere il piroscafo sul quale aveva viaggiato: il nuovissimo "Devonia" della Anchor Line, varato da solo due anni sulla rotta Glasgow-New York, dove trasportava soprattutto emigranti. Stevenson non si lascia incuriosire né dalla potenza delle sue macchine né dalle sue grandi dimensioni, e non ci dà nessuna informazione sulla struttura della nave se non quelle strettamente necessarie alla contestualizzazione delle storie narrate. Mancano, per esempio, informazioni sulle aree della nave occupate dalle diverse categorie di passeggeri, ma anche sulle relazioni che le classi sociali stabilivano durante quelle inedite occasioni di incontro offerte loro da quei microcosmi galleggianti che erano i piroscafi; e mancano, infine, le descrizioni e le analisi dei meccanismi psicologici che l'attraversamento dell'Oceano suscitava nelle menti dei viaggiatori.

Probabilmente proprio la familiarità con la nave e con il mondo marinaresco creato dalle letture giovanili e dalle conversazioni con i suoi familiari³³ contribuivano ad annullare in Stevenson quella curiosità che sorge spontanea in un'esperienza inedita e a determinare la mancanza di interesse per la struttura della nave. Egli infatti si comportava sulla nave con estrema disinvoltura e passava le notti a dormire tranquillamente sul ponte anche quando i suoi compagni di viaggio si facevano prendere dal panico per la navigazione in alto mare o per il cattivo tempo.

Stevenson non intuisce l'interesse che i suoi lettori avrebbero potuto avere per questa gigantesca macchina moderna e per le emozioni, i timori, le curiosità che la traversata atlantica suscitava nei passeggeri popolari, cose sulle quali si soffermò invece ampiamente in *Sull'Oceano* Edmondo De Amicis, che la traversata transoceanica la fece cinque anni dopo³⁴.

³¹ *A good play*, ivi, p. 32: «Abbiamo costruito una nave sulle scale, / fatta di vecchie sedie, e all'Arsenale / l'abbiamo stivata coi cuscini del divano / per navigare nell'oceano lontano».

³² *Pirate story*, ivi, p. 18: «Noi tre nel prato ondeggiante a navigare, / noi tre a bordo del cesto nel prato. / Soffiano venti primaverili sullo scafo lanciato / e onde nell'erba come onde nel mare. / Dove ci porterà il mare, quale avventura / attenti al tempo e seguendo una stella?».

³³ È il caso di ricordare che Stevenson apparteneva a una famiglia di ingegneri che da generazioni costruiva fari e che egli stesso nel progetto dei genitori avrebbe dovuto diventare ingegnere. Cfr. Bella Bathurst, *Lo splendore degli Stevenson: una dinastia di costruttori di fari tra ingegno e letteratura*, Robin, Roma, 2008.

³⁴ De Amicis fece un viaggio in Sudamerica nel 1884 e raccontò la sua esperienza in *Sull'Oceano*, Treves, Milano, 1889. Vedilo ora nella bella edizione curata da Giorgio Bertone: Edmondo De Amicis, *Sull'Oceano*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.

In realtà il vero motivo del disinteresse di Stevenson per gli elementi sopra indicati è da rintracciare nella sua volontà di eliminare qualsiasi elemento che avrebbe presentato il viaggio come un'avventura, e conferma quanto è stato più volte affermato che con *The Amateur Emigrant* Stevenson distrugge il mito dell'emigrazione come avventura. I pochi elementi descrittivi della nave che lo scrittore ci fornisce sono, infatti, efficacemente finalizzati alla denuncia delle condizioni di viaggio dei passeggeri della terza classe, e riescono a delineare la situazione di estremo disagio vissuta dagli emigranti. L'immagine della nave che rimane nella mente del lettore è la descrizione dell'orrenda situazione della terza classe, da dove esalava un fetore che dava i brividi e dove tra le cuccette buie «i rumori disumani dei sofferenti si univano a formare una sorta di coro di animali da fattoria»³⁵. Ecco una delle più crude descrizioni della terza classe che lo scrittore ci fornisce:

«Scendere nel sottoponte n. 1 a stomaco vuoto, era un'avventura che richiedeva non poco coraggio. Il cattivo odore era atroce; ogni respiro lasciava in bocca un orribile gusto come di formaggio; e lo squallore del luogo era aggravato da tutte quelle persone che, nella penombra delle loro brande, si arrotolavano come vermi nei loro cenci»³⁶.

Gli spazi angusti e malsani, insieme alla pessima qualità del cibo — che i passeggeri trovano «buono per i maiali» più che per gli esseri umani e che diventa spesso motivo di protesta³⁷ —, rendono difficile la vita di bordo e minano la salute degli emigranti. Non sappiamo invece nulla della vita dei passeggeri di prima classe, dei loro alloggi o dei loro pranzi, del loro modo di passare il tempo.

Gli emigranti

La *working class* che Stevenson incontrò sul “Devonia” era diversa da quella che popolava i piroscafi italiani che portavano gli emigranti in America; non era infatti formata da contadini, ma da «operai specializzati, meccanici, montatori, carpentieri»³⁸. Vi trovavano posto gli strati più disagiati di una società ormai compiutamente industriale: lavoratori che la disoccupazione spingeva verso forme di

³⁵ Stevenson, *Emigrante per diletto*, cit., p. 24: «Quando io e Jones entrammo, trovammo un gruppetto dei nostri conoscenti seduti al tavolino triangolare che era a prua. Una compagnia più derelitta, e una situazione più desolante, è difficile immaginarla. Il rollio era fortissimo lì, proprio nel muso della nave; si era sopraffatti dal ruggito del mare. La luce gialla della lanterna girava vorticosamente, proiettando qua e là masse di ombre. L'aria era calda, ma il fetore dava i brividi. Dalle cuccette immerse nell'oscurità, i rumori disumani dei sofferenti si univano a formare una sorta di coro di animali da fattoria. E nel mezzo di tutto questo, c'erano quei cinque amici miei che cercavano di tenersi su come potevano».

³⁶ Ivi, p. 45.

³⁷ Ivi, p. 15.

³⁸ Ivi, p. 48.

sottoproletariato dalle condizioni economiche e sociali marginali, precarie e inaccettabili e perciò costretti a fuggire dalle loro città, che diventavano il «luogo eletto alla morte per fame»³⁹.

Al contrario di quanto avveniva in Italia, queste persone non fuggivano da una realtà contadina arcaica e arretrata, immobile da tempo immemorabile nella sua struttura sociale. Provenivano invece da una società industriale molto dinamica che li espelleva perché risultavano sconfitti nella dura lotta per la vita. Così la nave degli emigranti in *The Amateur Emigrant* diventava il simbolo dell'ultima tappa discendente di una regressione sociale, fatta di insuccessi che si realizzavano in un continuo, quanto inutile, cambio di occupazioni. Gli operai non si imbarcavano su una nave di emigranti in una fase positiva e propositiva della loro vita, ma in un momento di disperazione, come esito irrimediabile del fallimento del proprio originario progetto di vita. Così la nave degli emigranti, più che rappresentare la via di fuga verso la libertà e verso una condizione di relativo benessere, diventava il simbolo del fallimento sociale⁴⁰. In questa prospettiva qualsiasi elemento che nel racconto del viaggio richiamasse l'avventura, sarebbe stato sicuramente fuori luogo.

Per descrivere la condizione di sconfitti nella lotta per la vita degli emigranti, Stevenson ricorre a tratti psicologici e morali, più che a elementi sociali ed economici:

«Eravamo un gruppo di reietti; l'ubriacone, l'incapace, il debole, lo spendaccione, tutti coloro che non erano riusciti a prevalere sulle circostanze nel loro paese, stavano ora penosamente fuggendo verso un altro; e se anche per uno o due poteva forse arrivare il successo, tutti gli altri erano già sconfitti. Una nave di falliti – gli uomini a pezzi dell'Inghilterra»⁴¹.

Lo scrittore non lo dice, ma sarebbe interessante sapere a quale delle categorie sopra elencate egli pensava di appartenere, dato che anche in questo brano si ostina a usare il "noi".

Molto varia risultava poi la provenienza degli emigranti, tra i quali c'erano svedesi, danesi e norvegesi⁴². Erano — come dice lo scrittore — «accozzati da tutto il nord Europa»⁴³.

Le pessime condizioni di viaggio della terza classe, che lo scrittore denuncia a più riprese, non diventano però la nota dominante del racconto, che è piuttosto caratterizzato dalla descrizione dell'intensa vita sociale degli emigranti, sulla quale lo scrittore si sofferma lungamente. A questa vita Stevenson partecipava attivamente, ne era anzi uno dei principali animatori⁴⁴.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ivi, p. 37: «[...] ma era quella generale inefficienza espressa dalla bocca che lo aveva sballottato da un lavoro all'altro, ed ora, infine, su una nave di emigranti».

⁴¹ Ivi, p. 13.

⁴² Ivi, p. 7.

⁴³ Ivi, p. 11.

⁴⁴ Ivi, pp.16-17 e p. 22.

Erano probabilmente i gravosi problemi che gli emigranti si lasciavano alle spalle, oppure l'angoscia per il loro futuro a spingerli verso la ricerca continua di distrazioni, di cui i canti e i balli erano le predilette. Gli angusti spazi della nave li rendevano difficoltosi, ma non li impedivano. Così, nel capitolo «scene di emigranti», sono il canto e la danza a dominare. In uno stesso giorno, al mattino si cantava nel «tambuccio che immetteva nei sottoponti n. 2 e n. 3», dove «un pallido Orfeo stava suonando con vigore per un uditorio di donne altrettanto pallide⁴⁵», e la sera si ballava in un angusto pianerottolo «non più di tre alla volta data la mancanza di spazio⁴⁶». La musica acquistava così un valore sociale ben superiore a quello della scienza, che, in questo contesto — a parere dello scrittore — non avrebbe potuto contribuire a migliorare la vita delle persone:

«Umanamente parlando, è più importante suonare il violino, magari malamente, che scrivere ponderose opere su argomenti astrusi. Che cosa mai avrebbe potuto fare Darwin per quelle donne sofferenti? Ma mentre quello lì strimpellava, la vita si faceva più bella per coloro che lo ascoltavano. Dobbiamo riconoscere il valore economico di questi piccoli talenti»⁴⁷.

Gli emigranti eseguivano canti (lo *strathspey*, per esempio⁴⁸) e danze popolari (la piva e poi «gighe, tresconi e altre danze popolari»⁴⁹) che lo scrittore via via documentava e commentava, dimostrando sull'argomento specifiche competenze. A volte i canti, in quelle situazioni di squallore, creavano un'atmosfera spettrale, da «lugubre inferno», termine quest'ultimo che l'autore scrive in italiano, per evocare immagini dantesche:

«Il canto era il loro rifugio da pensieri e sensazioni penose. Uno canticchiava debolmente: «Oh, perché ho lasciato casa mia?», che era, date le circostanze, una domanda pertinente. Un altro, dagli orrori della sua cuccetta, dove pativa come un cane, trovò la forza, in una pausa del suo malore, di recitarci alcuni versi della *Morte di Nelson*; ed era strano, perfino spettrale l'effetto di quel coro di flebili voci che si alzava, per poi abbassarsi ed alzarsi di nuovo, dagli angoli oscuri di quel lugubre inferno»⁵⁰.

L'analisi dell'emigrazione

Prima della partenza, Stevenson aveva immaginato l'emigrazione come una grande avventura, una grande epopea di uomini forti che sfidavano il destino per realizzare le

⁴⁵ Ivi, p. 20.

⁴⁶ Ivi, p. 21.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ivi, p. 20.

⁴⁹ Ivi, p. 21.

⁵⁰ Ivi, p. 24.

loro aspirazioni solo grazie alle proprie capacità. La sua idea dell'emigrazione si delineava sullo sfondo delle teorie del darwinismo sociale, e prendeva corpo in una lotta per la vita che assumeva caratteri epici.

«L'idea in astratto, così come l'avevo concepita a casa, è ricca di speranza, e di spirito di avventura. Un uomo giovane – tu pensi – che, disdegnando ogni tipo di costrizione ed ogni aiuto, si immette nella vita per combatterla – quella grande battaglia – con le sue sole mani. Le storie più entusiasmanti di ambizioni, di difficoltà superate e di successi conseguiti, non sono che episodi in questa grande epica dell'autosufficienza. Un'epica composta di eroismi individuali; ai quali essa sta nello stesso rapporto in cui la guerra vittoriosa che ha assoggettato un impero sta al singolo atto di coraggio, adeguatamente ricompensato con una medaglia, di colui che è riuscito a inchiodare un cannone. Da ogni carico di nave escono giovani che entrano direttamente in possesso del retaggio del loro lavoro; continenti vuoti brulicano, come al fischio del nostromo, di mani industrie, e interi nuovi imperi vengono addomesticati, al servizio dell'uomo»⁵¹.

Non è da escludere poi che – come scrive Clotilde De Stasio – anche Stevenson «si fosse fatto delle illusioni sull'America»⁵² e che si ripromettesse di cercare successo nel mercato editoriale americano. Avrebbe quindi condiviso anche lui con i suoi compagni di viaggio, almeno in un primo tempo, l'illusione di un'avventura che mettesse alla prova le sue capacità, finalmente lontano dall'ambiente familiare protettivo ma asfissiante. In *The Amateur Emigrant* affermava: «L'America era per me una specie di terra promessa»⁵³. Così la sua potrebbe essere «un'emigrazione meno dilettantesca di come egli volesse farla apparire»⁵⁴.

Quando però arrivò sulla nave, il contatto diretto con l'esperienza migratoria e l'osservazione dei suoi compagni di viaggio lo portarono a maturare idee del tutto diverse⁵⁵, fino a fargli riconoscere la falsità delle sue idee precedenti e delle ideologie dominanti: «Questa [di un'emigrazione piena di speranze e di avventure] è l'immagine che ci facciamo a tavolino, e che risulta, alla resa dei conti, costituita in gran parte di fronzoli. Più vedevo i miei compagni, meno riuscivo a suonare la nota lirica»⁵⁶. Alla fine fu costretto ad ammettere che «la parola emigrazione, dalle implicazioni più gioiose, cominciò a risuonare alle mie orecchie con toni sempre più

⁵¹ Ivi, pp. 11-12.

⁵² De Stasio, *Introduzione a Stevenson*, cit., p. 17.

⁵³ Aldington, *Ritratto di un ribelle*, cit., p. 158.

⁵⁴ De Stasio, *Introduzione a Stevenson*, cit., p. 17.

⁵⁵ Stevenson, *Emigrante per diletto*, p. 11: «Camminando sul ponte, e osservando i miei compagni di viaggio, accozzati in modo così bizzarro da tutto il Nord Europa, cominciamo per la prima volta a capire qualcosa dell'emigrazione. Giorno per giorno, per tutto il viaggio, e poi attraversando gli Stati Uniti, e sulle rive del Pacifico, questa percezione si fece sempre più chiara, e più triste».

⁵⁶ Ivi, p. 12.

sinistri. Non c'è niente di più bello da immaginarsi, e di più drammatico da vedersi»⁵⁷.

La realtà che aveva davanti agli occhi non concedeva spazi alle illusioni e lo costringeva a mettere in discussione l'ideologia del suo tempo che continuava ad alimentare l'emigrazione⁵⁸.

Nell'età vittoriana, l'emigrazione era vista come espressione di una cultura intimamente legata allo spirito protestante e che auspicava l'autoaffermazione dell'uomo con le sue sole capacità individuali. Nella citazione sopra riportata, l'espressione usata da Stevenson «grande epica dell'autosufficienza» (in inglese «*great epic of self-help*»⁵⁹) richiama il mito anglosassone del *self-help*, la cui dottrina era stata diffusa in Europa dallo scozzese Samuel Smiles con il libro *Self-help*⁶⁰, nel quale erano state raccolte le biografie di illustri personaggi che avevano ottenuto il successo con le loro sole forze. Le storie venivano offerte al lettore in funzione pedagogica, come modelli da imitare.

Questa ideologia veniva ora criticata aspramente da Stevenson con la descrizione di emigranti che, invece di essere un esempio di energia, erano ridotti a rottami di una società troppo competitiva. Ma distruggendo l'idea dell'emigrazione come avventurosa autoaffermazione, Stevenson demistificava anche il mito dell'America come terra promessa, consacrata alla realizzazione delle ambizioni degli europei più forti e vitali, e di fatto metteva serissimi dubbi sul sogno americano⁶¹.

Nell'analizzare le cause dell'emigrazione dei suoi compagni di viaggio, Stevenson, più che riportare i risultati della sua indagine personale realizzata tra gli emigranti, finisce per proiettare su di loro i suoi motivi di attrazione verso l'America. Per questo nelle sue analisi delle cause dell'emigrazione insisteva sui "fattori d'attrazione" (*pull factors*)⁶² piuttosto che sui "fattori di espulsione" (*push factors*).

⁵⁷ Ivi, p. 11.

⁵⁸ Ambrosini, R. L. *Stevenson: la poetica del romanzo*, cit., p. 99: «Trovarsi su quella nave lo costrinse a confrontarsi non solo con i costi sociali del conflitto di classe nell'Inghilterra vittoriana, ma anche con la favola dell'emigrazione con cui nella madrepatria si era giustificata la deportazione della forza lavoro eccedente verso le colonie britanniche e in America».

⁵⁹ *From the Clyde to California. Robert Louis Stevenson's Emigrant Journey*, edited and introduced by Andrew Noble, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1985, p. 43. Sull'importanza dell'ideologia del *self-help* nell'etica del lavoro vittoriana cfr. Asa Briggs, *Victorian People: A Reassessment of Persons and Themes 1851-1867*, 1954, Penguin, Harmondsworth, 1961, pp. 124-47.

⁶⁰ Samuel Smiles, *Self-Help*, J. Murray, London, 1859. Il libro era stato tradotto in italiano con il titolo *Chi si aiuta Dio l'aiuta, ovvero Storia degli uomini che dal nulla seppero innalzarsi ai più alti gradi in tutti i rami della umana attività; tradotto dall'originale inglese da S. Strafforello*, Editori della biblioteca utile, Milano, 1865. A questo fece seguito anche un libro promosso direttamente dal governo italiano e più direttamente indirizzato verso biografie di emigranti: Michele Lessona, *Volere e potere*, Barbèra, Firenze, 1869. Su questi temi in ambito italiano cfr. Silvio Lanaro, *Il Plutarco italiano: l'istruzione del «popolo» dopo l'Unità*, in *Storia d'Italia. Annali 4. Intelletuali e potere*, a c. di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino 1981, pp. 553-587; Adriana Chemello, *La biblioteca del buon operaio. Romanzi e precetti per il popolo nell'Italia unita*, UNICOPLI, Milano, 1991.

⁶¹ Jonathan Raban, *Hunting Mr Heartbreak*, cit., p. 25: «what Stevenson has to say about the matter is unpalatable to the point of being un-American»; il suo emigrante è una «pathetic creature, much too listless and moody to be seriously stirred by the American Dream».

Tutti gli elementi di attrazione dell'America presenti nel testo sono riconducibili all'immaginario avventuroso e ricco di riferimenti letterari dello scrittore — a volte anche con dirette relazioni a episodi autobiografici — e non già a quello degli emigranti. Tra di essi, infatti, non si trovano motivazioni economiche, ma solo elementi che colpiscono la fervida fantasia dello scrittore. Ecco come Stevenson ci ritrae l'immagine dell'America che, secondo lui, attraeva gli emigranti:

«La sua [dell'emigrante] immagine dell'America si basa sulle fantastiche storie che hanno allietato la sua fanciullezza. Alle quali si è aggiunta, con il passar del tempo, una massa di stimolanti particolari — vaste città che crescono come per incanto; gli uccelli che, quando ritornano a primavera, trovano accampate nello loro paludi migliaia di persone, e dappertutto luci elettriche che illuminano strade affollate; foreste che svaniscono come neve; terre più grandi della Gran Bretagna disboscate e colonizzate, un uomo dopo l'altro che corre avanti con le sue masserizie, mentre l'orso e l'indiano non si sono ancora accorti del suo arrivo; petrolio che sgorga dalla terra; oro che viene filtrato ed estratto nei ruscelli o nelle gole delle Sierre»⁶³.

L'immagine è condita e completata con un riferimento a «tutto quel fermento di azione e di coraggio e di continui caleidoscopici cambiamenti che Walt Whitman ha recepito ed espresso nei suoi versi vigorosi, gioiosi e vitali»⁶⁴.

Quando Stevenson ascoltava gli emigranti, le cause dell'emigrazione venivano al contrario focalizzate sui soli problemi economici⁶⁵. La risposta era sempre univoca: gli emigranti partivano per le gravi condizioni economiche in cui versavano⁶⁶. Lo scrittore sembrava però non voler credere a quanto affermavano i suoi interlocutori e preferiva credere che l'emigrazione aveva a che fare con una innata vocazione al nomadismo⁶⁷.

Nemmeno quando si dedicava ad analizzare i “fattori di espulsione” prendeva in seria considerazione gli aspetti economici, ai quali non attribuiva particolare importanza non solo nel problema specifico dell'emigrazione, ma nemmeno nel funzionamento generale della società, come si evince dalla polemica che a un certo punto lo oppone al personaggio che chiama McKay. In contrasto con questo emigrante, che «credeva nella produzione, quell'inutile finzione della economia,

⁶² Sui “poli transoceanici dell'attrazione” cfr. Paola Corti, *Storia delle migrazioni internazionali*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 30-34.

⁶³ Stevenson, *Emigrante per diletto*, pp. 80-81.

⁶⁴ Ivi, p. 81.

⁶⁵ Ivi, p. 122: «I discorsi sul treno, come quelli che avevo udito sulla nave, riguardavano le difficoltà del momento, le ristrettezze, e la speranza, che corre sempre verso occidente».

⁶⁶ Ivi, p. 32: «Gli avevo chiesto quali fossero le sue speranze nell'emigrare. Ed erano, come quelle di tanti altri, vaghe e infondate; a casa correvano brutti tempi; si diceva che le cose andassero meglio negli Stati Uniti».

⁶⁷ Ivi, p. 123: «Se davvero fosse solo per il salario che gli uomini emigrano, quante migliaia di loro si pentirebbero di quell'affare! Ma il salario, per la verità, è solo una delle molte considerazioni che inducono a partire; perché noi siamo una razza di zingari, ed amiamo cambiare e viaggiare in sé e per sé».

come se fosse la sola realtà»⁶⁸, Stevenson sosteneva i valori primari della cultura e della letteratura.

Alla fine individuava le cause dell'emigrazione nelle caratteristiche psicologiche e morali delle persone. Finiva così con il ridurre le motivazione dell'emigrazione a tre vizi e racchiudeva l'esperienza migratoria nella citazione-monito di Orazio: *Caelum non animum mutant*.

«Per quanto io potei vedere, le tre grandi cause dell'emigrazione erano il bere, la pigrizia e l'incompetenza, e per tutte e tre, ma soprattutto per il bere, questo trucchetto di farsi trasportare al di là dell'oceano mi sembra il più sciocco dei rimedi. Non si può fuggire dalla propria debolezza; prima o poi bisogna affrontarla, o soccombere; e se è così, perché non subito, e lì dove ti trovi?»⁶⁹.

Stevenson considerava l'emigrazione la conseguenza di un fallimento personale, nel quale vedeva, in una visione protestante, «il segno esteriore del tragico naufragio di un'anima»⁷⁰. In questa prospettiva emergevano pregiudizi sugli operai: la loro scarsa voglia di lavorare vanificava qualsiasi speranza di miglioramento che l'emigrazione avrebbe potuto mettere in atto.

«Un uomo è ricco o povero non grazie alla sua borsa, ma al suo carattere. Barney sarà sempre povero, Alick sarà povero, McKay sarà povero; vadano dove vogliono, affondino pure tutti i governi del mondo, rimarranno poveri sino alla morte. Uno dei tratti più sorprendenti nell'operaio medio è la sua straordinaria pigrizia, e il candore con il quale egli ammette questo difetto»⁷¹.

Tanto valeva allora che ognuno restasse nel posto dove viveva e rinunciasse a ogni spostamento⁷².

Così il racconto che si apre con l'attesa di un'epopea selfelpista delle forze più vive d'Europa, si conclude con il grido sconcolato che gli emigranti lanciano dal treno come monito a chi si accinge a intraprendere la loro stessa esperienza — «tornate indietro!» — e con le conclusioni disincantate dello scrittore: non esiste nessun Eldorado.

«Io ripensavo con un senso di disperazione ai miei compagni su quella nave che veniva dalla Gran Bretagna. Avevano fatto 3000 miglia, ma non era abbastanza. I tempi duri li avevano salutati alla foce del Clyde, e avevano dato loro il benvenuto a

⁶⁸ Ivi, p. 35.

⁶⁹ Ivi, p. 33.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ivi, p. 71.

⁷² Ivi, p. 32: «[...]Un uomo, egli pensava, poteva tirare avanti in qualunque posto. Ed era proprio questo il punto debole della sua posizione; se poteva tirare avanti in America, perché non in Scozia? Ma non ebbi il coraggio di esprimere questa opinione, sebbene l'avessi spesso sulla punta della lingua, ed anzi, convenni con lui di cuore, aggiungendo, con sfrenata originalità: 'purché quest'uomo lavori sodo, e si tenga lontano dal bere'».

Sandy Hook. Dove sarebbero andati? Pennsylvania, Maine, Iowa, Kansas? Ma questi non erano posti per immigrare, bensì per emigrare; non c'era uno solo di questi stati nel quale non ci fosse un uomo che aveva girato i tacchi per abbandonare quell'ingrato paese. [...] Non c'era nessun El Dorado, da nessuna parte; e fino a che non si potrà emigrare sulla luna, tanto vale starsene pazientemente a casa. E non mancava neanche un altro segno, ancor più pittoresco e allo stesso tempo più disperante; e infatti, mentre noi continuavamo a procedere verso ovest e verso la terra dell'oro, incrociavamo continuamente altri treni di emigranti diretti ad est; ed erano pieni come il nostro. Erano tutti viaggiatori che ritornavano dopo aver fatto fortuna nelle miniere? Erano tutti diretti a Parigi, sarebbero stati a Roma per Pasqua? Sembrava di no, perché quando ci incontravano, i passeggeri correvano sul belvedere e ci gridavano attraverso i finestrini, in una sorta di coro dolente, «tornate indietro!»⁷³.

Il mito dell'emigrazione come avventurosa autoaffermazione delle proprie ambizioni non esisteva più, e con esso era svanito il sogno americano di una terra promessa. Ma vedere l'emigrazione solo come la somma di fallimenti personali determinati dalle debolezze del proprio carattere e non riuscire a cogliere i problemi sociali e politici, le dinamiche economiche e le istanze di giustizia sociale che essa sottende rappresentano seri limiti della narrazione di Stevenson.

L'osservazione partecipante

Sorprende, perché inconsueta, la scelta di Stevenson di viaggiare insieme agli emigranti del "Devonia" e di confondersi con loro, arrivando perfino a nascondere la propria identità. Non sappiamo quanto questa scelta fosse determinata dalla difficile situazione economica nella quale si trovava al momento della partenza. Certo è che in *The Amateur Emigrant* egli affermava che avrebbe desiderato viaggiare come passeggero di terza classe («*steerage passenger*») per «vedere il peggio della vita degli emigranti»⁷⁴, ma preferì poi scegliere la seconda classe, come gli avevano consigliato, per avere a disposizione almeno un tavolo sul quale lavorare, in vista della redazione di un testo a cui stava lavorando.

La seconda classe si configurava come «una sorta di oasi ricavata proprio nel cuore dei sottoponti»⁷⁵, dove era dislocata la terza classe. La contiguità della sua cabina con gli alloggi degli emigranti gli permise di nascondere la sua reale sistemazione sulla nave, insieme alla sua vera identità e alla sua condizione sociale, e di presentarsi a sua volta come un emigrante.

⁷³ Ivi, pp. 122-123.

⁷⁴ Stevenson, *Emigrante per diletto*, cit., p. 4: «Seppure desiderassi di vedere il peggio della vita degli emigranti, avevo del lavoro da portare a termine durante il viaggio, ed ero stato consigliato di viaggiare in seconda classe, dove avrei almeno potuto disporre di un tavolo. Fu un ottimo consiglio».

⁷⁵ Ibidem.

Lo scrittore portò avanti con grande successo la sua operazione di mascheramento⁷⁶, ma l'essere scambiato senza dubbi per un popolano, invece di gratificarlo, gli creò qualche disappunto, tanto da indurlo a paragonare la situazione che stava vivendo a un episodio increscioso accadutoogli nell'interno della Francia e raccontato poi nel libro *An Inland Voyage*. Allora, egli viaggiava in compagnia del baronetto Sir Walter Simpson e, arrivando in una locanda, l'oste scambiò entrambi per venditori ambulanti e si rifiutò di dare loro una camera⁷⁷. Lo scrittore riteneva anzi la situazione che viveva sulla nave addirittura peggiore della precedente in quanto, trovandosi tra connazionali, non poteva giustificare l'errata interpretazione della sua condizione sociale attribuendola ai frequenti equivoci che facilmente nascono in un paese straniero, dove la lingua e i costumi sono diversi dai propri⁷⁸.

Stevenson si avviò così verso una sorta di regressione sociale, che gli provocò una sensazione di spaesamento: persi gli abituali elementi di distinzione sociale, divenne solamente «un uomo»⁷⁹. Gli unici elementi che a bordo gli ricordavano la sua vera condizione sociale erano le targhe dei bagni di seconda classe, che distinguevano tra “signori” e “signore”, mentre quelli della terza si limitavano a separare gli “uomini” dalle “donne”.

«Mi resi conto di essere, come si dice, caduto in basso, con un successo e una verosimiglianza assoluti. Tutti mi prendevano per un passeggero di III; e nessuno sembrava stupirsi; e non c'era niente, a parte la targa di ottone [dei bagni di seconda classe], che mi ricordasse che una volta ero stato un signore»⁸⁰.

Egli divenne così a tutti gli effetti un membro del gruppo eterogeneo degli emigranti⁸¹, dei quali nel testo parla sempre usando il pronome “noi”. Partecipava a tutti i momenti della vita di quel gruppo e li raccontava al lettore riportandone episodi e descrivendone i protagonisti da un punto di vista vicino ai suoi personaggi.

In situazioni analoghe, altri intellettuali hanno rimarcato la loro condizione sociale e la loro posizione ideologica, facendo emergere la distanza che li separava dalla classe lavoratrice, la quale era configurata come una forma di “diversità” sociale

⁷⁶ Ivi, pp. 64-65: «Devo confessare che fui scambiato per tutto tranne che per un colto gentiluomo. I marinai mi chiamavano “compagno”, gli ufficiali si rivolgevano a me con un “buon uomo”, i miei compagni mi accettavano senza esitazione come uno di loro dal carattere e dalle esperienze simili, anche se con una certa dose in più di strane informazioni».

⁷⁷ Aldington, *Ritratto di un ribelle*, cit., pp. 122-123.

⁷⁸ Stevenson, *Emigrante per diletto*, p. 64.

⁷⁹ Ivi, p. 6: «Per un certo periodo, dopo essere salito a bordo, ho pensato di non essere che un uomo; ma nel corso di un giro di esplorazione tra un sottoponte e l'altro, mi capitò di imbattermi in una targa di ottone, e fu così che appresi di essere ancora un signore. Non lo sapeva nessuno, naturalmente. Io ero perso in quella massa di uomini e donne, rigorosamente confinato alla stessa parte della nave. Chi mai poteva dire se alloggiavo a destra o a sinistra dei sottoponti n. 2 e n. 3? Eppure era proprio lì, in quella differenza, che la mia diventava una superiorità a tutti gli effetti; per il resto ero in incognito, e mi aggiravo con semplicità tra i miei inferiori senza un minimo di boria che potesse tradire il fatto che, dopo tutto, ero un SIGNORE, al quale all'ora del tè veniva servita carne sminuzzata».

⁸⁰ Ivi, p. 64.

⁸¹ Ivi, p. 3: «Chi fosse salito a bordo, avrebbe potuto scambiarsi per un branco di fuorilegge in fuga».

e culturale da indagare e studiare per darne conto a un pubblico di lettori della propria classe sociale, con il quale si condivideva lo stesso punto di vista. Un caso esemplare è Edmondo De Amicis, nel già ricordato *Sull'Oceano*. Stevenson preferì invece assumere un punto di vista interno al gruppo degli emigranti che voleva conoscere: si mise alla pari con le persone che lo componevano e iniziò una sorta di efficace osservazione partecipante.

Anche quando descriveva le “scene di emigranti” (così si intitola il terzo capitolo del libro), lo scrittore non era mai fuori dalla scena ma dentro; non era mai un osservatore esterno ma sempre partecipe; tanto che parlando della vita di bordo degli emigranti il racconto si svolge sempre con l'uso del “noi”.

In questo annullamento delle distanze, si creava un'interessante situazione di reciproca osservazione in orizzontale, realizzata attraverso un'incrocio di sguardi, tra lo scrittore e gli emigranti. Entrambe le parti in gioco si scrutavano per raccogliere informazioni e giudicarsi vicendevolmente: «Una volta, nel bel mezzo di una discussione seria, tutti e due ci sentimmo addosso l'occhio indagatore dell'altro; ammetto di essermi interrotto, imbarazzato da questo scrutinio incrociato»⁸².

Stevenson, ormai regredito socialmente e culturalmente, non solo partecipava ai canti e ai balli degli emigranti, ma condivideva con loro tutti i divertimenti, tra i quali alcuni giochi infantili⁸³. Nella descrizione di queste situazioni in modo particolare egli annullava qualsiasi distanza tra lui e gli emigranti, fino a eliminare del tutto quel pur minimo, necessario distacco tra l'osservatore e l'oggetto del suo studio. Così il mimetizzarsi con gli emigranti si rivelava non solo il metodo di indagine più adatto per osservare da vicino la vita degli emigranti, ma anche il risultato dello spontaneo piacere dello scrittore di condividere con i suoi compagni di viaggio semplici divertimenti o la manifestazione di un atteggiamento anticonformista di chi si ritrovava a proprio agio più con il popolo che con i membri della sua classe⁸⁴.

Il comportamento dello scrittore era determinato da un'adesione spontanea al modello di vita del popolo e da una contemporanea presa di distanza dalla sua classe sociale, con tutte le sue convenzioni e le sue rigide regole morali mal sopportate dallo scrittore. Questa contrapposizione tra il perbenismo dei “signori” e la vita più libera e naturale del popolo egli l'aveva già conosciuta nella sua città, nettamente divisa tra

⁸² Ivi, p. 10.

⁸³ Ivi, p. 26: «C'erano molti divertimenti con cui ingannare il tempo in una bella giornata. Avevamo un solo mazzo di carte e una sola scacchiera. A volte eravamo in venti a giocare a domino, e mai di soldi. Sempre benvenuti erano i giochi di abilità, e i rompicapo di ogni genere, da quelli aritmetici a quelli di tipo capra e cavoli e oche. [...] Facevamo anche tanti giochi da ragazzi. Il mio preferito era i Quattro Cantoni, da noi ribattezzato, con nome più virile, il Diavolo e i Quattro Cantoni; ma molti di noi ne preferivano un altro, il cui divertimento consisteva nel tirare uno scappellotto a uno, che poi doveva indovinare chi gliel'aveva tirato».

⁸⁴ Ivi, p. 26: «C'erano molti divertimenti con cui ingannare il tempo in una bella giornata. Avevamo un solo mazzo di carte e una sola scacchiera. A volte eravamo in venti a giocare a domino, e mai di soldi. Sempre benvenuti erano i giochi di abilità, e i rompicapo di ogni genere, da quelli aritmetici a quelli di tipo capra e cavoli e oche. [...] Facevamo anche tanti giochi da ragazzi. Il mio preferito era i Quattro Cantoni, da noi ribattezzato, con nome più virile, il Diavolo e i Quattro Cantoni; ma molti di noi ne preferivano un altro, il cui divertimento consisteva nel tirare uno scappellotto a uno, che poi doveva indovinare chi gliel'aveva tirato».

due anime: quella popolare del centro antico e quella borghese e “perbene” dei nuovi quartieri, dove la famiglia Stevenson risiedeva⁸⁵. Il giovane Robert Louis amava frequentare abitualmente taverne e postriboli dei quartieri popolari della città, entrando per questo motivo in continuo contrasto con i suoi genitori. Si racconta, fra l'altro, che avrebbe voluto sposare una prostituta delle Highlands, se non avesse incontrato la ferma opposizione della sua famiglia. Ora sul “Devonia” il suo comportamento poteva essere finalmente più libero, senza il controllo dei genitori e delle convenzioni che in città gli imponevano un atteggiamento ipocrita con uno sdoppiamento tra il diurno giovane “perbene” e il notturno scapestrato frequentatore di quartieri malfamati.

In *The Amateur Emigrant* la presa di distanza dalla sua classe sociale in alcuni momenti si trasforma in aperta ostilità.

«Devo dire, per la verità, che la mia nuova posizione si confaceva al mio spirito, con tutta leggerezza e naturalezza. Ne accettai immediatamente le conseguenze, che trovo tutt'altro che difficili da sopportare. Il mondo della III classe mi aveva conquistato; sempre di più mi adeguavo a quel luogo, non solo nei modi esteriori ma nell'intimo, facendomi sempre più ostile verso gli ufficiali e i passeggeri d I che mi guardavano dall'alto in basso, e sviluppando giorno per giorno una crescente avidità per le piccole leccornie»⁸⁶.

I sentimenti dello scrittore verso i signori emergono con maggiore chiarezza nella descrizione dell'unico incontro con i passeggeri di prima classe:

«Nel bel mezzo di questa scena piena di allegria e buon umore, vennero tre passeggeri della I classe, un signore e due giovani signore, che si facevano strada con graziosi gridolini di condiscendenza, e un'aria da principesse sul pisello che mi irritò subito. Non sono mai stato un radicale nelle questioni sociali, ed ho sempre coltivato l'idea che una persona vale l'altra. Ma questo episodio mi disturbò. Era incredibile come quelle persone riuscissero ad insultare solo con la loro presenza. Era come se ci buttassero in faccia i loro bei vestiti. I loro occhi frugavano nei nostri stracci e nella nostra diversità»⁸⁷.

⁸⁵ John Richard Hammond, *Vita di Robert Louis Stevenson*, in Robert Louis Stevenson, *La freccia nera*, a cura di Q. Maffi, Mondadori, Milano, 1984, pp. VIII-IX: «Da un lato c'era la Città Nuova, simboleggiata dai quartieri sobri ed eleganti di Heriot Row, dove la famiglia si trasferì nel 1857. Questa era l'Edimburgo rispettabile, convenzionale e formale: profondamente religiosa, educata e socialmente corretta. Accanto a questa vi era una Edimburgo molto più bohémien, simboleggiata dagli spacci di alcolici lungo Leith Walk and Lothian Road».

⁸⁶ Stevenson, *Emigrante per diletto*, p. 67. Come se non bastasse continua a parlare degli aspetti positivi del suo gruppo: «Noi eravamo sinceramente uniti da una allegria e da un affetto innocenti, e non c'erano scuse per quell'incedere ancheggiante con cui le eleganti damigelle ci passavano in mezzo, né per le occhiate fredde e divertite del loro cavalier servente» (p. 26).

⁸⁷ Ivi, p. 26-27.

Il brano rivela come il tipo di relazione creato dallo scrittore nel gruppo di emigranti fosse ben radicato nelle sue convinzioni sociali e tutt'altro che finalizzato esclusivamente al suo lavoro di scrittore. La frase finale del brano citato coglie tutta la distanza esistente tra il pronome "loro" dell'espressione "i loro occhi", riferita ai viaggiatori di prima classe, e l'aggettivo "nostri" dell'espressione «i nostri stracci», riferito al gruppo di emigranti. La distanza dai rappresentanti della sua stessa classe sociale era tale che di fronte ai loro occhi indagatori egli si sentiva un "diverso", condividendo la "diversità" degli emigranti («nella nostra diversità»). La situazione è molto interessante dal punto di vista epistemologico, in quanto in essa si realizza un ribaltamento del rapporto soggetto-oggetto della relazione conoscitiva: Stevenson è lo scrittore che su delega della sua classe sociale avrebbe dovuto puntare lo sguardo sulla "diversità" degli emigranti e descriverla da un punto di vista borghese, ma la sua assimilazione alla *working class* del "Devonia" fa sì che egli diventi "un diverso" e che si trasformi nell'oggetto della conoscenza per gli "occhi che frugavano" dei borghesi. Da quella nuova collocazione egli prende coscienza della condizione di subalternità che il soggetto impone all'oggetto nella relazione di conoscenza.

La posizione di Stevenson finisce per essere assimilabile a una sorta di populismo. Egli, infatti, mentre denuncia l'artificialità e la convenzionalità della morale borghese — che viene stigmatizzata nell'educazione puritana, responsabile di aver separato l'uomo dalla sua natura, rendendone innaturale il comportamento — esalta la schiettezza del modello di vita popolare, che, in quanto guidato dalla ricerca del piacere, risulta più rispondente alla natura umana e anche più morale.

«C'è una cosa, in verità, che non si impara in Scozia, ed è come essere felici. Eppure, è questo che sta alla base dell'intera cultura, e di gran parte della morale. Non sarà forse che l'educazione puritana, separando l'uomo dalla propria natura, limando i suoi istinti, ed imprimendo il marchio della disapprovazione su intere sfere dell'attività e degli interessi umani, porta direttamente, alla fine, all'avidità per i beni materiali?

La natura è una buona guida della vita, e l'amore per i piaceri più semplici viene subito dopo, se non prima della bontà»⁸⁸.

In alcune situazioni lo scrittore percepiva la differenza tra il suo modo di comportarsi e quello dei suoi compagni di viaggio, ma non la interpretava come l'effetto di una migliore o superiore educazione, quanto piuttosto come l'espressione di una semplice diversità di abitudini⁸⁹. La percezione di questa differenza lo portava a riflettere sul concetto di signore, che analizzava in modo spregiudicato fino a relativizzarne il significato.

⁸⁸ Ivi, p. 37.

⁸⁹ Ivi, p. 68: «Non voglio dire che i miei amici avrebbero potuto sedere alla tavola di un duca senza imbarazzo, o senza risultati disastrosi e ridicoli. Questo non implica una peggiore educazione, ma una differenza di abitudini».

«Siamo tutti pronti a ridere alle spalle del cafone in mezzo ai signori; ma dovremmo prendere in considerazione anche il caso del signore in mezzo ai cafoni. Ho visto un avvocato in casa di un pescatore delle Ebridi; e so bene, anche se per niente al mondo lo svelerei, quale dei due era il vero signore. Certi aspetti del nostro comportamento possono apparire squisiti se visti dai palchi, ma addirittura brutali dal loggione. Troppo spesso ci vantiamo dei nostri modi, che però sono parrocchiali, non universali; e che, come un vinello giovane, non reggono se trasportati cento miglia più in là, e neanche dal salotto alla cucina»⁹⁰.

E ancora più avanti:

«Alcuni dei miei compagni di viaggio, ora che mi muovevo tra loro in un rapporto di parità, mi apparivano squisiti gentiluomini. Non erano rozzi, né avventati, né litigiosi; discutevano in modo garbato, dissentivano con gentilezza; erano disponibili, miti, pazienti, e sereni»⁹¹.

Pur privata di qualsiasi senso di superiorità, la differenza di cultura e di sensibilità tra lui e i suoi compagni di viaggio era avvertita come un limite alla conoscenza degli emigranti. Questo rivela che egli cercava un'affinità e un'omogeneità di vedute con il gruppo di emigranti come garanzia di una corretta conoscenza e interpretazione del loro modello di vita; come se la conoscenza degli emigranti potesse avvenire solo attraverso una sorta di empatia, o attraverso quella che Leonardo Piasere chiama «perduzione»⁹².

«So fin troppo bene che la mia sensibilità è diversa dalla loro, e che la mia consuetudine con un ambiente sociale diverso non solo non costituiva una garanzia, ma si traduceva piuttosto in una vera e propria incapacità di muoversi tra loro con proprietà e disinvoltura»⁹³.

Ma se lo scrittore maturava la convinzione che la sua educazione borghese — inducendolo a un comportamento che lo distingueva, e quindi lo allontanava, dagli emigranti — costituiva un limite alla conoscenza del gruppo di persone con il quale

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ivi, p. 69.

⁹² Leonardo Piasere, *L'etnografo imperfetto*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 56: «Il concetto di perduzione o metodo perduttivo rimanda a un'acquisizione inconscia o conscia di schemi cognitivo-esperienziali che entrano in risonanza con schemi precedentemente già interiorizzati, acquisizione che avviene per accumuli, sovrapposizioni, combinazioni, salti ed esplosioni, tramite un'interazione continuata, ossia tramite una co-esperienza prolungata in cui i processi di attenzione fluttuante e di empatia, di abduzione e di mimesi svolgono un ruolo fondamentale». Per una trattazione più estesa del concetto cfr. le pp. 53-57 e 142-166.

⁹³ Ivi, p. 68. Giovanna Mochi accentua il disagio di Stevenson di fronte agli emigranti e parla addirittura di straniamento: «Ma in questo caso [a differenza di quanto accade in *Treasure Island*] lo straniamento non è frutto tanto di un artificio stilistico, quanto di un reale, e sofferto, rapporto di estraneità del narratore con la esperienza che sta vivendo» (Giovanna Mochi, *Introduzione*, in Stevenson, *Emigrante per diletto*, cit., p. XIII).

viaggiava, non era altrettanto consapevole di come le sue letture agivano da filtro culturale per le sue osservazioni sui personaggi e sulle situazioni della vita di bordo, condizionandone lo studio⁹⁴. Nella descrizione dei viaggiatori e delle varie situazioni della vita di bordo sono molto frequenti i riferimenti a personaggi letterari, tanto che per rimarcare l'originalità del nostromo afferma di non ritrovarne uno analogo nei romanzi⁹⁵. Anche la formula con la quale comunica ai lettori di volersi attenere al racconto obiettivo dei fatti è attinta dal repertorio letterario: «Ma mi devo attenere al mio autore, come si diceva nei vecchi romanzi, e raccontare, e raccontare la storia così come io l'ho sentita»⁹⁶.

Attraverso il filtro della sua cultura, però, inopinatamente si insinuava nelle sue analisi anche il punto di vista della sua classe, e così in alcune parti del testo troviamo elementi che stridono con l'immagine positiva del popolo che lo scrittore abitualmente delinea e rivelano pregiudizi di classe, soprattutto a proposito dell'idea del lavoro diffusa tra gli emigranti⁹⁷.

Per tutti questi motivi, la relazione dello scrittore con il gruppo di emigranti risulta complessa e generatrice di una mobilità e una molteplicità di punti di vista, che a volte prescindono anche dalla stessa volontà dello scrittore, che programmaticamente preferirebbe raccontare i fatti dal punto di vista degli emigranti. Lo scrittore realizza così una narrazione multiprospettica che gli permette di analizzare in modo spregiudicato e anticonvenzionale aspetti della morale e della vita sociale del popolo e della borghesia, sentendosi egli sempre implicato come oggetto delle sue stesse analisi, ora come membro di un gruppo ora dell'altro.

⁹⁴ I riferimenti a personaggi di opere letterarie o di arti figurative sono continui. Ne riportiamo alcuni a mo' di esempio. Ecco la descrizione di un passeggero: «[...] un tipo, un irlandese-americano, che assomigliava in tutto e per tutto ad uno di quei mendicanti delle stampe di Callot» (ivi, p. 28). Poco più avanti la stessa persona è paragonata a un personaggio del *Martin Chuzzlewit* di Charles Dickens: «lo si sarebbe potuto definire uno zoticone del genere di Tigg l'Irlandese» (ivi, p. 28). Per un altro passeggero crea una similitudine con il mercante Abudah, personaggio dei racconti *Tales of the Genii* di James Ridley: «Come il mercante Abudah, egli fuggiva dal suo destino portandoselo dietro, il tutto al prezzo di sei ghinee» (ivi, p. 32). A proposito di un omonimo grosso e insensibile curato con delicatezza dalla moglie cita l'Amadis di Gallia, eroe dell'omonimo romanzo di Vasco de Lobeira («[...] di solito c'era al suo fianco un omaccione insignificante [...]; poteva essere uno scavatore, e non destava un briciolo di simpatia né di interesse; ma lei lo coccolava e lo serviva premurosamente, come se fosse stato Amadis di Gallia», ivi, p. 62); poco più avanti la stessa persona è paragonata a Orson, personaggio del romanzo cavalleresco del ciclo carolingio *Orson et Valentine* (ivi, p. 63). Chiama un clandestino che continua a comportarsi da furfante Alick — il nome di uno dei servitori di Waverley, personaggio dell'omonimo romanzo di Walter Scott — (ivi, p. 53) e in un'altra occasione Scapino, personaggio de *Les Fourberies de Scapin* di Moliere (ivi, p. 60).

⁹⁵ Ivi, p. 44: «Era un tipo straordinario, ma non assomigliava affatto ai “nostromi” dei romanzi».

⁹⁶ Ivi, p. 58.

⁹⁷ Ivi, pp. 70-71: «Non volevano sentir parlare, per parte loro, di migliorare, ma volevano che il mondo fosse rimesso a nuovo in un attimo, così che loro potessero, rimanendo imprevedenti, infingardi e dissipati, godersi gli agi e la rispettabilità che dovrebbero accompagnare le virtù opposte; ed era con queste attese, per quanto ho potuto vedere, che si erano messi in viaggio per l'America». Cfr. anche le pp. 72-73, dove in qualche modo cerca una spiegazione alla poca voglia di lavorare della classe operaia.

La molteplicità dei punti di vista è resa possibile dalla scelta dello scrittore di svolgere il racconto usando la prima persona, che spesso diventa una prima persona plurale, un “noi”. Quel “noi”, nella maggior parte dei casi, accomuna lo scrittore al gruppo di emigranti, ma in alcuni momenti lo unisce alla classe borghese. La mobilità nell’uso del “noi” indica la variazione di posizioni e di prospettive dello scrittore, che generalmente sceglie un punto di vista vicino agli emigranti per dar conto della sua osservazione partecipante e dell’empatia nella relazione con i suoi compagni di viaggio, ma poi recupera il punto di vista della sua classe — pur non condividendone sempre le idee — quando ha bisogno di riflettere in modo critico su alcuni aspetti della vita degli emigranti. A proposito di un giovane clandestino, per esempio, fa un’affermazione nella quale assume il punto di vista della sua classe: «Ho il sospetto che *noi*, signori d’Inghilterra, che ce ne stiamo comodi a casa nostra, abbiamo idee molto inadeguate al riguardo»⁹⁸.

Questi aspetti del romanzo riportano la problematica epistemologica sullo “sguardo da lontano” e lo “sguardo da vicino”, nata nell’antropologia culturale, dal dibattito sulle differenze tra lo studio delle società complesse e delle società semplici e da quello sullo studio delle classi sociali all’interno delle società complesse occidentali⁹⁹.

Ma per comprendere pienamente la complessità e l’importanza della relazione che Stevenson crea nel gruppo degli emigranti è necessario non prendere in considerazione solo gli aspetti tecnici relativi all’osservazione partecipante. Stevenson — come abbiamo detto sopra — è un borghese che considera il modello di vita del popolo più adeguato alle sue aspirazioni perché più aderente alla natura, meno ipocrita e perciò più morale. Egli che nella sua città ha avuto la possibilità di frequentare il popolo solo clandestinamente, ora sulla nave ha la possibilità di sperimentare liberamente un nuovo modo di vivere. La sua presenza tra gli emigranti è quindi da considerare come una sperimentazione, una verifica delle sue idee e delle sue scelte morali. Ecco quanto scrive lo stesso scrittore a questo proposito:

«Ci sono due modi di viaggiare; e questo mio viaggio attraverso l’oceano fu una combinazione di entrambi. «Via dalla mia terra e dal mio cuore io vado», canta l’antico poeta; ed io non solo stavo allontanandomi dal mio paese in quanto a latitudine e longitudine, ma anche da me stesso, in quanto a modo di mangiare, compagnie, considerazione. Gran parte dell’interesse e del divertimento nasceva, almeno per me, dal fatto di trovarmi in questa situazione assolutamente nuova».¹⁰⁰

⁹⁸ Ivi, p. 52. Il corsivo è mio.

⁹⁹ Su questi problemi cfr. Claude Lévi Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino, 1984; James Clifford, *Sull’autorità etnografica*, in Id., *I frutti puri impazziscono*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1999, pp. 35-72; Carlo Ginzburg, *Nessuna isola è un’isola*, Feltrinelli, Milano, 2002; Mondher Kilani, *Gli antropologi e il loro sapere: dal terreno al testo*, in Adam Jean-Michel, Borel Marie-Jeanne, Calame Claude, Kilani Mondher, *Il discorso antropologico. Descrizione, narrazione, sapere*, Sellerio, 2003, pp. 97-132; Pietro Scarduelli, *Antropologia dell’occidente e sguardo da vicino*, in Id. (a cura di), *Antropologia dell’Occidente*, Meltemi, Roma, pp. 7-20.

¹⁰⁰ Stevenson, *Emigrante per diletto*, p. 64.

In questa prospettiva il suo testo non è solo una descrizione, per quanto interessante, della vita della terza classe a bordo del “Devonia”, ma qualcosa in più: è il racconto di uno scrittore che ricerca un suo modello di vita originale, e che osserva la vita del popolo mentre la sperimenta come possibile opzione e la confronta continuamente con il modello di vita della propria classe sociale. La mobilità del “noi” non è data solo dalla ricerca di una soluzione tecnica al problema dell’osservazione partecipante, ma è soprattutto l’effetto di una tensione morale tra due diversi mondi sociali, proiettata verso la ricerca della felicità, che per lo scrittore è l’unica vera legge morale capace di guidare le persone.

L’emigrazione si inserisce in modo molto pertinente nella ricerca dello scrittore: essa non rappresenta solo un fenomeno sociale da studiare, ma un’opzione di libertà e di affermazione personale che Stevenson sperimenta nella prospettiva selfelpista. La conclusione della sua ricerca può essere individuata nella seguente affermazione di *The Amateur Emigrant*: «l’unica fortuna che valga la pena di trovare è uno scopo nella vita, e questo non lo si trova in una terra straniera, ma nel proprio cuore»¹⁰¹.

¹⁰¹ Ivi, p. 33.

Balcanici, i viaggi e i viaggiatori

Marco Chimenton

Cosa significa viaggiare nei Balcani? Essere un Balcanico e viaggiare nei Balcani significa attraversare un'infinità di confini di varia natura che cambiano costantemente la loro forma. Non essere Balcanico, ma vivere e viaggiare nei Balcani, significa rendersi conto che, attorno a sé, tutto si muove secondo logiche inafferrabili, senza tuttavia riuscire a frenare il desiderio di trovare delle spiegazioni, come in preda ad una musica cadenzata e trascinante che riempie ogni spazio. Un Italiano, un Inglese, un Francese, un Tedesco ecc., che si assume ben informato sugli sviluppi politici ed economici della zona, guardando la mappa dei Balcani Occidentali riuscirebbe a riconoscere ben pochi di questi confini: probabilmente noterebbe la forma triangolare della Bosnia Erzegovina, i confini del Kosovo, più sottili rispetto a quelli di uno "Stato vero", la strana forma della Croazia e le sue coste frastagliate, la divisione tra Federazione di Bosnia Erzegovina e Republika Srpska, il Distretto di Brčko, il confine tratteggiato della Provincia serba di Vojvodina, le catene montuose, i fiumi più imponenti e le reti stradali. Ma è sufficiente a descrivere la prospettiva del viaggiatore balcanico o del viaggiatore nei Balcani? Basta a capire le difficoltà di attraversare un territorio pur non essendoci un confine vero e proprio, una dogana, la polizia, un qualsiasi sbarramento?

La parola confine, nei Balcani Occidentali, assume molte forme diverse: vi sono infatti confini che si è voluto definire geografici, politici, etnici e religiosi, nonché una serie infinita di confini legati alla memoria del singolo o di un gruppo di persone, confini più che mai invisibili che quanto ad invalicabilità, tuttavia, non hanno nulla da invidiare ai passaggi di frontiera.

È per questo motivo che, per parlare dei viaggi e dei viaggiatori balcanici, ho pensato di raccontare un viaggio che ho compiuto moltissime volte, aggiungendo di tanto in tanto degli approfondimenti, che permettono di avvicinarsi alla complessità del territorio e alla vita delle comunità che lo abitano. Si tratta del tragitto Sarajevo-Gorizia, un percorso che prevede l'attraversamento di molti confini che possiamo definire "formali", nel senso che hanno una valenza politica riconosciuta e più o meno condivisa: quattro diversi Paesi (di cui due Membri dell'Unione Europea, uno Candidato ed un altro Candidato Potenziale), Entità, Cantoni e Regioni.

Una scelta obbligata

Per l'ennesima volta mi preparo a compiere il viaggio di ritorno verso l'Italia. All'agenzia "Eurolines" a pochi passi dalla cattedrale cattolica, la commessa mi sorride e inizia già a digitare i dati del mio biglietto: sono le 13.00 di un venerdì come tanti altri e, in pausa pranzo, vado a prenotare il biglietto per la tratta Sarajevo-Ljubljana, che mi vedrà passeggero solo qualche ora più tardi. Giusto per

scrupolo chiedo se ci siano posti liberi sull'autobus delle 20.40 per Ljubljana: certo che ci sono, anzi, sono tutti liberi, nessuno prenota e a me, come al solito, viene attribuito il sedile numero 3, in testa, dove la luce dell'autista mi permetterà di leggere almeno fino alle 23. Ormai il mio nome è nel database e, dopo qualche piccola indecisione su come scriverlo (Marco o Marko?) il mio biglietto è pronto.

Alle 20.20 sono alla Stazione degli autobus di Sarajevo, nel quartiere Marijin Dvor. Prima di partire da casa mia, il tassista mi aveva chiesto a quale stazione fossi diretto. Infatti a Sarajevo ci sono due stazioni degli autobus: una, quella da cui parto io, nel cuore della città, a due passi dalla stazione ferroviaria e giustapposta alla nuova, enorme ambasciata statunitense; l'altra è la stazione di Istočno Sarajevo¹, ovvero quella città contigua a Sarajevo, che si trova al di là della linea che separa la Federazione di Bosnia ed Erzegovina e la Republika Srpska. Le due città sono contigue ma separatissime: basti pensare che il servizio di autobus urbano che parte da Sarajevo centro fa l'ultima fermata trecento metri prima della stazione di Sarajevo Est e, lungo la strada, da un momento all'altro le scritte sui cartelli passano dal latino al cirillico.

Prima di partire prendo il consueto caffè bosniaco da Hajrudin, un signore sulla sessantina con cui, dopo innumerevoli viaggi, ho finito per fare amicizia: sono passato dall'appellativo "momak" (ragazzo), a "gospodine" (signore), poi a "brate" (fratello) e infine "sine moj" (figlio mio). Tutto ciò avviando una forma di baratto, consolidatosi nel tempo, che mi vede ricevere caffè/pita/bibita/dolce ogni qualvolta io prenda l'autobus, in cambio di una bottiglia di vino italiano (ogni tanto) o un cuneo di Parmigiano. Nel pacchetto, Hajrudin ha inteso aggiungere la sua raccomandazione agli autisti, affinché mi trattino col dovuto riguardo: ora sono in una botte di ferro! Si parte.

Nei Balcani tutto si può negoziare, dal cibo, ai confini, alle identità. In questa regione, così come nelle ricette, le quantità degli ingredienti sono sempre a occhio, le distanze non si misurano in chilometri ma in ore e la parola data può essere sia un vincolo di sangue che sabbia fra le dita. L'autobus è il mezzo di trasporto più usato, non solo per la comodità, ma perché è un mezzo umano: si può parlare e scherzare con il conducente, a differenza del pilota o del capotreno e, nondimeno, questi è realmente il padrone del mezzo, la guida, senza binari o sofisticate strumentazioni di bordo. Ci viaggiano giovani, anziani, lettere, pacchi e una quantità incredibile di merci: è lento, è vero, ma i Balcanici non hanno fretta e con la loro filosofia del "polako polako" (lett. piano piano) si prendono il tempo necessario considerando anche gli eventuali imprevisti che in realtà, data la loro frequenza, sono ampiamente prevedibili.

¹ Letteralmente significa "Sarajevo Est" e sta a indicare quella parte di Sarajevo che si trova in Republika Srpska, l'Entità della Bosnia Erzegovina a maggioranza serbo-bosniaca. In realtà, a partire dal dopoguerra, essa si è costituita come città amministrativamente separata da Sarajevo, pur essendovi contigua ed avendovi fatto parte ai tempi della Jugoslavia. A questo proposito è curioso notare come questo Comune, nonostante il nome, non si trovi effettivamente ad Est di Sarajevo, bensì a Sud-Ovest: l'errato riferimento geografico è frutto della retorica post-bellica di stampo nazionalista, che vedeva nell'Est un richiamo alla Serbia.

Nell'utilizzare il termine *Balcani*, spesso ci si riferisce, per estensione, a tutta quell'area geografica nota come Penisola Balcanica. Molti geografi e storici si sono cimentati, invano, nel tentativo di dare dei confini precisi e condivisi alla penisola, cosicché oggi, le molteplici e diverse teorie al riguardo, conferiscono all'aggettivo *balcanico* un significato assolutamente confusionario e impreciso, riflettendo, in questo strumento sintattico, la complessità delle terre e dei popoli che si trovano in quest'area dai confini mutevoli. In questo scritto ci si riferirà in particolare ai cosiddetti Balcani Occidentali, che includono i paesi nati dalla disgregazione dell'ex-Jugoslavia (Bosnia Erzegovina, Croazia, FYROM², Montenegro, Serbia e Kosovo³, Slovenia) e l'Albania.

I Balcani⁴ (per serbi e bulgari *Stara Planina*, ovvero “vecchia montagna”) *strictu sensu* sono una catena montuosa che si estende – per più di 560 km, in senso ovest-est – dalla Serbia orientale al Mar Nero, attraversando tutta la Bulgaria. Nei secoli, hanno rappresentato una fortezza naturale contro i conquistatori che provenivano da Sud e, durante il periodo medievale, furono determinanti nelle battaglie tra l'Impero Bulgaro e quello Bizantino. La penisola che prende il loro nome si estende, a grandi linee, su tutta l'Europa sud-orientale e, come sopra accennato, non vi è una teoria condivisa su quali siano i suoi confini precisi. Mentre quelli meridionale (Mare Mediterraneo), orientale (Mar Egeo, Mar di Marmara e Mar Nero) e occidentale (Mare Adriatico e Mar Ionio) appaiono chiari e indiscutibili, risulta problematico stabilire il confine settentrionale: alcuni lo vogliono identificare con il fiume *Sava* (escludendo parte della Slovenia e della Croazia), altri lo spingono più a nord, altri ancora lo inclinano per includere buona parte della Romania (e dei Monti Carpazi). A nord, non essendoci un confine naturale che elimini ogni incertezza, si lascia spazio alle contraddizioni e alla multiformità dei confini culturali e storici. Non è proposito di questo paragrafo fornire un'ennesima tesi sul limite settentrionale della Penisola, bensì descrivere le caratteristiche geomorfologiche del territorio e metterle in relazione con il modo di viaggiare dei popoli che lo abitano: pertanto, considereremo come confine settentrionale la Sava e l'area pianeggiante creata dal suo bacino⁵, proprio per mettere in evidenza la contrapposizione con i rilievi a sud di tale fiume. La Penisola Balcanica, così come l'abbiamo definita, è caratterizzata dalla

² *Former Yugoslav Republic of Macedonia*: questo è il nome ufficiale utilizzato in ambito internazionale a causa del mancato riconoscimento, da parte della Grecia, del nome Repubblica di Macedonia (proclamatasi tale nel 1991). La FYROM infatti, copre solo una parte della regione storica e geografica di Macedonia, mentre il rimanente è suddiviso tra Bulgaria e Grecia (la Macedonia greca rappresenta più della metà della regione geografica).

³ Kosovo secondo la Risoluzione 1244/99 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite (UNSCR 1244/99).

⁴ Il termine deriva dalla parola turca *balkan*, che significa “montagna ricoperta da alberi”.

⁵ Il bacino della Sava viene generalmente denominato *Posavina*. Con questo termine, tuttavia, si fa anche riferimento ad un'area, divisa appunto dalla Sava, che comprende il cantone bosniaco di *Posavina* (*Posavski Kanton* oppure *Bosanska Posavina*) e la regione croata di *Brod* e della *Posavina* (*Brodsko-posavska Županija*).

presenza di numerose catene montuose e massicci: le Alpi Dinariche, i Monti del Pindo, i Monti del Parnaso, i Monti Rodopi e, naturalmente, i Monti Balcani. Un tale corrugamento della superficie della Penisola non poteva che risultare in una serie interminabile di gole, picchi, pareti rocciose, colline, fiumi a carattere torrentizio e fitti boschi a vegetazione eterogenea.

I popoli balcanici, quindi, si sono fermati nelle poche aree in cui il territorio sembrava concedere loro la possibilità di stabilirsi, costellando la penisola di piccolissimi insediamenti, che poi, con il tempo e le varie dominazioni, hanno assunto forme di amministrazione diverse: alcuni villaggi si sono uniti in un'unica municipalità⁶, altri sono rimasti tali, altri ancora sono scomparsi del tutto. Ad ogni modo, nonostante i grossi investimenti nelle infrastrutture effettuati durante il periodo titino, oggi i collegamenti risultano essere ancora deboli e molti dei villaggi irraggiungibili. La scelta del mezzo di trasporto è pertanto piuttosto vincolata e vede nell'autobus la soluzione più adeguata alle problematiche poste dal territorio. Per analizzare le caratteristiche che premiano l'utilizzo dell'autobus, cerchiamo di capire per quale motivo gli altri mezzi (aereo e treno) risultino svantaggiosi.

Per quanto riguarda l'aviazione (civile), i paesi dei Balcani Occidentali, fatta eccezione per il polo belgradese, non possono contare su scali aeroportuali di grandi dimensioni. Molto spesso sono proprio le condizioni meteorologiche e la morfologia del territorio a pregiudicare la realizzazione di scali importanti. Mentre Belgrado si trova in un'area relativamente aperta creata dalla confluenza della Sava nel Danubio, buona parte delle altre città più importanti si trova in territorio fortemente collinoso o montagnoso. Un esempio di particolare interesse è senz'altro Sarajevo. La capitale della Bosnia Erzegovina è situata nella stretta vallata creata dal fiume *Miljacka* e, nonostante l'aeroporto sia situato nella periferia, dove c'è uno spazio più aperto, la pista non consente l'atterraggio di aerei che superino determinate dimensioni. Per quanto riguarda l'aspetto climatico, inoltre, la città si trova tra due fasce climatiche differenti e ciò crea continuamente delle variazioni repentine della temperatura e delle condizioni meteorologiche. C'è da aggiungere che molte delle compagnie dei vari Paesi dell'ex-Jugoslavia sono nate solo recentemente e non hanno alle spalle una solida storia di gestione dei voli, né, tanto meno, ci sono le condizioni economiche per investire nella formazione di piloti e nell'attrezzatura adeguata per permettere l'atterraggio ed il volo in condizioni eccezionali e di scarsa visibilità⁷.

Al sistema ferroviario non poteva toccare sorte diversa. Per gli stessi motivi di natura geomorfologica che rendono difficoltosi gli altri tipi di trasporto, anche una rete ferroviaria efficiente si dovrebbe scontrare con la realizzazione di una serie di infrastrutture mastodontiche, come gallerie scavate nella roccia viva, enormi ponti per superare le vallate e un sistema di trasmissione dell'energia elettrica tale da poter alimentare tutti i treni. Mentre quest'ultimo problema potrebbe essere risolto con discreta facilità, considerata la notevole produzione energetica bosniaca (tra l'altro, in

⁶ Ad esempio, la municipalità (*Opština*) di Srebrenica, in Bosnia Erzegovina, si compone di diciannove comunità locali (*mjesne zajednice*) sparpagliate su un territorio collinoso di circa 530 km².

⁷ Solo in data 17.12.2010, l'Aeroporto Internazionale di Sarajevo ha ottenuto la certificazione ISO 9001:2008 (Sistemi di Gestione della Qualità) e 14001:2004 (Sistema di Gestione Ambientale).

buona parte energia rinnovabile) ed i bassi costi legati a questo processo, molto più complesso risulterebbe reperire i fondi per la costruzione dei ponti e delle gallerie. A questo proposito sono ingenti le somme promesse – e in parte anche stanziare – da parte dei Paesi e degli Organismi Internazionali, a favore della realizzazione dell'ormai famigerato Corridoio Vc. Si tratta di una diramazione del Corridoio V che, partendo da Slavonski Brod dovrebbe attraversare tutta la Bosnia Erzegovina – passando per Sarajevo e Mostar – e giungere fino alle coste della Croazia: tale progetto prevede la realizzazione di una arteria autostradale di almeno due carreggiate, fiancheggiata, nei limiti imposti da montagne e fiumi, dalla linea ferroviaria. Nonostante l'impegno sia notevole, la costruzione dell'infrastruttura risulta ancora estremamente rallentata dalle difficoltà politiche e dall'impossibilità, da parte dei donatori internazionali, di trovare dei validi interlocutori all'interno del complesso sistema politico-amministrativo. In sostanza, la costruzione dell'autostrada procede a rilento (circa 10 km l'anno), strappando terreno percorribile un po' alle montagne e un po' alla Bosna⁸, e sono stati completati, sinora, meno di 40 km, nel tratto che da Sarajevo va verso Nord.

Un popolo di viaggiatori

Dopo la piccola processione per consegnare il bagaglio, l'autobus si riempie. Questa volta è particolarmente affollato quindi non sarà possibile distribuirsi in modo da occupare due sedili ciascuno. Gli autisti sono due e si daranno il cambio. Quello che non guida è incaricato di fare i biglietti a coloro che non hanno la prenotazione (praticamente tutti, la prenotazione costa quasi come due pacchetti di Drina⁹) e controllare quelli già emessi: più tardi si distenderà a fondo autobus sui cinque sedili opportunamente attrezzati con un materassino e delle coperte. Uscendo da Sarajevo scherzano e canticchiano qualche motivo, coinvolgendomi e riservandomi il trattamento che Hajrudin aveva loro raccomandato (probabilmente in cambio di qualche altro caffè gratuito). Imboccati i pochi chilometri di autostrada, le luci vengono smorzate e, come previsto, rimane attiva solo quella degli autisti che, sigaretta in bocca e finestrino socchiuso, si zittiscono e attivano la radio con musica rigorosamente turbofolk.

È inevitabile, a questo punto, iniziare ad interrogarsi su chi siano i miei compagni di viaggio. Guardandomi intorno, vedo alcuni anziani, qualche giovane, dei signori dall'aria semplice e un po' triste e alcuni altri che indossano vestiti di marca e hanno un atteggiamento più composto. Al momento di consegnare le valigie, non ho potuto fare a meno di notare che gli anziani sono quelli che viaggiano trasportando un maggior numero di cose, spesso indumenti, ortaggi, una volta

⁸ È il fiume che dà il nome al Paese. Nasce nella periferia occidentale di Sarajevo (municipalità di Ilidža) – alle pendici del monte Igman – e percorre il territorio in direzione Sud-Nord fino a gettarsi nella Sava.

⁹ Marca di sigarette bosniache prodotte dalla FDS (*Fabrika Duhana Sarajevo*), che prendono il nome da uno dei principali fiumi del Paese.

persino un piccolo frigorifero o una lavatrice. Appena si mettono a sedere, iniziano a chiacchierare tra di loro, con gli autisti oppure con quei signori dall'aria semplice e triste, un po' trasandati ma mai privi di spirito. Questi ultimi chiacchierano fino circa alle 22.00 e poi si addormentano, nelle posizioni più strane che, tuttavia, sembrano loro consuete. I passeggeri ben vestiti invece mantengono un certo distacco e cercano di alienarsi da ciò che li circonda, come se non facessero parte di quella realtà, cedendo ad un sonno tutto sommato vigile e mai profondo, ma soprattutto assumendo una posizione molto più composta rispetto a quella dei loro compagni di viaggio. I giovani, infine, appena si accasciano sul sedile, portano gli auricolari alle orecchie e tutto, attorno a loro, smette di esistere. Magari ascoltano la stessa musica della radio scelta dagli autisti, ma loro non sono parte di tutto ciò, bensì solo di una breve e scomoda avventura che durerà una nottata. Appena concluso il breve pezzo di autostrada, qualcuno, regolarmente, estrae dalla borsa o dallo zaino qualcosa da mangiare, innescando una reazione a catena che ben presto porterà buona parte dei passeggeri (eccetto, ovviamente, i giovani e alcuni dei signori composti) ad addentare le vivande portate da casa o comperate alla stazione.

Dopo tre ore, la prima sosta, nel mezzo del nulla, in un locale che è un incrocio tra una kafana¹⁰ e un motel, lungo la strada che, oltrepassata Travnik, porta da Donji Vakuf a Banja Luka. Tutto il percorso costeggia il fiume Vrbas, il quale è tuttavia troppo lontano dalla kafana perché se ne senta il rumore. D'inverno, uscire dall'autobus, attendere che tutti entrino nel locale e voltare le spalle alle luci che ne provengono, regala l'esperienza del silenzio e del buio. Ci si può sentire meravigliosamente soli... questo fino a quando non ci si rende conto che a -14°C forse conviene entrare e prendere un tè. Pausa lunga di 20 minuti, occasione per fumare due, tre o anche quattro sigarette, bere caffè, tè o qualche altra bibita e chiacchierare con gli altri passeggeri. Chi parla con gli autisti è solitamente un viaggiatore abituale o un loro vecchio amico, altrimenti sono circondati da una certa aura di autorità. Loro conducono, controllano, vegliano, svegliano, caricano, scaricano: in moltissimi viaggi, non ho mai visto nessuno irritarsi con loro per la guida o per il ritardo accumulato, né rivolgersi a loro con tono anche lievemente arrogante. Alle frontiere, soprattutto di notte e d'inverno, l'autista è sacro e diventa una specie di traghettatore di anime, attraverso un'utopia che ci si ostina a chiamare confine.

¹⁰ Termine in uso in tutti i Balcani Occidentali, ereditato dalla lingua turca, che sta oggi ad indicare un locale in cui bere caffè e alcolici, principalmente birra e grappa (*rakija*). L'immaginario collettivo propone una visione stereotipata della *kafana*, caratterizzata dalla notevole densità di fumo, dai tavolini bassi, la scarsa illuminazione, le pareti parzialmente in legno, i divanetti lungo tutte le pareti (*sećije*). Il ruolo sociale di questo tipo di locale è mutato col tempo: nato come "caffetteria" per i ceti più elevati della società, è poi stato associato con il degrado, essendo frequentato dai viandanti e dai contadini che venivano in città e vi trovavano da bere. Oggi, la *kafana*, pur se con elementi di modernizzazione, è un elemento essenziale della vita sociale e vi si riuniscono persone di tutte le età. Molto spesso c'è della musica – a volte dal vivo – e si prediligono le canzoni tradizionali. L'intero ambiente che si viene a creare è visto come un luogo della tradizione e frequentarla è anche un modo per testimoniare a favore delle origini, a favore di un passato remoto che si è irrobustito nel presente post-bellico.

La penisola balcanica rappresenta da tempi immemorabili un impervio quanto importante punto di passaggio per coloro che dall'Europa Centrale volevano raggiungere il Medio Oriente¹¹ e viceversa (sia per terra che per mare), nonché per coloro che dall'Europa Nord-Orientale volevano raggiungere il Mediterraneo. Le potenze che si avvicendavano sulla regione, o su parte di essa, non potevano certamente trascurare né il potenziale economico né il pericolo derivanti dal passaggio di mercanti, spie, mesaggeri, profughi e via dicendo. La permeabilità dei confini – i quali, peraltro, mutavano costantemente a seconda dei successi o delle sconfitte delle potenze confinanti – faceva sì che, con il tempo, si verificassero forme di aggregazione tra coloro che – condividendo in parte valori, missione o tradizioni – non potevano o non volevano oltrepassare il confine e decidevano di stanziarsi in quel territorio in attesa di un permesso di transito o semplicemente perché non risultava conveniente ritornare nella loro terra di provenienza (ammesso che ne avessero una in particolare). All'interno dei grandi Imperi si creavano pertanto delle vere e proprie comunità, che trovavano ampio spazio presso le principali città balcaniche e, ancor più, nei territori meno inurbati¹². Proprio queste comunità, che venivano assumendo dei ruoli sempre più definiti all'interno della società imperiale, creavano dei nuovi confini – etnici, religiosi, politici, sociali – che potevano irrigidirsi oppure lasciare uno spazio di negoziazione sia per l'uscita dei propri membri, sia per l'ingresso di nuovi.

Cinquant'anni di comunismo “morbido” hanno appiattito notevolmente le differenze tra questi gruppi, o meglio, ne hanno diminuito l'importanza all'interno dello schema sociale. Sotto l'ombrello jugoslavo, infatti, potevano convivere tranquillamente serbi, croati, macedoni, albanesi, montenegrini e anche i cosiddetti Musulmani (con la M maiuscola, per indicare quella porzione di cittadini di fede islamica della Repubblica Jugoslava di Bosnia ed Erzegovina). Riferirsi al periodo jugoslavo e parlare di questi gruppi in termini di etnia sarebbe davvero fuori luogo: il fattore religioso è l'unica caratteristica che possa in qualche modo consentire di operare una distinzione, ma non è sufficiente, soprattutto perché bisogna cercare di riportare l'analisi all'interno di un contesto in cui contavano soprattutto Tito, il Partito e la jugoslavità¹³. Quanto alle differenze linguistiche, fatto salvo per lo sloveno e un

¹¹ A questo proposito, proprio per evidenziare come la terminologia legata ai confini vari in ragione del momento storico, delle potenze in gioco e dal punto di vista dell'osservatore, è interessante approfondire brevemente come sia mutato nel tempo il concetto di Oriente. Mentre fino alla fine della Prima Guerra Mondiale si sono utilizzate le definizioni di Vicino Oriente – per indicare tutta l'area sotto il dominio dell'Impero Ottomano (Balcani inclusi) – e di Medio Oriente – per indicare l'area arabofona e dell'Asia Centrale –, dopo il crollo dell'Impero Ottomano la dicitura “Vicino Oriente” è caduta in desuetudine e con “Medio Oriente” (pur non esistendo più un Vicino Oriente) si intendeva tutta l'area che includeva i Paesi emergenti di religione islamica. Oggi, secondo le Nazioni Unite, la Regione Mediorientale comprende tutti quei Paesi che si affacciano sulle coste del Mediterraneo Sud-Orientale, sul Mar Rosso, sul Golfo di Aden, sul Golfo Persico e sul Mar d'Arabia, più parte della Turchia, dell'Afghanistan e del Turkmenistan, mentre la Penisola Balcanica e la Turchia Nord-Occidentale sono diventate Europa, in particolare l'Europa Sud-Orientale.

¹² Tra questi anche varie sette o eresie delle principali religioni, come i Bogomilli o i Bektashi.

¹³ Il motto jugoslavo per eccellenza era *Bratstvo i jedinstvo* (fratellanza e unione), prima slogan del Partito Comunista Jugoslavo, coniato durante la guerra di liberazione del 1941-45, poi divenuto uno

po' per il macedone, si tratta di un'autentica forzatura. Certo, le rivendicazioni nazionaliste non mancavano, e furono quelle a spingere il Governo centrale a devolvere alle singole Repubbliche buona parte del proprio potere decisionale, concedendo una nuova Costituzione nel 1974.

Questa breve premessa storica serve a spiegare il contesto che si viene a creare all'interno di un autobus in viaggio, che deve attraversare molti dei "nuovi" confini. Tutti condividono il medesimo scopo, il medesimo progetto, ovvero la destinazione. L'unico modo per arrivarci è quella combinazione "autobus e autisti". Così le persone più diverse, con le storie più disparate alle spalle, conversano, fumano, si aiutano e condividono quello spazio ristretto senza alcun problema. Ma chi sono questi viaggiatori? Nella parte narrativa ho distinto 4 categorie principali: anziani, giovani, signore/i dall'aria semplice e un po' triste e signore/i che indossano vestiti di marca e hanno un atteggiamento più composto. Questa non vuole essere una classificazione, ma un artificio letterario per consentire di trarre alcune conclusioni sulla persona che intraprende questo viaggio e su quali siano i motivi che la spingono a farlo.

Gli anziani sono forse quelli più abituati a viaggiare. Molti di loro hanno vissuto la nascita del Regno di Jugoslavia e poi della Jugoslavia titina con la creazione delle reti di comunicazione (che oggi sembrano scarse rispetto agli *standard* di molti dei Paesi Membri dell'Unione Europea) che andavano a integrare quelle già costruite durante il periodo asburgico¹⁴. La possibilità di viaggiare rappresentava, nel periodo jugoslavo, un'importante forma di libertà e la particolare posizione di Paese non allineato consentiva ai detentori di passaporto jugoslavo di viaggiare liberamente in buona parte del mondo¹⁵. E così, molti jugoslavi intraprendevano il viaggio *par excellence*, ovvero quello verso Trieste ed il suo mercato di Ponte Rosso: lì si comperavano profumi, trucchi e indumenti, in particolare i jeans (*farmerke*), e si vendevano alcolici, sigarette e prodotti artigianali¹⁶. Per questi anziani viaggiatori, che hanno visto crescere l'efficienza dei mezzi di trasporto, viaggiare è una cosa assolutamente normale, nonostante le complicazioni e le scomodità che, in fondo, risaltano solo agli occhi dei più giovani. Per loro anche il tempo è qualcosa di diverso: raggiungere Ljubljana in sole dieci ore rappresenta un grande passo in avanti, rispetto ai ritmi cui erano abituati.

dei principi cardine della politica jugoslava post-bellica volta a minimizzare le differenze tra i popoli costituenti, che rimarranno latenti fino agli anni '80.

¹⁴ L'Impero Austroungarico aveva fatto costruire, nei territori conquistati a quello Ottomano, una rete ferroviaria a scartamento ridotto che correva lungo le principali vie fluviali, dotando di stazioni i principali paesi da essa attraversati. In Bosnia Erzegovina rimane ancora intatta, ma inutilizzata, la linea che univa Sarajevo a Višegrad – lungo i fiumi Miljacka, Prača e Drina – così come la lunga serie di cunicoli nella roccia. Il treno che vi passava, soprannominato Čiro, è ora parte di un progetto di riqualificazione dell'area, che prevede il ripristino della vecchia linea a scopo turistico.

¹⁵ Tuttavia, i cittadini dei Paesi nati dalle ex-Repubbliche jugoslave, possono raggiungere Paesi come Cuba, Cina e Russia senza il bisogno di richiedere il visto. Al contrario, il processo di liberalizzazione dei visti (esclusivamente turistici, per la durata di 3 mesi) verso l'Unione Europea, si è concluso solo il 15 dicembre 2010.

¹⁶ Secondo alcune testimonianze, vi erano anche dei veri e propri "esperti di finanza", che con il gioco dei cambi di valuta tra dinari, dollari e marchi tedeschi, riuscivano sempre a ritornare a casa con il proprio capitale incrementato.

Non resta che interrogarsi su cosa li spinga a intraprendere il viaggio. Gli anziani viaggiano principalmente per andare a trovare i parenti sparsi in tutto il territorio dell'ex-Jugoslavia. La mobilità dei cittadini da una Repubblica all'altra era molto incentivata durante il periodo jugoslavo¹⁷ e pertanto, non di rado, le varie parti della famiglia si trovano a molto più di un centinaio di chilometri di distanza e, oggi, anche in Stati diversi. Per questo motivo, gli anziani, ormai in pensione e senza bimbi da accudire, si spostano di Stato in Stato, di figlio in figlio, premurandosi sempre di portare con sé una grande quantità di prodotti tipici e artigianali. Per questo motivo li si vede viaggiare con enormi e pesanti borse piene di pentole, sacchetti di ortaggi, vestiti e qualche regalo per gli eventuali nipoti. Al ritorno portano con sé altrettanti bagagli, con i prodotti del luogo di prima destinazione, in genere alimentari e vestiario.

Alcuni di loro vanno in Slovenia o in Croazia per ritirare la pensione relativa a un loro precedente lavoro svolto proprio in quegli Stati che, al tempo, facevano parte di un unico Paese.

I giovani solitamente viaggiano per tornare dalla famiglia, dopo la fine dei corsi universitari o di una settimana di lavoro. Il loro abbigliamento è alla moda e, come accennato, hanno sempre la musica alle orecchie e si addormentano solo per poche ore. Raramente viaggiano in gruppo e mai socializzano con gli altri viaggiatori, anche se coetanei. Quelli che viaggiano in autobus sono solitamente costretti a farlo perché non hanno un'auto: se, in prospettiva balcanica, questo non rappresenta un problema per una ragazza, per un ragazzo può sembrare quasi uno smacco. L'auto è un vero e proprio *status symbol*. Poco importa se si tratti di un'automobile vecchia o una nuova, l'importante è averla¹⁸ e chi viaggia in autobus, dimostra che non ne dispone.

I signori dall'aria semplice e un po' triste sono generalmente lavoratori. Si tratta di operai e tecnici in trasferta o che lavorano in Slovenia. Nel primo caso sono dipendenti di ditte che prima degli anni '90 operavano in tutto il territorio jugoslavo e che sono riuscite a sopravvivere all'ondata di privatizzazioni del dopoguerra. Molti di loro hanno conservato il proprio posto di lavoro e fanno la spola da Ljubljana a Sarajevo e viceversa ogni volta che hanno qualche giorno di riposo. Quando viaggiano sono stanchi perché probabilmente hanno appena finito il turno. Vestono indumenti leggermente logori, stile fine anni '80 jugoslavi (che corrispondono più o meno agli Anni '70 italiani), con giubbotti in similpelle nera, *farmerke* rigorosamente consumati e cinture a volte borchiate, con fibbie vistose. Viaggiano leggeri e mangiano tantissimo: presto crollano dal sonno. Sono perfettamente a loro agio nell'autobus, così come gli anziani e non esitano a conversare. Finito il loro pasto, tuttavia, s'incastano tra i sedili nel modo a loro più conveniente e, così contorti, incredibilmente iniziano a dormire.

¹⁷ Di qui anche la grande frequenza di matrimoni "misti", intesi come unioni tra persone di fede diversa.

¹⁸ Le auto più ricercate da giovani e meno giovani sono i vari modelli di *Volkswagen Golf*. In un viaggio di tre ore per le strade bosniache, si può essere certi di imbattersi in tutti i sei modelli, più le loro possibili varianti.

Infine, i signori che indossano vestiti di marca e hanno un atteggiamento più composto, sono coloro che negli anni '90, per sfuggire al conflitto, si sono diretti verso i Paesi europei, in particolare Germania e Svezia, diventando parte della cosiddetta diaspora. Queste persone, molte delle quali hanno ricevuto la cittadinanza del Paese di accoglienza, hanno messo su famiglia e trovato da vivere, con *standard* di vita nettamente più elevati rispetto a quelli bosniaci, croati, serbi, kosovari e via dicendo. Di tanto in tanto ritornano a far visita ai parenti rimasti nei Paesi di origine oppure vi si recano per occasioni speciali: matrimoni, funerali, nascite o commemorazioni¹⁹. Solitamente vestono abiti costosi e, coloro che non viaggiano in autobus, arrivano a bordo di berline perlopiù di marca tedesca. L'atteggiamento è volutamente impettito e generalmente non c'è mai l'intenzione di nascondere la maggiore agiatezza, cosa che spesso provoca alcuni attriti con chi invece non se n'è mai andato. La figura di chi ritorna di tanto in tanto è sempre un po' controversa, ma mai quanto quella di chi ritorna definitivamente. In particolare, i giovani che, se non fossero andati in un altro Paese, avrebbero dovuto combattere, si trovano spesso al centro di situazioni spiacevoli in cui vengono accusati di non aver difeso il proprio Paese. Per ribattere, spesso sostengono che coloro che sono rimasti non possono comprendere il dolore di vivere lontano da casa quando è in corso una guerra. In ogni caso, al di fuori della dimensione familiare in cui sono sempre ben accolti, quelli "della diaspora" sono spesso trattati con diffidenza e con un po' d'invidia²⁰.

Attori in viaggio

Il passaggio di un confine è sempre qualcosa di molto particolare. Persino i passeggeri che sanno di avere tutte le carte in regola e di non trasportare alcunché di proibito sono in qualche modo intimoriti dalle sbarre, dai caselli, dai poliziotti e dai doganieri. Certo non si può dire che i doganieri dei valichi bosniaci, croati e sloveni mettano a proprio agio usando cortesia e buone maniere, ma, certamente, tra questi, quelli più cordiali sono i bosniaci. La dinamica del passaggio di confine a bordo di un autobus è più o meno la seguente. Poco prima dell'arresto del mezzo, l'aiuto-

¹⁹ Ogni 11 luglio, ad esempio, in occasione della commemorazione delle vittime degli eventi di Srebrenica, migliaia di persone si recano al Memoriale di Potočari. Srebrenica si popola quindi per qualche giorno di bosniaci che ora vivono in Canada, Australia, Germania, Italia, Austria, Svizzera, Svezia. Per questo motivo, la ricorrenza assume un valore quasi rituale in cui una precedente fase di sconforto ed esorcismo collettivo (corrispondente al seppellimento delle nuove salme ricomposte almeno per il 70%) è seguita da quella di contentezza per il ricongiungimento con molti familiari che non facevano visita dall'anno precedente. Il paradosso vuole, inoltre, che proprio in occasione di questa ricorrenza, la cittadina di Srebrenica viva uno dei propri momenti più frenetici e redditizi.

²⁰ A questo proposito è molto interessante approfondire il modo in cui queste persone che ora vivono in un altro Paese vengano descritte nel contesto musicale. I testi di molte canzoni ne danno essenzialmente due visioni opposte: in alcuni casi viene sottolineato in modo negativo il loro atteggiamento da spacconi o comunque da persone che fanno pesare il fatto di poter godere di un certo benessere economico; in altri casi, soprattutto nell'ambito della musica popolare moderna (*narodna musika*), si parla di come queste persone, nonostante le migliori condizioni economiche, ovunque siano nel mondo, hanno il costante desiderio di ritornare nel proprio paese di origine, a casa.

conducente sveglia i passeggeri avvisandoli dell'imminente arrivo alla dogana e chiedendo loro di tenere a portata di mano i documenti. Poi apre la porta anteriore e si reca dal poliziotto e dal doganiere, portando con sé i documenti propri e del conducente, assieme alla documentazione relativa al veicolo. È lui ad avere il primo contatto con i doganieri, rappresentando tutto l'autobus e, infatti, è proprio lui che può tentare di ammorbidire i poliziotti. In particolare, la cortesia dei doganieri si può manifestare in due modi: nel controllo veloce e superficiale dei documenti, oppure nell'evitare ai passeggeri di scendere. Questa seconda cortesia non è poi infrequente e, soprattutto d'inverno, viene apprezzata dai viaggiatori. Si attende così il rientro in autobus del conducente con il responso: se dice "Preparate i passaporti per il controllo!", tutti si lasciano andare sul sedile (adeguatamente ribassato) in attesa che salga il poliziotto; mentre, se la frase è "Scendete per il controllo!", tutti iniziano immediatamente a vestirsi e a scendere dal mezzo. Interessante è anche la diversa voce con cui il conducente pronuncia queste due frasi: la prima è una voce fiera di chi è riuscito nell'intento di ammorbidire il poliziotto, la seconda è una voce con tono più basso e meno convinto, che tuttavia non lascia minimamente intaccare l'aura di autorità di chi la emette.

Quando si scende la procedura è semplice, ma può prendere molto tempo, il che, di notte, in inverno, può diventare davvero spiacevole. I passeggeri si raggruppano sul marciapiedi del lato destro della carreggiata e, uno ad uno, ordinatamente attendono che i documenti di chi li precede siano accuratamente ispezionati, prima di attraversare e raggiungere a propria volta il doganiere. Quando tutti sono risaliti, il doganiere, munito di pila, effettua una breve e superficiale ispezione del vano bagagli e dà il proprio "U redu!²¹". I controlli in uscita da un Paese sono generalmente meno accurati rispetto a quelli effettuati dai doganieri che si occupano degli ingressi. Nel nostro viaggio, siamo solo a metà del primo attraversamento doganale, che consentirà di entrare in Croazia. La dogana croata è molto più precisa nell'identificare i passeggeri in ingresso e la lunghezza del processo dipende dai documenti che passano sotto gli occhi del doganiere: carte d'identità dei Paesi dell'ex-Jugoslavia, quelle dei Paesi europei e i passaporti. Se viene presentata una carta d'identità di un Paese dell'ex-Jugoslavia il rito è breve e si limita ad un veloce paragone tra la foto sul documento e il volto della persona che lo presenta. Con le carte d'identità internazionali, l'ispezione è un po' più approfondita e, molto spesso, il doganiere pronuncia con tono interrogativo il nome indicato sul documento, per vedere come reagisce il proprietario. Infine, i passaporti sono quelli che richiedono più tempo in assoluto: oltre ad un accurato confronto tra foto e volto del proprietario, segue una rapida ispezione dei timbri e dei visti presenti nelle pagine del documento, l'esame per accertarsi che nessuna pagina sia stata incollata o tagliata, poi il controllo della banda ottica. Ogni tanto capita di attendere a lungo o che qualcuno resti a terra, fermato dalla polizia, per i motivi più disparati, come quando ci sono volute quasi due ore di attesa perché accertassero l'identità di

²¹ Trad. "In ordine!"

un passeggero, per poi trattenerlo, in quanto disertore; oppure, quando è stato ispezionato quattro volte il vano bagagli, a causa di un odore di benzina per il quale si sospettava che qualcuno stesse contrabbandando carburante, per poi scoprire che l'odore era causato da una perdita dal serbatoio. Superato anche il secondo stadio della dogana, tutti si sentono sollevati e si preparano alla parte più tranquilla del viaggio, ovvero il tratto autostradale che porterà fino a Ljubljana, durante il quale si può riprendere sonno con la garanzia di non risvegliarsi fino alla prossima dogana, quella tra Croazia e Slovenia. Guardandomi intorno e ripensando a tutto il periodo del passaggio, realizzo di essere stato probabilmente l'unico ad inquietarsi: d'un tratto mi sembra che le sbarre, i caselli, i poliziotti e i doganieri abbiano intimorito solo me... come mai?

Per comprendere le dinamiche di due o più gruppi di attori sociali che si muovono su una medesima superficie, è senz'altro utile confrontare i risultati dei loro processi di auto-rappresentazione e rappresentazione dello "Altro". Attraverso l'auto-rappresentazione, ciascun gruppo definisce un luogo, ovvero una porzione di superficie condivisa dagli attori sociali che vi appartengono: la superficie di un luogo rappresenta un palcoscenico, dove gli attori si muovono e agiscono secondo il copione, ovvero secondo il particolare schema di ruoli che ricoprono all'interno del gruppo. Attraverso la rappresentazione invece, i gruppi forniscono la propria interpretazione/visione degli altri gruppi che si muovono sulla medesima superficie (Palmisano A. L., 1991a, 1991b). Nel caso in cui la rappresentazione del gruppo B da parte del gruppo A non sia condivisa da B, ovvero non coincida con la propria auto-rappresentazione, nella prospettiva di B essa non trasforma la superficie in un luogo, in un palcoscenico. Esistendo come rappresentazione, tuttavia, si può affermare che essa sia un non-luogo: "It is a non-place, namely ou-topos, the ancient Greek term for 'utopia'"²².

In questo senso, il valico di confine tra Bosnia Erzegovina e la Croazia è proprio un'utopia, creata non tanto dai due supposti gruppi che si muovono sulla superficie, i Croati e i Bosniaco-erzegovesi, quanto dalle Amministrazioni e dalla Comunità Internazionale, ovvero da come quel luogo viene percepito dai viaggiatori non ex-Jugoslavi. In altre parole, nonostante le grosse tensioni di matrice etnico-religiosa sorte dal conflitto degli anni '90, Croati e Bosniaco-erzegovesi continuano a passare quel confine in tutta normalità, o meglio, come se non esistesse. Sono molto frequenti, infatti, i transiti per motivi di lavoro di coloro che storicamente hanno la loro attività dall'altra parte del confine e conoscono personalmente le guardie doganali, a tal punto che, al loro passaggio, i doganieri si preoccupano di salutarli, più che di controllare loro il documento. Ed è così che mentre tutti i viaggiatori che sono costretti ad identificarsi al passaggio del confine ritengono quel luogo come un transito tra due realtà percepite come etnicamente differenti, gli attori sociali che vivono e si muovono in quel territorio non si riconoscono in questa definizione. Per chi vive e si muove su quel territorio, pertanto, la divisione non sussiste, se non sotto

²² Palmisano, A.L., "What about a geopolitics of utopia?", in *Europe Between Political Geography and Geopolitics*, Società Geografica Italiana, Roma 2001, pp. 263-264.

forma di una mera e antipatica questione amministrativa. Per chi invece è di passaggio, o per chi osserva dall'esterno, si tratta di comunità ben distinte e diverse tra loro, secondo criteri arbitrari come quello etnico e quello religioso. Ed è così che, da straniero sull'autobus, noto che mentre per me si tratta di un vero passaggio di confine, per gli altri viaggiatori è spesso una semplice formalità.

Valichi come questo non possono essere considerati confini veri e propri, poiché assumono un valore differente a seconda di chi li attraversa. Per gli attori sociali che si muovono su quel territorio e che lo abitano è come se le guardie, i caselli, le sbarre, i cani non esistessero: loro, semplicemente, non li riconoscono e continuano a fare quello che hanno sempre fatto... solo con qualche scocciatura in più. Un abitante di quella zona di confine non avrà mai problemi a trasportare, ad esempio, venti litri di *rakija* da una parte all'altra del cosiddetto "confine", e non certo perché il doganiere è un suo familiare o un amico. Semplicemente, la legge che proibisce di portare più di due litri di alcolici a testa da una parte all'altra del confine non ha valore per gli abitanti, né per le guardie di fronte agli abitanti, i quali nemmeno si pongono la questione di poter o meno attraversare il valico con una tale quantità di *rakija*.

È così che gli attori sociali si prestano al gioco della rappresentazione, aggiungendo ai ruoli che ricoprono all'interno del loro "luogo" anche quelli del "non luogo", conducendo la loro *performance* su due palcoscenici sovrapposti. La bravura delle guardie di confine sta proprio nel riconoscere la provenienza delle persone e continuare a garantire l'utopica coesistenza di rappresentazione e autorappresentazione.

Liberi di viaggiare

Sul tratto autostradale l'autobus viaggia speditamente, e in poche ore ci si ritrova al confine con la Slovenia, dopo essersi lasciati Zagabria una trentina di chilometri alle spalle. Questo valico è molto particolare perché non si trova semplicemente sul confine tra Croazia e Slovenia, bensì rappresenta l'ingresso principale nell'Unione Europea per chi proviene da Sud-est. La cosa, ben lontana dall'aver qualche accezione romantica, si presenta molto complessa soprattutto in vista dei controlli, che, come di regola, saranno più approfonditi da parte slovena (in ingresso) piuttosto che da parte croata (in uscita). Superato, solitamente con una certa speditezza, il primo dei due caselli, l'autobus percorre circa duecento metri di strada nella "terra di nessuno" che lo separa dal secondo. Il mezzo si accoda agli altri incolonnati lungo l'apposita corsia, quella di destra, adiacente alla piccola stanza dedicata al controllo dei documenti dei gruppi numerosi. Questa volta né il conducente, né l'aiuto-conducente (nel frattempo, a metà percorso, si sono scambiati i ruoli) possono nulla di fronte alla polizia slovena, la quale, con piglio romanzesco, si pone come guardiana del passaggio ad Occidente. La possibilità di attendere che il doganiere salga a bordo è da escludere, soprattutto perché costui sta comodamente seduto, al caldo, nel suo abitacolo, dentro la sala menzionata. È così che i passeggeri

scendono – sempre ordinatamente – e vengono accolti da cartelli molto curiosi con le raffigurazioni di prosciutti, formaggi e denaro con delle grosse ics rosse sopra. L'Unione Europea, sin dal primo passo, significa anche divieto. Si tratta infatti di quei cartelli che ricordano che è illegale portare “grosse” quantità di generi alimentari (senza bolla di accompagnamento) e di denaro (senza denunciarlo) al di là della frontiera. In pratica, quasi tutte queste regole (eccetto quelle riguardanti le grosse somme di denaro) vengono infrante con il semplice passaggio dell'autobus proveniente da Sarajevo.

Il gruppo, ammassatosi in modo molto indisciplinato contro l'abitacolo del controllore, è spezzato dalla porta scorrevole automatica che separa la sala per i gruppi dall'ambiente esterno. La tendenza pertanto è quella di velocizzare l'ingresso nella sala, soprattutto in inverno, per evitare di congelare. È così che, fino a quando il doganiere non ha controllato la prima metà del gruppo, la porta scorrevole non smette di aprirsi e chiudersi in continuazione, essendo la fotocellula che ne comanda il movimento, costantemente sollecitata dalla presenza di persone. Il risultato è che anche quelli all'interno prendono freddo: mal comune, mezzo gaudio! Qui la dinamica di ispezione dei documenti è inversa. Se viene presentata una carta d'identità di un Paese dell'ex-Jugoslavia il rito è tutt'altro che breve, essendo necessario, per i lavoratori, esibire anche copia del permesso di soggiorno e di quello lavorativo. Con le carte d'identità internazionali e con i passaporti dei Paesi Membri dell'Unione Europea, l'ispezione è invece velocissima e, talvolta, distinto il colore bordeaux della copertina e la scritta “Unio...”, nemmeno si procede con il controllo della fotografia. Superato anche l'ultimo controllo, questa volta l'inquietudine si legge sul volto di tutti, l'autobus accosta 50 metri dopo il confine, alla prima area di sosta. Sono ormai le 5.00/5.30 e questa è un'ottima occasione per accendere una o due sigarette, comperare un sandwich (pagando in Euro) e rilassarsi. Dopo 15 minuti il mezzo riparte alla volta di Ljubljana.

La presenza di un confine – oppure una serie di confini – non implica che esso sia invalicabile, né tanto meno che esso sia “rigido”. Al contrario, nei Balcani in particolare, si comprende come un confine sia tale non tanto perché impedisce di essere oltrepassato, quanto perché solo alcuni, con determinate caratteristiche, sono in grado di valicarlo. A volte certi confini esistono proprio per far sì che chi vuole oltrepassarli si “sforzi di cambiare almeno un po’”. La fitta maglia di confini che si è venuta a formare sul territorio dei Balcani Occidentali – secoli fa, fino al passato più recente – si scontra solo in apparenza con la grande mobilità che caratterizza da sempre le comunità balcaniche; mentre ne è, probabilmente, il risultato più evidente.

Per comprendere meglio cosa siano queste “caratteristiche” necessarie per poter superare un confine, è utile arricchirle di un'accezione morale e arrivare a chiamarle criteri. Il termine criterio, dal greco *kritérion*, significa “mezzo per giudicare” e proviene da *kritòs*, aggettivo verbale di *krinò* (separo, trascelgo, giudico, decido, da cui anche la voce “critica” e il verbo “cernere”). In altre parole, si riferisce

a una “norma o principio per cui si forma un retto giudizio”²³. Il ruolo di un confine, pertanto, è quello di fare una cernita tra chi è capace di “retto giudizio” e chi invece no, il che presuppone anche l’esistenza di un “retto giudice” e di un “retto ordinamento di principi”.

Nel caso in questione, il “retto giudice” è rappresentato dalle Istituzioni dell’Unione Europea, le quali, oltre a definire una lista ben precisa di criteri per quegli Stati che intendono diventarne membri²⁴, hanno prodotto una specifica politica volta a disciplinare le politiche di ingresso (anche temporaneo) in quel mondo di Stati capaci di giudicare rettamente, chiamato Schengen. Per l’Albania, la Bosnia Erzegovina, la FYROM, il Kosovo (UNSCR 1244/99), il Montenegro e la Serbia, sono state adottate, in vista del loro programma di progressiva integrazione nell’Unione Europea, delle specifiche tabelle di marcia, da seguire al fine di poter ottenere la liberalizzazione dei visti. Col tempo, l’Albania e la Bosnia Erzegovina si sono dimostrate più lente nell’adottare le riforme necessarie e il loro regime di visti è rimasto bloccato fino al 15 dicembre 2010, a differenza di FYROM, Montenegro e Serbia, che hanno avuto accesso al cosiddetto “Schengen Bianco” già più di un anno prima²⁵.

La Bosnia Erzegovina, pertanto, si ritrovava a essere circondata da Paesi in cui il processo di liberalizzazione dei visti era stato portato a compimento, mentre i cittadini bosniaco-erzegovesi non avevano diritto ad espatriare in Europa senza visto. L’intera vicenda è stata vissuta come un tentativo di ghetizzazione, volto a limitare l’ingresso dei musulmani nel territorio dell’Unione Europea. A pagare lo scotto della mancata liberalizzazione, infatti, sono stati soprattutto i cosiddetti *bosnjaci*, ovvero i cittadini appartenenti al “popolo costituente” di religione islamica²⁶. Per gli appartenenti agli altri due “popoli costituenti” (Croati e Serbi), risulta tutto sommato facile ottenere la doppia cittadinanza (bosniaca e croata/serba) – considerata la vicinanza geografica e la probabile presenza di parenti rispettivamente in Croazia e

²³ Pianigiani P. O., *Vocabolario Etimologico della lingua italiana*, Melita, Genova 1990

²⁴ Si tratta dei cosiddetti “Criteri di Copenhagen”: tali criteri, accorpabili in tre categorie principali – criteri politici, criteri economici e *standard* europei (*acquis communautaire*) – rappresentano i principali strumenti per l’analisi del progresso dei Paesi Candidati e Candidati Potenziali all’ingresso nell’Unione Europea (UE), così come le macro-categorie in cui distinguere le iniziative finanziate dall’Unione a sostegno del processo di pre-adesione.

²⁵ Il *White Schengen Project* (WSP), promosso a partire dal 2008 nell’ambito della *European Stability Initiative* (ESI), punta proprio ad abolire le restrizioni all’ingresso nell’Unione Europea dei cittadini provenienti dai Paesi dei Balcani Occidentali. In sostanza, venivano definiti quegli *standard* che le Amministrazioni di questi Paesi avrebbero dovuto soddisfare per poter essere considerati capaci di un giudizio quasi retto. Si tratta di quattro criteri molto precisi, la cui soddisfazione dovrebbe garantire la sicurezza dei documenti, la corretta gestione dei processi di migrazione (incluse le riammissioni), l’ordine e la sicurezza pubblici, l’efficacia delle relazioni esterne e la tutela dei diritti fondamentali.

²⁶ Conclusasi la guerra e nell’ottica di creare un sistema amministrativo che prevenisse la nascita di nuovi conflitti, a ciascun cittadino della Bosnia Erzegovina fu chiesto di classificarsi in una delle quattro seguenti categorie: *bosnjaci* (bosgnacchi, di religione musulmana), *hrvati* (croati, di religione cattolica), *srbi* (serbi, di religione serbo-ortodossa) e *ostali* (altri, nella quale categoria si auto-classificano generalmente i cittadini nati da matrimoni misti, i rom, gli ebrei e, più in generale, tutti gli appartenenti a minoranze etniche o religiose).

Serbia – e pertanto beneficiare del cosiddetto *bevizni režim*²⁷. Nel contesto del lento processo di liberalizzazione dei visti per la Bosnia Erzegovina, è utile annotare anche il fatto che dal 1991 non è stato effettuato alcun censimento dei cittadini del Paese, procedura che viene costantemente bloccata in Parlamento, dove i rappresentanti delle due Entità hanno un potere determinante, per ragioni puramente politiche, ovvero le ragioni di chi non vuole che venga effettivamente “fatta la conta” dei sopravvissuti al conflitto degli anni novanta.

Europa “una e molteplice”

L'arrivo a Ljubljana avviene solitamente tra le 6.00 e le 7.00 del mattino. Quasi tutti i passeggeri si svegliano all'ingresso in città, mentre quelli con il sonno più pesante vengono destati dalla brusca curva che l'autobus deve effettuare per inserirsi nella corsia degli arrivi della stazione. A Ljubljana la stazione degli autobus è in realtà intermodale, essendo un tutt'uno con quella dei treni: il luogo, pertanto, nonostante l'ora, è particolarmente affollato, soprattutto da studenti provenienti dai paesini attorno alla capitale slovena. Dopo aver brevemente salutato i propri compagni di viaggio, i passeggeri si disperdono tra la folla della stazione: chi è giunto a destinazione, chi prende il treno, chi invece salirà su un altro autobus. È questo il nostro caso. La biglietteria non è lontana e solitamente non c'è bisogno di attendere a lungo prima di comperare il biglietto per Nova Gorica. L'autobus partirà puntualissimo dal peron 12 alle 7.35 per arrivare a destinazione verso le 10.00. Il mezzo è quasi sempre vuoto alla partenza, ma va arricchendosi di passeggeri lungo il percorso, soprattutto studenti che vogliono raggiungere l'Italia o gli istituti di formazione di Nova Gorica. Salgono anche molte signore anziane con gli ortaggi comperati al mercato del paese più vicino; per loro, solo qualche fermata per ritornare a casa. La vista del paesaggio di questa porzione di Europa è molto rilassante e la natura è particolarmente rigogliosa. Nella stagione delle inondazioni, intere valli vengono sommerse dall'acqua e si formano degli enormi laghi temporanei, la cui piatta superficie è interrotta, di tanto in tanto, dalle punte dei pini sommersi. Non si vedono case distrutte e si capisce come qui la guerra sia stata, in realtà, vissuta da lontano. I passeggeri vestono “all'europea” e ostentano capi d'abbigliamento delle migliori marche.

L'arrivo a Nova Gorica è anticipato dalle imponenti installazioni pubblicitarie dei numerosi casinò. Poi il passaggio per la piazza principale – che conserva ancora tutto l'impianto comunista – e l'arrivo alla stazione. Ancora 500m – questa volta a piedi, lungo una strada ampia, con marciapiedi, aiuole e pista ciclabile da entrambi i lati – e sarà raggiunto l'ex-valico di S. Gabriele, ormai inutilizzato: “Italija 50m”. Qui il confine non esiste più e persone, capitali e merci possono circolare liberamente; ma, contrariamente a quanto avveniva per il confine

²⁷ Regime di assenza dei visti turistici (3 mesi).

tra Bosnia Erzegovina e Croazia, la gente del posto continua a viverlo e a sentirne la presenza.

Mentre per i viaggiatori di passaggio questo non costituisce più un confine, per le comunità locali esso è ancora percepito come tale: siamo nuovamente di fronte all'esistenza di un non luogo, di un'utopia.

Riflessioni sui confini

Seguendo la logica del confine come separazione tra due diversi schemi di principio sui quali si basa il "retto giudizio", dovrebbe essere garantita la biunivocità dei processi di adeguamento al giudizio altrui. In altre parole, se bastasse questa definizione di confine, così come la Bosnia Erzegovina deve adeguarsi ai criteri europei per poter entrare nel territorio dell'Unione, allo stesso modo essa potrebbe esigere il cambiamento dell'ordinamento europeo per permettere ai cittadini degli Stati Membri di entrare nel proprio territorio. Di fronte all'evidente impraticabilità di questo ipotetico sistema basato sulla reciprocità è necessario considerare il confine "formale" (ovvero quello stabilito dalla politica e dagli organi amministrativi) non tanto come luogo di cernita, quanto come occasione di negoziazione dei criteri del "retto giudizio". Come in ogni negoziato, tuttavia, le parti non hanno il medesimo potere negoziale (altrimenti non vi sarebbe spazio per la contrattazione). Nel caso dei confini, il potere di ciascuna parte è determinato dall'interesse dell'altra ad avere accesso al territorio. Nel caso dei Paesi dei Balcani Occidentali e, in particolare, della Bosnia Erzegovina, l'interesse dei Balcanici a entrare nell'Unione Europea è nettamente superiore a quello degli "europei" ad avere accesso ai territori balcanici, e questo restringe notevolmente i margini di negoziazione.

Il viaggio da Messina a Lima di un missionario gesuita italiano nel primo '600. Geronimo Pallas (s.j.) e la sua *Misión a las Indias* (1620)

Antonino Colajanni

Che il viaggio possa essere un'esperienza fondamentale di formazione nella vita intellettuale, una sorta di "rito di passaggio", nel quale si va lontano da casa e al ritorno si dovrebbe essere "diversi" da come si era in partenza, è opinione diffusa e sostenuta in una quantità di studi. Francesco Remotti ha dedicato un intero capitolo del suo libro *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia* al tema dei rapporti tra "Viaggio e Pensiero", a partire dal lontano Erodoto e lungo l'accidentato cammino che ha costruito, nelle culture dell'Occidente, l'idea della "saggezza", dell' "amore per il sapere", generatisi visitando, osservando e interrogando luoghi e persone, in un "vagare" per il mondo dal quale si ritorna arricchiti. E Giorgio Raimondo Cardona iniziava così il suo saggio sui viaggi e le scoperte nella *Letteratura Italiana* della Einaudi: "Esperienza mentale prima che fisica, occasione non raramente traumatica di confronto tra il noto e l'ignoto, il viaggio è stato spesso assunto a metafora dell'intera condizione umana, nell'impresa degli Ulissidi come nella fulminante sintesi che di questa danno le terzine finali del canto XXVI dell' *Inferno*". E subito dopo aggiungeva: "Non casualmente, i formalisti individuavano uno specifico procedimento stilistico in quella che chiamavano *ostranenie*, che è letteralmente appunto lo 'spaesamento': la sensazione che ha chi viaggia di non riconoscere più luoghi e forme consuete. E in quell'appuntare lo sguardo alla ricerca di appigli noti si ridesta un'attenzione, una facoltà di registrare ogni stimolo che mancano ormai ai sensi sopiti dalla consuetudine" (Cardona 1986). Per viaggiare, bisogna di fatto – dunque – "uscire dai costumi", dalle proprie abitudini, dalle esperienze quotidiane, e adattarsi in qualche modo a luoghi, costumi, esperienze lontane dalle proprie. E la riflessione antropologica è senza dubbio legata a queste esperienze di "spaesamento", al confrontare, comparare, cose lontane con esperienze vicine, a mettere in discussione ciò che è "vicino" sulla base di ciò che è "lontano". Tra gli studi moderni sul viaggio e sul viaggiare i più noti sono quelli di Eric J. Leed che ha dedicato due apprezzati volumi alle esperienze del viaggio, a partire dalle tradizioni antiche e medievali, attraverso il viaggio rinascimentale, fino al viaggio "scientifico" moderno, insistendo molto sull'importanza della "struttura" e del "ciclo" del viaggiare ("Partenza", "Attraversamento", "Arrivo") come successione di momenti ciascuno dei quali ha una sua grammatica, una sua logica, una sua retorica (*La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*). Ma ha anche approfondito l'esame delle diverse tipologie di viaggi, dalle spedizioni militari, alle missioni cristiane, ai viaggi commerciali, alle esplorazioni (*Per mare e per terra. Viaggi, missioni, spedizioni alla scoperta del mondo*).

Insomma, gli aspetti esistenziali ed esperienziali, le difficoltà e le sfide dei viaggi, la capacità dei diversi viaggiatori di riutilizzare, nel loro ritorno in patria, le informazioni raccolte (e anche gli scambi di idee, di beni e di tecniche che i viaggi hanno assicurato), sono tutti aspetti che una letteratura specialistica ha ben analizzato, spesso con lavori di grande approfondimento. Ed è anche da notare che l'esperienza dei viaggi ha generato una memorialistica sui generis, i "racconti di viaggio", che tentano di comunicare ad altri – spesso mescolando osservazioni e invenzioni, giudizi e desideri, emozioni e riflessioni – le vicissitudini e gli insegnamenti, i problemi e le domande, tratti dal viaggio. Insomma, l'esperienza del viaggiare presuppone in gran parte la "necessità del ritorno", e del racconto a chi è rimasto a casa. Anche se si può raccontare ad altri del proprio viaggio rimanendo lontano, senza tornare a casa, appunto scrivendo libri, racconti di viaggio. E i racconti di viaggio hanno, fin dall'epoca medievale, un loro schema ricorrente, una struttura simile: 1. Si articolano lungo un tracciato spaziale e si snodano lungo un itinerario; 2. Il tracciato si ordina a partire da una cronologia che dà conto dello "sviluppo" del viaggio; 3. Gli elementi descrittivi (con dettagli che si presentano come "prove", "testimonianze" e così via) sono parte integrante ed ineliminabile del racconto; 4. Si manifestano, nel corso del racconto, varie "digressioni", storie laterali che sono concentrate il più spesso su alcuni *mirabilia* (López de Mariscal 2004).

Ma c'è dell'altro nei viaggi. C'è anche l'aspetto materiale, fisico, dei mezzi e dei tempi del viaggiare, degli ostacoli, dei disagi e degli indugi. Ed è, per questo, forse utile riandare a un tipo di viaggi che si svolgevano alcuni secoli or sono, tra difficoltà materiali inaudite e in tempi straordinariamente lunghi e accidentati; giacché questi "ostacoli", questi disagi tecnici e questi tempi lunghi, tendono a conferire un carattere specifico, strutturalmente decisivo, ai viaggi. Voglio qui presentare un caso di questo tipo, che è di per sé molto significativo, di un "viaggio senza ritorno" (cioè di un viaggio che non prevedeva il ritorno a casa) dei primi anni del 1.600. Il protagonista di questo lungo e accidentatissimo viaggio è un aspirante missionario gesuita calabrese, Geronimo Pallas, il quale nel 1619, raggiunta finalmente – dopo un interminabile viaggio – Lima, capitale del Vicerame del Perù, colonia spagnola da più di ottant'anni, scrive una storia della sua esperienza, che è rimasta per secoli manoscritta nell'Archivio Gesuitico di Roma (ARSI). Solo recentemente, nel 2006, lo storico José J. Hernández Palomo, della Escuela de Estudios Hispano-Americanos di Siviglia, ne ha pubblicato una trascrizione ed edizione critica, con un saggio introduttivo. Il titolo completo dell'opera è il seguente: *Misión a las Indias, con advertencias para los Religiosos de Europa que la huvieren de emprender, como primero se verá en la historia de un viage y después en discurso*. Geronimo Pallas ha 23 anni quando parte per il Perù. Dal 1610 è stato accettato all'interno della Compagnia di Gesù, ha studiato nel Collegio di Messina, quindi ha terminato i suoi studi a Lima, e ottenuto la "terza approvazione" a Juli, sulle sponde del lago Titicaca, per poi fare la "professione del quarto voto" a La Paz, nel 1629.

L'opera di Pallas è dunque lo scritto di un giovane di 25 anni, che non ha completato la sua formazione religiosa, ritenuto in parte inesperto dai suoi confratelli (per questo, sembra a prima vista, l'opera non è stata pubblicata ed è rimasta manoscritta per secoli), e che si cimenta non solo in una descrizione minuziosa del viaggio, dandoci informazioni di grande qualità ed intensità sul "viaggiare" nel primo Seicento, ma anche in una serie di "suggerimenti" per futuri viaggiatori e missionari che vogliono passare in America, che sono di grande impatto. Il Generale della Compagnia di Gesù, Muzio Vitelleschi, ricevendo il manoscritto a lui dedicato, ebbe a sostenere che "era meglio che i giovani si dedicassero a studiare per la loro formazione, anziché usare il loro tempo per scrivere memorie, e che non si moltiplicassero i tanti libri che si scrivevano sull'attività missionaria". Ma a noi queste memorie interessano molto, per le varie e diverse ragioni che vedremo. E dobbiamo del resto notare che Geronimo Pallas non è un qualunque ignorante e presuntuoso giovane viaggiatore. Egli dà prova non solo di conoscere a fondo la Dottrina della Chiesa e i suoi testi fondamentali (appaiono del suo libro una settantina di citazioni dal Vecchio Testamento e altrettante dal Nuovo, e una ottantina di citazioni dai Padri e dai Dottori della Chiesa), ma anche di aver letto e studiato molti dei libri che allora esistevano sul Vicereame del Perù (Garcilaso de la Vega, Cieza de León, Agustín de Zárate, Hernando de Avendaño, José de Acosta, Pablo José de Arriaga), e infine di non mancare di doti di osservazione, di curiosità, e di un suo talento nel descrivere e raccontare.

La parte maggiore del primo libro dell'opera di Geronimo Pallas è dedicata alle "ragioni del viaggio". È venuto nel 1614 da Lima a Roma, attraverso la Spagna, il Padre Juan Vásquez, Procuratore dei Gesuiti di Lima, per raccogliere un gruppo di giovani gesuiti destinati alle missioni in Perù, e del gruppo farà parte il nostro Pallas. Questo è un momento molto difficile e delicato per la Chiesa missionaria, nei primi anni del XVII° secolo. I Gesuiti sono giunti a Lima, nel Vicereame del Perù, nel 1568 e in pochi anni si sono disseminati per l'intera regione andina, ma concentrandosi soprattutto nei Collegi, nelle Università e Seminari numerosi, fondati con grande intensità e impegno. Sono rare le loro presenze nelle "doctrinas", nei luoghi remoti dove si predica e si fa evangelizzazione di base. Dall'Europa viene periodicamente inviata una massa di aspiranti missionari, che con grande entusiasmo cercano la via indicata da S. Ignazio. I contrasti e i conflitti sono però numerosi nel Vicereame. Almeno tre sono i più rilevanti: 1. Quelli tra i diversi Ordini Religiosi: i Francescani sono a favore del battesimo in gruppi ampi di indigeni, i Gesuiti contrari; altri conflitti nascono tra i Gesuiti e i Domenicani; 2. Quelli tra gli ordini religiosi e le autorità del Vicereame: vige infatti ancora il Patronato Regio, che stabilisce a carico del Sovrano la nomina e l'accettazione delle autorità religiose; 3. Quelli tra le autorità legate alla Corona che sostenevano i gruppi degli "Encomenderos" spagnoli e i "Defensores de Indios", che erano giuristi, amministratori, missionari, teologi, i quali criticavano severamente gli eccessi degli spagnoli, ispirandosi a Bartolomé de Las Casas, ed erano a favore di una cristianizzazione prudente e rispettosa (Colajanni 2006). Dopo circa settant'anni dalla Conquista del Perù l'opera di evangelizzazione

ha dato scarsi frutti, forme sincretiche si diffondono continuamente, resistenze indigene e forme di ri-tradizionalizzazione sono frequenti, il “paganesimo” degli indios viene ribadito da molti testimoni. E allora, proprio nei primi anni del 1.600 si scatena una straordinaria ed efficace campagna di “estirpazione dell’idolatria”. L’idolatria diviene un nemico virtuale da sconfiggere, e in questa lotta si rinvigorisce l’energia della chiesa missionaria. In questa campagna si manifesta inequivocabilmente una proiezione in buona parte indebita di esperienze e memorie che risalgono alle prime aspre lotte del Cristianesimo nascente in Oriente contro il paganesimo, si concentra indebitamente l’attenzione su certi aspetti “materiali” della rappresentazione di spiriti e divinità da parte degli indigeni andini (i piccoli “idoli” di legno o di pietra) e si scatena un’opera capillare di distruzione di idoli, soprattutto nelle regioni delle Ande centrali, che ha inevitabilmente anche aspetti più ampi di distruzione socio-culturale. Albornoz è uno dei più noti “cacciatori di idoli” dell’epoca. E l’opera più importante sull’argomento, *Extirpación de la idolatría del Pirú* di Pablo José de Arriaga venne pubblicata solo un anno dopo la data del manoscritto del giovane gesuita calabrese.

È in questo contesto che Geronimo Pallas si appresta a trasferirsi per porre le basi della sua attività missionaria a Lima. Egli inizia dunque la sua opera presentando le informazioni sintetiche su come, per quale via e in che modo, si svolgevano i viaggi da e per il Perù in quell’epoca, descrivendo l’arrivo in Italia del Padre Procuratore del Perù che è venuto a raccogliere i nuovi missionari per portarli a Lima, e poi tratta estesamente – come detto – la profonda motivazione del suo viaggio e delle frequenti spedizioni dei giovani gesuiti in Perù. Dedicò così un intero capitolo iniziale alla descrizione dell’idolatria degli indigeni peruviani, alla cui estirpazione sarà dedicato il suo impegno. Il suo compito viene descritto con enfasi nelle prime righe del suo lavoro: “*Librar las almas del captiverio del Demonio con la predicación de las cosas Divinas, y alumbrar esta ciega gentilidad con la antorcha del evangelio*”. La lotta contro l’idolatria è dunque la motivazione di fondo, che giustifica pienamente i sacrifici e la dedicazione del “Soldato di Cristo” che si appresta a sbarcare nella terra che era stata degli Inca. Le informazioni di Pallas sulla idolatria non hanno nulla di particolarmente nuovo, né vengono da esperienza diretta degli indigeni peruviani, che del resto egli, scrivendo le sue memorie di viaggio poco tempo dopo il suo arrivo a Lima, non poteva avere. Le informazioni sono tratte direttamente, con alcune citazioni alla lettera, dall’opera nota e competente di Pablo José de Arriaga, che aveva dedicato al tema uno studio non banale. Delle forme religiose e “superstiziose” degli indios andini dà una versione semplificata, che passa per brevi analisi di alcuni dei termini-concetti basilari del pensiero religioso andino, come *huaca*, *malqui*, *conopa*, *cupac*, ai quali conferisce – come del resto la maggior parte degli scritti del tempo – significati approssimativi e spesso impropri. La premessa è dunque funzionale a motivare il racconto del viaggio. Identificato il *daño* (la idolatria e le superstizioni), è necessario dunque porre mano immediatamente al *remedio* (che è la predicazione missionaria dei Gesuiti). È importante anche sottolineare, come fa Hernández Palomo nella sua introduzione all’edizione del 2006

del libro di Pallas, che il giovane gesuita calabrese concepisce la missione come una “peregrinazione”, un “Nuovo Esodo”, un “cammino” accidentato, lungo e penoso (la parola “cammino” ricorre con straordinaria frequenza nell’opera), che avvicina lentamente, faticosamente, nel mezzo di grandi difficoltà di ogni genere, e nel corso di un lungo periodo, al luogo destinato per l’attività di evangelizzazione. In questo senso, il lungo e accidentato viaggio da Messina a Lima non è altro che ciò che “doveva accadere”: è un “viaggio” nel doppio senso di spostamento nello spazio e di “prova”, nella formazione a una nuova e difficile attività.

Dopo la premessa sulle motivazioni della missione, inizia la vera e propria narrazione del viaggio. Partiti dal porto di Messina in una piccola nave il 7 di Gennaio del 1616, i cinque aspiranti missionari nella notte dello stesso giorno giunsero al porto di Scilla, in Calabria. Lì si fermarono per ben 15 giorni, sia per il cattivo tempo che non consigliava di prendere il mare, sia per il fatto che la zona era infestata da vascelli di pirati Turchi. In quei giorni, i sacerdoti si dedicarono alla cura spirituale della gente del luogo, predicando, dicendo messa e confessando. Al sedicesimo giorno di sosta presero il mare verso Tropea, nella costa calabra che era parte del Regno di Napoli. Subirono una grave tempesta e poi, in un giorno e mezzo, giunsero al porto di Napoli, dal quale in quattro giorni arrivarono poi a Roma, attraverso il porto di Ostia. Dovettero rinunciare a visitare le bellezze della Santa città di Roma, e dopo alcuni giorni si imbarcarono per Livorno (descritta come “piccola città nello Stato di Firenze”), ove giunsero in un paio di giorni. Dopo una sosta di due giorni, in altri due giunsero a Genova, dove vennero ricevuti con grande entusiasmo nella Casa Professa della Compagnia di Gesù. Lì si unirono a loro numerosi altri aspiranti missionari riservati alla Provincia di Messico, e un buon numero di giovani destinati invece al Perù, provenienti dalla Lombardia. Alcuni giorni dopo salparono da Genova per il porto di Marsiglia. Dopo tre giorni di navigazione vennero assaliti da una terribile tempesta con vento furioso da prua, che li costrinse ad ammainare tutte le vele, pronti anche a tagliare gli alberi per evitare il naufragio. La tempesta li aveva spinti, in otto giorni di estremo rischio per la nave, fino a intravedere la Costa di Berberia, con il rischio di essere assaliti da navi turche. Succedette alla tempesta una calma totale di quindici giorni, che fermò la nave immobile in pieno mare, creando grandi difficoltà di approvvigionamento, fino a che, ripreso il vento, riuscirono a prendere un porto nella costa spagnola di Valencia, per poi raggiungere Alicante. In alcuni giorni i malati cercarono di riprendersi, e ottennero tutti cibo per rifocillarsi, poi partirono alla volta di Málaga, città illustre dell’Andalusia. Da lì, alcuni giorni dopo passarono lo stretto di Gibilterra, e raggiunsero Cádiz e quindi – lungo il Guadalquivir – Siviglia, da dove si organizzavano e si formalizzavano tutti i viaggi per le Americhe. A questo punto il Padre Pallas introduce il suo primo inserto narrativo-informativo su argomenti laterali rispetto al suo viaggio. Ben quattro capitoli del suo manoscritto sono dedicati al lungo racconto ricevuto da un gruppo di confratelli che si erano uniti a loro, e che venivano dalla Germania (in particolare dalla Baviera). Essi informano sullo stato della Chiesa in quel paese, sulle realizzazioni dei Padri Gesuiti in quelle terre (Università, Collegi, Seminari). La testimonianza è interessante anche perché i confratelli che vengono dalla Germania

raccontano – e Pallas le riprende meticolosamente – tutte le vicissitudini del lungo viaggio dalla Germania alla Spagna, i modi, le difficoltà materiali, i rischi, i tempi, i difficili contatti con i Luterani, il loro incontro con altri Padri che venivano dalle Fiandre.

Tutto il successivo Libro II dell'opera è dedicato al viaggio da Siviglia a Panamá. La flotta della Tierra Firme, che avrebbe portato in America gli aspiranti missionari, indugiava per diversi impegni in tutta la seconda metà dell'anno 1616, cosicché loro che erano giunti a Siviglia nel mese di Giugno, avrebbero dovuto aspettare fino ai primi mesi del 1617 per salpare. Infatti, a quel tempo si raccoglievano insieme vari gruppi di viaggiatori in una sola carovana di navi per attraversare l'Oceano Atlantico. I mesi passarono nelle normali occupazioni dei Gesuiti nei loro collegi, in "obras de piedad y religión", come dice Pallas. Rimasero infatti a terra i trenta Padri destinati al Perù, mentre in Giugno partirono gli altrettanti Gesuiti destinati al Messico e in Novembre il gruppo destinato al Paraguay. Il 15 Marzo del 1617, a un anno e due mesi dalla partenza dal porto di Messina, il giovane Pallas con i suoi confratelli destinati al Perù, partì finalmente dal porto di Siviglia, e raggiunse Cádiz, in una flotta di tredici vele. Da Cádiz le navi salparono un mese dopo, il 15 di Aprile del 1617. Nei successivi dieci giorni raggiunsero le Canarie. Segue una lunga descrizione delle feste e dei rituali religiosi che furono celebrati nelle isole, destinati a rendere positivo e poco pericoloso il successivo e rischioso viaggio attraverso l'Oceano, dalle Canarie alle Antille. Partiti dalle Canarie, il 22 di Maggio del 1617 arrivarono all'isola della Dominica, nelle Antille, dopo una traversata di circa trenta giorni. Pallas dedica qualche pagina del suo racconto alle prime impressioni che riceve dalla osservazione degli Indios della Dominica, indios che vanno nudi e sono armati di arco e frecce, ai quali riconosce un notevole "ingegno" nel costruire case di forma diversa, ben "accomodate" contro l'acqua e il vento. Dice anche che sono guerrieri in continua lotta gli uni con gli altri, che hanno "costumi dei barbari"; e riporta su di essi informazioni raccolte in loco: si dice di alcuni di essi che siano antropofagi, e che usano frecce avvelenate. Pallas si industria anche di "spiegare" da chi possano aver imparato questi costumi: "sembra che glie li abbia insegnati il Demonio, che è nemico mortale di tutto il genere umano". Nota anche che le loro credenze sulla creazione del mondo e sull'origine delle donne, come anche il loro modo di curare gli infermi, sono solo "cose da ridere". E aggiunge che di sicuro è il Demonio a mantenerli così ignoranti e ciechi e "viene da piangere al vedere la miseria e le tenebre nelle quali vivono". Queste le sue prime impressioni sul mondo indigeno americano.

Il 23 di Maggio partono dalla Dominica verso Cartagena de Indias, nell'attuale Colombia, primo porto del Continente. A Cartagena Pallas dedica qualche pagina di ricche informazioni sulla natura dei terreni, sull'agricoltura, sulla pesca. Si tratta di una grande città, con 1.500 spagnoli e circa 8.000 schiavi. Dopo molti giorni presero la vela per il porto di S. Felipe de Puerto Bello, e in dieci giorni terminarono il viaggio nell'Oceano Atlantico. Infatti, da questo porto bisognava a questo punto

passare all'altro lato dell'istmo centroamericano, per raggiungere la città di Panamá e dal suo porto iniziare il nuovo viaggio in mare, nel Mare del Sud. Si poteva passare per via di terra, o navigando lungo il fiume Chagre. Sicché il primo di Luglio del 1617 si misero in cammino, e dopo otto giorni arrivarono finalmente a Panamá, il grande porto del Mare del Sud (il Pacifico). Qui rimasero fino a quando non ottennero il permesso per raggiungere il Perù. Il Libro II termina con una lunga divagazione (il secondo inserto all'interno del racconto del viaggio) di carattere agiografico, che riguarda la vita e le virtù del confratello Geronimo Martínez, compagno di viaggio, che era morto all'arrivo a Panamá. La descrizione della vita corrisponde perfettamente al genere agiografico della "Vita dei Santi", e narra delle estasi, della abnegazione e delle mortificazioni, del dominio delle passioni e della lotta contro il Demonio; della conformità alla volontà divina di questo esemplare gesuita, e della assoluta e particolare sua devozione per la Vergine Maria. Nonché delle sue doti profetiche e infine della sua lunga malattia e della morte affrontata con coraggio, pazienza e fede adamantina. Dopo la morte, il Padre Procuratore dei Gesuiti decise di togliere la testa del Santo fratello dalla sepoltura, per portarla a Lima come una reliquia preziosa.

Il 28 di Ottobre del 1617, dopo la lunga sosta a Panamá, i padri salpano in una fregata lungo la costa del Mare del Sud, verso il Perù. Da Panamá a Paita navigano bordeggiando la costa. Si fermano nella baia di San Matteo, e qui Pallas – dopo aver descritto minutamente i luoghi, la vegetazione e le risorse di quelle terre costiere – si sofferma lungamente sul carattere dei meticci ("mestizos"), frutto di mescolanza tra indigeni e bianchi, che sono molto numerosi in quelle terre. In circa due mesi, costeggiando, e passando per il porto di Manta (qui Pallas fornisce qualche notizia sugli indios della zona) finalmente giungono, il primo Gennaio del 1618, al porto di Paita, uno dei più importanti del Mare del Sud, dal quale partivano i viaggi fino al Cile. Dopo la sosta di una settimana a Paita, si divisero in due gruppi, uno per terra e l'altro per mare. Questi ultimi, dopo circa un mese raggiunsero alla fine il porto del Callao, a poche leghe da Lima. Siamo quindi oltre la metà di Febbraio del 1618. Geronimo Pallas, dunque, giunge alla destinazione del suo viaggio dopo quasi due anni e due mesi dalla sua partenza dal porto di Messina. L'accoglienza a Lima, città piena di presenza istituzionale gesuitica è calorosa, e Pallas si adegua presto alla vita della grande città coloniale spagnola. Dedica quindi molti capitoli del suo manoscritto alla descrizione della città, dei suoi principali monumenti e dei collegi, case e seminari dei Gesuiti che vi sono in essa. Poi passa a descrivere la presenza gesuitica nell'intera Provincia Peruviana. La città di Lima, a quel tempo, comprendeva circa 25.000 abitanti (9.600 spagnoli, 1.700 religiosi, 10.800 schiavi tra negri e mulatti, 2.000 indigeni e 200 meticci). Questa parte del manoscritto si conclude con una lunga tirata sulle difficoltà dell'impegno missionario, sulle resistenze degli indigeni alla conversione, che dipendono dalla loro tenace insistenza su errori e superstizioni, sulla persistenza degli idoli e sulle forme di "stregoneria", che sono la dimostrazione inoppugnabile dei loro peccati. Le pagine menzionate fanno da adeguata premessa all'ultima parte dell'opera, il Libro IV, dedicato ad "Alcuni avvertimenti spirituali per

i religiosi che vogliono intraprendere la missione alle Indie”. Questa parte è piena di riferimenti dotti alla dottrina dei Padri della Chiesa, e tratta sistematicamente di tutti gli aspetti che debbono precedere, accompagnare e seguire le azioni dell’aspirante missionario: sia nelle sue motivazioni originarie e nei comportamenti di abbandono della terra d’origine e dei suoi parenti, sia soprattutto nelle regole da seguire nei rapporti con il suo superiore durante il viaggio. Seguono le regole da seguire durante il viaggio, che come si è visto è lunghissimo, difficile, pieno di ostacoli, di sfide, di tempi vuoti. Pallas ha degli opportuni e meticolosi suggerimenti su come deve comportarsi il religioso durante il viaggio in nave, e nelle soste nei porti, nei confronti della “gente secolare”. Presenta con dettaglio quali sono i lavori da fare e le incomodità che nascono durante il viaggio, e quali sono le virtù delle quali deve armarsi il religioso per combattere le predette difficoltà. In sostanza, egli ritiene che la lunghezza del viaggio e i suoi ostacoli (materiali, climatici, dell’attesa continua, delle sofferenze alimentari e logistiche, delle difficoltà burocratiche) debbano essere visti dal futuro missionario come non altro che poveri esempi della sofferenza di Cristo. Necessarie anticipazioni delle grandi difficoltà del lavoro di conversione degli infedeli. Quindi, il lungo viaggio non è altro che la giusta ed opportuna anticipazione delle difficoltà quotidiane dell’attività missionaria. E il racconto di viaggio dell’aspirante missionario si uniforma perfettamente a questo modello.

* * *

I commenti al testo di Geronimo Pallas non sono molti, ma sono assai interessanti perché attraverso questo racconto di viaggio alcuni studiosi si sono impegnati in una ricostruzione dell’ambiente gesuitico del primo Seicento e della formazione all’azione missionaria nel Vicereame del Perù. Antonio Acosta ha dedicato all’opera di Pallas due eccellenti saggi che affrontano con grandi approfondimenti documentari e con acuto spirito critico il trattamento del tema dell’idolatria e le ragioni profonde per le quali l’opera è rimasta per secoli inedita, a partire dal rifiuto della autorizzazione alla pubblicazione da parte del Generale della Compagnia Muzio Vitelleschi (Acosta 2006; 2007). Egli considera un po’ marginale il trattamento di questo tema dell’idolatria degli indigeni, che era divenuto cavallo di battaglia della “riscossa” evangelizzatrice dei primi anni del ‘600, a partire dalla “scoperta del culto degli idoli” da parte di Arriaga. In effetti, anche se il tema è trattato da Pallas in apertura del suo testo, come motivazione centrale per l’attività missionaria gesuitica – e quindi per il suo viaggio alle Indie – lo spazio dedicatogli è relativamente breve rispetto agli altri argomenti centrali, e in modo abbastanza disordinato, nel complesso. Acosta si dedica puntigliosamente a identificare le fonti indirette dalle quali il giovane gesuita calabrese trae le sue informazioni (non ha avuto modo, con tutta evidenza, di assumere informazioni dirette di prima mano). Garcilaso de la Vega e soprattutto il confratello Pablo José de Arriaga sono le sue fonti, ricopiate e sintetizzate in maniera spesso approssimativa. L’opera di Arriaga *La extirpación de la idolatría en el Perú* fu pubblicata nel 1621, ma con tutta evidenza il

manoscritto in corso di stampa fu largamente e puntualmente saccheggiato da Pallas, come si usava a quel tempo. I riscontri identificati da Acosta sono numerosi e assolutamente certi, sicché si può dire che il giovane calabrese seguiva pedissequamente il testo del più esperto confratello. Ma c'è dell'altro. A partire da alcune considerazioni di Arriaga, nel suo testo Pallas va molto oltre, e dichiara apertamente, sia pure in forme piene di cautela, che la persistenza dell'idolatria ha le sue radici in una certa "inefficienza" e "inefficacia" dell'azione missionaria gesuitica in quelle terre. In effetti i Gesuiti avevano accettato poco dopo il loro arrivo in Perù di prendere la responsabilità della "dottrina" di Huarochirí, che era proprio il luogo da dove era iniziata la "scoperta della idolatria" da parte di Arriaga, a trent'anni dalla presenza missionaria nella zona, che quindi si era rivelata in buona parte inefficace. Pallas, dunque, eleva una critica sostanziale all'azione missionaria, che giustifica in massima parte la sezione della sua opera (il Libro IV) destinata esplicitamente ai "suggerimenti" per i missionari che si apprestano al viaggio per le Indie. Alle mancanze nell'insegnamento non tanto della dottrina ma degli aspetti pratici e delle difficoltà dell'evangelizzazione si aggiunge, nell'opinione accettabile di Acosta, un altro difetto di non poco conto. Pallas lascia intravedere di pensare che ci fossero pochi sacerdoti veramente disinteressati alle cose materiali e che si limitassero alla "carità" e alla trasmissione del Vangelo. Non mancavano infatti i "doctrineros" che gestivano micro-imprese economiche utilizzando il lavoro indigeno per mantenere in vita le loro strutture stanziali. Acosta sostiene in proposito: "era molto frequente il fatto che i missionari con incarico di 'dottrina' mantenessero in vita attività economiche nel quadro delle loro missioni; il che, con frequenza, implicava una più che consistente distorsione a proprio favore del lavoro e delle risorse delle comunità indigene, ciò che influiva di certo sull'efficacia del loro lavoro nella cura delle anime" (Acosta 2006, 270). Quella di Pallas, dunque, non era una denuncia di poco conto: ma "era una denuncia troppo franca, poco 'gesuitica' e poco politica che, per questo stesso fatto, aveva poche possibilità di essere approvata dal Generale della Compagnia, e quindi pubblicata" (Ibidem, 271). Nel saggio successivo Acosta ribadisce la sua opinione che non fu dunque la "inesperienza" o la "giovane età" dell'autore a far rimanere inedita l'opera di Pallas, né questioni dottrinarie. Egli nota che, con tutta evidenza, il libro del giovane gesuita calabrese era destinato a pubblici diversi: a religiosi come a secolari di qualunque stato, ma anche a coloro che si dovevano formare per le difficoltà dell'azione missionaria. E conteneva, di fatto, l'ammissione aperta e trasparente che lui stesso aveva ricevuto una preparazione inadeguata e insufficiente rispetto al difficile compito che lo avrebbe atteso in Perù. Il suo è un "trattatello di missionologia pratica", nel quale più volte ripete che, per non avere notizia piena delle cose, gli aspiranti missionari potranno sbagliare e pentirsi. È probabile, dunque, che Pallas abbia tratto la parte "propositiva" e metodologica del suo libro da qualche fonte sulla preparazione dei giovani missionari della quale non aveva avuto conoscenza in Europa prima di partire. E del resto, l'approvazione convinta di ben tre importanti membri della Compagnia, suoi superiori in Perù, spinge a considerare che si trattasse di un problema molto sentito localmente, del quale non sia aveva – a Roma – una adeguata percezione (Acosta 2007, 61). Egli

richiama, tra l'altro, opportunamente un'opera critica e contrastata, che alcuni anni prima, nel 1605, aveva iniziato – con maggiore forza e autorevolezza – a criticare la insufficienza della formazione missionaria, proprio negli aspetti che anche Pallas, sia pure di passata, menzionava. Si tratta del famoso saggio *Discurso de las enfermedades de la Compañía* del Padre Juan de Mariana.

Paulina Numhauser ha dedicato al testo di Geronimo Pallas un ricco e argomentato saggio, nel quale allarga lo sguardo ai problemi politico-religiosi dei primi anni del 600, ai difficili rapporti tra la Corona di Spagna, attraverso il suo Consiglio delle Indie, e gli ordini religiosi incaricati della evangelizzazione delle popolazioni andine. In particolare, i Gesuiti si trovarono spesso in grandi difficoltà perché – dominati dal loro assoluto rispetto per l'autorità del Padre Generale che risiedeva a Roma, e dedicati per voto esplicito a tener in conto, sopra ogni altra, l'autorità del Papa – apparivano subito, con molte loro iniziative, piuttosto tiepidi nei confronti delle leggi e degli interessi politici della Corona. Autonomi e indipendenti, cominciarono presto a preferire, per le loro missioni nel Vicereame (ma soprattutto per i loro Collegi, Seminari, Università) dei confratelli “non-spagnoli”, violando o aggirando di fatto le numerose disposizioni giuridiche della Corona che tendevano a riservare la presenza nelle Indie agli Spagnoli. La Numhauser ha sostenuto quindi, con buoni argomenti, che la spedizione al Perù (quella dei trenta gesuiti destinati alle missioni del Vicereame), faceva parte direttamente e specificamente di un processo continuo di trasgressione delle disposizioni regie, e costituiva di fatto una sfida al diritto del Real Patronato esercitato dal Re di Spagna sulla Chiesa delle Indie (Numhauser 2007). Ciò spiega, più delle considerazioni sopra fatte sulle difficoltà tecniche, logistiche e organizzative dei viaggi alle Indie, il perché la spedizione di Pallas, coordinata dal Procuratore dei Gesuiti del Perù Juan Vásquez, incontrò tanti ostacoli e subì tanti ritardi, a Genova e soprattutto a Siviglia, ma anche a Panamá. Infatti la “Casa de Contratación” che aveva il compito di controllare e registrare tutti i viaggiatori verso le Indie, si opponeva a che tanti Europei, e in massima parte Italiani, si imbarcassero. Ci vollero strategie diplomatiche, pressioni politiche (e anche inganni: infatti, risulta che il nostro Pallas si registrò a Siviglia sotto un falso nome spagnolo), tempo e pazienza, per riuscire a lasciare la Spagna. La Numhauser afferma che: “il giovane gesuita conosceva perfettamente le implicazioni politiche e legali del problema suscitato, ma occulta le vere cause dei ritardi della sua spedizione, desiderando così di proteggere l'istituzione alla quale apparteneva” (Numhauser 2007, 77).

Dunque, dal punto di vista della Corte spagnola gli “stranieri”, ed in particolare i sacerdoti stranieri, potevano rappresentare un pericolo sostanziale per la “conservazione” delle Indie, soprattutto se venivano da regioni che, pur sotto il dominio spagnolo (come era il Regno di Napoli), conoscevano in quegli anni dei movimenti antispannoli di dissidenza politica. Dal punto di vista dei Gesuiti, invece, un clero non spagnolo (per esempio italiano), legato all'Ordine e al Papa, poteva garantire maggiore indipendenza, assoggettamento alle decisioni delle autorità interne, e visione per così dire “internazionale” dei problemi politico-economico-

religiosi legati all'espansione del Cristianesimo. Assume quindi un certo significato il fatto che Pallas nella sua opera dedichi, in apparenza inspiegabilmente, due pagine per riportare integralmente la Cédula Real, firmata a Madrid il 23 di Dicembre del 1615, nella quale il Re autorizzava il futuro trasferimento alle Indie (al Perù) del gruppo dei trenta religiosi diretti dal Padre Juan Vásquez (ma in essa non si dice nulla del fatto che sono italiani), e disponeva il loro sostentamento ed equipaggiamento a spese della Real Hacienda (Pallas 2006, Edizione a cura di Hernández Palomo, 127-129). È evidente, nota la Numhauser, che questa citazione estesa tende a dimostrare la legittimità del viaggio del gruppo dei giovani gesuiti. È anche evidente che l'insistenza costante e drammatica sulla necessità di "estirpare l'idolatria indigena", che si manifesta a partire dal 1609 (e nella quale i Gesuiti hanno la parte maggiore), fu utilizzata proprio per motivare, giustificare e promuovere con ogni mezzo l'aumento di personale europeo per le attività missionarie. Va anche ribadito che, di fatto, i Gesuiti erano molto raramente impegnati in maniera diretta nelle "doctrinas", cioè nei luoghi rurali lontani nei quali risiedevano gli indigeni da evangelizzare. Anche a causa dei precisi suggerimenti del loro fondatore, i Gesuiti erano di fatto impegnati più che altro nell'opera di formazione dei giovani in Collegi di alta qualità formativa, ed erano dei grandi predicatori per le chiese delle città. Quindi, la maggior parte di loro avevano ruoli di dirigenza nelle strutture amministrative ed economico-produttive, a danno dei "criollos" (i figli di spagnoli, nati nelle Indie), che cominciavano in quegli anni a pretendere posti di primo piano nell'amministrazione burocratica della colonia. E i Gesuiti erano la stragrande maggioranza degli stranieri presenti nel Vicereame, tra i sacerdoti, rispetto a tutti gli altri Ordini religiosi. Questi conflitti latenti, questo difficile equilibrio tra la Corona e gli Ordini religiosi indipendenti (come erano i Gesuiti), durarono e si intensificarono nel decennio successivo, finché nel 1657 una Cédula Real non proibì definitivamente l'ingresso di religiosi stranieri (non spagnoli) nelle Indie, per più di venti anni.

José J. Hernández Palomo è stato il primo studioso ad analizzare accuratamente il manoscritto di Pallas, e poi il primo a pubblicarne l'edizione a stampa, nel 2006. La sua interpretazione dell'opera insiste molto sul carattere "provvidenzialista" dello scritto del giovane gesuita calabrese e sulla concezione della missione come *peregrinatio*, come "Nuovo Esodo". Ma già nel 2000 egli aveva dedicato un saggio allo scritto di Pallas, soffermandosi in particolare sul Libro IV dell'opera, quello dedicato alle "Avvertenze spirituali per i Religiosi che dovessero intraprendere la missione alle Indie". Palomo nota un gran realismo pratico e una scrittura semplice e ben condita con dotte citazioni dalle Scritture, e anche una intensa esperienza, certo poco a carattere diretto, ma sicuramente coltivata attraverso testimonianze ben selezionate. È evidente che i suggerimenti del gesuita calabrese si basano sulla convinzione che "gli uomini sbagliano per non aver molte volte informazioni complete sulle cose" e che "è necessario molto lavoro (di formazione) perché queste difficili imprese (dell'azione missionaria) si possano realizzare come conviene". Questo commentatore identifica anche nel testo di Pallas, molto opportunamente, una sorta di limpida classificazione dei *motivi che possono spingere*

a un viaggio, come quello che lui ha fatto e descritto, per le Indie. Essi sono i seguenti: 1. La curiosità e il desiderio di vedere terre e cose nuove; 2. Il volersi migliorare nel proprio stato e maniera di vita, cercando presso gli altri il credito, la stima e l'affetto che magari non si poté ottenere presso i propri; 3. L'intenzione di soccorrere i propri parenti con l'abbondanza di ricchezze che vi sono nelle Indie, pensando che in esse la vita sia più licenziosa a facile; 4. L'aspirare a vivere tra gente fiera e barbara, passando pericoli di morte, per essere i primi a portare la luce del Vangelo nelle nuove terre e convertire e battezzare le anime dei gentili, indossando la corona del martirio, se necessario (Hernández Palomo 2000, 42-43). È chiaro che l'unica motivazione al viaggio che sia compatibile con l'azione missionaria è la quarta. Ma è di grande interesse che la motivazione missionaria al viaggio sia classificata assieme a tutte le altre e diverse possibili. Il giovane gesuita calabrese osserva, tuttavia, che la missione alle Indie non ha alcuna necessità di azioni eroiche. Pieno del suo senso pratico, l'autore dà suggerimenti concreti, e in parte contraddice la insistenza che è proverbiale in molti scritti gesuitici, sulle mortificazioni e le negazioni di sé. Egli ripete continuamente che solo la preghiera e la meditazione sono armi di sicura efficacia contro le difficoltà dell'impresa americana.

* * *

Come si vede, i commenti degli studiosi che si sono occupati del testo di Pallas sono diversi. Ciascuno si sofferma su aspetti particolari, tutti importanti. Ne risulta un quadro di complessivo grande interesse, che enfatizza il carattere rappresentativo, di questo testo, nei confronti di un'epoca, di una temperie politico-giuridica, di una tradizione rilevante nella storia dell'attività missionaria.

Ma a mio parere il libro di Geronimo Pallas è anche assai rilevante per la storia degli scritti di viaggio. Non solo per le informazioni che dà e per le altre che occulta. Ma anche per il "modello" di scritto di viaggio che rappresenta. Le difficoltà e la lunghezza del suo periplo per il Mediterraneo e poi dell'attraversamento dell'Oceano Atlantico, e quindi la discesa costeggiando la costa pacifica fino al porto di Lima (Callao), hanno un carattere funzionale nell'intera storia e nel suo testo. È proprio perché si tratta di un difficilissimo, lungo e accidentato viaggio, che comprende pericoli materiali, ostacoli politico-burocratici e difficili confrontazioni con "costumi barbari", che la parte direi "pedagogica" assume una sua centrale importanza. Infatti, le "istruzioni" per i futuri viaggiatori fanno da contraltare necessario alla parte che descrive le difficoltà e le lungaggini del viaggio. E gli inserti lunghi e dettagliati, quello dedicato al gruppo dei confratelli che vengono dalla Germania (e hanno attraversato la terra degli "eretici"), e quello della storia di santità del compagno deceduto quasi alla fine del viaggio, fanno da pilastri intermedi nell'architettura dell'opera, che dunque è meno banale di quanto possa a prima vista sembrare, e meno "ingenua" o "giovanile" di quanto qualcuno possa pensare. Come ogni buon vero testo di viaggio, di viaggio integrale, che disegna da capo a fondo una esperienza critica e basilare della vita, il testo di Pallas "mette mano a terra e a cielo",

e dimostra – forse – che per pensare a fondo un grande problema (qui quello della missione alle Indie), bisogna realizzare, e poi raccontare, un viaggio, nel quale si parte (si abbandonano i lidi conosciuti e sicuri), si attraversano pericoli e rischi, aiutati da interventi non umani, e si arriva a una destinazione dalla quale, guardandosi indietro, si capisce presto che “c’è bisogno di essere meglio preparati per l’impresa”.

C’è da aggiungere che il testo del giovane gesuita calabrese assume un suo più pieno senso se lo si colloca in un quadro ampio che riguarda le forti motivazioni alla vocazione missionaria dei Gesuiti. Un’opera importante in proposito, che servì ad infiammare di passione missionaria una quantità di giovani chierici e studenti di teologia, prima e dopo che fossero nominati sacerdoti, è quella del gesuita peruviano Diego de Torres Bollo, che pubblicò a Roma nel 1603 un testo divenuto famoso, tradotto in molte lingue e letto avidamente dai giovani gesuiti in formazione: *Relatione breve del P. Diego de Torres della Compagnia di Giesu, procuratore della provincia del Peru, circa il frutto che si raccoglie con gli Indiani di quel Regno...* Il libro conteneva lettere di missionari, e racconti entusiasmanti sui successi delle prime missioni gesuitiche in Paraguay. La lettura appassionata di questo libro incrementò consistentemente il numero di lettere di supplica formale che gli aspiranti missionari gesuiti dovevano inviare al Padre Generale per essere accettati a far parte di una spedizione missionaria. È questo un genere letterario molto particolare, che si diffonde prepotentemente. Le “Lettere per andare alle Indie” (*Litterae Indipetae*) erano severamente selezionate dal Padre Generale, per scegliere coloro che sembravano avere una vera e profonda vocazione, una decisione piena, e argomenti teologico-morali ineccepibili. Negli archivi gesuitici sono conservate più di quattordicimila lettere di questo tipo: una fonte documentaria straordinaria, che negli ultimi anni comincia ad essere esplorata in maniera sistematica. Aliocha Maldavsky ne ha fatto i primi sondaggi (Maldavsky 2003) e assieme alla Castelnau ha svolto studi intensi sul processo di vocazione gesuitica alle missioni (Fabre, Vincent 2007; si veda anche Castelnau et alii 2011). Alcuni aspetti psicologici di queste vocazioni sono stati esaminati da Laura Vilela e Souza e Marina Massimi (Vilela e Souza, Massimi 2002). Sul tema Gian Carlo Roscioni ha scritto un bellissimo libro che ha avuto un grande successo di pubblico, presentando in maniera semplice e divulgativa dei preziosi materiali documentari che mostrano la potenza delle vocazioni assolute, intensissime e frutto di anni di macerazioni, in un gran numero di giovani gesuiti presi dal possente “desiderio delle Indie”. Alcuni di essi proclamavano con sfrontatezza e coraggio che “volevano andare a morire per Cristo, trafitti dalle frecce di barbari da convertire”. L’autore definisce lo straordinario fenomeno come: “la vibrante increspatura di fervore e di esaltazione che, sollevata dalla ‘scoperta’ delle Indie e dalla speranza ad essa associata nel mondo cattolico d’una rinascita dello spirito apostolico, investì nella seconda metà del Cinquecento una non marginale frazione della gioventù europea (Roscioni 2001, 27).

Misión a las Indias di Geronimo Pallas può essere compreso e valutato appieno solo nel contesto di queste straordinarie lettere vocazionali, che generavano aspettative grandiose, condannate il più delle volte a frustrazioni che solo il voto rigidissimo di obbedienza ai superiori dell’Ordine poteva smussare. Infatti, la

maggior parte dei Gesuiti nelle Indie erano poi alla fine – come abbiamo visto – impiegati nei Collegi, come insegnanti, amministratori o predicatori; pochi di essi giungevano alle periferie lontane nelle quali si potevano confrontare direttamente con gli indigeni barbari e pagani da addomesticare con il Vangelo.

Così, il giovane gesuita calabrese scrive un libro che è un piccolo monumento al “genere missionario” del tempo. Il racconto è in equilibrio tra le straordinarie aspettative evidenti nelle lettere vocazionali, che ne costituiscono la premessa, e i suggerimenti di approfondimento e riforma della formazione previa all’esperienza diretta, che sono collocati alla sua conclusione. E nel bel mezzo di questo racconto fanno bella mostra di sé i due inserti, quello agiografico della “vita esemplare di santo” del confratello deceduto non a caso alla fine del viaggio, e quello dei confratelli che venivano dalla Germania, terra lontana e rischiosa per le vicende di conflitto religioso di quegli anni. E la chiusura, le ultime pagine del libro non potevano che essere piene della descrizione dei successi materiali dei Gesuiti nel Vicereame del Perù (le grandi chiese e i conventi, i Collegi e i Seminari, le Università); ma soprattutto doveva sigillare il lavoro l’elenco finale dettagliato degli “Uomini illustri e venerabili” dell’Ordine Gesuitico che si erano conquistata fama in America e che erano le glorie da imitare, cui ispirarsi. E tutto ciò, questo quadro complesso ed in certo senso “esauriente” non poteva che presentarsi, come è stato già notato sopra, nella forma del “racconto di viaggio”, di un viaggio lungo e difficile, pieno di ostacoli e di sofferenze. Ancora una volta, dunque, il “viaggio” e il “racconto di viaggio” è l’espressione metaforica, ma saldamente ancorata in senso esperienziale, che è più adatta ad esprimere il senso di un “cambiamento radicale”, di una trasformazione definitiva, che non può che manovrare con attenzione lo spazio e il tempo.

Credo che il libro di Pallas, rimasto inedito per le ragioni sostanzialmente “politiche” che molti commentatori hanno ben identificate, sia stato comunque letto e discusso a lungo, dai numerosi frequentatori dell’Archivio Gesuitico di Roma dove ha sonnecchiato per secoli. Questo libro ci può far riflettere sui caratteri specifici di un diverso modo di viaggiare, quello missionario. Ma serve anche per farci riscontrare anche qui tracce di una logica inesorabile e costante del “viaggiare” in quanto tale.

È curioso dover notare che il testo, rifiutato per la pubblicazione dal Padre Generale dei Gesuiti Muzio Vitelleschi nel 1620, non sia poi più stato proposto per la pubblicazione in anni successivi, dallo stesso autore o dai suoi confratelli e dalle autorità dei Gesuiti peruviani, che pure lo avevano approvato prima che fosse mandato a Roma. Anche perché il giovane gesuita calabrese pochi anni dopo divenne un personaggio noto e rispettato nell’ambiente gesuitico del Vicereame. Nel 1636 fu nominato Rettore del prestigioso Collegio di Juli, sul Lago Titicaca; anni dopo fu Rettore del Collegio Massimo di San Pablo in Lima, dove morì nel 1670. Doveva essere uomo di grande energia e di forti convinzioni. Di lui si narra che nel 1637, quando era Rettore a Juli, impedì al Vescovo di La Paz, il famoso e potente Feliciano

de Vega, di fare una “visita di controllo” a Juli, che il rappresentante della chiesa locale intendeva fare, per ribadire la sua autorità e quella della Corona dalla quale dipendeva. Pallas non lo fece entrare nel Collegio. Un esempio questo, di “incidente politico” nei rapporti tra la chiesa ufficiale del vicereame, legata al Patronato Regio, e la orgogliosa autonomia dell’Ordine Gesuitico, che rappresentava direttamente nelle terre americane quell’altra grande autorità suprema del momento, quella del Papa di Roma.

Bibliografia

A. Acosta, La idolatría indígena en la obra de Gerónimo Pallas (s.i.), Lima 1620, in: M. Casado A. et alii, *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*, Ed. Universidad de Alcalá, Madrid 2006, 249-272.

A. Acosta, ¿Problemas en la expansión misionera Jesuita a comienzos del siglo XVII? Gerónimo Pallas en el Perú y su ‘Misión a las Indias’, in: L. Laurencich Minelli, P. Numhauser (Editoras), *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial*, Ed. Abya Yala, Quito 2007, 37-72.

C. Bologna (a cura di), *Viaggi e scritture di viaggio*, Numero speciale della rivista “L’Uomo”, Vol. III n.s., n. 2 (1990), 199-494.

G. R. Cardona, I viaggi e le scoperte, in: A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana*, V, *Le questioni*, Einaudi, Torino 1986, 687-716.

Ch. de Castelnau-L’Estoile, M.-L. Copete, A. Maldavsky, I. G. Zupanov (Ed.), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIe siècle*, Casa de Velásquez, Madrid 2011.

A. Colajanni, Los “defensores de indios” en el Perú del siglo XVI. Escrituras marginadas en favor de la población indígena, in: M. Casado A. et alii, *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*, Ed. Universidad de Alcalá, Madrid 2006, 429-453.

P.-A. Fabre, B. Vincent (sous la direction de), *Missions religieuses modernes. “Notre lieu est le monde”*, Collection de l’Ecole Française de Rome, n. 376, Roma 2007.

J. J. Hernández Palomo, La Misión a Indias: peregrinación sin retorno (entre la vanidad y la voluntad divina), in: J. Meier (Hg.), “..usque ad ultimum terrae”. *Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums, 1540-1773*, Vanderhoek & Ruprecht, Göttingen 2000, 39-52.

E. J. Leed, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale* [1991], Ed. Il Mulino, Bologna 1992.

E. J. Leed, *Per mare e per terra. Viaggi, missioni, spedizioni alla scoperta del mondo* [1995], Ed. Il Mulino, Bologna 1996.

B. López de Mariscal, *Relatos y relaciones de viaje al Nuevo Mundo en el siglo XVI. Un acercamiento a la identificación del género*, Ediciones Polifemo, Madrid 2004.

A. Maldavsky, *Quitter l'Europe pour l'Amérique: mode d'emploi d'une quête missionnaire*, "Derrotero de la Mar del Sur", a. 12, 12 (2003), 1-11.

P. Numhauser, *¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el Virreinato del Perú del siglo XVII*. Gerónimo Pallas (S.J.), in: L. Laurencich Minelli, P. Numhauser (Editoras), *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial*, Ed. Abya Yala, Quito 2007, 73-124.

P. G. Pallas, *Misión a las Indias, con advertencias para los Religiosos de Europa, que huvieren de emprender, como primero se verá en la historia de un viage y después en discurso* (1619). Estudio y transcripción de José J. Hernández Palomo, CSIC, Madrid 2006.

P. G. Pallas, *Misión a las Indias* (1620), Transcripción: Paulina Numhauser, Edición: 'Archivo de la Frontera', CD in: L. Laurencich Minelli, P. Numhauser (Editoras), *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial*, Ed. Abya Yala, Quito 2007.

G. C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Ed. Einaudi, Torino 2001.

L. Vilela e Souza, M. Massimi, *Il desiderio dell'oltremare nelle Litterae Indipetae: le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo*, "Memorandum", 3 (2002), 55-71.

Souvenir d'ailleurs. Note sulla scrittura e le immagini di viaggio in Jacques Derrida

Raoul Kirchmayr

1. Conchiglie come tracce d'altrove

La decostruzione sarà stata da sempre viaggio, se l'essere-in-viaggio implica un pensiero che si scrive e, con ciò, si invia e si destina. Se il pensiero implica il viaggio, lo spostamento, il cambiamento di luogo, il trasferimento come *transfert* da un punto a un altro, da un luogo a un altro, se il pensiero si nutre di una mobilità e di una motilità che dicono ogni volta la vita, e il suo legame con la morte, è anche vero, al contempo, che il viaggio stesso può essere evento di pensiero, che può costituirne la *chance*. Del viaggio in sé – se mai vi possa essere qualcosa come un “in sé” del viaggio, una sua presunta dimensione pura od originaria – non ci saranno che iscrizioni, tracce dello stesso movimento, lasciate o inviate come altrettante testimonianze di tappe di un cammino, di una via che sarà stata percorsa. L'esperienza del viaggio risulta così inseparabile dalla scrittura del viaggio, e lo sguardo dell'osservatore non può che essere secondo rispetto all'accadere dell'evento. Affinché l'evento accada non è sufficiente la messa tra parentesi del pregiudizio (*Vorurteil*), della teoria, del codice della lingua, dei protocolli d'osservazione ecc. che rappresentano altrettanti quadri né del tutto teorici né del tutto empirici nei quali avviene l'iscrizione del viaggio. Dal momento che l'esperienza del viaggio non può che implicare la scrittura dell'esperienza stessa, si tratta anzi tutto di riconoscere che con il viaggio ne va di un'*esposizione all'evento* e che quest'ultima passa per un evento di scrittura.

L'esperienza del viaggio non può che scriversi, dunque. Essa si scrive man mano che si fa, si svolge come il filo di una tessitura o di un rocchetto. Il viaggiare non può essere separato dal lasciare delle tracce che costituiscono i passi stessi del viaggio, la tracciatura della traiettoria con cui il viaggio si disegna. Come iscrizione di tracce, il viaggio implica sempre qualcosa come una sua fissazione in “istantanee” che ne colgono i punti d'intensità, come se in tali “istantanee” ne andasse di un concentrarsi del tempo nell'attimo e, contemporaneamente, di un densificarsi dello spazio del viaggio in un luogo determinato e circoscritto, come per esempio quello raffigurato da una cartolina o da una pagina di diario. La cartolina, come le foto, i taccuini, le note ecc. sono altrettante iscrizioni protesiche, più o meno ingenuie, più o meno “cariche di teoria”: oggetti e immagini che, testimoniando del viaggio, in realtà ne mettono in discussione radicalmente la sua presunta dimensione pura ed originaria di un “viaggio in sé” per il quale quelle iscrizioni acquistano un senso. Oggetti e immagini, in altre parole, non acquistano senso se non all'interno di una cornice che ne fornisce pure l'occasione, quando tale occasione è il viaggio medesimo. Fino al

punto in cui non è più dato sapere che cosa sia occasione di cosa, quale la cornice e quale il viaggio.

Ciò che occorre pensare qui è che c'è viaggio perché ci sono le sue tracce, e che, addirittura, il viaggio stesso non è che un *tracciato*, più esattamente il tracciato di una traiettoria che, virtualmente, occupa tutto lo spazio e il tempo di *una vita*. Ma, allora, che rapporto vi sarebbe tra oggetti, immagini ecc. come altrettante tracce del viaggio, e il viaggio come tracciatura di una traiettoria? Gli oggetti e le immagini, gli oggetti recanti immagini (come le foto o le cartoline, appunto, per non parlare delle videoriprese, che sono *esemplari del viaggio*, in tutti i sensi in cui questo sintagma può essere letto), non sono affatto estrinseci al viaggio, come qualcosa che va ad aggiungersi a esso. Piuttosto, essi occupano una strana posizione liminare, posti come sono sul bordo del viaggio, essendone al tempo stesso a bordo, letteralmente imbarcati in un'avventura di cui forniscono testimonianze che ci si lascia (o si lancia) dietro di sé man mano che il viaggio procede.

Foto, cartoline, oggetti raccolti lungo il viaggio come *souvenir*, perfino le note di un diario di bordo o d'osservatore non sono elementi ornamentali o pallidi riflessi di ciò che un'esperienza di viaggio sarà stata, ma condensano in sé *ciò che resta* del viaggio e, concorrendo alla memoria dell'esperienza, lo costruiscono iscrivendolo e così lo restituiscono. I *souvenir* sono *restituzioni di ciò che resta del viaggio*. Non tanto ciò di cui ci saremmo appropriati per loro tramite (un'esperienza? O forse addirittura di frammenti della "nostra vita"?), quanto proprio di ciò che il viaggio avrà lasciato, abbandonandolo, come resto. Per questo i *souvenir* sono come le conchiglie che l'onda abbandona sul bordo della spiaggia, piccole concrezioni madreperlacee talvolta sorprendenti e preziose, talaltra trascurabili resti di una vita che ha avuto luogo altrove, gusci svuotati consegnati alla luce del sole eppure sempre sul punto di essere riguadagnate dalla risacca: *souvenirs* che il mare dona allo sguardo e che, in ogni istante, può riprendere con sé.

Così, il viaggiare richiede il lasciar tracce e l'abbandono con cui esse vengono consegnate a una destinazione che non sarà assicurata, né nello spazio (la loro destinazione *in senso stretto*, cioè il luogo in cui saranno state indirizzate) né nel tempo (perché l'oblio è sempre al lavoro e la cancellazione della tracce procede di pari passo con il lasciar tracce). È per questa ragione che i *souvenirs*, come le foto, le cartoline ecc. possiedono il potere di sorprenderci quanto più da *lontano* e quanto più *inaspettatamente* esse ci giungono: recano con sé una potenza di spaesamento che è data dalla loro semplice apparizione nel nostro presente, a partire da un altrove che non poteva che essere al di là della misura del nostro sguardo. Essi bucano il nostro presente, la nostra *lebendige Gegenwart*, aprendovi delle faglie di spazio e di tempo che si rendono riconoscibili come altrettanti eventi e come memoria manifesta dell'evento. C'è un presentarsi, un manifestarsi, un accadere del *souvenir* che lo rende tanto più prezioso quanto più esso proviene da un *altrove* che oltrepassa la capacità di presa del nostro sguardo e la nostra forza di rammemorazione. I *souvenir* sono *Erinnerungen* solo quando, iscrivendo in se stessi il viaggio e così accogliendolo in un oggetto sovente di piccolo formato, si manifestano al di là della volontà di chi li ha inviati. In una qualche misura, i *souvenir* sono tali quando appaiono come provenienti

da un “laggiù” insperato, da una lontananza che solo *ex-post* avremo ricordato esserci appartenuta.

Non c'è *souvenir* che non sia al tempo stesso una sfida all'oblio e un accogliere la possibilità di un oblio che potrebbe essere assoluto. Non c'è *souvenir* che, come il guscio di una conchiglia, non sfidi la sua sempre possibile sparizione nelle profondità da cui è emerso. Inviato da un *altrove* (*ailleurs*), esso può sempre ritornarvi. E possiamo perfino pensare che ogni invio, come ogni movimento della risacca, non dipende né sarà mai dipeso da alcun viaggiatore. Neppure dalla sua volontà, più o meno cosciente, più o meno esplicita, di lasciare tracce. Qui, proveremo a disegnare alcuni percorsi che ci permettano di descrivere questo pensiero del viaggio, riferendoci ad alcuni scritti di Derrida. Il nostro percorso girerà attorno ad alcune parole con cui metteremo in scena la condizione dell'essere-in-viaggio: “rimpatrio”, “ritorno”, “dimora”, “altrove”, quasi un piccolo lessico che, con la sua singolare grammatica e i suoi esempi più che esemplari, ci possa far avvicinare alla strana topografia del viaggio.

2. La *contre-allée* (ovvero come rimpatriare)

La decostruzione sarà stata in viaggio, si è detto. Da sempre. Infatti, è possibile ripercorrere alcune tappe di un pensiero poiché lo stesso Derrida ha presentato il proprio *Denkweg* come una traiettoria, perfino come una corsa, una corsa fatta a perdifiato, *à bout de souffle*. Con momenti di arresto, con soste (*Halte*, nel lessico heideggeriano che Derrida talvolta riprende), cioè brevi soggiorni (*Aufenthalte*), quasi a volgersi indietro per vedere a che punto era giunto il cammino. Una di queste pause è un libro, che qui prendo come se fosse una strana mappa in cui sono state segnate le strade percorse. Il testo scritto da Derrida assieme a Catherine Malabou, *La contre-allée*,¹ è un libro di viaggio in molti sensi, non solo perché tratteggia il nesso che lega pensiero e viaggio, né solo per il titolo che, dicendo l'andata (*allée*) annuncia il ritorno, il movimento del ritorno come movimento al contrario (*contre-allée*), forse addirittura un percorrere a ritroso un cammino (infatti il testo è anche, per una certa parte importante, autobiografico), ma anche perché è una scrittura – quella di Derrida – che si fa *in viaggio*, come nella forma della cartolina (*carte postale*) e della lettera (*lettre*), e anche della foto come *souvenir* (memoria e ricordo). In altre parole, si tratta di una scrittura che *avviene* come viaggio poiché sarà sempre stata invio (*envoi*). L'*implete* che Derrida impiega per esprimere questo doppio nesso e questo doppio

¹ J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, Paris, La Quinzaine-Louis Vuitton, 1999. Il volume è costruito come un singolare album: il testo di Derrida, intitolato *Correspondance. Lettres et cartes postales (extraits)* è scritto in viaggio, mentre Derrida attende, riceve e legge il testo di Malabou, *L'écartement des voies. Dérive, arrivée, catastrophe*, che contiene a sua volta un'antologia di testi di Derrida in cui si menziona il viaggio. Inoltre, una sequenza di foto si intreccia ai due testi, moltiplicando ulteriormente i riferimenti intertestuali. Da sottolineare anche il fatto che la pausa avviene in viaggio: paradossalmente, la condizione per la pausa di scrittura del viaggio è il viaggio stesso.

vincolo tra viaggio ed invio è *envoyage*: “in-viaggio” ma, appunto, al contempo “invio-viaggio”. Ogni lettera sarà dunque stata un “inviaggio”, letteralmente.²

Il nesso scrittura-viaggio in Derrida non si articola *in occasione del viaggio*, intendendo con ciò che il viaggio – considerato solo quale esperienza empirica – fornisca la possibilità di una trama, per esempio un diario, un resoconto di una ricerca o di un’inchiesta ecc., secondo altrettante pratiche di scrittura che, in misura più o meno ampia, sono tutte genealogicamente legate all’indagine antropologica e forse addirittura all’intero plesso delle scienze dell’uomo. Invece, in Derrida si tratta di un pensiero che ha *la sua condizione* nel viaggio e che si pensa come viaggio, come un pensiero-in-viaggio o, perfino, un pensiero-viaggio che si traccia e si scrive “perché la decostruzione, in una frase, sarebbe una certa esperienza del viaggio (...) delle lettere e della lingua in viaggio”.³ Occorre pertanto intendere *una certa* esperienza del viaggio perché essa ci mette in rapporto con la lingua, che non è la lingua *del* viaggio, cioè quella lingua con la quale possiamo *comunicare* l’esperienza del viaggio, serbandone il ricordo e suggellandolo (visione ingenua della conservazione dell’evento, e con ciò della sua archiviazione), ma è una lingua anch’essa sottoposta al movimento: è una *deriva* ed è anch’essa in viaggio.

Il bordo mobile della lingua del viaggio *e* della lingua in viaggio perturba le distinzioni che possono essere introdotte per parlare del viaggio a partire dal suo senso. Se ci fosse un senso in generale del viaggio, la sua dimensione trascendentale, esso chiarirebbe i molteplici viaggi finiti ed empirici. Inoltre, se possiamo riconoscere pure un presunto senso “proprio” e letterale del viaggio (che sarebbe, in verità, quello empirico) e un “viaggio” in senso ampio o metaforico (come quando, per esempio, si parla del “cammino della vita” come *iter* o *itinerarium*), occorre tuttavia riconoscere che essi vanno a sovrapporsi tanto al piano empirico quanto a quello trascendentale. Perciò, le distinzioni pur necessarie tra viaggio in senso proprio e in senso metaforico, tra il senso (trascendentale) del viaggio e la sua esperienza (empirica) rischiano di non essere sufficienti per dire la deriva della lingua in viaggio.

Se la lingua viaggia, essa si abbandona alla sua deriva, a una perdita della riva che le è tanto più essenziale quanto più essa viene sollecitata da un’estraneità che avrà ritrovato *dentro di sé*, varcando una frontiera nel momento dell’*espatrio*. Uscita di sé verso un altro che si ritrova in sé: questo movimento, il movimento di deriva, mette in crisi il linguaggio dell’identità e dell’origine, dell’origine come fonte dell’identità, poiché inscena costantemente, praticandolo, l’attraversamento delle frontiere *al proprio interno* così come *all’esterno*. Ciò vuol anche dire che il viaggio implica una topografia dell’interno e dell’esterno del linguaggio che raddoppia la geografia degli spostamenti e delle frontiere. In un passo molto chiaro, Malabou riprende e commenta l’intreccio tra interno ed esterno e il costante gioco tra espatrio e rimpatrio, tra radicamento e sradicamento, con cui ne va della lingua, dell’identità e, certamente, dei sensi dell’essere in viaggio. Il tono, come si può leggere, è dato da un’origine che non è principio né causa, ma afferma al contrario una complicazione,

² Cfr. J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, cit., pp. 130-132.

³ J. Derrida, *Correspondance. Lettres et cartes postales (extraits)*, in J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, cit., p. 40

poiché l'origine è intaccata dall'estraneo, ciò che la apre a un altro pensiero dell'origine e, così, del luogo e del movimento.

“All'origine, dunque, la derivazione, l'iscrizione del fuori nell'intimità di una lingua o di un suolo. Derivazione che, dice Derrida, sembra essere la riva comune a ogni esilio o a tutti i viaggi particolari.

Parlare così, tuttavia, non significa reintrodurre la separazione tra il trascendentale (“riva o derivazione comune”) e l'empirico (“esilio e viaggi particolari”), cioè, ancora, lo schema derivativo tradizionale? A partire dal bordo condizionale trascendentale (non si possiede la propria lingua) si aprirebbero, derivando da esso, tutti gli esili fenomenici, empirici, singolari. Ogni destinerranza particolare non sarebbe altro che un caso o un testimone dell'universale sradicamento”.⁴

Pensare in questo modo il viaggio, significa rompere il nesso causale e mettere tra parentesi la catena che consente di risalire all'origine. La deriva è ciò che mette in crisi proprio questo pensiero della derivazione come risalimento all'originario. Così il trasferimento, il tragitto, il viaggio, lo spostamento ecc. rifiutano il loro radicamento filosofico sul terreno del trascendentale o dell'originario. Al contrario, è lo stesso pensiero del trascendentale o dell'originario a essere sollecitato da viaggi, transfert e dislocazioni che sono invenzioni ogni volta singolari delle condizioni di possibilità del viaggio stesso. È in questi termini che occorre pensare il viaggio come *evento singolare* che si sottrae alla logica dell'origine.⁵

Il viaggio-pensiero, che è scrittura scopre i territori, i luoghi, le aree che visita e così facendo rende visibile, scopre e porta alla luce. Portando alla luce, esso può far descrivere. Sotto questo profilo, il viaggio è sempre una festa del pensiero perché chiama in causa le linee di visibilità, gli orizzonti e perfino, nel caso del pensiero-viaggio, ciò che resiste a ogni manifestazione entro un orizzonte. È lo stesso progetto della fenomenologia che è qui messo in questione da ciò che Derrida chiama anche l'“arrivante” (*arrivant*) come l'imprevisto, l'incalcolabile e l'impossibile: ciò che eccede una topografia pur rendendola possibile. In ogni caso (in *tutti* i casi, ed è questo un ben strano universale, un universale che non potrà che essere spaesante poiché si singolarizza *in ogni caso*, cioè caso per caso), l'“arrivante” è la figura dell'evento con il quale non siamo mai in rapporto diretto, faccia-a-faccia. L'evento non può che essere accolto nel movimento secondo del ritorno, del rimpatrio, del rientro (al di qua del limite visibile dell'orizzonte), cioè di una *contre-allée* che costituisce il movimento stesso, la manifestazione (*phainesthai*) di ciò che si rende visibile (*phainomenon*). L'evento non potrà essere accolto se non da una riflessione *tracciata* su ciò che sarà già accaduto e avrà già avuto luogo come viaggio. Ne va pertanto di un pensiero in grado di accogliere il viaggio come possibilità dell'evento e al tempo stesso di conservarne la traccia: il ritorno implica sempre una conservazione come memoria, un archivio, un deposito di ciò che sarà stato il viaggio come

⁴ C. Malabou, *L'écartement des voies*, cit., p. 55.

⁵ Ivi.

condizione di possibilità finita, contingente e temporale dell'impossibile possibilità dell'evento. Il viaggio è apertura alla impossibile possibilità che ciò *accada*. Che cosa? Il viaggio stesso, cioè l'essere-in-viaggio senza ulteriori specificazioni, addirittura senza direzione e senza meta che non siano quelle del viaggio stesso.

Il pensiero-viaggio, il pensiero che non può che essere in viaggio, implica tutta una geografia e una topografia che sono resi possibili dal movimento e dal suo ritmo, da un *fort-da* che fin dal primo battito e del primo lancio (di dado o di rocchetto) non può che essere simbolico. Derrida scrive nel saggio dedicato al freudiano *Al di là del principio di piacere*, contenuto in *La carte postale*, che “la scrittura di un *fort/da* è sempre un *fort/da*”.⁶ Ci serve pensare non solo il viaggio come movimento e tracciatura (il *fort/da*), ma lo stesso suo resoconto (la scrittura del *fort/da*) come un viaggio. Il nesso tra viaggio e pensiero si raddoppia: dentro di sé come viaggio-pensiero e pensiero-viaggio, fuori di sé come scrittura di viaggio. Il viaggio si sdoppia così nel suo racconto e il movimento si rispecchia con il movimento della scrittura senza coincidervi. Il viaggio svela la sua *dynamis*, che è pure matrice mitica o riserva di racconto. La matrice tiene in riserva la molteplicità dei racconti, ciascuno dei quali la porta con sé come archi-origine non inscrivibile e sempre cancellata.

La topografia dinamica del viaggio, la sua *dinamo-topografia*, cancella ogni volta la matrice che l'avrà prodotta *e come evento di viaggio e come sua scrittura*. Se seguiamo Derrida, in ciò consiste la promessa del racconto di viaggio, cioè la sua archiviazione e destinazione. Ciò vale a dire che la scrittura del viaggio eccede la sua riduzione alla “logica dell'origine” e resiste alla restituzione della sua verità a una sola e unica matrice. Siccome per la decostruzione non c'è origine come *primum* logico ed ontologico, ogni scrittura di viaggio *apparterrà* e al tempo stesso *non apparterrà* alla matrice che lo ha generato. Inserendosi in una sequenza genealogica, ogni scrittura di viaggio è al tempo stesso interna ed esterna alla matrice.

Prima ho detto che la destinerranza dell'essere-in-viaggio è senza direzione e senza meta, che non siano quelle del viaggio stesso. Tuttavia ogni viaggio riscrive sempre e di nuovo il mito del ritorno da cui è originato. La dinamo-topografia del viaggio si iscrive in questo spazio (che è uno spazio mitico e sempre soggetto alle leggi che governano l'istituzione simbolica di un immaginario), il cui punto generatore (di tempo e di spazio) è la *patria* con le figure che le sono connesse: la terra, la madre, la generazione, la casa ecc. Nello spazio simbolico-immaginario aperto dalla matrice mitica, la patria è ciò che *in figura e nel racconto* dice l'arrivo come il riprendere o il riguadagnare terra: il rimpatrio è il ritorno (*nostos*) come esperienza dell'essere-presso-di-sé dopo l'esperienza dell'estraneo. È il ritorno-a-sé come passaggio attraverso quell'estraneità senza la quale non ci può essere proprietà. Legge di un ritmo, di un andare-e-venire la cui cadenza fa sì che vi sia viaggio e che, nelle due grandi matrici della cultura occidentale, le due archi-tracce da cui provengono tutti i nostri racconti, ciò dia luogo a due lunghe sequenze che non

⁶ J. Derrida, *Spéculer – sur “Freud”*, in Id., *La carte postale*, Flammarion, Paris 1981 ; trad. it. *Speculare – su “Freud”*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 74.

cessano di essere re-iscritte da tutti i viaggi e i racconti di viaggio. Le due matrici come archi-tracce del *mythos* del viaggio sono quella greca e quella ebraica, e attorno alle due figure di Ulisse e di Abramo si disegnano le due distinte traiettorie di un cerchio che si chiude per riaprirsi e di un'ellisse il cui punto di partenza non coincide con quello di inizio.

Se accenno a tali traiettorie mitiche, è perché nel suo magistrale saggio su Levinas, intitolato *Violenza e metafisica* e contenuto in *La scrittura e la differenza*, Derrida ci ricorda la posta in gioco della differenza tra queste due matrici, così come quella tra i due padri e patriarchi in viaggio. A loro dedica l'abissale nota joyciana di chiusura, dove ne va del *sensu* dell'identità e della proprietà di ciò che chiamiamo "noi". Citando Joyce e il suo *Ulisse*, rappresentazione contemporanea del desiderio che muove il *nostos*, Derrida volge un'affermazione in una domanda che porta con sé, come suo supplemento d'argomentazione, il riferimento ad Abramo e a Ulisse: "Qual è la legittimità, il senso della *copula* in questa proposizione del più hegeliano, forse, tra i romanzieri moderni: «*Jewgreek is Greekjew. Extremes meet*»?".⁷ Levinas pone l'uno in contrapposizione all'altro e così pensa la matrice ebraica in contrapposizione a quella greca. Derrida si interroga piuttosto sulla loro differenza e rilancia pertanto l'interrogazione sulla nostra identità come portato storico di due iscrizioni differenti e, con ciò, di due sequenze del movimento, della direzione, del *telos* e dell'*eschaton*. Tra l'Ebreo e il Greco ne va di due modi diversi di essere-in-viaggio, di spostarsi, di muoversi e di ritornare, che istituiscono il senso di ciò che vuol dire viaggio, spostamento, movimento, ritorno come altrettanti tratti che convergono a definire il "proprio" della filosofia, del suo discorso, e, in pari tempo, della nostra identità. Nella nota in cui viene riconosciuta l'affinità tra il pensiero di Levinas e quello di Heidegger circa l'*impossibilità del ritorno*, il che vuol dire l'assunzione del rischio filosofico – sempre presente – che il viaggio non abbia alcun senso se concepito come frutto di un paradigma immutabile, Derrida scrive:

"Ma Levinas non ama Ulisse né le astuzie di questo eroe troppo hegeliano, di quest'uomo del νόστος e del cerchio chiuso, la cui avventura si risolve sempre nella totalità. Se la prende spesso con lui (...). «Al mito di Ulisse che torna ad Itaca

⁷ J. Derrida, "Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas" (1964), in Id., *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino 2002, p. 197. Con un esercizio di scrittura della differenza, Derrida pone (due volte) la stessa domanda, che è anche un'altra, controfirmandole entrambi, dopo che fu Joyce ad averle firmate a modo suo, in una singolare e circolare affermazione contenuta nell'*Ulisse*: "Siamo Ebrei? Siamo Greci? Noi viviamo nella differenza tra l'Ebreo e il Greco, che è forse l'unità di quello che si chiama la storia" (ivi). E poco più sotto, nella cornice di un rilancio che è hegeliano (e che dunque non può che rievocare l'intera storia di uno spirito che è in cerca di casa, e la cui avventura coincide con la stessa filosofia): "Siamo Greci? Siamo Ebrei? Ma chi, noi? Siamo (interrogazione non cronologica, interrogazione pre-logica) *in primo luogo* Ebrei o *in primo luogo* Greci? E lo strano dialogo tra l'Ebreo e il Greco, la pace stessa, ha la forma della logica speculativa assoluta di Hegel, logica vivente che concilia la tautologia formale con l'eterologia empirica [...]" (ivi). Questi passi incorniciano, sotto forma di interrogazioni destinate a rimanere aperte, la nota in cui Derrida, richiamando Joyce e il suo presunto hegelismo, traccia la relazione e la differenza tra la figura di Ulisse e quella di Abramo.

vorremmo contrapporre la storia di Abramo che abbandona per sempre la propria patria per una terra ancora sconosciuta e che proibisce al suo servo di ricondurre perfino suo figlio a quel punto di partenza» (...). L'impossibilità del ritorno non è certo ignorata da Heidegger: la storicità originaria dell'essere, l'originarietà della differenza, l'erranza irriducibile interdicono il ritorno all'essere *stesso* che non è nulla. Levinas sta dunque qui dalla parte di Heidegger.”⁸

In termini molto generali, questa nota, dalla sua collocazione marginale, ci può mostrare come Derrida avesse assunto e messo al lavoro *nel testo stesso* l'essere-in-viaggio, che dunque non è l'evocazione di un motivo secondario. A tale nota si deve riconoscere, infatti, una portata in ordine alla stessa *dynamis* della scrittura derridiana, poiché pone un problema di identità connesso con il problema del “proprio” della filosofia. Tra tutte le determinazioni della filosofia, si dovrebbe aggiungere quest'altro: la filosofia è viaggio, non può che essere in viaggio, affidandosi ai suoi agenti viaggiatori, ai suoi messi che, inviati in una missione il cui scopo è velato e il cui tempo non è stabilito, non potranno fare a meno di firmare per suo conto, firmando per se stessi, e riportando in patria, al loro ritorno, *souvenir* a testimonianza dei territori che avranno esplorato. *Facteurs*, li ha chiamati altrimenti Derrida, cioè porta-lettere di una trasmissione di eredità, di testi e di legati testamentari che attraversano lo spazio e il tempo. Se si tiene ferma la metafora postale della scrittura, dell'invio dei testi, della loro trasmissione e del loro destino errante (una *destinerrance* che è perfino *adestinerrance*), non si può non ricordare che ogni trasmissione necessita di un viaggio, di un tragitto, di un transfert e di un trasferimento da un “qui” nello spazio e nel tempo a un “laggiù”. E tutto ciò è possibile solo grazie al ruolo giocato dai *facteurs*, dai porta-lettere che, più o meno consapevolmente, non possono fare altro che trasmettere un messaggio il cui contenuto rimane in parte ignoto. Rispetto alla verità che essi portano con sé, essi sono ciechi.

Ogni viaggio e ogni missione, ogni strada percorsa dai messi non potrà che riscrivere e re-inscrivere nelle sequenze dell'avventura del pensiero. Così, a riprendere la domanda di Heidegger su che cosa significa pensare, si può rispondere evocando il percorso, la strada, il cammino e il passo. Ricordare che la storia della filosofia, fin dai suoi albori, è un intreccio di strade e di cammini, non è altro che un'occhiata gettata dal bordo dell'abissale paradossalità che si istituisce tra pensiero, scrittura e viaggio, dall'*odos* parmenideo ai *Wege* heideggeriani, alle *contre-allées* derridiane: tutta una storia di viaggi, di memorie e di scritture di viaggi, i cui *souvenir* non smettono di comporre, per frammenti, l'immagine *brisée* delle nostre Itaca e dei nostri deserti.

⁸ Ibidem, pp. 197-198.

3. “En revenir”, ovvero come ritornare (da Mosca, per esempio)

Il deserto può essere un presente che ci si lascia alle spalle. È la propria terra desertificata dalla storia. Per alcuni, l’abbandono dell’Occidente e il ritorno (o un’andata? Forse una *contre-allée*...) in Oriente pareva seguire il moto stesso della storia verso l’avvenire e rappresentare così una sorta di nuovo inizio nel corso della storia dell’uomo. Dopo il 1917, mentre in Europa è la guerra a spopolare patrie e trincee, la Russia diviene patria elettiva per tutti coloro che guardano alla rivoluzione come alla speranza. In altre parole, un’utopia che sembrava avere trovato il suo luogo.

Un intero genere letterario ha dato voce a questa speranza. Il viaggio in Unione Sovietica acquista un senso che è pienamente storico, poiché esso si assume il compito di riportare a casa la speranza di cui si era potuto fare esperienza altrove, nella patria dell’utopia realizzata. Il *souvenir* è la scrittura di una promessa che sarebbe stata resa vera dalla testimonianza “in-carne-ed-ossa”, come se la verità dell’evento chiamato “Rivoluzione d’Ottobre” potesse adempiere alla promessa solamente scrivendola e traducendola dall’esperienza dei testimoni. Così, il viaggio nella Mosca post-rivoluzionaria diventa una specie di paradigma d’esperienza e, al tempo stesso, un genere di scrittura che mette in scena, di volta in volta, il senso di uno spostamento (verso un “laggiù”: *fort*) e di un ritorno (“qui”: *da*). Ma la costruzione di tale paradigma e la genealogia che ne deriva disegnano pure un intrecciarsi di luoghi e di tempi che scombussola le forme di rappresentazione della geografia politica e della storia. Il *reportage*, il diario, le memorie da Mosca diventano più che testimonianza di un’esperienza paradossale di viaggio, che consiste nel raccontare che cosa significa al presente un luogo che incarna ciò che fino a quel momento non aveva avuto luogo. Infatti, questi documenti autobiografici traggono la loro risorsa e la loro legittimità dal primato dell’esperienza del testimone. Essi descrivono per gli occhi distanti dello spettatore occidentale l’“aver luogo” dell’utopia, il suo presentarsi, ma mantenendo tutta la distanza di un *fort* che non potrà mai essere *da* se non come scrittura e grazie al necessario filtro di una finzione. Promettendo l’esperienza diretta e vissuta, essi non possono che consegnare il resoconto di un evento che avrà già avuto luogo, da tempo.

Per questa ragione, i *souvenir* che gli intellettuali occidentali portavano con sé, al loro ritorno, erano tracce di tracce di un “laggiù” come di un “altrove” (*ailleurs*). E tali tracce raddoppiano nella *traduzione* il movimento del *fort* e del *da*. L’esperienza dell’“altrove” avviene in una lingua che non è la nostra, ma che è la lingua dell’altro. La scrittura dell’esperienza del viaggio si presenta allora come un nuovo *fort/da*, come un va-e-vieni tra la lingua propria e quella dell’altro. Questi scritti fondano un genere letterario che trascrive l’istanza di un’universalità che sarà stata detta in una lingua sola, il russo, e che si sarà dovuto tradurre negli idiomi occidentali per renderla comprensibile a chi non poteva accedervi. Il viaggiatore che ritorna in patria, così, non è solo colui che, con i suoi testi, porta testimonianza di una speranza e di un avvenire che sarebbero stati già “qui”, al presente, ma è colui che, con i suoi *fort/da*,

tra l'Occidente e Mosca, tra la propria patria e la patria d'elezione, traduce un universale che è detto nella lingua dell'altro: egli diventa un singolare messo di un evento che chiama in causa la necessità della traduzione, sfidando la molteplicità delle lingue. Lo scrittore si assume, più o meno consapevolmente, il compito di dare il corpo della propria lingua a un universale che si sarà detto in russo, cioè a quella verità che la Rivoluzione d'Ottobre avrebbe fatto divenire storia, conferendole il suo luogo, assieme all'aver luogo del suo accadere.

Il testo *Back from Moscow in the USSR* è la scrittura di un viaggio compiuto a Mosca da Derrida nel 1990, poco dopo la cosiddetta "caduta del muro di Berlino". Senza essere né resoconto né testimonianza di quel viaggio – che restano come il *punctum* di un'immagine fotografica – il discorso di Derrida costruisce una sequenza testuale alla quale si richiama e dalla quale, al tempo stesso, prende le distanze. I nomi (e gli scritti) di Etienne de La Boetie, Gide e Benjamin sono i riferimenti che consentono a Derrida di inanellare una genealogia del genere di scrittura legato al "ritorno da Mosca". Non posso qui esaminare le sovraiscrizioni e le riscritture compiute da Derrida – che per esempio sovrappone tanti miti (Edipo, Demetra, Tiresia: tutti miti greci) quanti sono i nomi e i testimoni convocati – né la lettura che egli fa di alcuni passi del *Diario di Mosca* di Benjamin e della corrispondenza che vi si riferisce, lettura che costituisce il nodo più importante nell'intreccio di temi e motivi messi in gioco. Mi limito perciò a considerare due punti che riguardano la strana dinamografia che scandisce il testo fin dalla sua prima pagina, la quale si apre sotto l'insegna del *fort/da* freudiano.⁹ In primo luogo troviamo il riferimento alla casa, alla patria e a ciò che significa "rimpatriare", che emerge dalla lettura del diario di Gide (*Ritorno dall'URSS, seguito da ritocchi al mio ritorno dall'URSS*), e in secondo luogo la peculiare semantica del ritorno che dà più volte il tono al testo di Derrida.

Gide è la figura tipica dello scrittore occidentale che si reca a Mosca e che fa risaltare appieno il carattere paradossale del viaggio. Egli, infatti, come molti all'epoca, si rivolge verso l'URSS attribuendo a quest'ultimo la forza di una promessa da mantenere. La cornice dello scritto di Gide è quella del resoconto di una promessa che, una volta pronunciata e inviata, avrebbe aperto da sé un avvenire. La promessa, promettendosi, apre un tempo (dal presente al futuro) e uno spazio (da "qui" a "laggiù"). Proprio per questo, essa istituisce il *ritardo* rispetto alla coincidenza con sé. Senza questo ritardo inscritto nella promessa, non ci sarebbe stato viaggio né scrittura del viaggio. Senza di esso, non ci sarebbe stato alcun ritorno né in senso stretto (il viaggio di ritorno) né in senso lato (quel testo che corrisponde al titolo di *Ritorno dall'URSS*). La promessa è promessa di un "essere a casa" (*être chez soi, zu Hause sein*). L'"essere a casa" non è propriamente il "contenuto" della promessa (e dunque la meta del viaggio), ma è piuttosto ciò che si rende presente con il viaggio stesso. Ecco perché il viaggio a Mosca prende la figura di un "ritorno a casa", un *nostos*, rispetto al quale il rimpatrio, il ritorno in Occidente, coincide con

⁹ J. Derrida, *Back from Moscow in the USSR. Storia politica di un genere letterario*, in Aa. Vv., *Ritorno da Mosca*, a c. di V. Vitiello, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 13.

l'esilio. Su questo movimento di doppio *fort/da*, generatore del viaggio e dello scritto, citando ciò che Gide dice del viaggio, Derrida scrive:

“(…) al pari di tutti quelli che allora facevano questa andata-e-ritorno, Gide non lascia il suo paese, non parte *da casa sua* per l'URSS – come si potrebbe andare all'estero, in un paese lontano o eccentrico, per poi tornare *a casa propria* e dare notizie di «laggiù». No, Gide parte *a casa sua*, il suo viaggio, l'andata del suo viaggio è già un ritorno (*back home*) verso ciò che dovrebbe essere un «a casa propria», o meglio verso un luogo, l'URSS, che è «più di una patria elettiva: un paradigma, una guida» (p. 18). Il «laggiù» è l'avvenire del «qui» assoluto verso il quale il viaggio si protende.”¹⁰

Il tempo della promessa è l'avvenire, dunque, legato a un “laggiù” in cui pare essersi compiuto. Il viaggio diventa allora, letteralmente, avventura, e – con un'espressione che sfida la tautologia – l'avventura di un tempo futuro. Il viaggio rivela la sua dimensione messianica o escatologica.¹¹ Ogni *trajet* della *trajectoire* che si dipana tra il “qui” e il “laggiù” fa segno verso una patria solo nella quale può acquisire senso la parola “rimpatrio”. Il “rimpatrio” verso un futuro non può che avvenire “laggiù”, lontano da qui. Paradossalmente, il “rimpatrio” non può che assumere la figura senza figura dell'*utopia*. Il luogo del desiderio come luogo d'elezione – quel luogo che si manifesta in quanto fantasma o illusione nella storia degli uomini – non solo ha trovato il suo “qui”, il suo tempo e il suo spazio, ma esso si stava realizzando, pur non compendosi. Strana temporalità, quella della promessa che *sta per* compiersi ma non sarà mai ancora del tutto compiuta: essa direbbe la fine agognata di un viaggio che culmina con il ritorno nel “laggiù” assoluto dell'*utopia* in terra, dell'*utopia fattasi patria*. Ma se, dicendo la fine del viaggio, decretasse pure il compimento della promessa, ne cancellerebbe il tempo e lo spazio. La fine del viaggio, in altre parole significherebbe la morte della speranza, lo spegnersi del desiderio e l'interruzione di quel movimento con cui la traduzione intesse di volta in volta la lingua del “laggiù” nelle lingue del “qui”. Prosegue dunque Derrida, tirando il filo del rocchetto e della scrittura di Gide:

“La dimensione messianica o escatologica del tragitto, verso ciò che non a caso è denominato «terra», si dà laggiù, da quel *laggiù (fort)* promesso qui all'elezione: «Ciò che sognavamo, che osavamo appena sperare, ma a cui tendevamo tutte le nostre volontà e le nostre forze, *aveva avuto luogo laggiù*. Era dunque una terra in cui l'*utopia* stava per diventare realtà» (*ibid.*).”¹²

Accanto al tema dell'*utopia* che si realizza nella storia, si trova il motivo del ritorno, di un ritorno spaesante che solo apparentemente ha a che vedere con il rimpatrio come ritorno alle radici. Invece, esso dice l'inquietudine di fronte alla

¹⁰ Ibidem, p. 46.

¹¹ Cfr. J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, cit., pp. 231-233.

¹² Ivi.

credenza e alla fede che avrebbe attribuito all'URSS la stessa realizzazione storica dell'utopia. È tutta una sintassi e un'idiomatica della lingua francese che è messa in gioco da Derrida, relativamente all'espressione *en revenir*.

“In francese (...) ci sono almeno due interessanti locuzioni idiomatiche, intorno al verbo “ritornare” [*revenir*], che qui potrebbero esserci molto utili. *On n'en revient pas* significa che si è stupefatti, *amazed*, che si riesce a fatica a credere a ciò che si vede, tanto è enorme, sproporzionato, addirittura osceno. (...) l'altra locuzione dell'idioma francese *en revenir* significa «perdere le proprie illusioni», «perdere la fede», sopportare la crudeltà di una disillusione. E il momento in cui *on en revient* è tanto più grave, in questo caso, in quanto *on en revient de loin* [la si è scampata bella], come dice una terza espressione francese, e *on revient* [si ritorna] da un momento e da un luogo di cui non la si finiva più di *ne pas en revenir* [stupirsi].”¹³

Ne va di un “ritornare” (*revenir*) fantasmatico e spaesante che scombussola i riferimenti geografici e temporali, spostando il “qui” (*da*) con il “laggiù” (*fort*) e mettendo fuori strada il presente, per esempio il presente del 1989 che, nel momento in cui Derrida scriveva, era trascorso da non troppo tempo, facendo prendere una certa via alla storia in generale e, più in particolare, alla storia dell'evento chiamato Rivoluzione d'Ottobre. La cui parabola, apparentemente, avrebbe dato luogo a una sorta di fine delle illusioni, a una disillusione il cui peso sarebbe tanto maggiore quanto più “si ritorna da lontano” e, così, la si scampa. Fine dello stupore e ritorno. Si traccia pertanto la traiettoria di un'esperienza e di un viaggio da cui si ritorna riconoscendosi privi di patria, mentre la speranza era quella di riconoscere nell'URSS la propria “patria elettiva”. Ciò che qui è messo in gioco è il valore stesso della testimonianza, del diario, del *reportage* quali forme di scrittura di un'esperienza del “laggiù” e quali altrettanti *souvenir* che avrebbero dovuto esprimere la speranza in un avvenire che sarebbe stato già presente.

“In fondo, è questa la traiettoria della maggior parte di siffatti «Ritorni da Mosca in URSS»: ci si va, pronti a spiegare, al ritorno, ad amici e simpatizzanti, come e perché *on n'en est pas revenu*, tanto è mirabile; poi, *on en revient* e allora occorre «ritoccare» e dire fino a quel punto è stato necessario *en revenir en revenant de loin!* Ed è sempre amaro. Tanto più che non si pensava affatto di *avoir à en revenir* [doversene disilludere] poiché non si era andati «laggiù», «all'estero» (*fort*), ma «qui», «presso di sé» (*da*), in una «patria elettiva».”¹⁴

Ne va, quindi, di un movimento che è viaggio e che è resoconto del viaggio in scrittura. In questo *fort/da* del testimone il ritorno coincide con un doppio espatrio: il primo che consiste nel ritorno “geografico” in Occidente da Mosca come paradigma del “laggiù” utopico; il secondo espatrio che coincide con la disillusione legata alla scomparsa della speranza utopica e dalla fede in essa.

¹³ J. Derrida, *Back from Moscow in the USSR*, cit., pp. 32-33.

¹⁴ *Ibidem*, p. 33.

4. “À demeure”, ovvero come restare (ad Atene, per esempio)

Finora ho parlato della scrittura del viaggio e del suo movimento, di quel *fort/da* che genera il viaggio e che ne restituisce il ritmo, al tempo stesso aprendo lo spazio-tempo del viaggio stesso. Almeno dagli anni ottanta in poi compare con sempre maggiore frequenza negli scritti di Derrida un certo uso dell'immagine come ulteriore elemento testuale. Il motivo della cartolina (*carte postale*), con tutto lo spettro metaforico che le è conferito, acquista uno spessore supplementare. Inoltre, l'impiego delle immagini accanto allo scritto produce effetti di intertestualità che paiono ancor di più ampliati dal gioco tra il testo scritto e l'immagine fotografica, e perfino l'immagine filmica nel caso di *Tourner les mots. À bord d'un film*,¹⁵ il libro scritto a quattro mani con Safaa Fathy, in occasione delle riprese del film *D'ailleurs Derrida*,¹⁶ dove lo spostamento tra i luoghi (Parigi, Santa Monica, El-Biar, Toledo) risulta una delle principali chiavi diegetiche.

Prima di svolgere alcune considerazioni su *D'ailleurs Derrida*, resoconto del *Denkweg* di una vita e singolare viaggio tra deserti e città, mi soffermo su un testo che ne rappresenta una tappa importante. In *Demeure, Athènes*,¹⁷ testo scritto nel 1996, vengono contemporaneamente messi in scena l'opzione intertestuale scrittura-immagine e il motivo del *souvenir* in riferimento a un certo evento di lingua che accade quando Derrida, per la prima volta si trova in visita ad Atene. Il viaggio ad Atene fornisce l'occasione e l'asse tematico dell'intero saggio. Il titolo, a sua volta, sfrutta una riserva idiomatica di senso in francese e sfida l'intraducibilità, giocato com'è tra i differenti sensi che la parola *demeure*: il verbo *demeurer* significa “dimorare”, “abitare”, ma pure “rimanere”, “restare”; il sostantivo *demeure* significa la “dimora”, la “casa”, il luogo in cui si vive, cioè la propria casa come la proprietà più intima del *chez soi*, dell’“essere-presso-di-sé”; in senso molto lato si potrebbe perfino dire la patria.

Infatti, Atene è una patria elettiva, poiché è uno dei luoghi in cui l'evento della filosofia ha trovato luogo. Ma è pure una patria che si presenta sotto un sole accecante (che è pure il sole platonico, mentre illumina il cielo delle idee) e in uno stato rovinoso che rispecchia il tono luttuoso della meditazione. Sole e rovine divengono gli elementi di un paesaggio in cui ne va del senso della filosofia come esercizio di meditazione sulla finitezza (si tratta dell'*epimeleia heautou* socratica) e come presa in carico dell'esperienza della vita e della morte. Così, le righe di Derrida si intessono con le ultime parole di Socrate riportate da Platone nel *Fedone* e costruiscono un discorso su una sequenza di immagini scattate ad Atene dal fotografo

¹⁵ J. Derrida, S. Fathy, *Tourner les mots. À bord d'un film*, Galilée-Arte, Paris 2000.

¹⁶ *D'ailleurs Derrida*, regia di S. Fathy, Editions Montparnasse, Paris 1999.

¹⁷ J. Derrida, *Demeure, Athènes* (1996), photographies de Jean-François Bonhomme, Galilée, Paris 2009. Detto *en passant*, la parola *demeure* era già stata impiegata da Derrida quale titolo per l'importante saggio su Maurice Blanchot: cfr. *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris 1998. Per un'analisi di *Demeure, Athènes*, cfr. C. Malabou, *L'imprenable en question ou se prendre à mourir*, “Études françaises”, vol. 38, nn. 1-2, 2002, pp. 135-144.

Jean-François Bonhomme e che Derrida confida al lettore di aver portato con sé durante il viaggio, come se fossero di fatto *souvenir dell'altro*: immagini della città, del suo presente, e scrittura (*graphé*), scrittura della luce (*photo-graphé*) come memoria dell'immemorabile e, al tempo stesso, condizione finita di quell'evento di lingua che accade e, accadendo, impone alla scrittura il suo ritmo e la sua legge.

L'evento che genera la scrittura – imprimendole il movimento del *fort/da* – e la descrizione delle foto, è la frase idiomatica *nous nous devons à la mort* (“siamo votati alla morte”) che si presenta a Derrida come un motivo (musicale, in effetti),¹⁸ che sorge dal panorama di rovine e da quell'abisso della storia che è Atene, “città votata alla morte”.¹⁹ Motivo musicale, evento di lingua suggerito da alcune immagini come cartoline che ritornano al luogo da cui sono state inviate, da quel “laggiù” che è “qui”, senza tuttavia mai poter coincidere con esso: il *fort* rimane *fort* e intacca il *da*, cosicché lo stesso *da* si rivela fessurato dal *fort*, dalla dimensione della distanza, della lontananza e del ritardo. Il viaggio è anche in questo caso un ritorno che non è mai un ritorno alla pienezza, ma è invece una *contre-allée* che porta alla luce del Mediterraneo la tonalità luttuosa dell'evento. Allora ciascuna immagine fotografica di Atene, che Derrida tratta come una scheggia di un “già stato” sopravvivate, è una presa in carico della morte, che così è iscritta in ciascuna di esse, silenziosamente, come un velo scuro che le avvolge: “mai nessuna di quelle fotografie evita di significare la morte. Ma senza dirlo. In ogni caso, ciascuna richiama alla morte compiuta, alla morte promessa o minacciante, alla monumentalità sepolcrale, alla memoria nella figura della rovina. Libro d'epitaffi, insomma, che, sì, *porta il lutto* in effigie fotografica”.²⁰ L'immagine fotografica è esemplarmente *souvenir*: essa ci viene consegnata grazie al lavoro di un *ritardo* che è coesenziale all'archiviazione della traccia, ogni istante presente ha iscritta in sé la sua finitezza. L'immagine è la scrittura (*graphé*) dell'istante mediante la luce, cioè nel lampo dell'attimo. Ciò porta ad affermare l'analogia tra la foto-grafia e la scrittura come bio-tanato-grafia, scrittura della vita-e-della-morte, che è conservazione della traccia e sua cancellazione. Perciò ogni immagine non può essere dissociata dal suo stato di rovina: pur promettendo

¹⁸ Cfr. J. Derrida, *Demeure, Athènes*, cit., p. 42, dove viene commentata la foto n. 16, che ritrae una vetrina in cui sono presenti diversi strumenti musicali: “Come se ci si volesse ricordare, in mezzo a così tanti strumenti musicali, che queste fotografie portano il lutto dei suoni e delle voci. Negativi di sonogrammi o di fonogrammi (...), ci fanno ascoltare tanto meglio l'eco spettrale di ciò che rendono muto. L'eco diventa in noi l'originale. Questi fotogrammi risuonerebbero come dei mormorii ecografici, proverrebbero immediatamente dalla memoria”. Cfr anche p. 45: “E anche se molti strumenti musicali, posti radiofonici, telefoni e magnetofoni non lo ricordassero, da una foto all'altra, il fonogramma di questa musica di morte risuonerebbe qui in bianco e nero. Come un canto silenzioso”.

¹⁹ *Ibidem*, p. 30. Tutto il *cliché XIII* è costruito sull'enunciazione del triplice lutto di Atene come viene inscenato dal fotografo: il lutto dell'Atene antica, di cui rimangono le rovine, il lutto dell'Atene colta *nel presente* e che scomparirà domani, infine il lutto anticipato degli spettacoli che vivono ancora oggi ma che sono votati, anch'essi, alla morte domani. Così commenta Derrida: “Tre morti, tre istanze, tre temporalità della morte di fronte alla (*au regard de*) fotografia – o, se preferite (...), tre “presenze” della scomparsa, tre fenomeni dell'essere “scomparso”” (*ibidem*, p. 31).

²⁰ *Ibidem*, pp. 10-11.

l'accesso a un istante-passato, a un presente che non potrà che essere "già stato", l'immagine non potrà che tendervi a vuoto. Il presente che essa ci mostra è spettrale.

La pista della rovina e una certa retorica della rovina che trama il discorso di Derrida avrebbero bisogno di un lungo e attento trattamento filosofico: qui mi limito a sottolineare come il motivo luttuoso ha a che vedere con la "caducità" della nostra condizione mortale (si può pensare a Freud) e con la "gettatezza" (*Geworfenheit*) del *Dasein* heideggeriano. È la nostra condizione finita e storica, la condizione di chi non può che essere un "viaggiatore senza biglietto" (Sartre). Tale caducità è intimamente legata all'esilio e alla ricerca di una prossimità che si disegna solamente nella lontananza: è il "laggiù" che ci permette di sperare in una "dimora", cioè in un "qui" in cui poter stare e soggiornare. Solo che questa casa, una di quelle dimore ove il pensiero vede la luce, è, letteralmente, abbandonata. Da cui la nostra condizione di esilio. L'abbandono della dimora, colto dall'obiettivo dell'apparecchio fotografico, risuona, per così dire, nella frase che, con la sua singolare idiomacità, si impone a Derrida. In altre parole ancora, queste immagini di Atene sono lo specchio del deserto del nostro tempo nel quale, forse, abita ancora la *chance* del pensiero.

Le immagini delle rovine fanno così da contrappunto alla frase "siamo votati alla morte" (*nous nous devons à la mort*) che appare come un'immagine colta al suo stato nascente:²¹ esse sono accompagnate dai venti *cliché* che, in venti piccoli paragrafi, accompagnano la riflessione, in verità una "traversata fotografica d'Atene"²² che convoca pure, *al presente*, quell'archivio alla luce del sole che è la città stessa, la memoria sopravvivente di ciò che essa è stata, l'eco che suscita in chi la visita come si visita una casa abitata da spettri o, anche, una cripta mortuaria che ospita una veglia funebre. Come una cassa di risonanza, essa evoca, celebrandola, la voce di Socrate nelle sue ultime ore,²³ la quale formula "il discorso del lutto e della denegazione del lutto, l'intera filosofia".²⁴

5. "D'ailleurs" (El-Biar, per esempio)

Nel film di Safaa Fathy, *D'ailleurs Derrida*, dove il filosofo impersona se stesso nella figura dell'Attore, il viaggio è un *leitmotiv* dichiarato: molto si gioca infatti con gli scarti geografici tra una sequenza e l'altra, come a praticare cesure spazio-temporali nella diegesi cinematografica tali da far diventare operativo l'"altrove" (*ailleurs*) annunciato dal titolo della pellicola. È in questo rinvio da un luogo a un altro che il racconto del pensiero avviene, scrivendosi in immagini e in una narrazione quasi monologica: Santa Monica, Parigi, El-Biar (il luogo natale di Derrida), il sud della

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 22.

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ Cfr. tutto il *cliché* XIV (*ibidem*, pp. 32-35) e il *cliché* XVI (*ibidem*, pp. 46-50), dedicati appunto alla morte di Socrate.

²⁴ *Ibidem*, p. 33.

Spagna. Tutto avviene come se, nella finzione cinematografica andasse di un contenuto di verità della decostruzione,²⁵ cioè il suo intreccio essenziale con lo spostarsi, con un essere-in-viaggio come pratica del pensiero. Ogni viaggio un'iscrizione, ogni viaggio la tracciatura di un tratto ulteriore del tragitto e, con ciò, la ripetizione della catena metonimica del *tr-*, che ha origine dalla *traccia* e che incrocia più di una lingua, come Derrida ha sottolineato in diversi luoghi: *tracce*, *trajet*, *trajectoire*, *trait*, *travail*, *travel*, *traduction*, *translation*, *transfer*, *transfert*, ma anche il *retrait* e – potremmo aggiungere non indebitamente – il *portrait* di una narrazione di sé che si qualifica come auto-bio-tanato-etero-grafia. Lo spostamento avviene sempre, e contemporaneamente, *tra* il testo e la “traversata” di una “vita”, con le sue traversie. “Il lavoro (*travail*) di questa traversata è ciò che ho sempre chiamato in fondo la traccia: è il viaggio stesso”.²⁶ Ci si sposta lungo le linee di traiettorie geografiche e, al contempo, ci si sposta lungo gli assi della lingua, percorrendoli in modo tale da sollecitare la lingua nelle sue giunture, nelle sue articolazioni e farla diventare così sensibile (come lo si dice di una lastra fotografica, per esempio, o di una pellicola) all'impressione dell'altro, come nel film *D'ailleurs Derrida*, dove un “altrove” rimosso sarebbe costantemente presente quale negativo della pellicola.²⁷ L'iscrizione del tratto in immagine comporta pertanto una topografia, disegnata per l'appunto dalla locuzione avverbiale “*d'ailleurs*”, che apre la dimensione della differenza esperita nell'essere-in-viaggio.

In alcune pagine di *Lettres sur un aveugle. Punctum caecum* (“Lettere su un cieco. *Punctum caecum*”), il testo scritto da Derrida per il volume *Tourner les mots*,²⁸ il “*d'ailleurs*”, esprimendo la provenienza, il luogo *altro* da cui si arriva, ha la funzione di una sorta di matrice metaforica legata a “una cinetica, allo spostamento, a mezzi di spostamento (*mobiles*), a veicoli”²⁹ che si dispiega per l'intero film. Ma questa matrice è ciò che non può mai presentarsi, se non in figura e in immagine, per mediazione e in traduzione, grazie a un movimento di *fort/da* che avviene sul bordo di un “dentro-e-fuori” la lingua e che si sporge verso il luogo dell'altro come altro luogo: “(...) in “altrove” [*ailleurs*] (*aliore loco*, *aliorsum* ecc.) il riferimento all'alterità dell'altro conta almeno tanto quanto la dimensione topografica: si tratta dell'altro *luogo* come luogo dell'altro, e dell'altro non meno che del luogo, di un'*altra scena* nella quale lo scarto dell'alterità costituisce la scena stessa, prima di

²⁵ Cfr. J. Derrida, *Lettres sur un aveugle*, in J. Derrida, S. Fathy, *Tourner les mots*, cit., p. 97, dove la verità è messa in relazione con la finzione autobiografica e con l'apertura della dimensione dell'inconscio (*ça*): “il *ça* che vuole, o piuttosto il *ça* che fa, fa in modo che la verità, se ce n'è, si dia nella sola esperienza del tradimento. Crimine imperdonabile. Essa si consegna, la verità, all'insaputa di me. La mia verità non è la mia verità. Essa mi sorprende perché io sono senza difesa davanti a una verità più vera che la verità e più forte di me. Soltanto l'altro ne dispone”.

²⁶ J. Derrida, *Correspondance. Lettres et cartes postales (extraits)*, in J. Derrida, C. Malabou, *La contre-allée*, cit., p. 257.

²⁷ J. Derrida, *Lettres sur un aveugle. Punctum caecum*, in J. Derrida, S. Fathy, *Tourner les mots*, cit., p. 103.

²⁸ J. Derrida, *Lettres sur un aveugle. Punctum caecum*, cit., pp. 71-126.

²⁹ *Ibidem*, p. 103.

essere messo in scena”.³⁰ Il movimento del *fort/da*, del resto, si ribatte sul titolo del film e, così, ne dice la “verità”. Quale? Ebbene, quella di una tensione, di uno spostamento, di una dinamica che si scrive e, così, scrive il movimento stesso, una vita intera che si è messa in scrittura, essendo in viaggio, secondo la legge dello spaesamento e della destinerranza, ovvero di un essere destinati senza alcuna destinazione. Derrida medita e gioca con il senso del “*d’ailleurs*”. “Girando la parola”, quest’ultima dà a vedere una specie di legge (senza legge) della deviazione, dell’imprevedibile *clinamen* del tracciato di un’esistenza che, durante il suo essere-in-viaggio, si sarà messa in scrittura:

“D’altronde (*d’ailleurs*), non è questo il mio destino? Sono (venuto) d’altrove (*d’ailleurs*) e d’altronde (*d’ailleurs*) procedo quasi sempre, quando scrivo, per digressione, con dei passi a lato, addizioni, supplementi, protesi, movimenti di scarto verso degli scritti considerati minori, verso le eredità non canoniche, i dettagli, le note a fondo pagina ecc. Tutti i miei testi potrebbero cominciare (dunque senza cominciare), e in effetti lo fanno, con una specie di “*d’ailleurs...*” marginale.”³¹

Nell’espressione “*d’ailleurs*” occorre dunque riconoscere la dimensione etica dell’essere-in-viaggio come “(a)destinerranza”, ossia l’esposizione all’altro e al suo av-venire come possibilità che si dia l’impossibile e l’incalcolabile. Evento dell’esperienza e della lingua, al tempo stesso. Perciò questo pensiero dell’essere-in-viaggio coincide con un’*etica del linguaggio* che, fin dove è possibile praticarla, cioè al limite, assume la distanza nella lingua e tra le lingue. In altre parole, assume l’intraducibile nella stessa lingua e da un lingua all’altra come la risorsa e il fondo della lingua stessa. È per questa ragione che Derrida parla di una “legge regolatrice” che deve essere enunciata in riferimento alla dimensione etica della lingua, cioè a quell’“altrove” (altro luogo e luogo dell’altro) che ogni lingua porta con sé come proprio segreto.³² Tale legge è così esplicitata da Derrida: “fare di tutto per salvare, trasmettere, insegnare, rendere decifrabile la singolarità dell’idioma come tale, *là dove essa resta intraducibile*. Farle passare le frontiere della traduzione *come intraducibile*. Come altra lingua. La lingua *d’altrove* (*La langue d’ailleurs*)”.³³ Non si tratta di un’etica normativa. Piuttosto, essa fa appello a un abitare la lingua come si può abitare uno spazio che si apre dal momento in cui esso viene circoscritto dai suoi limiti e nella dimensione della distanza (*fort*) che vi si disegna.

L’essere-in-viaggio va dunque a coincidere con una certa pragmatica della lingua in cui può trovare posto nella lingua che è definita come “propria” (la “mia” lingua, la lingua che parlo) la lingua dell’altro (la lingua dell’altro come lingua da cui

³⁰ Ibidem, p. 104.

³¹ Ibidem, p. 105.

³² Questa “legge regolatrice” entra in tensione con la “legge dell’accidente” che è pure un “accidente della legge” e una “legge accidentata” che fornisce la condizione di possibilità dell’evento. Cfr. ibidem, p. 92.

³³ Ibidem, p. 108.

sono parlato). Ciò che Derrida ha chiamato altrove il “monolinguismo dell’altro”³⁴ esige un’attitudine che sfida l’ancoramento a un’identità fissa e che sia ospitale all’evento dell’altro, proveniente d’altrove. Con quale sintassi dire questo scambio di posti e di ruoli tra un “io” e l’“altro”, che rispecchia lo scambio tra il mio “qui” (*da*) e il “laggiù” (*fort*) dell’altro, quando ritrovo l’altro in me e quando scopro il mio *da* intaccato dal *fort*, prima ancora che il *da* venga posto, prima ancora dell’inizio o dell’origine? Il “prima ancora” rinvia dunque a un’archi-origine che resiste all’evidenza così come alla rammemorazione e all’appropriazione cosciente di ciò che chiamiamo il “passato” in quanto “già stato”. Se c’è pensiero di tale archi-origine, non può che essere un pensiero che lascia spazio al suo emergere dalla traccia (come archi-traccia) e in traduzione, o per figura o, ancora, in immagine ma, esattamente, come ciò che resta, resistendovi, a ogni riduzione appropriante alla traduzione, alla figura e all’immagine. Questa origine senza origine, questa origine più originaria dell’origine come dell’inizio, reclama pertanto un altro pensiero del tempo e, con ciò, del tempo dell’essere-in-viaggio, un differente pensiero della memoria e del *souvenir*.

Con questo movimento *à rebours* – che corre il rischio dell’abissalità – ne va dell’infanzia e delle sue memorie, dei suoi *souvenir*. In *D’ailleurs Derrida* si vede una sequenza di ritorno alla dimora dell’infanzia, a El-Biar, il sobborgo di Algeri, da Derrida ricordato in diversi scritti in cui è dichiarata l’impronta autobiografica.³⁵ In particolare, colpisce un episodio di quello strano ritorno alle radici domestiche che è narrato per immagini e in scrittura. Perché il viaggio di ritorno all’infanzia è segnato dallo spaesamento: la casa dell’infanzia è in un altrove temporale (è e al tempo stesso non è più la casa presente), è abitata, da tempo, da altri, che la hanno occupata, eppure essa conserva tracce di un passato di cui gli attuali occupanti non sono coscienti. Tutto il paradosso dell’ospitalità (e della sua strana etica) è qui chiamato in causa: chi ospita Derrida nel momento in cui è ricevuto nella casa, gli abitanti, sono ospiti di un luogo che era stato la dimora dell’ospite, il suo *chez soi* e il suo intimo essere-presso-di-sé. Ecco a quale altra sviante dimensione il viaggio ci fa accedere, quando esso ci riporta là da dove siamo partiti: nella “proprietà” di ciò che fornisce l’identità personale di ciascuno è installato un altro che a sua volta è ospitato da ciò che conserva la nostra memoria, da una dimora che – come un tempio o, anche, una cripta – è svuotata di ciò che avrebbe dovuto contenere, pur conservandone le tracce. L’ospite, come colui che è ospitato dall’altro, ospita a sua volta, con uno scambio di posizioni che rende incerta l’attribuzione dei ruoli.

Come si scopre nel film, gli occupanti della casa sono in realtà ospitati da una memoria che resta, sopravvivendo, mediante segni quasi indecifrabili: *souvenir* come geroglifici in attesa di traduzione. Per esempio – ed è una delle *pointe* narrative del film – la (ri)scoperta di un’unica piastrella, collocata all’ingresso della casa, che ha la caratteristica di essere stata incollata in modo tale da spezzare l’armonia del disegno

³⁴ Cfr. J. Derrida, *Il monolinguismo dell’altro* (1996), Cortina, Milano 1998.

³⁵ Mi riferisco principalmente a *Monolinguismo dell’altro*, cit., ma vedi anche *Veli* (1998), con H. Cixous, Alinea, Firenze 2004 e, precedentemente, *Circonfessione* (1990), in G. Bennington, J. Derrida, *Derridabase. Circonfessione*, Lithos, Roma 2008, in relazione alla figura della madre, che ritorna pure tanto nel film quanto in *Turner les mots*.

sul pavimento: “una sola piastrella mal sistemata, disgiunta, disaggiustata, spostata o mal collocata”.³⁶ Un dettaglio, su cui la camera da presa indugia per un istante, andando quasi a frugare sotto il tappeto: il segno è coperto, deve essere svelato. Tale dettaglio permane nel tempo, addirittura ritorna. Si ritorna a casa affinché esso ritorni, *in presenza*, sotto agli occhi di Derrida e sotto l’occhio della camera da presa. Duplice ritorno che ha a che vedere con un accidente, dunque con la *tyché* di un incontro che si ripete nella tonalità di un lutto e che dipende dall’ascolto di un appello. Quella piastrella “fuori di sesto” è la figura stessa della Cosa del pensiero (*die Sache des Denkens*, come avrebbe detto Heidegger), di quel *ça* che si manifesta nella forma (priva di buona forma) di un dettaglio irrimediabilmente fuori posto:

“avevo già evocato questo strano incidente, l’apparente insignificanza di quel dettaglio, la sua persistenza nel ricordo (*souvenir*) più melanconico, la sua insistenza stessa nel ritornare (*revenir*). Dico la sua *insistenza* perché la cosa, che non era nulla, appena un errore di sistemazione, pareva chiamarmi. Essa mi interpellava come qualcun altro (ma chi?). E da così lontano, da così lontano, essa sembrava intimarmi, convocarmi, il suo silenzio fragoroso mi riconduceva a lei, facendomi ricordare di lei, prima che io mi richiamassi alla Cosa. Dissimmetrie: la dissimmetria *nella* cosa, le sue losanghe girate male, la punta di quegli angoli girata dal lato sbagliato, quell’ordine disgiunto, ecco ciò che, dissimmetricamente, unilateralmente, si indirizzava a me, ingiungendomi di rispondere e di risponderne, prima ancora che io non prendessi l’iniziativa di volgermi verso di essa, verso la Cosa.”³⁷

La piastrella ritorna (*revient*) come un fantasma (*revenant*), e questo dettaglio è la marca dell’altro, della sua inapparente presenza e della sua manifesta assenza nel luogo domestico: è il segno del *fort* nel *da*.³⁸ Quella marca è, in altre parole, *semelfattiva*, e per questo contrassegna anzi tutto il luogo domestico al quale Derrida è ritornato, rendendolo unico e insostituibile. “Evidentemente, quello sbaglio del pavimento non è un evento. Non ha *avuto luogo*, come si dice di un evento. Ma il luogo, il suo luogo, è un luogo e non ha luogo, anzitutto (*en premier lieu*), che *una volta*, una sola volta, perché è singolare, resta per sempre insostituibile. Essa esiste solo laggiù, a El Biar, in quella casa e in nessun’altra”.³⁹ Ma, oltre a ciò, oltre al fatto di essere diventata la marca dell’unicità del luogo, quella piastrella acquista pure un valore supplementare, che ha a che vedere con la dimensione temporale di una vita e con un’armonia evocata dalla disarmonia del disegno del pavimento. Se la piastrella sbagliata è la metafora della disarmonia, essa provoca pure una catena metonimica in cui si collegano “tutte le risistemazioni (*réajustements*) interrotte”.⁴⁰ Si potrebbe dire

³⁶ J. Derrida, *Lettres sur un aveugle*, cit., p. 89.

³⁷ Ibidem, p. 90.

³⁸ Perciò essa è anche *firma*: “Alcuni mi hanno detto che gli artigiani specializzati, specie in Algeria, calcolano volutamente (*à dessein*) la traccia di un’imperfezione. Superstizione e firma al tempo stesso” (ibidem, p. 90).

³⁹ Ibidem, p. 92.

⁴⁰ Ivi.

che essa è l'inizio memorabile di ciò che reclama l'armonia, non essendola. È la metonimia "di tutto ciò che *non va*, di tutto ciò che *va male* nella vita. Nella mia vita".⁴¹ Memoria materiale della disarmonia e di un'armonia sognata, segno del luogo marcato dalla sconnessione, intacco del tempo che fa sì che vi sia tempo, quella piastrella, ci dice Derrida, *sopravvive*. E la sua sopravvivenza perpetua la possibilità stessa della memoria come testimone di una vita. Ecco l'*unheimlich* che si manifesta, sotto forma di un ribaltamento di prospettiva: è Derrida stesso, l'ospite del luogo della sua intimità e della sua infanzia, a cadere sotto lo sguardo di quell'altro che appare nella forma incoerente di un errore nel disegno del pavimento.

"Quella piastrella sbagliata, dopo sessant'anni, resta ancora là, sopravvivente. Chi è quella piastrella? Sopravvive e assiste impassibilmente alla mia infanzia come sopravvivrà probabilmente a coloro che, oggi, ci hanno succeduto nella stessa casa. Questa sopravvivenza (*survie*) fa allora un segno che indica un'esemplarità più generale: è sempre a partire da una tensione, da un'interruzione, da una mancanza, dalla ferita di una dissimetria che la memoria si organizza, in qualche modo."⁴²

È ciò che rimane dello sguardo dell'altro a permettere che vi sia una memoria "nostra". E la sopravvivenza di ciò che resta, di quel *souvenir*, è la garanzia della memoria: un "fuori" da ritrovare "dentro" di noi. Il *souvenir*, alla superficie, proviene dalle profondità di un "altrove". La piastrella malamente inserita nello schema ordinato del pavimento ha lo stesso valore di una conchiglia. Essa emerge dalla memoria, nel cui fondo sarà sempre stata. Il ritorno a casa, il ritorno in un luogo che non potrà mai più essere lo stesso, rivela ciò che si è conservato come *souvenir* per una vita: un dettaglio del proprio mondo infantile che ha chiesto, per tutto questo tempo, di essere serbato come sintomo e simbolo di un legame, di un'eredità e di un compito a venire. Segno da decifrare, esso si lascia decifrare nel movimento del ritorno, di un *revenir* che dice al tempo stesso la presenza smaterializzata del fantasma (*revenant*) che, occultato, vive in una casa che non è più la propria e alla fine si mostra e si dà a vedere. La piastrella sbagliata è coperta da un tappeto, velata, nascosta agli occhi dei visitatori. Solo la memoria che l'ha conservata come segno può renderla nuovamente visibile nel percorso con cui si ritorna a sé, a quel luogo altro da cui si è partiti. Chi avrebbe mai detto che all'origine senza origine della decostruzione, del suo movimento, del suo lavoro (*travail*) che è un viaggio (*travel*), avremmo dunque trovato – e quale trovata! – una piastrella al posto sbagliato? Se fosse stata disposta "altrove", non così e non "laggiù", ebbene, viene addirittura da pensare che forse non ci sarebbe stato nessun viaggio per nessun "altrove".

⁴¹ Ivi.

⁴² Ibidem, p. 93.

Trafficati: esperienze di viaggio

Desirée Pangerc

1. Le migrazioni e la tratta di esseri umani: due fenomeni globali

“La migrazione è un fatto sociale totale”¹: è questo uno dei concetti fondamentali che vengono sviluppati dal sociologo algerino Abdelmalek Sayad. Perché un “fatto sociale totale”? Perché, come sottolinea Salvatore Palidda, “ogni elemento, ogni aspetto, ogni sfera e ogni rappresentazione dell’assetto economico, sociale, politico, culturale e religioso sono coinvolti in tale esperienza umana. È per questo che le migrazioni svolgono una straordinaria ‘funzione specchio’, sono cioè rivelatrici delle più profonde contraddizioni di una società, della sua organizzazione politica e delle sue relazioni con le altre società”². Questo perché, come afferma Pierre Bourdieu analizzando lo studio di Sayad, “il migrante è *atopos*, un curioso ibrido privo di posto, uno ‘spostato’ nel duplice senso di incongruente e inopportuno, intrappolato in quel settore ibrido dello spazio sociale in posizione intermedia tra essere sociale e non-essere. Né cittadino, né straniero, né dalla parte dello Stesso né dalla parte dell’Altro, l’immigrato³ esiste solo per difetto nella comunità d’origine e per eccesso nella società ricevente [...]”⁴.

Ne consegue quindi che il binomio migrazione-globalizzazione debba essere investigato con accuratezza, dal momento che la globalizzazione implica un’accresciuta densità dei flussi e degli schemi di interazione o interconnessione tra Stati e società, ovvero ciò che costituisce la moderna comunità mondiale⁵.

Parlando di società si parla di attori sociali, per cui la migrazione diventa *par excellence* quel processo continuo e spesso conflittuale di variazione della rappresentazione e della auto-rappresentazione di questi attori coinvolti, i quali si trovano a svolgere le loro performance sui palcoscenici più disparati, ma sempre interrelati tra loro⁶. Gli stessi migranti giocano e performano dei ruoli fra varie identità, appartenenze o rappresentazioni di sé⁷, poiché è vero che immigrazione ed emigrazione sono le due facce indissociabili della stessa medaglia, ma è altrettanto vero che la loro indissolubilità è costituita dal passaggio del viaggio, momento in cui

¹ Cfr. l’introduzione di Salvatore Palidda all’edizione italiana dell’opera di A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*, 2002, pag. IX.

² *Ibidem*, pag. X.

³ Preferirei usare il termine “migrante”.

⁴ Cfr. “L’introduzione all’edizione italiana” di S. Palidda, nel testo di A. Sayad, *op.cit.*, pag. XI.

⁵ Cfr. AA.VV., *Mobile people, mobile law. Expanding Legal Relations in a Contracting World*, Ashgate, 2005, pag.1.

⁶ Prendendo spunto da Palidda, ho voluto tradurre il termine *frame* come palcoscenico, non ritenendo tali scenari delle semplici cornici, in quanto plasmate e interpretate a seconda degli attori che vi recitano.

⁷ Cfr. nota precedente, *op.cit.*, pag. XII.

maschere e palcoscenici si moltiplicano senza sosta. Dunque come e dove collocare il migrante?

È interessante introdurre a questo punto la nozione di *ou-topos*, come trattata da Palmisano nel suo “What About Geopolitics of Utopia?”⁸: il mondo è una superficie unitaria, divisa però in frammenti (o luoghi) che la spezzettano. Ora, l’autorappresentazione dei gruppi che si muovono su questa superficie si svolge su un palcoscenico⁹, inteso come un luogo condiviso da attori che stanno svolgendo le loro *performance*. Allo stesso tempo, la *performance* riguarda anche la rappresentazione dell’“Altro vicino”¹⁰, che si sta muovendo sulla stessa superficie ma in un altro luogo, ovvero su un altro palcoscenico¹¹. Questo “Altro vicino”, in prospettiva emica, non riconosce la rappresentazione messa in scena dal primo gruppo: ecco perché propone un altro palcoscenico, slegato dalla superficie¹². È questo *ou-topos*, ovvero non un posto che non esiste, bensì un non-luogo. Tale non riconoscimento di uno spazio comune, soppiantato da una visione della superficie intesa come frammentata e discontinua, crea quel *vacuum*¹³ in cui si vanno a consumare i drammi dei viaggi dei migranti e, soprattutto, dei viaggi dei trafficati.

Il traffico di esseri umani, sotto-fenomeno delle migrazioni, è un fenomeno globale anch’esso: le nuove e vecchie mafie risultano oggi pericolose non soltanto per le minacce costanti cui sottopongono continuamente il nostro mondo, ma soprattutto per la dimensione planetaria dei loro traffici¹⁴. Ecco perché definisco la cooperazione tra mafie nel panorama internazionale come l’unico caso di cooperazione riuscita. Ora però è necessario soffermarsi su cosa si intende per traffico e procedere con l’argomentazione.

L’ONU distingue la tratta o traffico delle persone (*trafficking in persons*) dal traffico di migranti (*smuggling of migrants*, “contrabbando di migranti”). Nel primo caso, le persone sono costrette ad emigrare sotto minaccia e poi ridotte in schiavitù e sfruttate dai trafficanti. Il contrabbando di migranti invece implica il consenso del migrante. Il confine fra le due tipologie è però molto labile, tanto che un contrabbandato finisce spesso per scoprirsi trafficato: questo accade perché l’organizzazione criminale o non giudica sufficiente il denaro versato dal migrante

⁸ Cfr. A. L. Palmisano, “What About Geopolitics of Utopia?”, *op. cit.*, in *Proceedings On the Centenary of Ratzel's 'Politische Geographie': Europe Between Political Geography and Geopolitics*, Trieste, 10-13 dicembre 1997, Antonsich M., Kolossov V., Pagnini M.P. (a cura di), - Memorie della Società Geografica Italiana, 63 - Società Geografica Italiana, Roma, 2001, Vol. I, pagg. 263 e 264.

⁹ Ecco perché alla nota 4 ho voluto sottolineare come il movimento sia concepito ovviamente come tridimensionale e non bidimensionale, perciò “palcoscenico, *stage*”, ma non “*frame*”.

¹⁰ È una mia denominazione coniata ad hoc per riferirmi alla diretta interrelazione tra attori sociali diversi che però condividono qualcosa in comune, ovvero l’esperienza del viaggio o del traffico, ovviamente con ruoli e percezioni diverse.

¹¹ Cfr. sempre A. Palmisano, *op. cit.*, 2001, pag. 263.

¹² *Ibidem*, pag 264.

¹³ *Vacuum* nella prospettiva dell’attore sociale che migra o viene trafficato; in realtà, come spiegherò più tardi la successione dei palcoscenici è continua e perciò si può parlare piuttosto di un *plenum in fieri*.

¹⁴ Cfr. J. Ziegler, *I signori del crimine. Le nuove mafie europee contro la democrazia.*, Marco Tropea Editore, Cuneo, 2000.

all'inizio del viaggio oppure per la sopraggiunta intenzione di immettere l'individuo in uno dei circuiti del mercato illegale¹⁵. In questo scritto vorrei però soffermarmi su come è vissuto il viaggio dal trafficato e riportare quindi alcune testimonianze da sottoporre ad analisi.

2. I viaggi dei trafficati: uno, nessuno, centomila

Le rotte del traffico di esseri umani sono tracciate e conosciute dagli addetti ai lavori: esse sono state rivelate dagli stessi trafficati attraverso i loro racconti, sebbene tali racconti appaiono talvolta lacunosi o improbabili, un miscuglio di incubi ad occhi aperti o di ricordi immaginati anche per dimenticare i traumi subiti. Ogni trafficato porta con sé la sua storia, ecco perché le parole dell'uno possono essere scambiate per quelle dell'altro; ma se si scende nel dettaglio si notano le differenze, si percepiscono le sfumature. Però gli operatori non riescono o non possono scendere sempre nel dettaglio e allora i racconti si riducono a un unico canovaccio che si ripete e che i trafficati non riconoscono. Non riconoscendolo, pare loro di non averne mai avuto esperienza. È proprio per questo che è importante dar voce a chi ha deciso di raccontare la sua storia e cercare di adottare il suo punto di vista, procedendo poi a una verifica dei fatti narrati.

Il primo racconto è quello di Maria, una minorenne rumena che ha rilasciato la sua testimonianza al giornalista-blogger Duccio Pedercini all'aeroporto Leonardo Da Vinci di Roma poco prima di essere rimpatriata. Come scrive Pedercini in un nostro scambio di mail: “Quella storia fa parte delle prime raccolte da me e mio padre agli inizi degli anni Novanta. In particolare quella di Maria è del 1992. Sembra un secolo fa, ma le storie, purtroppo, si ripetono...”¹⁶. È vero, si ripetono. E la storia di Maria assomiglia davvero ad altre storie che ho ascoltato durante la mia ricerca:

“Un mese di novembre uscivo da scuola. Facevo la seconda classe superiore. Era da qualche giorno che quel bel ragazzo mi guardava. Finalmente mi si avvicinò e cominciammo a parlare. Lui mi raccontava che, slavo, viveva in Italia, e che adesso si trovava in giro per affari, ma che sarebbe tornato fra poco in quel paese. Lì, mi diceva, c'era da guadagnare in mille modi facendo vari lavori. [...] In famiglia io non mi trovavo molto bene, i miei fratelli erano in Germania e i miei genitori vivevano con la pensione di papà. Nedelyo venne a casa, raccontò dell'Italia e convinse i miei genitori a darmi il permesso di andare. [...] Fu un lungo viaggio, ma anche divertente. [...] Con l'aiuto di Nedeleyo attraversammo tutta l'Ungheria e finalmente attraverso Sopron giungemmo in Austria quindi in Italia fino a Roma. Ma se fino a Roma Nedeleyo era stato gentile, appena arrivato qui le cose cambiarono di colpo. Mi portò

¹⁵ Cfr. il mio articolo “Processi migratori e traffico di esseri umani. Verso una differenziazione operativa del concetto”, in *Dedalus*, *op.cit.*, anno 3, numero 5, Milano, luglio/agosto 2008, pagg. 37-41.

¹⁶ Lo scambio di mail tra Pedercini e me a cui faccio riferimento è recente ed è iniziato a metà gennaio 2009.

in un campo di zingari e mi chiuse in una roulotte. Fu verso sera che Nedeleyo si presentò accompagnato da una donna – io questo l’ho raccontato tutto alla polizia –, e questa mi disse di spogliarmi perché i miei vestiti non andavano bene per la città. Dissi che non mi volevo spogliare in presenza di Nedeleyo e quella mi riempì di schiaffi, qui sei venuta e qui comandiamo noi. Rimasi nuda davanti a quei due e cominciai a tremare perché vidi che anche Nedeleyo si spogliava. Ho ancora adesso, qui a Fiumicino, mentre attendo il volo Tarom che mi riporta a casa, una grande confusione nella testa. Fui violentata in presenza di quella donna e mentre quel vigliacco mi stava sopra lei cantava. [...]”¹⁷.

Maria, alla fine di questa tortura, finge di dormire. Viene lasciata sola. Attende un po’, si veste e scappa. La porta della roulotte è fortunatamente aperta:

“...mi ritrovai su una grande strada. Cominciai a gridare *ajutor*, come si dice nella mia lingua. Piangevo, ma tutti tiravano avanti. Finalmente un signore si fermò e mi fece salire sulla sua automobile. Io dicevo piangendo *polisse, polisse*. Mi accompagnò a un posto di polizia dove ho trovato tanta umanità nei miei confronti. A una donna in divisa ho spiegato a gesti e con poche parole quello che mi era capitato. Mi diedero da mangiare e mi portarono dalle suore. Non avevo il passaporto. Ce lo aveva Nedeleyo. Mi aveva detto di non preoccuparmi, me lo avrebbe restituito non appena avessi trovato lavoro e gli avessi restituito tre milioni che diceva di avere speso per me. La donna della polizia mi aveva detto che ce ne sono tanti che vanno all’estero per ingannare le ragazze, portarle in Italia e sfruttarle. Mi ha detto anche che ero stata fortunata perché avevo avuto la possibilità di fuggire subito dopo la violenza.”¹⁸.

La seconda testimonianza è quella di Babajan, iraniano che decide di lasciare il suo Paese nel 1999¹⁹. Arriva a Istanbul, dove rimane solo una settimana, giusto il tempo per procurarsi un passaporto falso al fine di prendere un aereo per Sarajevo. “A Sarajevo ci sono migliaia di iraniani, forse oggi non ne arrivano più tanti perché credo che sia diventato obbligatorio avere anche il visto per entrare in Bosnia. Sono restato per un anno e mezzo in un campo di rifugiati a Racovitza²⁰. Non volevo restare lì per sempre, per questo ho deciso di provare ad arrivare in Slovenia, ma la polizia mi ha fermato alla frontiera con la Croazia. Allora ho pagato alla mafia mille marchi perché dicevano che pagando si poteva attraversare il confine. Però sono stato fermato ugualmente. La mafia e la polizia, sai, si erano messe d’accordo. I trafficanti erano croati come i poliziotti e tra compaesani ci si intende...”²¹. La polizia croata lo porta

¹⁷ Cfr. la testimonianza reperibile al link http://ducciop.blog.kataweb.it/duccio_blog/.

¹⁸ Cfr. http://ducciop.blog.kataweb.it/duccio_blog/.

¹⁹ Cfr. “Babajan, tra la Croazia e la Slovenia”, intervista raccolta da Alessandra Sciorba, disponibile al link: <http://www.storiemigranti.org/spip.php?article145>, Ljubljana, giugno 2006.

²⁰ In realtà la scrittura esatta del posto di cui parla Babajan è Rakovica, un villaggio posto ad alcuni chilometri da Sarajevo, che ospitava, diversi anni fa, un campo profughi.

²¹ Cfr. link: <http://www.storiemigranti.org/spip.php?article145>.

davanti a un giudice e la sentenza è immediata, e Babajan se ne deve andare dal Paese entro tre giorni:

“Non mi hanno dato neppure il tempo di capire e mi hanno portato a Jezevo, uno dei centri per stranieri della Croazia. Da lì ho provato inutilmente a chiedere asilo politico. Ci ho provato tante volte senza risultati. Mi hanno anche fatto un'intervista, ma non è seguito niente. Sono rimasto a Jezevo dal 2001 al 2003 e dopo due anni, quando mi hanno lasciato andare, ero solo e senza documenti. Allora ho deciso di provare ancora ad arrivare in Slovenia. Lì doveva essere diverso, ero sicuro. Per sei volte ho tentato di attraversare il confine, per sei volte mi hanno fermato. Ho fatto altri sei mesi rinchiuso dentro Jezevo²²”.

Il centro, durante la permanenza di Babajan, conta in media quasi duecento persone, ma a periodi il numero scende tra le ottanta e le cento. La provenienza degli stranieri è varia: vi sono cinesi, srilankesi, cubani, colombiani, nicaraguensi..., ma tutti hanno condiviso la stessa esperienza di viaggio, ovvero la rotta aerea Istanbul-Sarajevo.

Le condizioni e le modalità operative del centro sono deplorabili:

“Nel centro gli avvocati non entravano mai e restarci chiusi dentro per due anni era la normalità. I poliziotti picchiavano tutti ogni giorno, ma soprattutto se la prendevano coi cinesi. I cinesi non li sopportavano proprio. Alcuni giornalisti a volte arrivavano e cercavano di indagare, di capire la situazione, ma non potevano mai parlare con noi detenuti e alla fine nessuno scriveva mai niente. Nelle stesse celle con gli uomini c'erano donne e bambini anche piccolissimi. Ora credo che funzioni diversamente, che la gente resti 'solo' qualche mese...²³”.

Tramite l'appoggio di alcuni amici della comunità iraniana, l'uomo riesce a portare la sua storia al di fuori delle mura di Jezevo a sensibilizzare la Corte di Strasburgo alla sua causa. Una delegazione di dieci persone giunge al centro per stranieri: riescono a raccogliere le testimonianze di tutti e la loro reazione è di sconcerto. Dopo la visita, Babajan viene rilasciato ma, stanco di cercare di passare il confine, rimane per un anno in Croazia con la convinzione di avere buone possibilità di ottenere l'asilo:

“Dormivo nella chiesa di Madre Teresa, a Zagabria. Preferivo stare lì perché nel campo per i rifugiati non ci volevo andare. Il campo è in mezzo alla foresta e attorno non ha niente. In quei campi vivono soprattutto i *gipsies*. Per quell'anno ho avuto finalmente un documento, ero richiedente asilo e sono stato chiamato per tre volte al Ministero per essere intervistato. L'ultima volta, poco dopo l'intervista, alla chiesa dove vivevo è arrivata una guardia e mi ha detto a voce, così, che la mia richiesta di

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

asilo era stata semplicemente rigettata. Mi ha portato via il documento e se n'è andata²⁴”.

Allora, nel 2004, l'iraniano scappa di nuovo verso la Slovenia e stavolta con successo: alcuni amici di Jezevo gli hanno consigliato di attraversare il confine più vicino all'Ungheria, attraverso la foresta. Lì la polizia non riesce a bloccare nessuno, perché attraversare quella zona è molto difficile:

“La strada me l'avevano insegnata a Jezevo. Jezevo è un'ottima *no border university*, la migliore. In questo modo, finalmente, sono riuscito ad attraversare il confine e sono arrivato in un piccolo paesino sloveno. Ho preso il primo autobus delle cinque del mattino per Lubiana, ma prima mi sono ripulito e cambiato i vestiti. Quando sono arrivato a Lubiana sono andato dritto a cercare l'*asylum home*, era il primo settembre 2004. L'ho trovata, e ho trovato anche un traduttore e un avvocato. Mi hanno intervistato per sette ore. Sono rimasto nella casa per dieci mesi e al sesto mi hanno fatto una seconda intervista. Per tutto questo tempo ero libero e avevo di nuovo un documento da richiedente asilo. Non potevo lavorare ma lavoravo lo stesso. Adesso sono un rifugiato politico riconosciuto, mi danno anche dei soldi, pochi, ma tutti i mesi. Ci ho messo sette anni.”²⁵.

Le voci dei trafficanti iniziano a farsi sentire. Non è facile avvicinarli; non è facile capire effettivamente come si sviluppi il loro viaggio, né quello fisico, né quello emozionale. Di fatto, ad ogni cambiamento di palcoscenico, muta anche la maschera che il trafficante indossa, muta la maschera che egli attribuisce agli altri e quella che gli altri attribuiscono a lui.

3. Gli altri attori, le altre maschere, gli altri palcoscenici: racconto di un trafficante

Il viaggio dai Paesi di origine in genere si compone di più tappe e, di conseguenza, viene gestito da differenti gruppi criminali²⁶. È interessante, quindi, delineare la figura del trafficante e, per farlo, mi avvarrò *in primis* di un articolo della stampa albanese del novembre 2003: nel testo viene riportata la confessione di Bledar Mane, un trentenne implicato e condannato per il reato di traffico di clandestini²⁷. Riconosciuto colpevole, viene incarcerato due volte, la prima per dieci, la seconda per cinque mesi: tali pene risultano ridotte perché Mane collabora da subito con le forze di polizia.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. nota precedente, link: <http://www.storiemigranti.org/spip.php?article145>.

²⁶ Cfr. le indagini compiute dalla Direzione Nazionale Antimafia in sinergia con Transcrime dell'Università di Trento.

²⁷ Cfr. l'articolo pubblicato su *Le Courrier des Balkans* “Albanie:le confessions d'un trafiquant” di Artan Puto, tradotto da Jean-Arnault Dérens, reperibile presso l'archivio del sito in data 7 novembre 2003 al link: <http://balkans.courriers.info/article3765.html>

Tutto inizia con una lettera aperta che il detenuto invia alla testata nazionale *Gazeta Shqiptarve*, lettera nella quale egli confessa la sua appartenenza alla mafia albanese²⁸ e, in particolare, a quelle frange che si occupano del traffico di esseri umani. Nello scritto Mane non risparmia i dettagli più scabrosi riguardanti le modalità secondo le quali si articola il mercato del traffico di persone. Il punto chiave è l'aeroporto di Rinas, l'unico aeroporto internazionale del Paese, situato a una ventina di chilometri da Tirana. La lettera del trafficante non viene pubblicata in un momento casuale, bensì in seguito ad una dichiarazione rilasciata dall'Ambasciatore americano in Albania, James Jeffrey, durante un incontro alla Scuola di Magistratura di Tirana: in quell'occasione, il diplomatico aveva affermato con veemenza che il crimine organizzato stava distruggendo il Paese, ma che "il governo americano conosceva i baroni del crimine in Albania"²⁹ e che, assieme ai partner europei e locali, sarebbe stato compiuto ogni sforzo per contrastare questo fenomeno.

Nella sua missiva, Bledar Mane risponde con estremo pessimismo a questa dichiarazione, esprimendo il proprio scetticismo sulla capacità del governo albanese di eliminare i traffici illegali e denunciando la corruzione e l'implicazione di tutti i funzionari statali in tali attività criminali. L'uomo addirittura racconta di aver corrotto personalmente il capo della polizia aeroportuale e parla di un volo verso gli Stati Uniti con l'ufficiale: Mane in qualità di accompagnatore di clandestini, il poliziotto diretto a un corso di specializzazione. D'altronde, dalla lettera si evince che tutti i capi della polizia che avevano lavorato all'aeroporto internazionale "Madre Teresa" di Rinas tra il 1997 e il 2002, erano corrotti e perciò coinvolti nel traffico: ognuno di loro percepiva fino a trecento dollari per ogni persona che veniva accompagnata in Europa, e fino a novecento per quelle dirette negli USA³⁰. Il prezzo del trasporto in Europa era allora di millecinquecento dollari, quello per gli USA saliva fino a cinquemila dollari. Il lavoro del criminale iniziava nell'aeroporto di Rinas, dove i trafficanti arrivavano con documenti falsificati, prodotti in un ristorante nel centro di Tirana.

Tra il 1994 e il 1995, Mane studia Media e Comunicazione a Londra, ma non interrompe le sue attività nel mercato del *trafficking*: "Durante quel periodo ho accompagnato negli Stati Uniti circa otto persone al mese, ciascuno di loro per il viaggio pagava settemila dollari"³¹. Nel 1997, salgono al potere i socialisti e Mane viene introdotto negli ambienti della nuova amministrazione. In questo periodo, oltre alla dirigenza politica, cambiano anche le rotte: i passaporti albanesi contraffatti vengono utilizzati per diversi Paesi di destinazione, ovvero Egitto, Tunisia, Marocco.

²⁸ Per una più ampia panoramica sulla criminalità organizzata, cfr. J. Ziegler, *I signori del crimine. Le nuove mafie europee contro la democrazia*. Marco Tropea Editore, Cuneo, 2000. In questo suo testo, Ziegler analizza nello specifico come da qualche anno siano comparse nuove mafie in Europa, mafie che hanno tratto vantaggio dal crollo del comunismo e dalla crisi in cui si trovano molti Paesi dell'Est. Ecco perché ho scelto come primo caso da analizzare quello di un ex-trafficante albanese.

²⁹ Cfr. nota precedente: "[...] le gouvernement des USA connaissait les barons du crime en Albanie", traduzione mia.

³⁰ Infatti, il trafficante svolgeva il suo ruolo di accompagnatore lungo queste due direttrici.

³¹ Cfr. anche l'articolo "Albania: giovane, laureato a Londra...trafficante", *Osservatorio sui Balcani*, 06 novembre 2003, v. link: <http://www.osservatoriobalcani.org/article/articleview/2580/1/41/>.

In apparenza, si fanno passare i gruppi di trafficati per gruppi turistici³² di circa quindici persone ciascuno. Il cambiamento dei tragitti è dovuto anche all'aumento dei prezzi per le direttrici Europa e Stati Uniti: 2.500 dollari per il trasporto lungo la prima, 10.000 dollari per la seconda. Nel 2003, il prezzario è di 2.500 euro per l'Europa continentale, 6.500 per Inghilterra ed Irlanda, 13.000 per USA e Canada³³.

Questa lettera di denuncia ha provocato diverse reazioni nell'opinione pubblica albanese: alcuni l'hanno ritenuta "l'ennesima storia senza colpevoli nella lunga serie delle indagini contro la corruzione³⁴", altri "un ennesimo bluff della stampa albanese³⁵"; altri ancora hanno mostrato una totale indifferenza; infine, molti hanno palesato un forte scetticismo e affermato che la corruzione non può essere sconfitta perché le stesse autorità che dovrebbero combattere la criminalità sono profondamente coinvolte in questi traffici.

Bledar Mane è sicuramente un caso mediatico che ha destato scalpore, ma non è un episodio isolato e di storie come la sua ce ne sono centinaia. Nei vari Paesi di transito, ogni valico, ogni passaggio che permette di attraversare confini è un non-luogo dove il contadino, il pastore, l'artigiano, l'operaio possono vestire una maschera nuova e impersonare un personaggio chiave sul palcoscenico itinerante su cui si svolge il dramma del traffico di esseri umani.

Alcuni esempi: l'ultima casa del villaggio di Miratovac, nel sud della Serbia, si trova a cinquecento metri dalla frontiera con la Macedonia ed è abitata da Agim Aglusi-Ibro, sua moglie e i loro tre bambini. A Miratovac si contano più di settecento case, ma quasi il 60% degli abitanti sono emigrati in Germania, Austria o Svizzera. A causa della vicinanza con il confine e della condizione di povertà dei paesani, la maggior parte degli uomini si dedica al contrabbando:

"Prima della guerra, si viveva bene grazie a questa attività. Si commerciava in farina, olio, zucchero, petrolio e suoi derivati, a volte anche delle persone, generalmente dei rumeni³⁶".

Nelle reti delle organizzazioni criminali che si occupano di traffici di persone, gli abitanti di villaggi come Miratovac giocano ovviamente un ruolo fondamentale, occupando il gradino più basso all'interno della gerarchia piramidale dei gruppi: fanno insomma parte della manovalanza, di chi si occupa del passaggio dei trafficati da un clan mafioso all'altro. Il loro contributo è essenziale, in quanto solamente chi sta in loco può conoscere i sentieri più nascosti, mimetizzati da cespugli e alberi o tracciati dalle capre, ad esempio. Solo chi conosce bene i luoghi può indicare le vie da

³² E qui è chiaro che si tratta di una maschera imposta, un'ulteriore maschera, che l'attore sociale indossa per inscenare un canovaccio stabilito a priori dalla regia dei trafficanti (registi o attori?).

³³ Cfr. link: <http://www.osservatoriobalcani.org/article/articleview/2580/1/41/>.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. Jelena Bjelica, giornalista di *Reporter*, "Le trafic humain sur la route des Balkans", in *Le Courier des Balkans*, tradotto in francese da Persa Aligrudic; prima pubblicazione 7 maggio 2002, disponibile online da sabato 25 maggio 2002, al link: <http://balkans.courriers.info/article796.html>, traduzione mia.

seguire, sottraendosi così dallo sguardo della polizia di frontiera per raggiungere i pressi di Lojano o Kumanovo in Macedonia³⁷.

Come detto, le rotte balcaniche del traffico di esseri umani non sono ignorate dalle forze di polizia, tanto che è possibile reperire mappature piuttosto dettagliate delle stesse. Esse comprendono due grandi direttrici: la prima, passa attraverso Belgrado e si dirige a sud verso il Kosovo, la Macedonia e il Montenegro, mentre a ovest punta verso la Bosnia; l'altra, attraversando il territorio macedone, si prolunga verso la Grecia e l'Albania. Un'altra rotta importante, benché minore rispetto alle due precedenti, collega direttamente l'Albania all'Italia. Allora com'è possibile che questo traffico sia così difficile da sgominare?

“Sì, una volta le trasportavo io. Capisci subito che sono loro ‘le trafficate’...”³⁸, confida N.N., un anziano conducente di mini-bus sulla tratta Chop³⁹ - Belgrado. Il bus fa capolinea alla stazione di Belgrado una volta alla settimana, dopo un viaggio di quasi quattordici ore. L'autista trattiene i documenti delle donne trasportate. Dice di farlo dopo aver preso atto del pericolo che alcune di loro, partite alla ricerca di una vita migliore, possano finire in qualche sobborgo belgradese: qui potrebbero essere violentate, picchiate o maltrattate sia psicologicamente che fisicamente. Ovviamente, questa non è la reale giustificazione della confisca dei documenti.

Le tratte funzionano tutte più o meno alla stessa maniera. È così anche per il valico tra Serbia e Repubblica Srpska. Qui, in particolare, si usa attraversare la Drina e sia la gente che le merci vengono trasportate con delle zattere lungo l'intero corso del fiume. Una volta che la “merce”⁴⁰ ha attraversato la Drina, viene fatta scendere dalle zattere e fatta incamminare verso Bijeljina, Brčko, o Tuzla. Al confine orientale della Serbia con la Bulgaria e la Romania, le persone sono trafficate in parte attraverso il Danubio e in parte lungo i sentieri di montagna⁴¹.

4. Analisi conclusive e spunti di riflessione

Ho voluto concentrare questo mio articolo sul viaggio dei trafficati e dei trafficanti all'interno dell'area balcanica e dell'Europa centro-orientale per due ragioni: innanzitutto, perché si tratta di un contesto o, meglio, di contesti esplorati per diversi anni e in maniera sistematica e approfondita; secondariamente, perché ho voluto dimostrare quanto sia difficile tracciare in modo capillare le rotte del traffico e i sentieri che le compongono, un dedalo di vie che si modificano, scompaiono e poi riaffiorano di continuo. Quando si parla di spostamenti di persone, quindi, è utile un approccio antropologico che si configuri come segue: “Multi-sited ethnography is

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. *Ibidem*, traduzione mia libera.

³⁹ Una località in Ucraina.

⁴⁰ Nell'articolo citato, reperibile al link: <http://balkans.courriers.info/article796.html>, la parola utilizzata è “*marchandise*”.

⁴¹ Cfr. la nota precedente sull'articolo reperibile al link: <http://balkans.courriers.info/article796.html>.

especially pertinent when addressing research on migration and following the trajectories of migrants' multi-sited lives.⁴²”

Come evidenziato precedentemente, la ricostruzione del viaggio viene affidata in buona parte alle testimonianze di chi viene rimpatriato o espulso, e ora anche agli ex-trafficienti, ma si tratta pur sempre di storie personali, spesso accompagnate da traumi psicologici, a volte prive di particolari estremamente rilevanti che le vittime o i criminali non possono o non vogliono raccontare. Dalla fine degli anni Novanta si è capito quindi che non bastava raccogliere questi racconti: per colpire le organizzazioni criminali occorreva procedere all'elaborazione di mappe estremamente dettagliate sulle rotte del traffico⁴³.

La Procura di Trieste, diretta dal dott. Nicola Maria Pace, ha perciò collaudato un protocollo di intervento che viene ora utilizzato come modello di misura di *counter-trafficking* in tutti i Balcani. Esso consiste in un questionario finalizzato all'individuazione di alcuni punti fondamentali per le inchieste: i Paesi di partenza, quelli di attraversamento, i mezzi usati, i luoghi di sosta, le persone incontrate, la destinazione finale.

In seguito all'elaborazione del protocollo, è stato possibile individuare tre grandi direttrici che portano in Italia: “La prima proviene dal continente asiatico, soprattutto da Filippine, Sri Lanka, India, Cina, Pakistan e Bangladesh. Le organizzazioni criminali che curano il trasferimento in genere impiegano gli immigrati in ‘lavoro nero’ fino al riscatto delle somme dovute per il viaggio [...] Il secondo flusso proviene dal Nord Africa, dall'area maghrebina e del Corno d’Africa, è diretto verso la Sicilia e si avvale degli approdi di Lampedusa e Pantelleria, nonché delle coste di Ragusa e Siracusa”⁴⁴. Il terzo flusso riguarda direttamente il Friuli Venezia Giulia, perché i trafficanti dell’Europa dell’Est viaggiano lungo rotte via terra: è questa la rotta centro-europea, che si scompone a sua volta in due percorsi. Il primo parte da Ucraina, Romania, Moldavia e Ungheria e comporta il transito attraverso i territori ungherese, austriaco e sloveno: per l’entrata in Italia, dall’Austria ci si avvale del valico di Tarvisio, dalla Slovenia di quelli di Gorizia e Trieste. Questa rotta può assorbire anche parte del traffico che arriva dalla Serbia e che è costituito da coloro che hanno utilizzato l’aeroporto di Belgrado come scalo aereo⁴⁵. Il secondo percorso, che è quello da me analizzato, comprende la cosiddetta rotta balcanica⁴⁶ e passa per la Serbia, l’Albania, la Bosnia, la Croazia e la Slovenia. L’Albania è paese di partenza di vittime della tratta, ma anche di transito di quelle che arrivano dai Paesi vicini. Da qui si viaggia secondo due diverse modalità: via mare, si parte da Valona per approdare in Puglia; via terra si percorrono i Balcani per entrare in Italia dalla Slovenia.

⁴² Cfr. AA.VV., *Mobile people, mobile law. Expanding Legal Relations in a Contracting World*, op.cit., Ashgate, 2005, pag.14, ovvero “Un’etnologia multi-situata è particolarmente pertinente quando ci si approccia alla ricerca sulla migrazione e si seguono le traiettorie delle vite multi-situate dei migranti.”, traduzione mia.

⁴³ Cfr. “La grande tratta, tutte le strade portano in Friuli”, *Il Gazzettino del Nord Est*, 23 novembre 2006, disponibile anche online al link: <http://www.meltingpot.org/articolo9203.html>.

⁴⁴ *Ibidem*. Le parole sono di Marco Odorisio, dirigente della Squadra Mobile di Verona.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Che raccoglie trafficanti anche dalla Romania, dalla Bulgaria, dalla Moldavia e dalla Turchia.

Come emerge da questa breve panoramica, la cosiddetta ex-Jugoslavia si configura come uno snodo di primaria importanza, dove attori sociali diversi, palcoscenici diversi e linguaggi diversi instaurano relazioni funzionali e contingenti. Per questo, il codice linguistico comune a tutti gli attori sociali coinvolti deve possedere elementi di duttilità e immediatezza. “Il linguaggio è così strumento della rappresentazione e della autorappresentazione; componente essenziale di una identità, essa stessa riflesso di una visione del mondo, essa stessa strumento di costruzione del mondo.”⁴⁷ E quando i diversi linguaggi dei diversi attori si mescolano, oppure danno vita a un linguaggio nuovo, ecco che si mette in scena una nuova *performance*

Ogni individuo, insomma, è portatore di una maschera/identità che è “non solo in continuo divenire, ma che, come ha chiarito Pirandello già negli anni Venti è molteplice. Ognuno di noi, perfino, è molteplice nella sua identità. Quindi le identità sono in divenire e decisamente molteplici, per ogni attore sociale.”⁴⁸

Questo accade nella quotidianità ed è osservabile in modo ancor più immediato nelle situazioni da analizzare in cui “[...] when actors move, they move with their stages: actors are their stages.”⁴⁹ Ecco perché ho voluto analizzare il viaggio inteso come *performance* messa in scena su un palcoscenico itinerante, su più palcoscenici itineranti che costituiscono, in quel momento, le realtà dei trafficati e degli altri soggetti coinvolti.

Del resto, come osserva Paul Watzlawick, “L’illusione più pericolosa è quella che esista soltanto un’unica realtà”⁵⁰: con essa si disconoscerebbe agli attori sociali la possibilità di costruirle la realtà, ovvero il diritto ad essere tali.

Bibliografia

AA.VV., *Il traffico di esseri umani, le nuove schiavitù*, Caritas Diocesana di Trieste, Trieste, 2002

AA.VV., *Mobile people, mobile law. Expanding Legal Relations in a Contracting World*, Ashgate, 2005

Adamoli S., Di Nicola A., Savona E.U., Zoffi P., *Organised crime around the world*, HEUNI, Helsinki, 1998

AHTNET, *Life Stories*, raccolta reperibile al link www.ahtnet.org, giugno 2007

⁴⁷ Cfr. A. L. Palmisano, *op.cit.*, 2008, pag.196.

⁴⁸ Cfr. A. L. Palmisano, *op. cit.*, 2008, pag. 196.

⁴⁹ Cfr. A. L. Palmisano, *op. cit.*, 2001, pag. 267, “Dopotutto, quando gli attori si spostano, essi si spostano con i propri palcoscenici: gli attori sono i loro palcoscenici” (traduzione mia).

⁵⁰ Cfr. P. Watzlawick, *La realtà della realtà. Confusione, disinformazione, comunicazione*, *op. cit.*, Astrolabio Ubaldini, 1976.

Bales K., "What Predicts Global Trafficking ?", relazione presentata alla *International Conference on New Frontiers of Crime: Trafficking in Human Beings and New Forms of Slavery*, svoltasi a Verona, 22-23 ottobre 1999

Bourdieu P., Wacquant L., "The Organic Ethnologist of Algerian Migration", in *Ethnography*, 1-2, 2000, pagg. 182-187

Carchedi F., *Piccoli schiavi senza frontiere. Il traffico dei minori stranieri in Italia*, Ediesse, Roma, 2004

Ciconte E., Romani P., *Le nuove schiavitù. Il traffico degli esseri umani nell'Italia del XXI secolo*, Editori Riuniti, Roma, 2002

Coluccia A. (a cura di), *Immigrazione - Riflessioni e ricerca*, Giuffrè, Milano, 1999

Cutrufelli M.R., *Il denaro in corpo*, CDE, Milano, 1997

Di Nicola A., "Trafficking in migrants: a European perspective", documento presentato a *Colloquium on Cross-border Crime in Europe*, svoltosi a Praga, 27-28 settembre 1999

Goffman E., *Espressione e identità. Gioco, ruoli, teatralità*, Il Mulino, Bologna, 2003

Norzi E., Vergano C., *Corpi a tratta – Il mercato della nuova prostituzione in Italia*, La Meridiana, Bari, 2003

Palmisano A.L., "What About Geopolitics of Utopia?", in *Proceedings On the Centenary of Ratzel's 'Politische Geographie': Europe Between Political Geography and Geopolitics*, Trieste, 10-13 dicembre 1997, Antonsich M., Kolossov V., Pagnini M.P. (a cura di), - Memorie della Società Geografica Italiana, 63 - Società Geografica Italiana, Roma, 2001, Vol. I, pagg. 263-268

Palmisano A.L., "La rappresentazione come forma narrativa del diritto nell'epoca post-globale", in *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*, a cura di Palmisano A.L., Quaderni IILa, Serie Economia 36, Roma, 2008, pagg. 195-205

Pangerc D., "Processi migratori e traffico di esseri umani. Verso una differenziazione operativa del concetto", in *Dedalus*, anno 3, n. 5, Milano, luglio/agosto 2008, pagg. 37-41

Pearson E., *Human Traffic Human Rights: Redefining victim protection*, Anti Slavery International, Londra, 2002

Pedercini D., *La tratta di esseri umani*, Historica E-Books, documento reperibile al link: http://ducciop.blog.kataweb.it/duccio_blog/

Pezzetta J., “Le alleanze tra le mafie tradizionali e le mafie etniche”, *Antimafia Duemila*, Anno 1, n. 8, dicembre 2000

Pirandello L., *Uno, nessuno e centomila*, Giunti Editore, Firenze, 1994

Salt J. e Hogarth J., *Migrant Trafficking in Europe: A Literature Review and Bibliography*, IOM, Ginevra, 2000

Salt J. e Stein J., “Migration as a Business: The Case of Trafficking”, in *International Migration*, Vol. 34 (4), 1997

Sassen S., *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Milano, 2008

Sayad A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002

Watzlawick P., *La realtà della realtà. Confusione, disinformazione, comunicazione*, Astrolabio Ubaldini, 1976

Ziegler J., *I signori del crimine. Le nuove mafie europee contro la democrazia.*, Marco Tropea Editore, Cuneo, 2000

Zolberg A.R., Benda P. (a cura di), *Global Migrants, Global Refugees*, Berghahn Books, New York – Oxford, 2001

Il viaggio e l'arte come forma di comunicazione con l'Altro

Maurizio Predasso

Sono molti i pregiudizi che ostacolano la valutazione dell'opera d'arte e l'attività che la rende possibile: il pregiudizio estetico è uno di essi.

Si pensa che l'artista lavori per il godimento estetico, per il passatempo delle persone, per il tempo libero. Si concepisce l'arte come un lusso, come produzione di "cose belle": una attività stravagante e superflua per rendere piacevole la vita, non la condizione stessa della vita come coscienza.

L'arte si rivolgerebbe alle facoltà estetico-soggettive e la sua legge sarebbe il divertimento e il piacere. La ricerca, la espressione e la esperienza del bello sono intoccabili. Il problema estetico è consacrato al silenzio. È un fatto di gusto, soggettivo, non si discute. L'artista è un giullare, il funzionario del tempo libero, il funambolo che sorprende e incanta:

“La gente crede oggi che gli uomini di scienza siano lì per istruirti, e i poeti e i musicisti, (i pittori, gli artisti) ecc., per rallegrarti. Che questi ultimi abbiano qualcosa da *insegnare*, non le viene in mente.”¹

Il pregiudizio derivante dalla identificazione tra estetica e arte, che è il motivo dominante di tutta l'estetica tradizionale, ha il presupposto nel concetto dogmatico della realtà: come di un essere in sé, indipendente dal rapporto con l'io. La realtà, esistente in sé e per sé, si rivelerebbe solo alla conoscenza e, in questa, al pensiero discorsivo, o conseguente, o diacronico, che ha per suo carattere questa intenzionalità obbiettiva, mentre tutte le altre facoltà umane, come la fantasia e il sentimento, che sarebbero facoltà estetiche, non rappresenterebbero che processi soggettivi.

La scienza conosce e l'arte diverte, si potrebbe sintetizzare. Così si è conservata intatta la confusione tra scienza e arte.

Mentre, “L'opera d'arte mi dona idee, insegnamenti, non piacere. Perché il mio piacere sta nel fare, non nel subire”.²

L'antico punto oscuro, come il pensiero cominci a impadronirsi dell'essere, trova la propria insolubilità nel tenace presupposto dogmatico di un essere indipendente dal pensiero e di una incapacità di questo ad abbracciarlo interamente; anche quando l'essere venga assunto come contenuto di coscienza, rimane sempre come contrapposto al pensiero. La difficoltà scompare quando esso venga sciolto interamente nelle differenti forme di attività cosciente, e si riconosca il pensiero come una di queste forme dell'essere. Il pensiero pertanto non è chiamato a penetrare l'essere, ma a svilupparne una forma. Tutto il suo potere è qui. La realtà, riconosciuta

¹ Ludwig Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano, 1980, pag. 74.

² Louis I. Kahn, in *Louis I. Kahn Architekt*. Zürich und München, Verlag für Architektur Artemis, 1975.

come relativa, non consiste assolutamente in altro che nelle forme in cui essa è data ai nostri sensi e al nostro spirito, alla nostra intuizione e alla nostra conoscenza.

La scienza ci fa conoscere il mondo da un lato, l'arte da un altro: nessuna di esse esaurisce interamente il contenuto del mondo, ambedue restando nella propria sfera. Quando la visione scientifica della vita dimostra il suo limite, appare l'arte come strumento per avvicinarsi alla vita, e appare ciò che veramente è o può essere, e cioè uno strumento dato agli uomini per appropriarsi del mondo. E diventa accessoria e inutile l'idea dell'arte come ornamento del mondo.

Così, ancora Louis I. Kahn: “La scienza scopre ciò che già esiste, ma l'artista inventa ciò che non esiste”. E poi, Joan Mirò: “L'arte non è un diamante, ma un seme”. E infine, Josef Albers: “L'arte non è un oggetto, ma un'esperienza”.³

Se scienza è allora sviluppo ed elaborazione della coscienza discorsiva, l'arte lo è della coscienza intuitiva. Questa è la sua essenza. L'arte è semplicemente una forma di linguaggio per mezzo della quale alcuni determinati oggetti vengono elevati alla sfera della coscienza umana.

L'arte allora, come linguaggio, mostra ed esprime tutta la sua natura conoscitiva e comunicativa.

L'arte figurativa, o possiamo dire il linguaggio figurativo, è una forma di conoscenza che si differenzia dal linguaggio concettuale/verbale e scientifico: è l'attività che, nel suo processo, costituisce una realtà attraverso le strutture, gli elementi, le qualità specifiche della lingua figurativa. È l'attività con cui si producono forme interpretabili e giudicabili esclusivamente nel campo della percezione visiva. L'artista “vede”; per l'artista lo scopo della vita è semplicemente vedere.

Per i Sami, gruppo etnico nomade dell'Europa del Nord che si sposta e viaggia nella tundra, gli occhi sono la sede dell'anima. Per loro – raccontano e credono – gli occhi delle renne hanno vita propria, potrebbero vivere indipendenti dal corpo e soli andare per il mondo a guardare. Per questo, delle renne, seppelliscono solo gli occhi. Perché continuano a vedere.

“Para mi solo recorrer los caminos que tienen corazón, cualquier camino que tenga corazón. Por ahí yo recorro, y la única prueba que vale es atravesar todo su largo. Y por ahí yo recorro mirando mirando, sin aliento”, (“Vai, vai per tutte le strade che hanno un cuore, lungo qualsiasi sentiero che abbia un cuore. E in questo sentiero cammina, guardando, guardando, senza fiato”), dice Don Juan, lo sciamano Yaqui, a Carlos Castaneda.⁴

Del resto, “Le cose visibili sono uno spiraglio sull'invisibile”, suggerivano Democrito e anche Anassagora.

³ Joseph Albers, *Interazione del colore - esercizi per imparare a vedere*. Il Saggiatore, Milano, 2005 (1971).

⁴ Carlos Castaneda, *A scuola dallo stregone*. Ubaldini ed. Roma, 1970.

Dunque guardare, osservare, vedere. È il primo passo per comprendere il mondo.

Ma, in questo processo, quando comprendiamo di essere al limite delle nostre possibilità visive, e, per la crescita della nostra coscienza sentiamo di non poter utilizzare oltre le nostre percezioni, scopriamo che, divenuti consapevoli dell'esistenza visibile di un oggetto per mezzo dell'attività dell'occhio, la nostra coscienza può compiere un balzo in avanti, un progresso inaspettato, pur restando sempre nel campo della visibilità. Scopriamo l'esistenza di un pensiero come sviluppo di rappresentazioni; intuizione visiva ed espressione figurativa si identificano e si integrano reciprocamente. Il significato della percezione visiva si estende agli organi di espressione e produce qualcosa che a sua volta non può essere percepito se non dall'organo visivo; esso è qualcosa di più profondo e complesso, del tutto diverso dalla imitazione di ciò che già esiste per conto suo. Perfino un semplice gesto che non sopravviva all'istante del suo verificarsi, perfino il più semplice segno ed il più elementare tentativo di attività figurativa, sono altro da quello che l'occhio aveva realizzato: c'è in essi qualcosa di nuovo, la mano che traccia il segno compie un ulteriore salto dell'attività del senso visivo. Tracciando anche una semplice linea tesa a rappresentare qualche oggetto percepito dall'occhio, compiamo per la rappresentazione visiva qualcosa che l'occhio non sarebbe stato capace di fare con le proprie risorse. L'opera compiuta dalla mano, confrontata con l'attività meravigliosamente ricca dell'occhio, ci sembrerà inadeguata e misera: eppure, pensando che l'occhio non può concretamente impossessarsi e restituire visivamente quello che ha offerto alla nostra coscienza, comprendiamo che anche il più impacciato tentativo di rappresentazione figurativa possiede qualcosa che sorpassa la semplice percezione visiva.

Diventa segno e significato di quello che abbiamo saputo vedere. È la prima risposta visuale al mondo percepito. È la pietra fondante per la costruzione futura, il termine di paragone per crescite successive.

Impariamo a parlare e a capire, quando riusciamo a pronunciare il primo incerto, balbettante, incompleto monosillabo “ma”, in risposta a “mamma” che ci viene ripetuto e ripetuto.

Per continuare, dobbiamo fare lo sforzo e il tentativo di “dire ancora”, di iniziare a parlare, di produrre suoni.

Ascoltare, sentire e quindi dire.

Guardare, vedere e quindi “scrivere” o “graffiare” o “disegnare”.

Produrre “grafie” insomma, segni, di-segni, appunto.

Segni che sono anch'essi offerti alla vista, alla nostra e a quella degli altri. L'espressione visiva si presenta come linguaggio umano totale. Lingua e pensiero. Sappiamo, ormai, che non esiste pensiero senza parola, pensiero e parola si identificano. Il linguaggio è la forma di sviluppo del pensiero stesso, e come esiste un pensiero concettuale che si realizza nel linguaggio verbale, esiste un pensiero per

immagini, o “pensiero visuale” espresso nel linguaggio figurativo. Come non c’è pensiero senza lingua, nemmeno c’è pensiero senza segno relativo, si tratti di linee o colori o di intervalli-note o di fotogrammi: “Le peintre pense en formes et en couleurs”, diceva Braque.⁵

L’attività figurativa è quindi la manifestazione delle meditazioni per immagini che l’uomo ha compiuto nella conoscenza e nella costituzione della realtà visuale.

Una lingua che parla per immagini, che usa immagini per comunicare. Oserei dire, un sorta di lingua ideogrammatica, completa di tutte le articolazioni, flessibilità e interne distinzioni presenti nelle lingue verbali: vocabolari e grammatiche, sintassi e poetiche. Quindi, linguaggio universale nella sua forma “scritta”, leggibile e utilizzabile solo nella forma visibile.

Si apre così, per l’artista, per il viaggiatore, per l’antropologo, una immensa, incessante indagine sul linguaggio figurativo stesso. Guardare e guardare. Vedere. Vedere il mondo. Andare a vedere il mondo. Il mondo visibile e il mondo visto. Quello che l’uomo ha prodotto ed ha espresso visualmente. E raccontarlo, il mondo. Registrarlo, rilevarlo, comprenderlo ed esprimerlo, analizzato e visto con gli stessi strumenti visivi, nelle forme e nei modi propri del suo essersi-fatto.

Dall’incontro di diversi modi di lettura (io che guardo e rappresento) e di espressione visiva (l’Altro che si vede visto da me e guarda sé stesso e le immagini che lui ha prodotto), scaturiscono e anzi si rendono possibili incontri, avvicinamenti insospettati e imprevedibili: si apre il dialogo, il dialogo è possibile, in una lingua riconoscibile e condivisa.

Andare, allora, e raccontare, con sguardo liberato, il mondo; il mondo nei posti “marginali”, dove si sedimentano le esperienze degli uomini e la memoria delle cose. Per cogliere le presenze che sembrano interrogare lo spettatore, che si sente invitato ad avvicinarsi, a farsi prossimo, come per ascoltare, in silenzio, la loro voce.

⁵ Georges Braque, *Le jour et la nuit*. Gallimard, Paris, 1917-1952.

Il viaggio religioso come strumento geopolitico. Il pellegrinaggio sciita e l'emergere dell'alleanza regionale tra Iran e Siria

Maurizio Scaini

1. Introduzione

Il pellegrinaggio, da sempre, ha avuto un significato politico e spesso è stato strumentalizzato dai governi per esercitare forme di egemonia regionale. Oltre al classico esempio delle Crociate, casi simili si sono verificati anche successivamente. Per restare in epoca contemporanea, basti considerare il ruolo avuto dalle potenze europee nell'organizzazione dei grandi pellegrinaggi e movimenti migratori in Terra Santa che hanno caratterizzato la fine del XIX secolo¹.

Il pellegrinaggio, come noto, è un pilastro fondamentale della civiltà islamica. In questa sede, si considera il significato geopolitico che riveste il pellegrinaggio sciita diretto verso i luoghi santi siriani. Questo fenomeno va inscritto in un ambito più ampio che vede la preoccupazione crescente, comune a diversi governi arabi, di fronte ai tentativi di penetrazione culturale di matrice iraniana all'interno dei rispettivi Paesi. I timori relativi a una presunta diffusione sciita diventano più attuali dopo il 2005, con l'emergere di due figure carismatiche, Ahmadinejad in Iran e Nasrallah, il capo di *Hezbollah*, in Libano, la cui popolarità aumenta dopo l'invasione israeliana del 2006. Entrambi si pongono come difensori dell'islam contro l'arroganza di Stati Uniti e Israele, suscitando l'ammirazione delle masse arabe deluse da governi ormai allineati su posizioni filo-occidentali e dal fallimento del Processo di Pace.

Anche la deposizione di Saddam Hussein contribuisce a scompaginare gli equilibri regionali, con l'Iran che diventa l'unica potenza regionale nel Golfo e con gli sciiti iracheni che aumentano di fatto il loro potere politico. Sulla scia di questi avvenimenti l'allarme per la presunta diffusione dello sciismo si diffonde successivamente in Marocco, Egitto, Bahrein, Sudan, Algeria, Giordania, Arabia Saudita e Palestina attraverso *Hamas*². Il numero delle conversioni, complessivamente ridotto, non giustifica lo stato di allerta. Si tratta, piuttosto, di una sorta di strumentalizzazione ideologica, di solito perpetrata da gruppi radicali, per criticare i singoli governi.

Rimane comunque il fatto che negli ultimi anni l'Iran ha compiuto notevoli sforzi per dare risalto al proprio messaggio culturale, aprendo scuole coraniche, centri culturali, organizzando rassegne cinematografiche, *festivals* della letteratura, contribuendo al restauro di luoghi santi ovunque è stato possibile. La Siria sembra

¹ Sull'argomento si veda Scaini M., 2008, pp. 421-430.

² Il Marocco ha interrotto le relazioni diplomatiche con l'Iran dal 6 marzo del 2006, dopo che l'ex presidente del parlamento iraniano, Ali Akbar Nateq Nouri, aveva affermato che il Bahrein non sarebbe altro che una provincia iraniana. *Al-Jazeera*, 8 Mars 2009. Sul sito www.albainah.net, si possono trovare 339 articoli dedicati alla diffusione dello sciismo nei diversi Paesi arabi.

essere il Paese più coinvolto in questa campagna per varie ragioni, storiche e contingenti, e Damasco la nuova capitale della diplomazia culturale iraniana³.

2. La Siria tra islam sunnita e islam sciita⁴

La recente riscoperta e l'attribuzione di nuovi significati religiosi ai santuari siriani e il conseguente aumento di flussi di fedeli sciiti verso questi luoghi deve essere letto come un'evoluzione degli ultimi avvenimenti geopolitici che hanno interessato il Medio Oriente.

La Siria odierna ha una popolazione stimata di oltre ventun milioni di abitanti, di questi il 10% sono *alawiti*, una setta sciita che ha espresso gran parte delle élites politiche del Paese e a cui appartiene l'attuale presidente Bashar al-Assad⁵. Gli *alawiti* durante la colonizzazione francese erano una popolazione di montagna complessivamente arretrata, poco islamizzata e marginale all'interno della società siriana. Il governo francese, seguendo la logica coloniale che perseguiva l'obiettivo di accentuare le divisioni etniche interne, valorizzò il ruolo degli *alawiti*, favorendo l'arruolamento nell'esercito dei suoi componenti. In breve, si formò un ceto burocratico-militare rafforzato, oltre che dal potere, dal naturale legame di sangue⁶.

³ Von Maltzahn N., 2009, pp. 34-37.

⁴ Come noto, le origini della divisione tra le confessioni sciita e sunnita risalgono al 680 d.C., in concomitanza al massacro di Hussein, figlio di Ali e nipote di Maometto, e dei suoi seguaci nella battaglia di Kerbala, città che oggi si trova in Iraq. L'oggetto del contendere riguardava la legittimità della successione al trono, dopo che il padre di Hussein, Ali, era stato assassinato nel 661 d.C. e la carica di califfo era stata assunta da Mu'awiya, governatore ribelle di Damasco. Nella battaglia di Kerbala, Hussein fu decapitato e la sua testa portata a Damasco per essere esibita al successore di Mu'awiya, il figlio Yazid. Nella battaglia furono catturate anche le donne della famiglia di Hussein, tra cui la sorella Zeinab e la moglie Ruqaya, che morirono prigioniere a Damasco. Oggi, gli sciiti celebrano la tragica ricorrenza, detta *ashura*, durante il primo mese del calendario musulmano, il *muharram*. I rituali prevedono le lamentazioni (*rauza*), la flagellazione (*latam/tatbir*), la recita di drammi che evocano il martirio (*ta'ziyat*). Nel corso dei secoli, il pellegrinaggio alle tombe di Hussein e dei suoi martiri divenne decisivo per lo sviluppo dell'organizzazione religiosa sciita; ad esempio, basti pensare alla concentrazione delle principali scuole coraniche nelle città più importanti legate alla vicenda, Najaf, Kerbala, Qom. Sull'argomento si veda Richard Y., 1995.

⁵ Il dato è quello proposto dal censimento del siriano del 2004. La popolazione della Siria al gennaio del 2011 era stimata in 20.907.000 abitanti. Sull'argomento si veda Syria, Central Bureau of Statistics.

⁶ Gli *alawiti* sono il più antico fra i gruppi eterodossi nati in seno all'islam e sopravvissuti fino ad oggi. Le origini risalgono alla seconda metà del IX secolo quando Ibn Nuṣayr si proclamò *bāb* (tramite) dell'*imam* 'Alī al-Naqī, creando una corrente messianica estremista. I seguaci della setta furono in seguito definiti *nusairi* o *alawiti* dal nome dei due fondatori ma hanno sempre preferito l'appellativo di *mu'minūn*, credenti. Sebbene abbia mantenuto alcuni elementi in comune con l'islam sciita, il nusairismo ha accentuato l'aspetto esoterico e la comunità ha una struttura iniziatica e profondamente chiusa, costruitasi in secoli di persecuzioni che l'hanno relegata nella regione costiera di Lattachia. Fino almeno agli inizi degli anni Settanta, gli *alawiti* erano considerati eretici all'interno del mondo islamico. Nel 1973, ci fu la *fatwa* dell'importante *imam* libanese di origine iraniana, Musa al-Sadr, che li dichiarava parte integrante dell'islam sciita. In cambio, il governo siriano diede il suo appoggio alle organizzazioni libanesi sciite di *Amal* e *Hezbollah* e accolse un discreto numero di rifugiati politici iracheni sciiti in fuga dal regime di Saddam Hussein durante gli anni Ottanta, a cui si sono aggiunti i profughi fuggiti dopo l'invasione del 2003. Sull'argomento, v. Mervin S., 2007, pp. 324-358.

Dal colpo di stato *ba'athista* del 1966, gli *alawiti* hanno, sostanzialmente, mantenuto il controllo politico del Paese. La convivenza con la più consistente componente sunnita è stata possibile grazie all'accortezza di Hafez al-Hassad (1930-2000) che lasciò ampi spazi alle principali iniziative economiche dell'imprenditoria sunnita, garantendo, sebbene con qualche importante eccezione, il sostanziale controllo dell'apparato statale e dell'esercito agli *alawiti*. Il mantenimento di questo equilibrio, tuttavia, ha richiesto la concessione di periodiche liberalizzazioni da parte dell'esecutivo a favore della borghesia sunnita. Attualmente, questo equilibrio è stato rimesso in discussione dal declino del messaggio ideologico del partito *Ba'ath*, dallo smantellamento progressivo delle strutture di solidarietà messe in pratica dal regime *ba'athista*, dalle sfide della globalizzazione, dalla pressione dei nuovi ceti emergenti, sunniti e sciiti.

La costante ricerca dell'equilibrio ha condizionato anche la politica estera siriana. Le esigenze geopolitiche siriane sono diventate più chiare dopo la sconfitta patita durante la Guerra dei Sei Giorni contro Israele e soprattutto dopo il golpe di Hafez al-Assad, nel 1970. Da allora, gli obiettivi sono rimasti più o meno gli stessi e indicano mire e preoccupazioni di una potenza regionale di medio livello. Tenuto conto di questa prospettiva, la politica estera siriana può essere sintetizzata in pochi punti salienti: (1) il controllo sul Libano che permette la salvaguardia degli interessi economici siriani in questo Paese e di prevenire un eventuale attacco israeliano proveniente dalla valle della Bekaa, (2) la richiesta di restituzione del Golan che spiega gli sforzi del governo di Damasco volti a impedire un'eventuale pace regionale con Israele, ratificata senza il parere siriano e il mantenimento della pressione sullo stato ebraico tramite il sostegno a *Hezbollah* e *Hamas*, 3) evitare l'isolamento diplomatico, mantenendo contemporaneamente l'autonomia, considerata la vicinanza con stati più dotati dal punto di vista delle risorse naturali e demografico.

Queste premesse spiegano la sensibilità politica dei siriani verso il mondo sciita, libanese, iraniano e più recentemente iracheno⁷. Se le affinità con il Libano sono storiche, i due Paesi facevano infatti parte di un'unica provincia ottomana, quelle con l'Iran iniziano dopo l'inizio della guerra con l'Iraq, agli inizi degli anni Ottanta. La scelta siriana di schierarsi a favore del governo rivoluzionario khomeinista e

⁷ La percentuale della popolazione sciita in Libano è di difficile determinazione perché dal 1932 nel Paese non ci sono stati censimenti per non alterare gli equilibri confessionali che regolano la distribuzione delle cariche politiche. All'ultimo censimento, condotto sotto l'amministrazione francese, la popolazione risultava composta per il 51,2% da cristiani, in prevalenza maroniti, per il 48,8% da musulmani, di cui il 19,6% sciiti e per il resto da altre minoranze. Nel corso dei decenni, tuttavia, la demografia libanese è profondamente cambiata, condizionata dall'emigrazione di molti cristiani e dalla superiore fertilità dei musulmani. Le stime più accreditate calcolano, oggi, la popolazione cristiana libanese intorno al 35-40% e al 60-65% quella musulmana. Sull'argomento si veda Scaini M., 2008, pp. 72-90.

Per ciò che concerne l'Iran, la popolazione per il 90% aderisce alla confessione sciita e per il 6% a quella sunnita. In Iraq, la popolazione è musulmana per il 97%, di cui il 55% è sciita. Sull'argomento si veda il sito adherents.com, 1999.

Uno studio recente stima la presenza degli iracheni in Siria in 1.5-1.6 milioni ovvero circa il 9% della popolazione siriana, Sull'argomento si veda Weiss Fagen P., 2007, p.15 e ss.. La stima dell'UNHCR riferita al 2007 è di 1.2 milioni.

sostenere successivamente la coalizione anglo-statunitense durante la I Guerra del Golfo, rimanda a dissensi emersi già durante gli anni Sessanta tra l'ala siriana e quella irachena del partito *Ba'ath*⁸. Infine, dopo la decisione dell'esecutivo statunitense, il governo di Teheran e di Damasco si sono ritrovati all'interno del cosiddetto “asse del male”, insieme alla Corea del Nord.

Conseguentemente a questi eventi, anche le priorità geopolitiche iraniane si sono semplificate e possono essere riassunte con l'esigenza del governo di Teheran di mantenere il primato regionale sul Golfo e contenere l'eventuale ruolo futuro dell'Iraq, specie se questo Paese dovesse diventare filo-occidentale. Nell'ultimo decennio, pertanto, le convergenze tra Siria e Iran sono emerse quasi naturalmente, sulla scia del fallimento del Processo di Pace, delle ripetute invasioni israeliane in Libano, dell'ultima Guerra del Golfo che ha destabilizzato l'Iraq e del conseguente allineamento degli altri governi arabi alle richieste di Washington.

3. Il pellegrinaggio

Queste considerazioni spiegano perché, a partire dagli anni Ottanta, alcuni luoghi di culto siriani sono diventati la meta privilegiata dei pellegrini iraniani che si recavano all'estero. Il patrimonio religioso siriano assunse rilievo dopo che importanti città irachene per il culto sciita, come Najaf e Kerbala, diventarono irraggiungibili a causa della guerra conclusasi nel 1988, della I Guerra del Golfo degli inizi degli anni Novanta, delle conseguenti sanzioni internazionali contro Saddam Hussein che isolarono il Paese e della successiva invasione anglo-americana del 2003. Fin dai primi momenti del conflitto iracheno-iraniano, i governi di Teheran e Damasco cercarono una convergenza al fine di sviluppare forme di collaborazione che potessero favorire il pellegrinaggio verso i luoghi santi siriani nonostante le radicali differenze sul modo di interpretare il ruolo dello stato nei confronti della religione. Dopo la caduta del regime di Saddam Hussein e la possibilità di accedere nuovamente ai luoghi di culto iracheni, gli interessi che collegavano il mondo sciita dall'Iran alla Siria, passando per l'Iraq, diventarono più evidenti⁹. L'auspicato asse sciita, tuttavia, non si realizzò a causa dell'instabilità politica dell'Iraq e dell'ostilità degli Stati Uniti verso Iran e Siria.

⁸ Nel 1998, ci fu un riavvicinamento anche se solo formale tra il regime siriano e quello iracheno dopo la firma di un accordo economico regolato dalla Risoluzione n. 986 dell'Onu, nota come *Oil for Food* e che permetteva all'Iraq di importare merci dai porti siriani e libanesi. Il 28 aprile dello stesso anno, in occasione del compleanno di Saddam Hussein, fu inaugurata anche una zona franca vicino alla città di confine di Kaem. Sull'argomento si veda Goodarzi J. M., 2009.

⁹ Dopo la caduta del regime iracheno, milioni di pellegrini provenienti dall'Iran si recarono a Kerbala e Najaf, dopo anni di assenza da questi luoghi. Dopo il forte afflusso iniziale, tuttavia, il traffico dei pellegrini sciiti verso queste due città non rimase costante a causa dell'instabilità del Paese. Nel 1999, i pellegrini iraniani diretti in Siria furono 200.000 e 216.000 nel 2005. Nel 2004, il governo siriano dichiarò di voler realizzare un nuovo progetto turistico noto come *Mawqib al-Sabaiya* che avrebbe dovuto valorizzare i luoghi in cui la testa di Hussein sarebbe rotolata durante il tragitto da Kerbala a Damasco. Sull'argomento rimandiamo a Pinto P., 2007, pp. 109-125.

In un sistema come quello siriano, dove i mezzi di comunicazione servono soprattutto a mobilitare le masse a sostegno del regime, questi cambiamenti si sono tradotti nello sdoganamento di numerose reti televisive sciite, tra cui *Al-Manar*, il canale di *Hezbollah* e nella possibilità per i predicatori sciiti di accedere alla televisione di stato.

Contemporaneamente, il mutamento di significato e la gestione politica in chiave sciita dei santuari siriani e del pellegrinaggio sono diventati fatti concreti. Il reticolo dei siti religiosi, valorizzato dalla recente propaganda di regime, alterna e sovrappone luoghi di culto sciiti e sunniti, con un itinerario che include più Paesi, dall'Iran all'Egitto, dall'Arabia Saudita all'Iran¹⁰. La nuova geografia turistico-religiosa a cui ambisce il governo di Damasco contempla una sorta d'ibridazione regionale tra luoghi di culto sciiti e sunniti, con la Siria che emerge come la culla culturale di collegamento all'interno di un nuovo assetto geopolitico religioso.

Questo scenario per il momento rimane solo teorico, considerate le profonde divisioni che ancora separano il mondo sciita da quello sunnita. Gli interventi architettonici, tuttavia, che hanno interessato alcuni importanti luoghi di culto presenti sul territorio siriano non sono stati privi di conseguenze. Schematicamente, è possibile evidenziare almeno tre siti che, per vicende passate e posizione geografica, appaiono centrali per la comprensione dei nuovi itinerari, della retorica di potere siriana e degli interessi iraniani a una collaborazione in questo senso. Nel primo caso, si tratta di due edifici presenti nel centro storico della città di Raqqa, l'antica capitale dell'impero abasside (796-809), situata a circa 150 Km a sud-est di Aleppo, sulle rive dell'Eufrate e dedicati a due eminenti compagni del profeta, 'Ammar ibn Yâsir e Uways al-Qaranî¹¹, morti nel 657 d.C., durante la battaglia di Siffin, combattuta tra i seguaci di Ali e Mu'awiya¹². Gli altri due siti sono, invece, costituiti dai complessi che ospitano le tombe di Sayeda Zaynab, sorella di Hussein e nipote del profeta, e di

¹⁰ Numerosi sono i siti sacri musulmani che custodiscono contemporaneamente spoglie e reliquie di eminenti personaggi del mondo sciita e sunnita e antenati comuni all'islam, al cristianesimo, all'ebraismo. Tra tutti ricordiamo il Duomo della Roccia a Gerusalemme che racchiude la pietra presunta su cui si posò Maometto dopo il volo notturno dalla Mecca e su cui Abramo avrebbe dovuto compiere il sacrificio del figlio Isacco. Ugualmente, la moschea omayyade, nel centro storico di Damasco, oltre a essere il luogo dell'esposizione della testa decapitata di Hussein, dovrebbe custodire anche la testa di Giovanni Battista.

¹¹ 'Ammar ibn Yâsir fu un compagno del profeta e governatore della città di Kufa nell'anno 21 dell'Egira'. La madre, Sumaya, fu la prima donna martire dell'islam uccisa dal padre di 'Ammar perché si era convertita alla nuova religione. Uways al-Qaranî era un pastore originario dello Yemen, che avrebbe goduto del dono dell'invisibilità e immaterialità. Grazie alle sue doti spirituali, sarebbe stato definito dal profeta come il migliore dei suoi discepoli sebbene i due non si fossero mai incontrati. Da Uways nacque il movimento mistico, *uwaysiyya*, opposto all'altra grande corrente mistica islamica, la *qadiryya*, che si basa su *hadit* ritenuti dai sunniti di dubbia autenticità e su un'interpretazione coranica favorevole ad Ali. Sull'argomento si veda Chambert-Loir H., Guilot C. (sous la direction de), 1995.

¹² In linea di principio, i luoghi di culto che rimandano alla vicenda di Kerbala sono rispettati e oggetto di culto anche dai sunniti per una forma di rispetto verso la famiglia del profeta. Storicamente, i riti sciiti più impressionanti, come quello della flagellazione, venivano tollerati dalle autorità sunnite a patto che rimanessero nell'alveo della mistica del sufismo e non assumessero un significato politico. Sull'argomento si veda Richard Y., 1995.

Sayeda Ruqaya, la figlia di Hussein, e che si trovano, rispettivamente, alla periferia meridionale e nel cuore della città vecchia di Damasco.

I lavori relativi alla realizzazione di mausolei dedicati ad 'Ammar ibn Yâsir e Uways al-Qaranî, iniziarono nel 1988 ma subirono una sosta tra il 1994 e il 2001, probabilmente a causa di disaccordi finanziari tra i due governi. Sebbene Raqqa, nel corso della sua storia, non abbia mai ospitato una comunità sciita, la città è stata valorizzata per la sua posizione, prossima al confine turco iracheno. La gran parte dei pellegrini diretti in Siria, infatti, arriva via terra dalla Turchia, cosicché Raqqa intercetta parte dei flussi sciiti provenienti da Iran, Libano, Iraq e diretti ad Aleppo. Va anche considerato che l'intera area che collega la città a Siffin, è stata meta di pellegrinaggi fin dal Medioevo, grazie alla presenza di numerose tombe di santi musulmani disseminate nella zona.

La maggioranza dei pellegrini sciiti che entra in Siria attraverso la Turchia si avvale principalmente dei servizi offerti da una compagnia turistica siriana, la *Transtour*, il cui proprietario, Saib Nahas, è stato fondatore e presidente della *Commissione di coordinamento economica tra Siria e Iran* a partire dalla metà degli anni Novanta e ha consistenti interessi nel settore alberghiero¹³. La meta finale della maggioranza dei viaggi sono Sayeda Zeynab e la città vecchia di Damasco. La progressione economica e demografica di questa città, oggi praticamente unita alla capitale, è stata notevole, passando da poche centinaia di abitanti agli inizi degli anni Sessanta, a oltre 100.000 alla fine del decennio successivo. L'incremento fu provocato in parte dal concentrarsi di attività imprenditoriali relative al pellegrinaggio ma soprattutto dall'esodo di profughi provenienti dal Golan dopo l'occupazione israeliana del 1967 e, successivamente, da quello di rifugiati sciiti fuggiti dall'Iraq dopo lo scoppio della guerra con l'Iran e l'invasione anglo-americana del 2003.

Il processo di sciitizzazione del luogo è avvenuto per fasi successive. I primi restauri del mausoleo di Sayeda Zeynab risalgono agli anni Cinquanta, su iniziativa di uomini d'affari sciiti siriani e iracheni che raccolsero i fondi provenienti dalle offerte di pellegrini iraniani. Nel 1979, il governo siriano espropriò molti ettari di terreno circostante per costruire una nuova moschea che desse rilevanza al sito. Il progetto venne realizzato con i capitali di una società siro-iraniana appositamente costituita e che vedeva il diretto coinvolgimento dei governi siriano e iraniano¹⁴. Gli interventi sfruttarono, oltre alla presenza del quartiere sciita, anche quella di un campo di profughi palestinesi che si trova nelle vicinanze. Accanto agli espliciti richiami all'architettura persiana di stile neo-safavide, il governò siriano propose la costruzione di una fontana nella corte della nuova moschea che riproduce la cupola del Duomo

¹³ Sull'argomento si veda Bahout J., 1994.

¹⁴ Il progetto assumeva un chiaro significato politico perché il terreno era soggetto al Ministero del Waqf, quindi, un'autorità religiosa veniva espropriata delle proprie competenze dallo stato. Sull'argomento si veda Pinto G., 2007, pp. 109-125.

della Roccia a Gerusalemme, dando, in questo modo, alla questione palestinese una rilevanza simbolica, nazionalista e pan-araba¹⁵.

La moschea di Sayeda Ruqaya fu restaurata nel 1991 sulla base di un progetto finanziato dal governo iraniano che ancora una volta, similmente a quello di Sayeda Zeynab, propone elementi della tradizione persiana. Per la sua realizzazione fu raso al suolo un quartiere popolare limitrofo, iniziativa che provocò il risentimento degli abitanti. Contrariamente a Sayeda Zeynab, in questo caso, il *Waqf*, l'istituzione religiosa che gestisce il sito, è attualmente controllato direttamente dall'Iran e le cerimonie religiose si tengono in persiano. Per questi motivi, sebbene in tutti e due i luoghi si registri una evidente commistione tra fedeli sunniti e sciiti al momento della recitazione della preghiera, i pellegrini sciiti preferiscono intrattenersi più a lungo a Sayeda Ruqaya.

La realizzazione di queste opere è stata accompagnata da una serie di facilitazioni per i pellegrini comprendenti agevolazioni per madri e vedove iraniane dei martiri della guerra contro l'Iraq, tempi più brevi per i visti, cerimonie e prediche che incoraggiavano i pellegrini fedeli a cercare il contatto spirituale con i martiri di Kerbala. Gli investimenti sui luoghi religiosi siriani hanno riguardato anche una produzione di materiale turistico diretto a enfatizzare le vicende del passato legate al culto sciita¹⁶ e la messa in pratica di strutture volte a favorire le attività economiche. In linea di principio, il pellegrinaggio in Siria, soprattutto quello a Raqqa più vicino alle frontiere dei Paesi interessati, è composto da un flusso di persone poco abbienti che magari non hanno la possibilità immediata di recarsi alla Mecca. Complessivamente, è possibile intravedere tre tipologie distinte di pellegrini e in tutte e tre il ruolo femminile è prevalente.

La prima categoria è costituita da stranieri, principalmente iraniani, che viaggiano in gruppi più o meno organizzati e svolgono le loro funzioni secondo un rituale definito. Spesso il pellegrinaggio per queste persone è anche l'occasione per compiere una vacanza a buon prezzo, quindi diventano, nei limiti delle loro possibilità, naturali utenti di negozi di *souvenirs* e materiale religioso a buon mercato. Le organizzatrici di queste comitive sono generalmente donne che nella loro città di partenza raggruppano le persone, prendono i contatti con l'agenzia, mediano sui tragitti, i costi, i servizi aggiuntivi. Di solito hanno compiuto più viaggi e quindi hanno maturato una certa esperienza nel settore. Questo permette loro di proporsi anche nel ruolo di proto-imprenditrici. L'altra attività preminente di queste persone, infatti, è il commercio informale che si appoggia su una rete di negozianti di fiducia

¹⁵ Nel 2002, ad esempio, dopo il massacro di Jenin, nel cortile della moschea fu allestito uno spettacolo teatrale, intitolato Gloria e Martirio, che poneva al centro il legame tra la resistenza di *Hezbollah* e quella palestinese nei confronti di Israele. Sull'argomento si veda Pinto G., 2007, pp. 109-125.

¹⁶ Nei santuari dove sono presenti più tombe di santi, sono state innanzi tutto valorizzate le indicazioni turistiche che sottolineano la presenza delle spoglie di esponenti del mondo sciita. È il caso, ad esempio, della moschea degli Omayyadi a Damasco, dove fino al 2002 mancava l'indicazione del luogo che custodiva la testa di Giovanni Battista mentre era invece stata grande rilevanza alla targa che indicava il sito dove era stata deposta la testa di Hussein.

dove vengono portate le comitive e fatti acquisti su commissione di articoli da rivendere al ritorno in patria.

La seconda categoria è composta da locali, esponenti di tribù beduine, seminomadi o sedentarizzate a partire dagli anni Trenta del Novecento e che spesso sostengono di discendere da Hussein, seguendo una consuetudine tipica del mondo tribale arabo che rimanda a un antenato illustre. Gli esponenti di questa categoria, che provengono da aree rurali circostanti, spesso prive di un luogo di culto come la moschea, si definiscono comunque sunnite anche se spesso appartengono a confraternite *sufi* vicine al mondo sciita. Anche la gran parte dei pellegrini rurali è costituita da donne, riconoscibili per i loro costumi pittoreschi e colorati e i tatuaggi che esibiscono; non di rado approfittano dell'occasione per vendere direttamente a ridosso dei luoghi santi le proprie mercanzie. In altri casi, si propongono come guaritrici, indovine, esperte di pratiche esoteriche in generale. Di solito, si tratta di soggetti con un basso tasso di alfabetizzazione che mescolano fede religiosa con superstizioni locali e, per questi motivi, attirano il sarcasmo, la diffidenza e i pregiudizi di chi vive in città.

Infine, ci sono i ceti urbani siriani, mediamente istruiti, più o meno benestanti, di solito sunniti, che sfruttano la vicinanza dei luoghi religiosi ed esprimono un culto preferenziale per i diversi santi che può derivare da una tradizione familiare o locale. Anche in questo caso, la presenza femminile è prevalente con il pellegrinaggio che diventa il pretesto per celebrare un momento particolare della propria vita, come la fine degli studi, il ricordo di un defunto, una determinata ricorrenza religiosa, o esprimere un desiderio come, ad esempio, la richiesta di trovare marito presso la tomba di Uways¹⁷.

Intorno ai principali centri di culto oggetto della rivisitazione simbolica sciita in Siria, le iniziative culturali religiose hanno registrato un notevole incremento, con l'apertura di nuove scuole coraniche, librerie dedicate, associazioni di beneficenza sostenute da capitali iraniani, l'organizzazione di conferenze e cicli di studi che sanciscono l'apertura ufficiale del governo di Damasco in questa direzione. Solitamente, queste iniziative hanno l'obiettivo di sottolineare la continuità tra il mondo sunnita siriano e quello sciita, magari enfatizzando il ruolo anti-israeliano di organizzazioni come *Hezbollah* in Libano per renderle più comprensibili al vasto pubblico. La politicizzazione di questi luoghi è diventata progressivamente più articolata. Soprattutto Sayyda Zeynab, negli ultimi anni, si è proposta sempre più nitidamente come il principale centro per la diffusione dello sciismo nel mondo arabo, agevolata dalla carenza di luoghi santi altrettanto prestigiosi in Libano, il Paese arabo con la maggioranza sciita in percentuale più consistente, e dal declino dei flussi in Iraq¹⁸.

¹⁷ Sull'argomento si veda Mervin S., 1996, p. 149-162.

¹⁸ Dopo l'invasione del Libano del 2006, l'ambasciata iraniana in collaborazione con il partito Ba'ath siriano, organizzò a Raqqa, una festa popolare a cui parteciparono migliaia di persone provenienti dalle zone circostanti. Nell'occasione, fu invitata l'orchestra di *Hezbollah* ed esponenti del mondo universitario studentesco palestinese che durante i loro interventi ribadirono il principio del martirio dai tempi di Uways e 'Ammar fino ad oggi. Si veda Ababsa M., 2009.

La preoccupazione per il fenomeno delle conversioni è stato sollevato da più parti e il governo iraniano è stato accusato di fare proselitismo pagando le famiglie più povere. Se il regime siriano ha sempre cercato di sminuire il fenomeno, studi recenti sembrano confermare l'aumento delle conversioni durante il regime di Bachar al-Assad rispetto all'ultimo ventennio del governo di Hafez al-Assad, sebbene i numeri restino contenuti. Gli incrementi più significativi si registrano tra gli appartenenti alla comunità sunnita e si concentrano prima di tutto nella regione di Jazira, intorno ad Aleppo, una delle aree più depresse del Paese e popolata da tribù beduine, e tra la popolazione della costa¹⁹. La lettura qualitativa di queste tendenze pone ulteriori interrogativi. Queste due zone, infatti, possono essere considerate come la spina dorsale dell'organizzazione dello stato siriano, in quanto tradizionalmente esprimono i ranghi dell'esercito, dei servizi segreti e della burocrazia statale. I timori riguardano la possibilità futura che all'interno dell'apparato statale si costituisca un nucleo sciita più fedele al presidente che alla nazione, similmente a quanto successe durante il governo di Hafez al-Assad con la componente *alawita*, potenzialmente manipolabile da *Hezbollah* e dall'Iran.

4. Conclusioni

Il pellegrinaggio sciita verso i luoghi santi siriani non si esaurisce solamente con la dimensione religiosa. Oltre all'attribuzione di un particolare significato sacro a siti e simboli funzionali a una mobilitazione nazionale che giustifichi la geopolitica regionale di Damasco, vanno valutate dinamiche che sembrano, in linea di principio, contraddire la teoria di Gottmann relativa alle iconografie. Secondo questo autore, la valorizzazione delle iconografie nazionali tenderebbe a ridurre i flussi relativi ai movimenti di persone, informazioni, merci, idee, tecnologie. Viceversa, la progressiva perdita di significato e d'importanza dei luoghi a cui viene tradizionalmente attribuito un significato sacro, agevolerebbe la circolazione²⁰.

Questo non sembra verificarsi nel caso del pellegrinaggio di cui stiamo parlando. Il transito costante dei pellegrini sciiti in Siria sembra portare invece novità importanti, ancora non completamente valutate e non previste dai regimi dei Paesi coinvolti. La prima evidenza è la relativa emancipazione del ruolo femminile, con le donne che si propongono come mediatrici culturali naturali tra mondo sciita e sunnita, ritagliandosi spazi di crescente autonomia e una certa indipendenza economica che diffondono anche in patria.

¹⁹ I dati indicano un aumento da 1.753 conversioni annue, nel periodo compreso tra il 1977 e il 1999, a 2.875 tra il 2000 e il 2007. Le conversioni di sunniti nello stesso periodo sono passate da 232 all'anno a 1005. Il titolo italiano di questa indagine assai articolata è *La Rinascita sciita in Siria: 1919-2007*, a cura dell'ISS, Istituto Internazionale di Studi sulla Siria ma al momento esiste solo una versione in arabo *Al-Ba'th al-šī'ī fī Sūriya, 1919-2007*, al-Mahad al-duwālī li-l-dirāsāt al-sūriyya, 2007. Il sito dell'istituto è stato oscurato; è possibile accedere al documento entrando nella copia *cache* della pagina *web*: www.syriastudies.org.

²⁰ Sull'argomento si veda Muscara L., 2002, pp. 285-293.

L'esperienza religiosa, inoltre, non può essere isolata da quella economica. L'antropologia della trattativa, che definisce forme ed etica comportamentali del commercio al dettaglio nelle culture medio orientali, nel caso del pellegrinaggio lascia rilevare come questo si tramuta in un potente vettore di comunicazione. È diffuso, infatti, il caso di pellegrini già esperti che, con il pretesto di visitare i luoghi santi, si recano in Siria per svolgere principalmente la loro attività commerciale.

Il contatto con lo straniero, infine, conduce a una relativizzazione del proprio immaginario nazionale. Il viaggio, infatti, specie se compiuto via terra come in questo caso, con i suoi imprevisti, le separazioni temporanee dagli affetti, i cambiamenti di abitudini che regolano la normalità della vita quotidiana, svolge un'importante funzione didattica, costringendo a mutare la scala sociale convenzionale. Durante il pellegrinaggio, pertanto, diventa usuale che uomini e donne si scambino i ruoli, con i primi, ad esempio, che si dedicano alla preparazione del cibo e le seconde a compiti organizzativi. Allo stesso modo, l'esibizione di manifesti con il volto del presidente iraniano o dell'*ayatollah* Khomeini nelle strade e nei negozi di Sayyeda Zeinab, ad esempio, è diventato un fatto normale che ormai non scandalizza quasi nessuno²¹.

Le considerazioni di Gottmann riguardo l'uso delle iconografie ritornano, invece, attuali se si considerano gli interessi superiori che ruotano intorno alla politica regionale. È possibile, in questo ambito, che l'iniziativa economica e le naturali pretese della popolazione vengano soffocate di fronte alle grandi speculazioni delle *élites*, come successo, a suo tempo, con la distruzione del quartiere a ridosso di Sayeda Roqaya, lasciando dietro una scia di rancori facilmente strumentalizzabile in chiave identitaria e religiosa. Interessante, in proposito, è osservare l'attitudine delle organizzazioni islamiche sunnite politicamente più attive e su cui spesso converge il consenso di altri governi medio orientali. Tra queste, spicca l'Organizzazione Internazionale dei Fratelli Musulmani, da tempo vicina ad *Hezbollah*, che nel 2006 si espresse a favore della sospensione di ogni disputa dottrinale tra sciiti e sunniti fino alla soluzione definitiva del conflitto con Israele. Nel febbraio dello stesso anno, però, i Fratelli Musulmani siriani denunciarono i progressivi tentativi di sciittizzazione della Siria da parte iraniana e si unirono su questo argomento al Fronte di Salute Nazionale, sigla che raggruppa le principali organizzazioni siriane di opposizione, principalmente sunnite e kurde, in esilio²².

Le trasformazioni che hanno interessato il tessuto sociale siriano negli ultimi anni sono profonde e le conseguenze, per il momento, non completamente valutabili. L'unico settore economico in netta ascesa è quello turistico, che attualmente contribuisce al PIL nella misura del 14%²³. Le infrastrutture sorte con l'aumentare dei

²¹ Sull'argomento si veda Adelkhah F., 2006, pp. 326-341.

²² I Fratelli Musulmani in Siria sono banditi dal 1980, dopo la strage di Hama. Il sito del Fronte di Salute Nazionale Siriano è particolarmente ricco di articoli riguardanti il pericolo della sciittizzazione in Siria. Si veda il sito www.freesyria.com. Altrettanto interessanti sono i programmi trasmessi dalla televisione siriana del Fronte di Salute, *Al-Zeynoub*, che ha sede a Londra, come, ad esempio, quello mandato in onda tra il 15-16/12/2008, dal titolo *La nuova invasione. La sciittizzazione della Siria*. Si veda il sito www.memritv.org/clip/en/1956.htm.

²³ Nel 2009, la Siria ha avuto oltre sei milioni di visitatori e risulta al terzo posto nella classifica – stilata dall'Organizzazione Mondiale del Turismo – dei paesi che hanno registrato la maggiore crescita

flussi di pellegrini iraniani hanno dato risalto a un nuovo ceto imprenditoriale *alawita* che si occupa soprattutto di servizi e che chiede nuovi spazi. In questo modo, è stato messo in discussione il tradizionale equilibrio della società siriana che, come accennato, vedeva gli *alawiti* impiegati per lo più nel settore statale e *in primis* nell'esercito, delegando alla borghesia sunnita le principali iniziative imprenditoriali. Nonostante le nuove tensioni che la società siriana propone, gli spazi politici per riforme concrete a disposizione di Bashar al-Assad appaiono ridotti. L'esigenza di stabilità interna per il presidente siriano rimane una priorità legata al mantenimento, finché possibile, di equilibri già esistenti. La mano d'opera impiegata nel settore pubblico rimane superiore al 30% del totale e le recenti liberalizzazioni sembrano essere state l'ennesima concessione di privilegi alle tradizionali reti clientelari, corrotte e vicine al potere, piuttosto che un provvedimento a favore delle forze più dinamiche del Paese²⁴.

L'Iran ha evidenti interessi ad esportare il suo modello sociale teocratico nel mondo arabo perché vuole evitare l'isolamento e ambisce ad esercitare un'egemonia regionale. La Siria dal canto suo, oltre al ritorno economico che ruota intorno al fenomeno del pellegrinaggio, vede nell'alleato iraniano una sponda militare ed economica, soprattutto per ciò che concerne le forniture energetiche. Del resto, l'agenda politica militare degli Stati Uniti verso Iran e Siria non sembra prevedere novità importanti. Pertanto, l'asse siriano-iraniano, per il momento, assume il significato di una alleanza difensiva destinata a rafforzarsi in futuro, almeno fino a quando le proteste in atto nel mondo arabo non chiariranno l'entità della loro portata e non coinvolgeranno anche la Siria²⁵.

Bibliografia

Ababsa M., *Raqqa: territoires et pratiques sociales d'une ville syrienne*, Ifpo, Beyrouth, 2009

Adelkhah F., "Economie morale du pèlerinage et société civile en Iran: les voyages religieux et commerciaux vers Damas", FASOPO (Fond d'Analyse des Sociétés Politiques), Décembre, 2006, pp. 326-341, (www.fasopo.org/publications.htm)

Adherent.com (eds.), *The Largest Shiite Communities*, www.adherents.com/largecom/com_shiite.html, 1999, consultato il 10/01/2011

Al Jazeera, "Morocco severs relations with Iran", 8 mars 2009, (www.english.aljazeera.net/news/africa/2009/03/2009370303221419.html)

nel settore. Le stime per l'anno appena concluso, otto milioni e mezzo di turisti, confermano questo *trend* positivo, influenzato positivamente dalla revoca dell'obbligo del visto per i cittadini di Turchia e Iran che hanno così raddoppiato le loro presenze nel Paese. Sull'argomento si veda il sito del Ministero del Turismo siriano (www.syriatourism.org).

²⁴ Sull'argomento si veda Hinnebusch R., Schmitt S., 2009.

²⁵ Sull'argomento si veda Goodarzi J. M., 2009.

- Bahout J., *Les entrepreneurs syriens. Économie, affaires et politique*, CERMOC, Beyrouth, 1994
- Chambert-Loir H., Guilot C., (sous la direction de), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Ecole Française d'Extrême Oriente, Paris, 1995
- Goodarzi J. M., "Syria and Iran", I.B.Taurus, London, New York, 2009
- ISS (Istituto Internazionale di Studi sulla Siria), (a cura di), *La Rinascita sciita in Siria: 1919-2007, 2007*, (disponibile in arabo *Al-Ba'th al-šī'ī fī Sūriya, 1919-2007*, al-Mahad al-duwālī li-l-dirāsāt al-sūriyya, 2007)
- Hinnebusch R., Schmitt S., *The state and the political economy of reform in Syria*, University of St Andrews, Fife, 2009
- Mervin S., "Sayyida Zaynab: banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite?", *CEMOTI*, 22, *Arabes et Iraniens*, 1996, p. 149-162
 - "Des nosayris aux ja'farites: le processus de "chiitisation" de alaouites", in Dupret B., Ghazzal Z., Courbage Y., Al-Dbiyat M., 2007, (sous la direction de) *La Syrie au présent*, Gallimard, Paris, 2007, pp. 324-358
- Muscarà L., *Gottmann's Geographic Glossa*, Geojournal
- Pinto P., "Pilgrimage, Commodities and Religious Objectification: The Making of Transnational Shiism between Iran and Syria" in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, v. 27, 1, 2007, pp. 109-125
- Richard Y., *Shi'ite Islam*, Oxford, Blackwell, 1995
- Rifkin T., *Fiasco: The American Military Adventure in Iraq*, Penguin, London, 2008
- Scaini M., "Il mosaico etnico libanese e la difficile ricerca di un'identità nazionale nel teatro medio orientale" in *Acque e Terre*, n. 4/5, 2008, pp. 72-90
 - "Il pellegrinaggio a Gerusalemme e la riscoperta geopolitica della Palestina durante il XIX secolo" in Di Blasi A. (a cura di), *Geografia. Dialogo tra generazioni*, Atti del XXIX Convegno Geografico Italiano", v. II, Palermo, 14-16/9/2007, Patron Editore, Bologna, 2008, pp. 421-430
- Syria, Central Bureau of Statistics Data, (www.cbssyr.org/index-EN.htm), 10/01/2011
- Von Maltzahn N., "The Case of Iranian Cultural Diplomacy in Syria", *Middle East Journal of Culture and Communication*, 2, 2009, pp. 34-37

La poesia come viaggio. Léopold Senghor e Aimé Césaire letti e interpretati da Giulio Stocchi

Giulio Stocchi

Quanto vi apprestate a leggere è la trascrizione dell'intervento che ho tenuto il 13 ottobre 2007 nell'ambito della terza edizione del Festival della Storia diretto e ideato da Angelo D'Orsi. Il tema del Festival era: "Di che 'Razza' sei? Un mito pericoloso".

Ma perché questo titolo: *La poesia come viaggio*?

Perché, come potrete rendervi conto leggendo, in questo scritto, fin dalle prime parole, tutto comincia a muoversi, a spostarsi e, insomma, a mettersi in viaggio: il concetto di negritudine inizia la sua corsa per paesi e continenti; i due poeti ragazzi, Aimé Césaire e Léopold Senghor che l'hanno enunciato per la prima volta nelle loro poesie, tornano, uno con una nave a vapore, verso il suo paese natale, la Martinica, e l'altro, sulle ali della fantasia, all'Africa favolosa della sua infanzia; chi scrive, proprio grazie alla poesia, prende a viaggiare nel tempo e nella storia alla ricerca del senso e della ragione di parole pronunciate più di settanta anni fa e così ha modo di conoscere altri viaggiatori, la sventurata Sarah Baarhman, la bella Joséphine Baker, André Breton a Fort-de-France, Sartre nei *bistrots* parigini, i nazisti sul lago Wannsee, Fanon nel manicomio di Blida in Algeria, la miseria senza nome di chi cerca di approdare clandestino alle nostre coste... e i riti, le maschere, i miti di civiltà a noi lontane e da noi saccheggiate...

E in tutto questo viaggiare, io, che sono un poeta, non faccio altro che riscoprire il significato profondo della poesia: che è un viaggio. Come le mappe, i portolani, le carte geografiche sono i modelli che gli uomini si sono costruiti per spostarsi nella geografia del pianeta, così la poesia, e più in generale l'arte, sono il modello che gli uomini si sono costruiti per addentrarsi nel loro immaginario.

Un viaggio, quello che la poesia compie, privo dei passaporti di cui hanno bisogno e dei controlli cui sono sottoposti i viaggiatori alle frontiere di Stati, paesi e continenti. E cioè, un viaggio di libertà.

Come quello che hanno intrapreso Aimé Césaire e Léopold Senghor, i due poeti con i quali tra poco inizieremo a incamminarci...

Angelo D'Orsi: Con il concetto di negritudine c'è per così dire un razzismo progressivo che emerge dalle letture che noi vi proporremo, che Giulio Stocchi vi proporrà. Stocchi si concentrerà su due autori che sono Léopold Senghor ed Aimé Césaire, ma c'è tutta una elaborazione che arriverà a saggisti come Franz Fanon o lo stesso Sartre che in qualche modo ripudia la cultura bianca: "l'unico bianco buono in Africa è un bianco morto", la famosa frase di Sartre che suscitò tanto scandalo. Mi sembrava giusto inserire, pur nell'ambito di un programma piuttosto ricco che naturalmente non può affrontare tutte le tematiche inerenti al tema razza, altrimenti il Festival non sarebbe durato quattro giorni e mezzo ma quattro anni e mezzo e non so

se le nostre forze sarebbero state bastevoli a tale peso, e mi sembrava, dicevo, giusto anche inserire questo piccolo *cameo* pensato in una forma un po' particolare. Dopo di che Giulio Stocchi farà il resto e gli cedo la parola. Grazie di essere con noi.

Giulio Stocchi: Grazie, grazie mille e grazie a voi. Io innanzitutto vorrei iniziare citando una massima degli Antichi: “Panta en gunata zeòn keitai”, “Tutto riposa sulle ginocchia degli dei”. Ginocchia che, nel mio caso, si sono dimostrate particolarmente scomode, disagiati e ossute in quanto, come potete vedere da questo mio viso vagamente storto, soffro da giorni di un fastidiosissimo ascesso al dente e quindi non vorrei che questo possa provocare inconvenienti, dei quali in anticipo mi scuso, che non sia costretto a interrompermi, che non mi si secchi la gola e, soprattutto, che non mi vada insieme la testa.

In questo discorso introduttivo, prima di dare la parola a Léopold Senghor e ad Aimé Césaire, cercherò, parlandovi da poeta e non da storico, di raccontarvi un po' la storia di un concetto, che è quello di negritudine che, in buona sostanza, vuol dire la rivendicazione e l'affermazione della identità e della dignità dei “negri” in quanto popolo e in quanto “razza”, un concetto che è stato enunciato per la prima volta in poesia, ma che è uscito ben presto dalle pagine dei libri, ha preso a camminare con le gambe e con la testa di migliaia di militanti, combattenti, dirigenti politici, ha attraversato di corsa tutta l'Africa incendiandola nelle rivolte anticoloniali degli anni '50, è approdato ad Algeri e da lì, con la rielaborazione che Franz Fanon farà della negritudine nel suo libro *I dannati della terra* su cui fra poco tornerò, di lì, da Algeri, è dilagato in tutto il terzo mondo, ha sfiorato il '68 europeo, e penso soprattutto alla RAF, alla Rote Arme Fraktion in Germania, è sbarcato nella sua versione più radicale e violenta negli Stati Uniti d'America con le Pantere Nere e con i Musulmani Neri di Malcolm X, ha acceso i suoi ultimi fuochi a Grenada con Bishop, che è stato deposto da Reagan del '79, e in Burkina Faso col capitano Sankara, a cui fra l'altro è dedicata la copertina di *Alias del Manifesto* di oggi, Sankara che è stato, a mio parere, l'interprete più fedele allo spirito originario del concetto di negritudine e che è stato ucciso nell'87, assassinato, come spesso avviene, dal suo più caro amico, Blaise Compaoré.

E quindi questo concetto ha assunto una rilevanza storica eccezionale oltre che politica e, naturalmente, artistica e letteraria.

Tutto questo è nato nella Parigi della metà degli anni '30 dalle poesie di due poeti poco più che ragazzi, Léopold Senghor, nato nel 1905, che diventerà presidente del suo paese natale, il Sénégal, morirà a Parigi nel 2003, onorato della feluca di Accademico di Francia; ed Aimé Césaire, il quale è nato nel 1913 ed è morto nell'aprile 2008 a Fort-de-France la capitale della Martinica, città della quale Césaire è stato sindaco per parecchi anni.

Ora, in questa mia introduzione, seguirò parecchi fili del discorso: all'inizio vi sembrerò forse un pochettino divagare, ma vedrete che, se io non mi ingarbuglierò e voi avrete la pazienza di seguirmi, tutti questi fili si annoderanno in una trama coerente. E poiché questo discorso ve lo faccio non da storico, ma da poeta, come

ogni poeta che si rispetti partirò da me stesso, cioè dal mio vissuto, dalla mia soggettività o, per dirla in termini forse più familiari a un congresso di storici, partirò dalla microstoria mia individuale e personale, una sorta di storia evenemenziale, una storia degli accadimenti che a tutti occorrono nella vita, sullo sfondo, e questo è il secondo filo del discorso, dei grandi eventi storici, la *Weltgeschichte*, la storia del mondo che costituisce il palcoscenico su cui la nostra vicenda si dipana e da cui viene, la nostra avventura umana, condizionata. In questo contesto cercherò di situare il momento aurorale della nascita di questo movimento e di questa teoria della negritudine nelle poesie di Césaire e di Senghor, farò un brevissimo accenno alla storia di come e cosa ho voluto costruire io in quella sorta di concerto vocale che seguirà, quando, finalmente, per una straordinaria magia, che è poi la magia dell'arte, cesserò di essere Giulio Stocchi, cesserò di essere un poeta, perché diventerò due poeti e attraverso di me sentirete risuonare oggi, con la stessa vivezza con cui è risuonata più di settanta anni, fa la voce di Senghor e quella di Aimé Césaire.

Io ogni volta che per le strade della mia città, che è Milano, incontro una persona, spesso un africano, che mi vuole vendere qualche cosa, un accendino, una collanina, una borsa contraffatta, o quando vedo la mano di un mendicante tendersi al mio passaggio, oppure quando un lavavetri ai semafori mi offre i suoi servizi, non posso fare a meno di ricordare una mia poesia che parla di muri, di passaporti e di controlli.

Perché in effetti, dopo la caduta del muro di Berlino, che tante speranze aveva acceso per una libera circolazione di idee, di uomini, di merci, fatto salvo, almeno per il momento, per le merci, per gli uomini e le idee è andata diversamente, perché attorno alla nostra Europa opulenta, quella che al tempo della guerra fredda era chiamata l'Europa Occidentale, i muri si sono in realtà moltiplicati. Prova ne sia che gli abitanti di quelli che un tempo erano i Paesi dell'Est e che venivano vezzeggiati e invitati a fuggire, "a scegliere", come si diceva allora, "la libertà", oggi vengono respinti alle frontiere, salvo tollerare l'ingresso di una quota di mano d'opera senza diritti e sottopagata, corpi da gettare nelle discariche, per evitare delle grane, quando vengono stritolati negli incidenti sul lavoro, o corpi da bruciare vivi, quando da vivi rivendicano presso i loro padroni il diritto a un trattamento più umano, e i loro padroni spesso ritengono questa richiesta talmente intollerabile da ricorrere a fiammiferi e benzina.

Questi muri sono muri anche mentali, sono barriere psicologiche fatte di diffidenza, fatte di paura, fatte di ignoranza, fatte di fastidio verso tutti coloro che noi riteniamo diversi da noi. Ma sono anche muri reali, come dimostrano le vedette militari che cercano di intercettare i barconi di disperati oppure le guardie ai confini di un continente che ormai chi vi abita, chi si aggira all'ombra dei suoi supermercati, non può non percepire come una fortezza assediata da orde di diseredati, di miserabili, i "dannati della terra", come li chiamava Fanon, che cercano di scampare, di fuggire guerre, carestie, miseria, malattie, fame e quant'altro e di sbarcare sulle nostre spiagge viste come l'ultimo approdo dove trascinare una vita, miserabile certo, ma appunto dove poter vivere e non morire.

Così che “negri”, mendicanti, lavavetri, zingarelle che ci inseguono con le loro storie di quattro, sempre quattro, bambini che non hanno latte, gli storpi che esibiscono ogni sorta di deformità spesso dubbie ed improbabili, le adolescenti, poco più che bambine, povere madonnine impietrite agli angoli costrette a vendersi, i poveracci inginocchiati sul marciapiedi a mani giunte in attesa dell’obolo di un passante, tutti costoro sono in realtà dei privilegiati perché sono riusciti a scampare alle onde del mare, ai gas venefici e alle esalazioni del sottofondo dei camion che li trasportano clandestini, sono riusciti a sottrarsi a quei tagliagole che sono i moderni passatori, sono riusciti a sfuggire ai Centri di Prima Accoglienza, sono riusciti a salvarsi dalle bande di bravi cittadini inferociti e alle loro bottiglie incendiarie e si aggirano fra noi perché in qualche modo hanno eluso quei controlli e hanno varcato quel muro di cui parla la poesia che sempre mi torna in mente a quello spettacolo.

Ora, questa poesia del muro a sua volta ha una storia, una storia che comincia parecchi anni fa.

Nel 1983, l’Accademia delle Arti e delle Scienze a Berlino Ovest aveva invitato Adriano Spatola, che era il più giovane del Gruppo 63, Edoardo Sanguineti che era stato fra i fondatori del Gruppo, e il sottoscritto, a Berlino, come rappresentanti della poesia italiana. Io tre anni prima, nel 1980, avevo scritto un libro, pubblicato da Einaudi, intitolato *Compagno poeta*, che aveva suscitato un certo interesse nei miei confronti per il tipo di attività poetica che andavo conducendo, poesia nelle fabbriche, nelle piazze, nelle manifestazioni, tanto che, fra i molti articoli che mi erano stati allora dedicati, Corrado Stajano aveva intitolato il suo sul *Giorno* attribuendomi l’onore di essere “Il cantastorie della sinistra”. Comunque, quella notorietà mi aveva valso l’invito della prestigiosa Accademia tedesca.

E, come tutti i turisti a Berlino, avevo avuto anch’io la curiosità di andare a vedere cosa c’era al di là del muro. Ho preso la mia brava metropolitana, ero sceso alla fermata di Friedrichstrasse, e lì, oltre allo sconcerto di passare un confine di Stato, anzi un confine che separava due mondi, due concezioni, si pensava allora, della società, della politica e dell’economia, in metropolitana, mi ero trovato sotto gli occhi gelidi dei soldatini della DDR, per altro compitissimi, i quali mi subissavano di domande, mi chiedevano cosa andassi a fare a Berlino Est, se il tubetto che avevo con me era proprio dentifricio, che cos’erano le pillole che portavo in tasca, quanti soldi avevo, se conoscevo qualcuno nella Germania Democratica e così via... Cioè ero circondato, in forma molto più attenuata allora, dallo stesso sospetto che noi oggi nutriamo nei confronti dei “diversi” che si presentano alle nostre frontiere. E questo sospetto era giustificato agli occhi di quei militari perché arrivavo da un mondo ostile nella guerra fredda, dall’Occidente, e quindi ero considerato, se non un nemico, certo un potenziale pericolo.

E lì avevano cominciato a frullarmi nella testa quelle parole che poi si sarebbero incatenate in una poesia: “C’è sempre un muro da varcare un passaporto un controllo...”.

Poi me ne tornavo nella Berlino Ovest, luccicante di vetrine, lasciandomi alle spalle l’Unterdenlinden, le piccole taverne della Berlino Est brulicanti di giovani, il

Reichstag ancora in macerie che ricordava le ferite della guerra, mi aggiravo per le vie di questa Berlino Ovest che invece sembrava una città costruita più a misura di automobile che di uomo, con quei viali che parevano autostrade dove i veicoli sfrecciavano senza sospettare l'esistenza di pedoni.

Però la sera me ne andavo a dormire in un gioiello della vecchia Berlino, una villa sul lago Wannsee che è un lago alla periferia della città, così vicino ai confini con la Germania Orientale che si potevano udire i colpi delle esercitazioni provenire al di là della frontiera.

E in questa villa del lago Wannsee, rimasta intatta, bellissima, una villa dell'Ottocento, messi a disposizione dalla gentilezza e dalla munificenza dell'Accademia delle Arti e delle Scienze, nel gennaio del 1942 era stata indetta quella che è conosciuta come la "Conferenza di Wannsee" durante la quale i gerarchi del regime nazista, Hesse, Rosenberg, Heydrich, Eichmann, Himmler e tutti gli altri, davano l'avvio alla cosiddetta "soluzione finale del problema ebraico": cioè una razza, quella ariana, autoproclamatasi eletta, decideva lo sterminio di un'altra razza, di un altro popolo, con la stessa freddezza e, vorrei dire, neutralità con cui si procede a una disinfestazione di insetti, che tali erano considerati ebrei, zingari, omosessuali, disabili e, perché no?, anche comunisti.

Ora, sei mesi prima di quel gennaio '42, Breton, che come tutti sappiamo è il fondatore e il massimo rappresentante del surrealismo francese, fuggendo dall'Europa in fiamme, approdava alla Martinica, un'isola che era allora possesso francese, a Fort-de-France, in attesa di una nave che lo portasse in salvo a New York. E lì, a Fort-de-France, anche lui come un turista, girava e capita un giorno in uno di quegli spacci mezze cartolerie, mezze mesticherie, come ce n'erano, almeno fino a pochi anni fa, nel sud del nostro paese. E in quello spaccio, su uno scaffale, vede un libro e il titolo lo incuriosisce. Il libro si intitola *Cahier d'un retour au pays natal, Diario di un ritorno al paese natale*, firmato da un certo Aimé Césaire. Breton prende il libro, lo sfoglia, prima distrattamente, poi se ne appassiona sempre più perché in quelle pagine rimane affascinato, innanzitutto, da un pullulare di immagini, alcune chiaramente surrealiste, ma riconosce nel libro anche la stessa incandescenza di opere famose nella letteratura francese, come *Une saison à l'enfer, Una stagione all'inferno*, di Rimbaud o *I Canti di Maldoror* di Lautréamont. Si innamora di questo libro, vuole conoscere Césaire, ne diventa amico e del libro di Césaire scrive una prefazione che verrà pubblicata nel dopoguerra e che non solo consacrerà Césaire, nelle parole di Breton, come uno dei più grandi poeti di lingua francese, ma contribuirà ad attirare l'attenzione degli intellettuali francesi verso la "poesia negra", tant'è vero che Sartre nel '48 scriverà un'altra famosa introduzione a una antologia curata da Senghor, *Orfeo negro. La nuova poesia negra e malgascia*.

Césaire aveva pubblicato questo libro, senza che suscitasse alcun interesse, nel '39. E quindi l'aveva scritto un paio di anni prima, quando aveva 24, 25 anni. Césaire, come sentirete anche dalle sue parole, apparteneva a una famiglia umilissima che però aveva avuto modo, approfittando anche della politica del Fronte Popolare al potere in quegli anni in Francia, di essere mandato a Parigi a studiare. Studiava

letteratura. E lì a Parigi, nel Quartiere Latino, conosce un altro giovane “poeta negro”, Senghor, un po’ più vecchio di lui perché era nato nel 1905. Senghor apparteneva invece a una famiglia nobile, africana, del Sénégal, discendente di capi tribù, proprietari terrieri, stregoni. I due giovani si scambiano le poesie e scoprono di cantare la stessa cosa, di cantare la dignità e, soprattutto, l’umanità, che a noi sembra una cosa ovvia, che va da sé, ma che invece all’epoca suscitava una certa sorpresa e scalpore, l’umanità del “negro” in quanto tale. Non si trattava di una poesia di rivendicazione, di protesta politica contro il bianco: no i “negri” si ponevano come uomini in carne ed ossa che amavano, odiavano, sognavano, speravano. E qui nasce il tema, con una parola, un termine inventato da Césaire e che Sartre giudicherà non tanto bello, il tema della “negritudine”.

I due fondano una rivista, “L’étudiant noir”, “Lo studente negro”, e qui come se un invisibile tam-tam avesse dato la sveglia, arrivano poesie dai quattro capi del mondo dei “negri” francofoni, dal Sénégal con Diop, dal Madagascar con Rabirévalo, da Haiti con Roumain, dalla Guyana francese con Damas, e tanti altri... e tutti quanti cantano la stessa cosa: la dignità dei “negri”.

“Pueblo que canta no morirà...”, scrive Rafael Alberti in questi anni riferendosi alla straordinaria fioritura poetica che accompagnava la lotta del popolo spagnolo, appoggiato dalle Brigate Internazionali, contro i *moros* e i falangisti di Franco, contro i fascisti italiani, contro la Legione Condor nazista. Poeti come Neruda, come Vallejo, come Hernandez, Guillèn, Garcia Lorca, lo stesso Alberti, Léon Felipe, i quali celebrano l’epopea di questo popolo in piedi che resiste.

Una guerra, quella di Spagna, che ha trovato il suo regesto di orrori nel quadro di Picasso intitolato a Guernica, la città santa basca sbriciolata dall’aviazione fascista e nazista, il primo bombardamento a tappeto con obiettivi civili della storia che è argomento anche del bel libro di Angelo D’Orsi, *Guernica*, pubblicato proprio in questi giorni.

Ebbene, quelle figure deformate del quadro, la stilizzazione delle forme, il moltiplicarsi delle prospettive – che sono il segno dello stile inconfondibile di Picasso – disegnano non solo, nella loro torsione e nel loro frantumarsi, la cronaca di un massacro che diviene così il simbolo universale della ferocia della guerra in ogni tempo e latitudine, ma rivelano altresì quanto profonda sia stata l’influenza dell’arte africana sul pittore spagnolo che, nei suoi esordi, trasse linfa ed ispirazione dallo studio delle tecniche espressive delle maschere, dei totem, delle sculture del continente nero.

Un continente che era divenuto oggetto di studio anche da parte degli etnologi: un esempio per tutti, Marcel Griaule e la sua magistrale opera sui Dogon del Mali.

Il fatto è che ora i “negri” non sono più argomento di dissertazione sotto lo sguardo del bianco, ma prendono la parola in prima persona. E qui assistiamo a un fenomeno per così dire inverso a quello espresso dalle parole della poesia di Alberti: una moltitudine di gente, di persone, dispersa sotto il giogo coloniale in America, nei Carabi, nei paesi africani, le cui frontiere non avevano nessun motivo geografico,

l’Africa che era stata spartita dopo il Congresso di Berlino del 1894-95 seguendo solo gli interessi delle potenze coloniali europee, nelle Antille, tutti costoro scoprono nel canto dei loro poeti la dignità e la bellezza della loro pelle che non viene più considerata un marchio di infamia, ma come un segno di distinzione e quindi come un fatto di identità. Dai versi dei suoi poeti, è tutto un popolo che nasce.

Un fenomeno, questo, che – almeno a stare al libro di Havelock *Cultura orale e civiltà della scrittura* – si è già verificato nella storia: le tribù doriche, dice Havelock, che invasero la Grecia trovarono nei rapsodi, i “rapsoidoi”, letteralmente “i cucitori di canti”, i sarti che porsero loro l’abito dell’identità.

Un paragone forse azzardato, che farà storcere la bocca a molti storici. Ma, si sa, noi poeti siamo preda di quello che Mallarmé chiama “il demone dell’analogia”, che ci spinge a cogliere la somiglianza anche nelle cose più lontane, nel che consiste, secondo Aristotele, il dono nativo del poeta e il segno della sua eccellenza.

Comunque sia, questa assunzione di identità da parte dei “negri” provocherà, e Sartre con molta lucidità lo sottolinea nella “Introduzione” a *Orfeo Negro* del ’48, uno strano sconcerto, una sensazione di spaesamento nel lettore bianco. E’ come se il cagnolino di casa, e questo lo dico io, non lo dice Sartre, quello che giudichiamo il nostro trastullo, il nostro amico fedele che ci segue dovunque con i suoi occhi buoni, quello che possiamo picchiare o accarezzare a nostro piacere, all’improvviso prendesse a parlare, e ad esaltare la propria “caninitudine”, oppure la bellezza delle cagnette che corteggia col suo odorato, senza curarsi minimamente di noi.

E infatti Sartre dice: un “poeta negro” – e si riferisce a Senghor e tra poco ascolteremo la poesia – si rivolge alla donna amata, sussurrando “Donna nuda, donna nera...”, e noi, dice Sartre, ci sentiamo come esclusi, come se queste parole, che non ci sono destinate assolutamente, le origliassimo dalla porta e come se questa donna nuda la spiassimo dal buco della serratura. E anzi, dice Sartre, addirittura la nostra bianchezza, di cui andavamo tanto fieri, all’improvviso ci appare come una maglia logora, dice testualmente il filosofo, ai gomiti e alle ginocchia, e se potessimo ce la toglieremmo per scoprire la nostra carne di vino nero, un altro verso di Senghor.

Quindi “Donna nuda, donna nera...”.

Ora, non è che nella Parigi dell’epoca, degli anni ’30, ’35, non ci fossero donne nude, donne nere. Basta pensare alla famosa “Venere nera”, a Joséphine Baker, questa ragazza del Missouri, naturalizzata francese, che ogni sera ballava “Yes, we have not bananas”, vestita solo di un gonnellino di banane ed esibendo i suoi bellissimi seni sotto gli occhi concupiscenti del pubblico dell’epoca.

Ma il fatto è che in quegli anni, anche per capire quello che poi sentiremo dalle parole di Senghor e di Césaire, i “negri” erano considerati appunto né più né meno che un trastullo, persone con cui passare una serata ascoltandone la musica, erano quelli ai quali ci si rivolgeva con quel francese storpiato di cui Fanon parla in uno dei suoi libri, *Il negro e l’altro*, quando, racconta Fanon, lui, laureato in psichiatria, una sera chiede un’informazione a un tizio, a un bianco, e questi gli risponde: “Sì, amico, tu andare, tu prendere metropolitana, tu scendere una, due tre fermate...”, un linguaggio che mostra, più di tanti ragionamenti teorici, il pregiudizio

con cui ci si rivolge a delle persone che si ritengono inferiori, incapaci persino di parlare la lingua. Erano considerati, i “negri”, degli animali, come delle pantere, nel caso di Joséphine Baker, da ammirare allo zoo, ma da fare sempre entrare dalla porta di servizio.

Ora, a Parigi, centoventi anni prima di Joséphine Baker, aveva calcato le scene un'altra “Venere nera”, quella che è conosciuta come la “Venere ottentotta”, la cui storia è molto istruttiva.

L'Abate Raynal, nel 1780, scrive un libro, *Histoire des deux Indes*, e in questo libro racconta come alcuni esploratori, fra cui il Capitano Cook, sbarcati in Africa Australe, l'odierno Sudafrica, si fossero imbattuti in una stranissima tribù, gli Ottentotti, i quali parlavano una lingua che i glottologi, i fonetisti ecc., chiamano “lingua a click”, cioè una lingua fatta di schiocchi, di suoni gutturali, che suonava all'orecchio europeo come una lingua non articolata, più simile ai grugniti degli animali che non a un idioma umano. Le donne di questa tribù avevano poi una strana particolarità: esibivano un *tablier*, un grembiolino, qualcosa che pendeva loro fra le gambe. Però questo grembiolino non era fatto di stoffa, era fatto di carne, era un caso, questo, di ciò che viene conosciuto come “macroninfia”, cioè uno sviluppo ipertrofico delle grandi labbra che fra le gambe di queste donne dava l'illusione che avessero una specie di gonnellino di carne. Tutto questo, in piena Età dei Lumi, scatena un sacco di discussioni: si potevano davvero considerare questi Ottentotti degli uomini, dato che parlavano una lingua inarticolata come gli animali? E poi, dal momento che le loro donne presentavano quella strana anomalia, non si trattava piuttosto di animali? O forse non erano uomini degradati, seguendo lo schema, lo stereotipo della maledizione di Dio contro i figli di Cam?

Nel 1810, una nave negriera inglese rapisce una di queste donne, la battezza Sarah Baarhmann, la porta a Londra e da qui a Parigi dove costei viene esibita in teatro sotto gli occhi del pubblico dell'epoca, forse non concupiscente, ma certo allibito da quel suo sorprendente gonnellino. La sventurata, per fortuna sua, muore nel 1815, ma la sua odissea non finisce lì, perché uno dei più grandi anatomisti dell'epoca, Cuvier, prende il corpo di questa ragazza, lo dissecca, lo mette sotto formalina e lo espone, mummificato, in una teca di quel Museo che era stato appena fondato, il *Musée de l'Homme*. Il fatto è che il corpo di Sarah Baarhmann rimane esposto nelle sale del museo, col *tablier* che ne aveva deciso il destino in bella mostra, fino al 1992, quasi 180 anni, quando poi viene trasferito nei sotterranei e, finalmente, il governo di Mandela riesce a farsi restituire la salma della poverina e nel 2002, a Città del Capo, Sarah Baarhmann avrà la sepoltura che meritava.

Ebbene io credo che, a parte tutto quello che sappiamo sulla schiavitù e tutto il resto, questo sia un paradigma chiarissimo, cristallino nella sua crudeltà, dell'oltraggio fisico, mentale e culturale che degli esseri umani possono infliggere ad altri esseri umani ove li considerino degli inferiori.

Era talmente profondo questo oltraggio che i “negri” hanno subito nel corso della loro storia che Sartre osservava che solo il fatto che costoro affermassero la

propria umanità assumeva un valore non solo politico, ma, dice Sartre, addirittura rivoluzionario. E infatti il filosofo saluta nella “poesia dei negri” l’unica poesia rivoluzionaria, anzi si spinge ancora più oltre, una poesia, dice, “evangelica”, che annuncia la buona novella della negritudine, in cui i “poeti negri” cantando se stessi come uomini cantano anche la liberazione del proletariato mondiale.

Però Sartre era anche il filosofo che era, – “questo hegeliano nato”, lo irride Fanon – e quindi era abituato a delle grandi sintesi, e diceva: tutto ciò fa però parte di una progressione dialettica, in cui la negritudine costituisce un momento debole, il momento della negatività, e cioè la tesi è l’affermazione teorica e pratica della superiorità del bianco, la negritudine è quello che mette in discussione ciò, e, come momento negativo e facendo parte di una triade dialettica, mira ad una sintesi che sarà la realizzazione dell’umano in una società senza razze. E quindi, dice Sartre, la negritudine esiste solo per distruggersi, è passaggio e non meta, mezzo e non fine ultimo.

Questa affermazione trova il dissenso più deciso di Fanon, il quale si sente defraudato della propria identità, e ha parole ingenerose nei confronti di Sartre che considera un “falso amico dei negri”.

Ora, a pensare bene, se a ciascuno di noi venisse detto: il senso della tua vita non sta in quello che tu ritieni più importante, i tuoi ricordi, le cose più individuali che hai vissuto, che so?, la palla rossa che ancora rotola nella tua infanzia, quegli occhi che ti hanno straziato una volta in un addio, la mano che si è tesa a consolarti, il tuo bambino la prima volta che ha detto “mamma”, l’amico, che tu consideravi un fratello, che è morto, e che tuttora ti cammina accanto, quel tramonto che ti ha incantato – che sono tutte cose piccole, trascurabili, che uno storico e neppure un filosofo ha il dovere di registrare, ma che costituiscono la materia prima dei poeti, non solo, ma che costituiscono il sigillo della nostra individualità, perché sono il segno della unicità e della irripetibilità del nostro passaggio sulla terra – e ci venissero a dire che, no!, la nostra vita vale solo in quanto momento di un processo che un giorno realizzerà qualcosa, magari avremmo un moto di ripulsa anche noi.

Fanon non era un poeta, era uno psichiatra e forse, in forza della sua professione, attento ai moti più segreti, più intimi delle manifestazioni della psiche individuale. Ma soprattutto Fanon era stato l’allievo di un poeta: era stato l’allievo di Césaire a Fort-de-France, l’aveva avuto come professore al liceo e di Césaire aveva sempre apprezzato soprattutto il *Cahier d’un retour au pays natal*, perché riteneva che questo libro fosse il resoconto di una discesa agli inferi della condizione “negra” da cui Césaire era risalito aggrappandosi all’ancora della negritudine. Quella negritudine in cui, a un certo punto, anche Fanon ha profondamente creduto, al punto che Fanon dice: ecco, Sartre mi ha tolto questo, e io, non più del tutto nero, ma neppure completamente bianco, mi sentivo dannato.

Fanon troverà la sua identità nel manicomio di Blida, in Algeria. Dove, a contatto con la miseria senza nome dei *fellahin* algerini, con questi uomini impazziti dalla miseria o impazziti dal dolore che gli aguzzini francesi – era scoppiata nel frattempo la guerra d’Algeria – infliggevano loro, scorge in questo popolo, in queste masse contadine, gli stessi tratti di derelizione che Césaire aveva descritto a proposito

dei “negri” e, non solo, riflettendo, Fanon ritiene che tutte le masse contadine del Terzo mondo, il Terzo mondo saccheggiato dall’imperialismo bianco e dagli sfruttatori locali, queste masse fossero i nuovi “negri”, e li chiama “i dannati della terra”. E lì opera la frattura con Césaire e dice che questi “dannati della terra” l’unico linguaggio che possono usare nei confronti dei loro oppressori – e qui naturalmente Fanon è influenzato dall’epopea della lotta algerina – è quello che costoro hanno sempre usato nei loro confronti: il linguaggio della violenza.

E questa affermazione avrà un valore dirompente nelle teorie rivoluzionarie degli anni ’60 e ’70: pensate solo alla “teoria dei fuochi” – “creare due, tre, molti Vietnam” – di Che Guevara. Fanon non avrà modo di vedere le conseguenze delle sue posizioni teoriche perché muore a soli 37 anni nel ’61. Gli vengono tributati funerali di massa, pubblici, in Algeria, nel pieno della guerra di liberazione – nel frattempo Fanon era diventato anche dirigente del governo algerino in esilio a Tunisi.

Nello stesso anno ’61, Sartre e altri 119 intellettuali avevano indetto una manifestazione che sarà repressa violentemente e 300, 200 manifestanti, non si è mai saputo quanti, soprattutto algerini, furono buttati nella Senna. E la repressione era diretta da un prefetto, il prefetto Papon, che è lo stesso che nel 1942 aveva organizzato il concentramento degli ebrei francesi in uno stadio della Francia collaborazionista di Vichy per avviarli alla deportazione nei *lager* tedeschi in ottemperanza alle decisioni della conferenza del lago Wannsee, tenuta, il 20 gennaio 1942 – lo stesso giorno in cui, nel 1944, sono nato io – nella villa dove poi sono stato ospite 41 anni dopo. Quindi vedete come la storia abbia delle ragnatele stranissime con delle geometrie davvero sorprendenti.

Ora, arrivando ai nostri due, Césaire e Senghor, di cui tra poco ascolteremo le poesie: le parole di questi poeti, dice sempre Sartre, non descrivono la negritudine, non la copiano, non la disegnano come fa un pittore col suo modello, bensì la compongono, la fanno sotto i nostri occhi. Noi le sentiremo, queste parole, con le nostre orecchie, e saremo quindi in grado di apprezzare e valutare l’affermazione di Breton il quale, sempre nella prefazione al libro di Césaire di cui vi ho parlato, diceva che questi poeti, i “poeti negri”, al pari dei surrealisti, non sono poeti “visionari”, cioè legati alla vista, alla lettura, sono poeti “auditivi”, legati al ritmo, legati alla oralità della lingua, tant’è vero che Senghor sempre ricorda come sua maestra una “griot”, una cantastorie che raccontava i fasti della tribù, i matrimoni, le nascite, i funerali, i successi nella caccia, le gesta degli antenati, Marone, era il nome di questa affabulatrice, che Senghor aveva conosciuto nella sua infanzia in Africa. E anzi Senghor giunge ad affermare che la negritudine di una poesia non sta tanto nel tema della poesia, nel fatto che parli di “negri”, bensì nello stile, nel tono, nel calore emotivo, e, appunto, nel ritmo.

Io cosa ho fatto con le voci di questi due poeti? Ho letto tutte le loro poesie, di Césaire ho preso in considerazione soprattutto il *Cahier, Il diario di un ritorno al paese natale*, e con un pazientissimo lavoro che è, del resto, molto familiare a tutti noi, di copia-incolla, quello che facciamo al computer, ho preso brani di queste poesie, li ho montati insieme, proprio in senso cinematografico, in modo da costruire

una specie di sinfonia vocale, in cui le voci si rincorrono, si confutano, dialogano, enunciano temi che appaiono, scompaiono, vengono ripresi, fino a confondersi, queste voci, fino a sciogliersi alla fine nel grande canto della negritudine.

Queste due voci sono riconoscibilissime: io non parlerò più, non farò alcun commento critico, non darò alcuna indicazione bibliografica o altro, e avrete modo di ascoltare queste due voci, quella sensuale, sentirete, di Senghor, sempre perso nel sogno della sua Africa, il Sénégal che ha conosciuto durante l'infanzia, e quella più straziata e dissonante di Césaire, che viene sempre introdotta da un ritornello, che non ho inventato io ma che esiste nel suo libro, "alla fine dell'alba", con quella cadenza anaforica che ricorda la struttura paratattica della lingua orale.

Il grande canto conclusivo della negritudine in quel momento, nel momento in cui viene offerto per la prima volta all'ascolto, – e lì secondo me aveva ragione Sartre, e lo diceva anche il professor D'Orsi – in quel momento proclama un movimento di liberazione non solo "dal" bianco ma anche "del" bianco.

Ora, il moltiplicarsi dei muri di cui vi parlavo, una mezz'ora passata davanti alla televisione e al telegiornale ogni sera, ci dicono come questo canto sia stato soffocato, sia stato sostanzialmente sconfitto. Basta guardare appunto com'è la situazione del mondo oggi.

E questo ci dice qualche cosa, e mi avvio alla conclusione, sul tema di questo convegno, "La razza, mito pericoloso", perché anche nel momento più progressivo, come diceva il professor D'Orsi, in cui la razza viene considerata un momento della liberazione e della costituzione di un popolo, c'è una ambiguità che rende questo mito pericoloso, la stessa ambiguità che notava Marx a proposito della Rivoluzione francese nella dialettica *citoyen-bourgeois*: è vero che la Rivoluzione francese libera formalmente gli uomini e ne fa tutti cittadini eguali di fronte alla legge, ma all'interno di questa massa di uomini formalmente liberi ed eguali esistono delle differenze, dei conflitti di ceti, di interessi e, vorrei dire, usando una parola che appare addirittura oggi stravagante pronunciare, esistono delle classi. Conflitti, ceti e classi che esistono all'interno del popolo nero, come del resto storicamente era stato dimostrato e si era già verificato ad Haiti alla fine del '700 e ai primi dell' '800, nel 1800, 1801, quando Toussaint l'Ouverture aveva proclamato la Repubblica, che era stata stroncata dai soldati di Napoleone, ma anche dal tradimento dei mulatti e degli ex schiavi più abbienti che si vedevano minacciati nei loro interessi.

E allora, quel sogno, quella "speranza del mondo" come dice Senghor nei versi di una sua poesia che tra poco ascolteremo, o "il fragile frutto della libertà", come dice Césaire, rimangono all'orizzonte, dietro un muro che nasconde il giardino dove la terra dovrebbe dare i suoi frutti rigogliosi per tutti. Che è il mito generoso cantato dai nostri due poeti.

Però, diceva Aristotele, la poesia è più vicina alla filosofia della storia, perché la storia racconta i fatti come sono accaduti, mentre la poesia li racconta come avrebbero potuto accadere. Cioè, secondo un ordine e un progetto.

E il progetto che ascolterete enunciato in queste poesie è il progetto della realizzazione di un sogno che l'umanità coltiva da sempre, che è il sogno di liberare se stessa. E cioè, per usare ancora le parole di Marx, di uscire finalmente dalla lunga

preistoria della guerra di tutti contro tutti, della disuguaglianza, dello sfruttamento, della violenza, e di entrare finalmente nella storia, nel regno della libertà, dove il muro con cui ora vado ad iniziare, di cui parla la mia poesia che introdurrà prima la voce di Senghor poi quella di Césaire che si alterneranno, questo muro sarà per sempre crollato.

C'è sempre
un muro da varcare
un passaporto
un controllo
il terrore improvviso
di dimenticare
perché ti trovi proprio
in quel posto e non
altrove
la fila lunga
delle valigie
qualcosa da
dimostrare
il respiro degli altri
che avverti
come un'oscura
minaccia
il tonfo di un timbro
sul foglio
che ti concede
di esistere
un neon
una porta
un orologio

(Stocchi, *In tempo di guerra*, NonSoloParole.com)

E' domenica.
Ho paura della folla dei miei simili dai visi di pietra.
Dalla mia torre di vetro abitata dalle emicranie, dagli
Avi irrequieti
contemplo tetti e colline nella bruma
nel silenzio –i comignoli sono severi e spogli.
Ai loro piedi dormono i miei morti, tutti i miei sogni
divenuti polvere
tutti i miei sogni, il sangue inutile sparso nelle strade
mischiato al sangue di macellerie.

(Senghor, *In memoriam*, da *Canti d'ombra* in *Poesie d'Africa*, Nuova Accademia)

C'è sempre
un muro da varcare
un passaporto
un controllo...
(Stocchi, *In tempo*, cit.)

Alla fine dell'alba...
Gli avevo detto vattene, faccia da sbirro, carogna, vattene, detesto i servi dell'ordine e gli imbecilli della speranza. Vattene, talismano malvagio, cimice di sacrestia. Poi mi sono girato verso paradisi per lui e per i suoi perduti, più calmo del viso di una donna che mente, e là, cullato dagli effluvi di un pensiero mai stanco, ho alimentato il vento, ho liberato i mostri e ho sentito salire, dall'altra parte del disastro, un fiume di tortore e di trifogli della foresta che porto sempre nelle mie profondità a un'altezza inversa del ventesimo piano di quelle case così arroganti, per precauzione contro la forza putrescente dell'atmosfera crepuscolare misurata giorno e notte da un insolente sole venereo.

(Césaire, *Diario di un ritorno al paese natale*, Jaca Book)

Ma i poeti cantavano ben altro, i fiori artificiali delle
notti di Montparnasse
cantavano le chiatte sonnolente sui canali di stoffa
marezzata cantavano la squisita disperazione dei poeti tubercolosi
ma i poeti cantavano i sogni dei vagabondi sotto l'eleganza
dei ponti bianchi
ma i poeti cantavano gli eroi non era seria la vostra risata,
non era classica la vostra pelle nera.

(Senghor, *Poema introduttivo*, da *Hosties noires* in *Poesie*, cit.)

Alla fine dell'alba, ricche di anse fragili, le Antille che hanno fame, le Antille
butterate dal vaiolo, le Antille distrutte dall'alcool, naufragate nel fango di questa
baia, sinistramente naufragate nella polvere di questa città.

Alla fine dell'alba questa città piatta –sparpagliata, che inciampa nel buon senso,
inerte, trafelata sotto il fardello geometrico di una croce che si rinnova in eterno, non
docile col proprio destino, muta, in ogni caso indispettita, incapace di crescere in
armonia con questa terra, impacciata, castrata, vanificata, in contrasto con la fauna e
con la flora.

Alla fine dell'alba questa città piatta –sparpagliata....

E in questa città inerte una folla chiassosa, che sorprendentemente non coglie il
proprio grido come questa città non coglie il proprio movimento, non coglie il proprio
vero grido, il solo che tutti vorrebbero udire gridare perché solo lui è sentito come
proprio; perché si sente che abita in lei in qualche rifugio profondo dell'ombra e

dell'orgoglio, in questa città inerte una folla che non coglie il proprio grido di fame, di miseria, di rivolta, di odio, una folla stranamente cialtrona e muta.

(Césaire, *Diario*, cit.)

Per tutta la giornata sulle lunghe strette rotaie
– volontà di ferro sul languore delle sabbie –
attraverso la siccità di Cayor e Baol dove si torcono le braccia
i baobab dall'angoscia
per tutta la giornata lungo l'intera linea
delle stazioncine tutte eguali cinguettanti di negrette
all'uscita della scuola e dell'ucelliera
per tutta la giornata sballottato sulle panche
d'un treno sferragliante polveroso e ansimante
vado cercando l'oblio dell'Europa nel cuore agreste del Sine.

(Senghor, *Per tutta la giornata in Canto*, cit.)

In questa città inerte una strana folla che non s'ammucchia, che non si confonde, abile nello scoprire il punto di disincastro, di fuga, di defezione. Una folla che non sa farsi folla, una folla, è facile capirlo, perfettamente sola sotto il sole, allo stesso modo con cui una donna, in una sorta di perfetta cadenza lirica, interpella improvvisamente una pioggia ipotetica e le impartisce l'ordine di non cadere; oppure come un rapido segno di croce senza un motivo evidente; oppure come l'animalità improvvisamente grave di una contadina che piscia in piedi, con le gambe divaricate, rigide.

In questa città inerte una folla desolata sotto il sole, una folla che non reagisce a nulla di quanto si manifesta, si svela e si libera alla luce del sole in questa terra sua.

(Césaire, *Diario*, cit.)

E arrivò l'Aliseo e sulle sue ali lentoritmate
come petali di neve e di grazia
farfalle bianche striate di nero, orlate ricamate di nero
nubi di garza bianca di grazia bianca, di neri velluti vibranti.

Come quando si andava a Joal la domenica a messa
e andavamo mio padre e i suoi figli più grandi
superbi del loro nome in vesti di seta.
E camminavamo splendidi e diritti, nel fulgore delle mussole e dei veli
tra vergini di tussor e ambra nel fiorito fruscio dei loro nastri
il busto inarcato lo sguardo candido, i seni floridi.

(Senghor, *Bionde mattine di Popenguine in Lettres d'hivernage in Poesie d'amore*, Nuova Accademia)

Alla fine dell'alba una piccola casa maleodorante in una via strettissima, una casa minuscola che ospita nelle proprie viscere di legno marcio decine di topi e la vivacità

dei miei fratelli e delle mie sorelle, una piccola casa crudele la cui intransigenza sconvolge la fine di ogni mese, e mio padre lunatico, rosicchiato da un'unica miseria, non ho mai saputo quale, che un'imprevedibile stregoneria soppesce con una malinconica tenerezza oppure esalta con grandi fiammate di collera; e mia madre le cui gambe pedalano per la nostra fame instancabile, pedalano di giorno, di notte, vengo persino svegliato la notte da queste gambe instancabili che pedalano di notte e dal morso aspro nella carne molle della notte di una macchina da cucire su cui mia madre pedala, pedala per la nostra fame e di giorno e di notte.

(Césaire, *Diario*, cit.)

Donna nuda, donna nera
vestita del tuo colore che è vita, della tua forma
che è bellezza!
Nella tua ombra sono cresciuto; la dolcezza delle tue mani
bendava i miei occhi.
Ed ecco nel cuore dell'estate e del meriggio ti scopro,
dall'alto d'un colle calcinato, Terra Promessa
e la tua bellezza mi fulmina il cuore
come il lampo di un'aquila.

(Senghor, *Donna nera* in *Canti*, cit.)

E il letto di assi da cui è uscita la mia razza, tutta la mia razza da questo letto di assi i cui piedi sono bidoni di kerosene, come se il letto soffrisse di elefantiasi, e con la pelle di capretto, e con le foglie secche delle banane, e con quegli stracci, che nostalgia di materasso il letto di mia nonna (sopra il letto, in un vaso pieno d'olio, un moccolo la cui fiamma danza come un grosso ravenello... sul vaso in lettere d'oro c'è scritto: GRAZIE).

(Césaire, *Diario*, cit.)

Donna nuda, donna scura
frutto maturo delle carni piene, estasi buia del vino
nero, bocca che fa lirica la mia bocca
savana dai limpidi orizzonti, savana fremente
alle ardenti carezze del vento dell'est
tam-tam scolpito, tam-tam teso che suona
sotto le dita del Vincitore,
la tua voce di contralto è il canto spirituale dell'Amata.

(Senghor, *Donna nera*, cit.)

E' una vergogna questa rue Paille.

Un'appendice disgustosa come le parti vergognose della borgata che prolunga a destra e a sinistra, lungo la strada coloniale, l'ondata grigia dei suoi tetti di assi. Qui

ci sono soltanto tetti di paglia che gli spruzzi del mare hanno inscurito e che il vento spelacchia.

Tutti disprezzano la rue Paille... E' qui che la gioventù della borgata si dà al vizio. Soprattutto è qui che il mare scarica le immondizie, i gatti morti e i cani straziati. Perché la strada dà sulla spiaggia, e la spiaggia non basta alla rabbia schiumosa del mare.

Un'angoscia anche questa spiaggia, con quei mucchi di sporcizia putrescente, con quei didietro furtivi che si alleggeriscono, e la sabbia è nera, funebre, non si è mai vista una sabbia così nera, e la schiuma scivola sopra mugolando, e il mare la colpisce con grandi colpi di pugile, o piuttosto il mare è un grosso cane che lecca e morde la spiaggia ai garretti, e a forza di morderla finirà sicuramente per divorare la spiaggia, assieme alla rue Paille.

Alla fine dell'alba il vento di un tempo che si alza, le fedeltà tradite, il dovere incerto che si nasconde e quell'altra alba dell'Europa...

(Césaire, *Diario*, cit.)

Ecco il mio cuore si scioglie come neve al sole.

Dimentico

le mani bianche che premendo il grilletto

fecero crollare gli imperi

le mani che fustigarono schiavi e che vi flagellarono

le vecchie mani bianche che vi schiaffeggiarono

le mani laccate e incipriate che mi hanno schiaffeggiato

le mani sicure che mi spinsero alla solitudine e all'odio

le mani bianche che abbattono la foresta di palme

che dominava l'Africa, e nel cuore dell'Africa

superbi e forti i Sara, belli come i primi uomini

usciti dalle vostre mani brune.

Esse abbattono la foresta nera per farne traversine ferroviarie,

spianarono le foreste dell'Africa per civilizzarci,

visto che scarseggiava il materiale umano.

(Senghor, *Neve su Parigi* in *Canto*, cit.)

Alla fine dell'alba...

Ritornare.

Come ci sono uomini iena e uomini pantera, io sarò

un uomo ebreo

un uomo cafro

un uomo indù di Calcutta

un uomo di Harlem che non vota

un uomo carestia, un uomo insulto, un uomo tortura che si può colpire in ogni momento, fracassargli le ossa, ucciderlo – ucciderlo davvero – senza dover rendere conto a nessuno senza dover presentare scuse a nessuno
un uomo ebreo
un uomo pogrom
un cane
un accattone

ma si può uccidere il Rimorso, bello come l'espressione di stupore di una signora inglese che si trova nella zuppiera il cranio di un ottentotto?

(Césaire, *Diario*, cit.)

Amica mia sotto il buio del perizoma blu
le stelle sfogliano i fiori d'ovatta dei loro calici aperti.
Il signore della macchia sei tu, che ha zittito la rivolta
dei sordi brontolii.
Guarda: la nebbia dolcemente è sgocciolata in bianche gocce
di latte fresco.
Ascolta la mia voce singolare che nell'ombra ti canta
questo canto costellato di comete che esplodono cantando.
Con la voce nuova ti canto questo canto d'ombra
con la vecchia voce dei continenti giovani.

(Senghor, *Canto d'ombra*, cit.)

Ritroverò il segreto delle grandi comunicazioni e delle grandi combustioni. Dirò il temporale. Dirò il fiume. Dirò il tornado. Dirò la foglia. Dirò l'albero.

Ritornare. Il mio cuore mormorava generosità enfatiche. Ritornare... Arriverò levigato e puro nel mio paese e dirò a questo paese, il cui fango entra nel miscuglio della mia carne: "Ho vagabondato per molto tempo, ma ora ritorno alla bruttezza disertata delle tue piaghe".

Ritournerò al mio paese e gli dirò: "Abbracciarmi senza paura... E siccome so soltanto parlare, è per te che parlerò".

E gli dirò ancora:

"la mia bocca sarà la bocca delle sofferenze che non hanno bocca, la mia voce sarà la libertà delle voci che si piegano di fronte alla cella della disperazione".

E arrivando dirò a me stesso:

"Il mio corpo e la mia anima si guardano bene dall'incrociare le braccia nell'atteggiamento sterile dello spettatore, perché la vita non è uno spettacolo, perché un mare di dolore non è un palcoscenico, perché un uomo che urla non è un orso che balla...".

(Césaire, *Diario*, cit.)

Fissate dunque gli occhi immutabili sui vostri figli sempre comandati
che dan la vita come il povero il suo ultimo vestito.
Si possa noi rispondere presente alla rinascita del Mondo
come il lievito serve alla farina.
Se no, chi insegnerà la cadenza al mondo defunto
delle macchine e dei cannoni?
Ci dicono uomini del cotone, dell'olio, del caffè
ci chiamano gli uomini della morte.
Noi: uomini della danza, dai piedi che si rafforzano
solo pestando il suolo.

(Senghor, *Preghiera alle maschere*, in *Canti*, cit.)

Alla fine dell'alba,
la sete virile e il desiderio testardo,
eccomi diviso dalle oasi fresche della fratellanza questo niente pudico rasenta dure
schegge
questo orizzonte troppo sicuro sussulta come un carceriere.

E la mia isola non clausura, con la sua chiara audacia in piedi dall'altra parte della
Polinesia, di fronte a lei la Guadalupe tagliata in due dalla linea dorsale e con la
nostra stessa miseria, Haiti dove la negritudine si è alzata in piedi per la prima volta e
ha detto di credere alla propria umanità, e la piccola comica coda della Florida dove
stanno finendo di strangolare un negro, e l'Africa che striscia gigantesicamente fino ai
piedi ispanici dell'Europa, una nudità dove la Morte miete a gradi falciate.

E ricordo Bordeaux e Nantes e Liverpool e New York e San Francisco
non un pezzo di questo mondo che non porti le mie impronte digitali
e il mio calcagno sulla schiena dei grattacieli e la mia sporcizia
nello scintillio delle gemme!
Virginia. Tennessee. Georgia. Alabama.
Putrefazioni mostruose di rivolte
inefficaci
paludi putride di sangue
trombe assurdamente ostruite.
Terre rosse, terre sanguigne, terre consanguigne.
(Césaire, *Diario*, cit.)

La nostra nuova nobiltà non è dominare il nostro popolo
ma di farsi ritmo e cuore suo
non di fecondare terre ma come il chicco del miglio
marcire nella terra
non d'essere la testa del popolo, ma la sua bocca
e la sua tromba.
(Senghor, *Poema*, cit.)

Alla fine dell'alba questi paesi senza stele, questi sentieri senza memoria, questi venti senza agenda.

Che importa?

Parleremo. Canteremo. Urleremo.

Voce piena, voce profonda, sarai la nostra forza, la nostra punta avanzata.

Parole?

Ah sì, parole.

Ragione, ti maledico, vento della sera.

Il tuo nome sinonimo d'ordine?

A me ricorda la frusta.

Bellezza, io ti chiamo petizione di pietra.

Ma ecco il rauco contrabbando

del mio riso.

Ecco il mio tesoro di salnitro!

Siccome vi odiamo, voi e la vostra ragione, ci vantiamo della demenza precoce, della follia dirompente, del cannibalismo testardo.

Elenchiamo i nostri tesori:

la follia che ricorda

la follia che urla

la follia che vede

la follia che esplode.

E sapete il resto.

Che 2 più 2 fa 5

che la foresta miagola

che l'albero toglie i dolci dal fuoco

che il cielo si liscia la barba

eccetera eccetera...

(Césaire, *Diario*, cit.)

Perché lei esiste, la fanciulla poesia. Cercarla è la mia passione

l'angoscia che mi trafigge il petto, la notte,

la fanciulla segreta dagli occhi bassi che ascolta crescere i suoi cigli

allungarsi le unghie.

E tu mi chiedi:

- Ma perché queste nebbie, questi miraggi in fondo ai tuoi occhi immobili?

- Il mare è bello, dolce l'aria come un tempo in riva ai Grandi Laghi.

(Senghor, *Ripasso* in *Lettres d'Hivernage* cit.)

Che cosa siamo? Meravigliosa domanda!

A forza di guardare gli alberi sono diventato un albero
e i miei lunghi piedi d'albero hanno scavato nella terra
profonde sacche di veleno, grandi città di ossa
a forza di pensare al Congo
sono diventato un Congo che mormora foreste e fiumi
dove la frusta schiocca come un grande vessillo
il vessillo del profeta
dove l'acqua fa
likualà likualà
dove il lampo della collera scaglia l'ascia verdastra
e costringe i cinghiali della putrefazione
nel bel margine violento delle narici.

Alla fine dell'alba il sole che tossicchia e che sputa i polmoni.

Alla fine dell'alba
una modesta vita di sabbia
una modesta vita di mussolina
una modesta vita di chicchi di mais.
Alla fine dell'alba
un gran galoppo di polline
un gran galoppo di una modesta vita di fanciulle
un gran galoppo di colibrì
un gran galoppo di daghe per sfondare il seno della terra.

Angeli doganieri che alle porte della schiuma custodite i divieti

riconosco i miei crimini e che non c'è nulla da dire in mia difesa.
Danze. Idoli. Recidivo. Anch'io.

Ho ucciso Dio con la mia pigrizia con le mie parole con le mie azioni con le mie canzoni oscene.

Ho indossato le penne dei pappagalli e la pelle dei gatti muschiati.
Ho fatto perdere la pazienza ai missionari
insultato i benefattori dell'umanità.
Ho sfidato Tiro. Ho sfidato Sidone.
Ho adorato lo Zambesi.
L'ampiezza della mia perversione mi sconvolge!

Vum rooh oh
vum rooh oh

per incantare i serpenti per supplicare i morti
vum rooh oh
per forzare la pioggia per contrastare il maremoto
vum rooh oh
per impedire che giri l'ombra
vum rooh oh
che i miei cieli si aprano

Vum rooh oh
affinché ritorni il tempo della promessa
e l'uccello che conosceva il mio nome
e la donna che aveva mille nomi
di fontana di sole e di lacrime
e i suoi capelli di avannotto
e i suoi passi i miei climi
e i suoi occhi le mie stagioni
e i giorni senza ostilità
e le notti senza pericolo
e le stelle della confidenza
e il vento della complicità

Ma chi allontana la mia voce? Chi scuola la mia voce? Mi cacciano in gola mille
uncini di bambù. Mille aghi di riccio. Sei tu, sporco pezzo di mondo. Sporco pezzo di
alba. Sei tu, sporco odio. Sei tu, peso dell'insulto e cent'anni di colpi di frusta. Sei tu,
cent'anni di pazienza, cent'anni di affanni per non morire.

Rooh oh

(Césaire, *Diario*, cit.)

Maschere! Oh maschere!

Maschera nera maschera rossa, voi maschere bianche e nere
maschere dai quattro punti da cui soffia lo spirito
vi saluto nel silenzio!

E non ultimo tu, Antenato dalla testa di leone

....

Ecco che muore l'Africa degli imperi – agonia di principessa miserabile –
e l'Europa a cui ci unisce il cordone ombelicale

(Senghor, *Preghiera alle maschere in Canti*, cit.)

Mentre lascio l'Europa stravolta dalle urla
ecco le correnti silenziose della disperazione
mentre lascio l'Europa paurosa che si riprende
e fieramente si sopravvaluta
voglio un egoismo grande

che sappia rischiare
e il mio campo mi ricorda un'implacabile chiglia.

Quanto sangue nella mia memoria! La mia memoria è popolata di lagune. Sono cosparse di teste di morti. Non sono cosparse di ninfee. La mia memoria è popolata di lagune. Sulle rive le donne non hanno steso i panni.

La mia memoria è circondata di sangue. La mia memoria è cinta di cadaveri!
E mitraglia i barili di rum che inaffiano perfettamente le nostre ignobili rivolte,
deliquio di occhi dolci per aver tracannato una libertà spietata

(ti dico che i negri sono tutti uguali,
pieni di vizi, tutti i vizi, te lo dico io,
l'odore del negro fa muovere il bastone,
ricordati il vecchio detto:
bastonare un negro è come nutrirlo)

Ed ecco come ci vogliono veramente!
Allegri e osceni, suonatori di jazz
durante i loro momenti di noia.
Nelle gole armoniose in sordina i nostri lamenti
infarciti di uà uà. Aspetta...
(Césaire, *Diario*, cit.)

Donna nuda, donna scura
olio che nessun soffio può increspare, olio calmo
sui fianchi dell'atleta, sui fianchi dei principi del Mali
gazzella dalle giunture celestiali, le perle sono stelle
sulla notte della tua pelle,
delizia per i giochi della mente i riflessi dell'oro rosso
sulla tua pelle marezzata,
all'ombra della tua chioma, e la mia angoscia
si rasserena ai soli vicini dei tuoi occhi.
(Senghor, *Donna nera*, cit.)

No non siamo mai stati cavalieri del re del Dahomey, né principi del Ghana con ottocento cammelli, né dottori a Timbuctù mentre era re Askia il grande, né architetti a Djenné, né soldati nel Sudan e neppure guerrieri. Non sentiamo sotto le ascelle il prurito di coloro che un tempo portarono la lancia. E siccome ho giurato di non nascondere nulla della nostra storia (io che ammiro più di qualsiasi altra cosa le pecore che brucano la propria ombra nel pomeriggio), confesso che siamo stati in ogni epoca mediocri lavapiatti, lustrascarpe di scarso rilievo, nel migliore dei casi stregoni coscienziosi e il solo indiscutibile primato che abbiamo battuto è quello della resistenza alla frusta...

E questo paese ha gridato per secoli che siamo bestie brute; che le pulsazioni dell'umanità si fermano alle porte della negraglia; che siamo un letamaio ambulante che annuncia schifosamente canne tenere e cotone serico e ci marcavano col ferro rovente e dormivamo fra i nostri escrementi e ci vendevano nelle piazze e un braccio di stoffa inglese e la carne salata di Irlanda costavano meno di noi, e questo paese era calmo, tranquillo, e diceva che lo spirito di dio guidava le sue azioni.

Noi vomito di negriero.

Noi preda delle coste della Nigeria

cosa? Tapparci le orecchie?

Noi ubriachi fino a crepare per il rollio, per il ludibrio,

per la nebbia respirata!

Scusa collega bufera!

Sento salire dalla stiva le maledizioni incatenate, i singulti dei moribondi, il rumore di uno che viene buttato in mare... i lamenti di una donna che partorisce... il raschiare di unghie che cercano la gola.. i ghigni della frusta...
il rimestare dei parassiti fra la gente sfinita.

(Césaire, *Diario*, cit.)

Chi mi restituirà gli altopiani d'Etiopia, dove il pastore ritto su un piede solo si riposa all'ombra del suo flauto?

(Senghor, *La tua lettera* in *Lettres*, cit.)

E io e io

che predicavo il pugno di ferro.

Bisogna che dica fin dove ho spinto la mia viltà.

Una sera in tram di fronte a me un negro.

Era un negro grande come un gorilla che cercava di farsi piccolo piccolo sul sedile del tram. Cercava sul lurido sedile del tram di rilassare le gambe gigantesche e le mani tremanti da pugile affamato. E tutto lo aveva abbandonato, lo abbandonava. Il naso che sembrava una penisola alla deriva e la stessa negritudine che si scoloriva sotto l'azione di un'instancabile conciatura. E il conciatore era la Miseria. Un grande folgorante pipistrello le cui unghiate si erano cicatrizzate su quel viso come isole di scabbia. O meglio la Miseria era un artigiano infaticabile, che aveva scolpito un'orrida figura. Si vedeva benissimo come il suo pollice industrioso e malevolo avesse modellato una fronte a bitorzoli, bucato il naso con due gallerie parallele ed inquietanti, allungato il labbro a dismisura, e grazie a un capolavoro di caricatura, limato, levigato, laccato la più piccola graziosa minuscola orecchia del creato.

Era un negro dinoccolato senza ritmo, sproporzionato.

Un negro i cui occhi roteavano una stanchezza sanguinolenta.

Un negro senza pudore le cui dita dei piedi ghignavano con un fare puzzolente in fondo alla tana semiaperta delle scarpe.

Si trattava veramente di un negro orribile, di un negro frignone, di un negro malinconico, di un negro accasciato, con le mani giunte in preghiera sopra un bastone

nodoso. Un negro sepolto sotto una vecchia giacca logora. Un negro comico e brutto e alcune donne dietro di me sogghignavano, mentre lo guardavano.

Era COMICO E BRUTTO,
COMICO E BRUTTO certamente.

(Césaire, *Diario*, cit.)

Donna nuda, donna nera
canto la tua bellezza che passa, la tua forma che fisso
nell'Eterno,
prima che il Fato geloso ti incenerisca per nutrire le radici
della vita.

(Senghor, *Donna nera*, cit.)

COMICO E BRUTTO certamente.

Sfoggiai un gran sorriso complice...

La mia viltà ritrovata.

Saluto i tre secoli che hanno sostenuto i miei diritti civili e il mio sangue
minimizzato.

Il mio eroismo, che farsa!

Questa città è fatta a mia misura.

E la mia anima è prostrata. Come questa città prostrata nella sporcizia e nel fango.

Questa città, la mia faccia di fango.

Invoco per la mia faccia l'elogio meraviglioso dello sputo!...

Mi nascondevo dietro una stupida vanità il destino mi chiamava ero nascosto dietro di
lui ed ecco l'uomo per terra, con la sua fragile difesa dispersa,

con le sue maledette regole calpestate,

con le sue pedanti declamazioni che sputano vento da ogni ferita

ecco l'uomo per terra

e la sua anima è come nuda

e trionfa il destino che contempla il trasformarsi

nell'ancestrale pantano di quest'anima che lo sfidava.

Io dico che è proprio così.

Alla fine dell'alba...

(Césaire, *Diario*, cit.)

Oho! Congo oho! Per ritmare il tuo gran nome sopra le acque
sui fiumi su ogni memoria

commuoverò la voce delle kora di Koyaté.

Senza memoria è l'inchiostro dello scriba.

(Senghor, *Congo in Ethiopiques, Poesie d'Africa*, cit.)

Alla fine dell'alba...

Tiepida alba di fervore e di paure ancestrali ora tremo dello stesso tremore che il nostro sangue docile canta nella madrepora

(Césaire, *Diario*, cit.)

Oho! Congo steso nel tuo letto di foreste, come regina
sull'Africa domata
che i falli dei monti portino alto il tuo gonfalone
perché sei donna per la mia testa per la mia lingua,
donna tu sei per il mio ventre
madre di tutto ciò che ha narici, dei coccodrilli, degli ippopotami
e lamantini iguana pesci uccelli, madre delle piene
e nutrice delle messi.

(Senghor, *Congo*, cit.)

E i germogli dei miei prodigiosi antenati sbocciati dentro di me!
Quelli che non hanno inventato né la polvere da sparo né la bussola
quelli che non hanno mai saputo dominare il vapore e l'elettricità
quelli che non hanno esplorato né i mari né il cielo
ma che conoscono negli angoli più riposti il paese della sofferenza
quelli che hanno conosciuto solo il viaggio della tratta
quelli che si sono afflosciati nelle genuflessioni
quelli che sono stati asserviti e cristianizzati
quelli che sono stati infettati con l'imbastardimento
tam-tam di mani vuote
tam-tam inutili di piaghe sonore
tam-tam ridicoli di tradimenti apatici.

(Césaire, *Diario*, cit.)

Oho! Congo! Donna opulenta! acqua aperta al remo e alla prua delle piroghe
mia Saò, amante dalle cosce furenti, dalle lunghe braccia
di placide ninfee
donna preziosa di ouzougou, corpo d'olio immarcescibile
dalla pelle di notte diamantina.

(Senghor, *Congo*, cit.)

Tiepida alba di fervore e di paure ancestrali
in mare le mie ricchezze peregrine
in mare le mie falsità autentiche.
Ma quale strano orgoglio mi illumina improvvisamente?

(Césaire, *Diario*, cit.)

Oho! Congo! Tu calmo come una dea dal quieto sorriso sull'onda
vertiginosa del tuo sangue
tu, Impaludato per discendenza, liberami
dall'esaltazione del sangue mio.

(Senghor, *Congo*, cit.)

Ma quale strano orgoglio mi illumina improvvisamente?
Venga il colibri
venga lo sparviero
venga la lacerazione dell'orizzonte
venga il cinocefalo
venga il loto rivelatore del mondo
venga la rivolta perlifera dei delfini che spezzano la conchiglia del mare
venga un tuffo di isole
venga la scomparsa dei giorni di carne morta nella calce viva dei rapaci
vengano le ovaie dell'acqua dove il futuro agita le sue piccole teste
vengano i lupi che si cibano negli orifizi selvaggi del corpo nell'ora nell'ora in cui nel
rifugio eclittico s'incontrano la mia luna e il tuo sole

nello sguardo del disordine c'è una rondine di menta e di ginestra che si scioglie per
rinascere nel maremoto della tua luce

(Césaire, *Diario*, cit.)

Oho! Congo! Tam-tam tu, tu tam-tam sei dei balzi della pantera,
della strategia delle formiche
degli odii vischiosi sbocciati il terzo giorno
dalla melma delle paludi ah! dal suolo spugnoso soprattutto
e dai canti saponosi dell'Uomo bianco
liberami dunque dalla notte senza gioia
e spia il silenzio delle foreste.

(Senghor, *Congo*, cit.)

O luce amica
o fresca sorgente della luce
quelli che non hanno inventato né la polvere da sparo né la bussola
quelli che non hanno mai saputo dominare il vapore e l'elettricità
quelli che non hanno esplorato né i mari né il cielo
ma quelli senza i quali la terra non sarebbe la terra gibbosità tanto più benefica della
terra deserta
più della terra
silos dove si conserva e si matura ciò che la terra ha di più terra
la mia negritudine non è una pietra dalla sordità scagliata contro il clamore del giorno
la mia negritudine non è un'albugine d'acqua morta
sull'occhio morto della terra
la mia negritudine non è né una torre né una cattedrale

affonda nella carne rossa del terreno
affonda nella carne ardente del cielo
scava la prostrazione opaca della sua retta pazienza.
(Césaire, *Diario*, cit.)

Oho! Congo! Che io sia il fusto splendido, il balzo di ben
ventisei passi
e sia nell'aliseo la fuga della piroga
sopra l'onda liscia del tuo ventre.

Al mio fianco ho l'amante dall'olio
che fa docili le mani e l'anima mia
la mia forza si fa grande nell'abbandono
l'orgoglio nella sottomissione
e la mia scienza dell'istinto nel tuo ritmo.
(Senghor, *Congo*, cit.)

Evviva per il kailcedrat regale!
Evviva per quelli che non hanno inventato nulla
per quelli che non hanno esplorato nulla
per quelli che non hanno dominato nulla

ma che si sono abbandonati, commossi, all'essenza di ogni cosa
ignari della superficie ma commossi dal movimento di ogni cosa
incuranti di dominare ma in armonia col mondo

effettivamente i primogeniti del mondo
porosi a tutti i venti del mondo
spazio fraterno di tutti i venti del mondo
alveo senza drenaggio di tutte le acque del mondo
carne della carne del mondo che partecipa dello stesso movimento del mondo!
(Césaire, *Diario*, cit.)

Alla prua del tuo sesso annoda il corifeo lo slancio
della musica, come il fiero cacciatore di lamantini.
Ritmate campanelle, ritmate o voci,
ritmate o remi
la danza del Maestro vogatore.
Ah, la sua piroga è ben degna dei cori trionfanti di Fadyoutt
e io chiamo due volte due mani di tam-tam
quaranta vergini che cantino le sue gesta.
(Senghor, *Congo*, cit.)

Tiepida alba di virtù ancestrali.

Sangue! Sangue! Tutto il nostro sangue turbato dal cuore maschio del sole
quelli che conoscono la femminilità della luna dal corpo d'olio
l'esaltazione riconciliata dell'antilope e della stella
quelli la cui sopravvivenza striscia nella germinazione dell'erba!

Evviva cerchio perfetto del mondo e chiusa coincidenza!

Ascoltate il mondo bianco
orribilmente stanco per la fatica immensa
le sue articolazioni ribelli scricchiolano sotto le stelle implacabili
la sua rigidità di acciaio scadente trafigge la carne mistica
ascolta le sue vittorie traditrici annunciare le sue sconfitte
ascolta dagli alibi grandiosi il suo misero vacillare.

Pietà per i nostri vincitori onniscienti e ingenui!

Evviva per quelli che non hanno inventato nulla
per quelli che non hanno esplorato nulla
per quelli che non hanno dominato nulla.

Evviva per la gioia
Evviva per l'amore
Evviva per il dolore alle mammelle delle lacrime reincarnate.
(Césaire, *Diario*, cit.)

Ritmate la freccia rutilante, l'unghiata del Sole a mezzogiorno
ritmate, raganelle delle conchiglie, il brusio del Grande Fiume
e la morte sulla cresta dell'onda esultante
al richiamo inevitabile del baratro.
(Senghor, *Congo*, cit.)

Ed ecco alla fine di quest'alba la mia preghiera virile
che io non ascolti né le risa né le grida con gli occhi fissi
su questa città che profetizzo bella,
datemi la fede selvaggia dello stregone
date alle mie mani la forza di plasmare
date alla mia anima la tempra della spada
non mi tiro indietro. Fate della mia testa una polena di prora
e di me, cuore mio, non fare né un padre, né un fratello,
né un figlio, ma il padre, ma il fratello, ma il figlio,
non il marito, ma l'amante di questo popolo unico.

Ma così facendo, cuore mio, preservami completamente dall'odio
non fare di me un uomo d'odio per il quale provo soltanto odio
infatti per relegarmi in questa razza unica
sai che il mio amore è tirannico
sai che non è per odio delle altre razze
che voglio essere il contadino che dissoda questa razza unica
(Césaire, *Diario*, cit.)

Ma la piroga risorgerà dalle ninfee della schiuma
la dolcezza dei bambù
navigherà nel mattino trasparente del mondo.
(Senghor, *Congo*, cit.)

Ciò che voglio
è contro la fame universale
contro la sete universale

pretendere che la terra sia libera
di produrre dalla sua chiusa intimità
il trionfo fragrante dei suoi frutti.
(Césaire, *Diario*, cit.)

C'è sempre
un muro da varcare
un passaporto
un controllo
il terrore improvviso
di dimenticare
perché ti trovi proprio
in quel posto e non
altrove...
(Stocchi, *In tempo di guerra*, cit.)

E' tempo di arrestare il processo di disgregazione del mondo moderno, e, per cominciare, della poesia. Noi dobbiamo restituirla alle sue origini, all'epoca in cui era cantata e danzata. Come in Grecia, in Israele, nell'Egitto dei Faraoni, e come oggi nell'Africa Nera.

(Senghor, *Come i lamantini vanno a bere alla sorgente* in *Poesie d'Africa*, cit.)

C'è sempre
un muro da varcare
un passaporto...

“Disunita contro se stessa ogni casa” anche le arti saranno destinate a perire.
Ma la poesia non deve morire: Altrimenti, dove finirebbe la speranza del Mondo?
(Senghor, *Come i lamantini vanno a bere alla sorgente*, cit.)

C'è sempre
un muro da varcare...

Del tuo corpo farinoso dove scorre l'olio acajou
degli ingranaggi preziosi dei tuoi
occhi simili a maree
del tuo sesso come croco
del tuo corpo del tuo sesso dei serpenti notturni
di fiumi e di capanne
del tuo sesso sciabola di generale
dell'astronomica orologeria del tuo sesso velenoso
del tuo corpo di miglio di miele di pestello di battitrice
di Attila dell'anno mille con un elmo di alghe d'amore e di delitto
a larghi colpi di spada di sisal dalle tue braccia selvagge
a grandi colpi selvaggi delle tue braccia libere
di plasmare l'amore a tuo piacere batéké
delle tue braccia che proteggono e che donano
che colpiscono chiaroveggenti gli spazi ciechi
bagnati di uccelli
io scaglio nel cavo d'albero dell'onda infantile
dei tuoi seni
lo zampillo del grande mapou
nato dal tuo sesso dove pende
il fragile frutto della libertà
(Césaire, *batéké* in *Le armi miracolose*, Guanda)

C'è sempre
un muro....

Recensioni

Baghaï, A. *Etnodrammi. Tre incursioni nella drammaturgia etnografica*. Lecce: Pensa editore, 2008

di Veronica Boldrin

Il teatro si presenta come un luogo eletto per la comprensione dell'altro, in quanto permette di osservare un particolare segmento di realtà, e quindi di costruzione sociale, rielaborato talvolta in chiave simbolica, metonimica o coreografica.

Già si erano visti collaborare antropologi e gente di teatro nella trasformazione di trattazioni etnografiche in sceneggiature, e a tal proposito si ricordano le ricerche sperimentali di Victor Turner e Richard Schechner. Ma ecco che con gli *etnodrammi* di Ariane Baghaï la *pièce* teatrale diventa a tutti gli effetti un'alternativa alla monografia. Ed infine quello drammatico risulta essere un linguaggio letterario addirittura più completo, poiché capace di restituire agli eventi la loro dimensione emotiva.

Le "incursioni nella drammaturgia etnografica" raccolte in questo volume sono tre: *Le porte di Saba*, *Lo specchio di Clara* e *Khush Hal Nameh: fra le nostre ali*.

Le porte di Saba venne scritto originariamente in inglese e offerto al pubblico per la prima volta nel 1996 con una lettura da parte di attori professionisti del Teatro Nazionale al Goethe Institut di Addis Ababa. Il dramma si compone di cinque parti e un epilogo, ed è ricco di numerologie e rimandi simbolici. La protagonista è la giovane Saba: attorno a lei ruota il rebus la cui soluzione sola può liberare il suo paese e le sue genti. In lei sono riposte tutte le speranze. In un monologo iniziale Saba rivive le fatiche e la sofferenza del tragitto, predetto dalla Strega Bianca e guidato dalla voce imperiosa di Re Salomone che riconduce Saba, dopo anni di esilio nelle Terre Bianche, al suo paese, dove incontra tre orfani di cui diviene la madre. L'attività quotidiana dei bambini consiste nel gestire lo scambio dei tre cibi fra i Padri delle tre porte: la porta dei ciechi, la porta dei muti e la porta dei sordi. Essi sono l'unico elemento di contatto tra questi tre "mondi", che rappresentano le tre grandi sofferenze vissute dalla generazione dei padri dinnanzi all'uccisione dei figli. Il genitore che nascose il volto per non vedere diventò cieco, così quelli che si tapparono le orecchie o soffocarono il pianto, sordi e muti. Ma il pericolo è in agguato: tre iene spiano e sono pronte ad attaccare i tre bambini. Ed è proprio quando ciò avviene, e con quello che si rivela essere un atto sacrificale di uno degli orfani, che si mette in moto un meccanismo che porta Saba a risolvere l'enigma. Risoluzione che avviene durante una sessione di trance, guidata dalla saggia *bale zar* Immawayew. Saba riesce a superare le tre porte e penetrare fino al cuore del regno dei demoni, dove impera un re Salomone che si rivela, infine, un fantoccio di polvere. Nella cosmologia e mitologia etiope ricorre spesso il numero tre: esso è simbolo di completezza e

pienezza. La stessa struttura della Chiesa Cristiana Ortodossa Etiope consta di tre cerchi. In Saba rivive la figura mitica della Regina di Saba. Le vicende mitiche di Salomone e Saba rappresentano un elemento identitario proprio della tradizione culturale etiope. Nella *pièce* risultano chiari anche i rimandi alla guerra civile del periodo di Mengistu Hailemariam e alle repressioni militari del regime. Altrettanto la iena, oltre ad essere l'animale simbolo di malasorte, è anche l'epiteto attribuito al militare predatore, all'assassino in divisa, che agisce per interessi personali o di partito e privo di una qualsivoglia morale. Questo etnodramma vuole così essere un momento di incontro tra passato, presente e futuro. Come apostrofa Brigitta Benzig nella prefazione, *Le porte di Saba* è "meglio leggerlo due volte, come si farebbe per un qualunque messaggio importante; perché c'è un messaggio da scoprire".

Ne *Lo specchio di Clara*, l'eroina si trova alle prese con un marito sprofondato in uno stato di torpore nei confronti della vita e di completa indifferenza verso la moglie, che invece è prodiga di attenzioni verso l'uomo. Gli unici brevi ed intermittenti momenti in cui Ernesto si emoziona è dinnanzi alle prodezze della squadra del cuore. Per risvegliarlo e iniziare a ricostruire un dialogo, a Clara non resta che escogitare un piccolo scherzetto notturno. Con una complice d'eccezione: la sua immagine riflessa. Clara riuscirà infine a rivendicare la propria presenza, il proprio esser-ci nella vita del marito. Ma a quale prezzo?

Le scene si svolgono soprattutto in interni, ma sullo sfondo si intravede una Trieste malinconica, a momenti ancora scossa dalla tragedia delle foibe e a tratti animata da sbiaditi sogni mitteleuropei. La *pièce* si articola in otto atti e un epilogo, ed è tutta un gioco basato sulla dicotomia assenza-presenza. La città stessa sembra a volte voler rivendicare la propria esistenza spingendo regolarmente con le sue folate di vento l'"ululato" della sirena di un'ambulanza fin dentro l'appartamento dei coniugi. Gli elementi, che per natura sono impalpabili e trasparenti, vengono infatti ad acquisire una forza tale che si contrappone alla fragilità dei personaggi. Tanto che la Bora, il tipico vento triestino, e il riflesso di Clara nello specchio finiscono per diventare i capri espiatori delle tristi vicende umane.

Vogliamo fino in Afghanistan, tra i Pasthun invece con *Khush Hal*. Una *pièce* che assume i toni della fiaba, come da subito suggeriscono le prime battute "C'era e non c'era...". La trama si sviluppa a partire dallo scontro di due diverse ideologie, alla base della rivalità tra due fratelli: Khush Hal, un mistico sufi, figlio obbediente e rispettoso del padre che incarna il mondo delle tradizioni e Barham, figlio cadetto e ribelle, invasato da idee talebane. Due gli atti in cui è suddivisa questa opera teatrale. Nel primo atto, per divenire signora del *qala*, Barham architetta un inganno: denuncia il fratello maggiore dell'omicidio dell'amico Omejd, che in realtà è emigrato verso l'occidente con l'aiuto di Khush Hal nella speranza di guadagnare i soldi per sposare Kharo, la sorella di Barham. Per Khush Hal "è tempo d'esilio": solo ritrovando l'amico potrà dimostrare la propria innocenza. Il secondo atto vede l'alternarsi delle vicende del *qala*, dove Kharo e la madre vivono come prigioniere, e della narrazione del viaggio disperato e tortuoso di Khush Hal verso l'Occidente. Un viaggio che viene vissuto sia nella sua dimensione fisica che spirituale, e che porterà il giovane uomo a maturare nuove e sagge considerazioni circa l'illusorietà dell'esistenza. Oltre

ai personaggi umani, prendono voce anche elementi della natura come alberi e onde, ma sono soprattutto gli uccelli, quelli citati dal poeta mistico Fariddudin Attar nel suo *Mantiqu ut Tair*, le guide, talvolta anche dispettose, dei protagonisti.

L'Etiopia, Trieste e l'Afghanistan: la lettura di *Etnodrammi* ci trasporta in tre realtà profondamente diverse. Tre differenti contesti che prima forse apparivano impenetrabili e distanti. Il lettore/spettatore si troverà a simpatizzare con personaggi che, al di là della complessa quotidianità in cui sono immersi, esprimono una vitalità autentica e la ferma volontà di essere partecipi alla costruzione del proprio mondo sociale. Giocano in questo senso un ruolo fondamentale le figure femminili di tutti e tre i drammi. Esse si presentano come la sintesi della sofferenza della complessiva realtà sociale in cui vivono, ma ne riassumono anche la forza intrinseca. Allo stesso tempo le donne sono il fulcro e le custodi della sfera intima. Una sfera dentro la quale Ariane Baghaï ci accompagna senza forzature né imbarazzi. Lo fa con delicatezza e competenza, tratteggiando nel dettaglio psicologie e ambienti.

Nei tre drammi la dimensione spazio-temporale della realtà si alterna a quella onirica o a quella degli stati di coscienza modificati. Per affrontare situazioni cruciali, i protagonisti entrano in *trance* ed è proprio in questa dimensione "altra" che essi compiono azioni che comporteranno svolte radicali nelle vicende rappresentate.

Le *pièce* di Ariane Baghaï stimolano continue e sempre nuove riflessioni circa l'agire umano. Ed infine proprio nell'etnodramma vediamo concretizzarsi pienamente quella massima che vorrebbe il palcoscenico come metafora della vita.

Jim Goldberg, *Open see*, novembre 2010 - gennaio 2011, Pordenone

di Alessandro Battiston

Gli spazi espositivi PARCO2 di Pordenone hanno ospitato dal novembre 2010 al gennaio 2011 la prima personale italiana del fotografo Jim Goldberg (California 1953). La mostra ha riunito le principali tappe della carriera artistica del fotografo: *Rich and Poor*, *Raised by Wolves* e *Open see*.¹ Intendo concentrarmi su quest'ultimo lavoro, opera in divenire del fotografo statunitense, che documenta minuziosamente alcune esperienze di viaggio di migranti verso la loro nuova vita in Europa, in cerca di stabilità e speranza in un futuro migliore. Questi "nuovi europei" portano con sé i ricordi tangibili della violenza, oppressione e povertà delle comunità che sono stati costretti ad abbandonare.

Dal 2003, Jim Goldberg documenta la vita dei migranti attraverso l'uso di diversi tipi di strumenti: Polaroid, video, testi scritti, oggetti, fotografia di medio e grande formato creano un amalgama stratificato, con diversi piani di comprensione. Mentre gli oggetti e le peculiari polaroid ci proiettano nella sfera intima del soggetto, le fotografie di medio formato rendono "il dato obiettivo" del fenomeno migratorio.

¹ Goldberg Jim, *Open see*, Magnum Photos, 2008.

Inizialmente commissionato dall'agenzia fotografica francese Magnum in occasione delle XXVIII Olimpiadi tenutesi ad Atene, il progetto è tutt'ora in corso ed ha vinto l'Henri Cartier-Bresson Prize per l'attenzione alla vita dei clandestini costretti al lavoro illegale e alla mancanza dei minimi diritti umani.

Utilizzando diversi formati narrativi (fotografia, testi, oggetti), Goldberg crea delle narrazioni non convenzionali. A differenza del reportage fotografico classico (detto *alla francese*), nel quale il fotografo è protagonista, seguendo il soggetto nel suo viaggio e divulgando la sua propria e soggettiva verità, *Open see* propone una modalità innovativa. Partendo da Atene (e spostandosi poi in Africa ed Europa orientale), Jim Goldberg si reca nei campi profughi e, attraverso la mediazione delle ONG locali, viene in contatto con i migranti, ai quali scatta una foto Polaroid (a stampa istantanea) sulla quale il soggetto fotografato può scrivere la propria condizione, i propri sentimenti, la propria vera narrazione. Senza filtri. Ciò che ne deriva è un insieme di fotografie di piccolo formato ma di valore inestimabile e di forte efficacia comunicativa, all'interno di un quadro contestualizzante composto da fotografie di grande e medio formato (scene di strada o di interni), video e oggetti appartenenti ai soggetti, donati dagli stessi al fotografo (diari, documenti che attestano violenze subite, cartoline, *ephemera* significativi). Spesso, sulle fotografie di Goldberg le frasi sono scritte nella lingua madre del soggetto: ciò crea un senso profondo di curiosità, come se il soggetto volesse consciamente chiedere al futuro fruitore di entrare in vivo contatto con la sua dolorosa esperienza e personalità. La lingua, qui, più che un problema rappresenta un'opportunità. Bombardati da immagini superficiali e spettacolarizzanti, abbiamo purtroppo sviluppato una forte desensibilizzazione nei confronti del dolore altrui; l'importante lavoro di Jim Goldberg ci porta in uno stato di catarsi empatica nel quale prendiamo coscienza delle esperienze dell'Altro e delle sue percezioni.

Quella di Goldberg è una narrazione diretta dei/dai soggetti: il fotografo perde il suo compito di raffiguratore della realtà e diventa mero narratore dello scenario, dandoci tutti gli strumenti per entrare nella distanza empatica.²

Come spettatori siamo dentro e fuori la rappresentazione della condizione dei migranti che si auto-presenta in *Open see*: individuiamo un "Qui" dove la scena si svolge attraverso le fotografie "di scenario" e gli oggetti, e scopriamo un "Ovunque" dei ritratti Polaroid che ci portano a riconoscere i valori delle esperienze dei migranti come universali.

Open see è un esercizio di empatia in cui impariamo ad abitare "una distanza da costruire, nel senso che dobbiamo renderla abitabile, difenderla, farne possibilmente uno strumento contro la cecità, la sordità, l'afasia".³ Un esercizio che dovremmo compiere per non perdere la nostra sensibilità e appartenenza ad un'umanità universale, per entrare in quell'approccio mimetico che cambia la propria prospettiva e diventa utile strumento di trasformazione dei conflitti.⁴

² Rovatti P. Aldo, *Abitare la distanza*, Cortina Raffaello editore, 2007.

³ Rovatti P. Aldo, *Abitare la distanza*, Cortina Raffaello editore, 2007.

⁴ Pangerc D., "Brevi cenni per un'antropologia della mimesis", *Intersezioni*, n.3., Il Mulino, Bologna, 2009.

Colajanni, A. e Mancuso, A. *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*. Roma: CISU, 2008

di Lorena Princi

Oggi giorno tutti abbiamo sentito nominare almeno una volta termini come ONG, Cooperazione allo Sviluppo, miglioramento delle condizioni di vita, diritti dei popoli indigeni e così via. I mezzi di comunicazione sono pervasi da reportage, documentari, iniziative di raccolta fondi (basti pensare agli spot di donazione tramite sms), con immagini d'effetto che spesso hanno fatto commuovere le famiglie della cosiddetta "parte sviluppata" del globo, l'Occidente. Ma quanto ne sappiamo veramente?

Eredi dell'illuminismo e dell'industrializzazione, ci siamo fatti portavoce di un'idea di sviluppo tratteggiata come una linea retta obliqua, in un grafico in cui lo zero rappresenta da un passato arretrato, "indigeno", un "male" da cui allontanarsi il più presto possibile.

L'Occidente, quindi, non può che collocarsi all'estremo opposto, in un'ascesa continua verso un progresso che sembra illimitato, ossia verso ciò che Antonino Colajanni identifica come "regno dell'abbondanza". Di conseguenza, noi siamo i "giusti", noi siamo i "superiori" e loro gli "inferiori", noi dobbiamo "insegnare" e loro devono "imparare", per quella nuova vocazione pedagogica, il "fardello dell'uomo bianco", che ha permesso di legittimare ogni più violenta ingerenza dell'Occidente verso tali società e culture. In nome di questo sviluppo, di questa superiorità, sono state uccise migliaia di persone, intere culture sono sparite nel nulla e, in generale, sono stati creati degli squilibri che al giorno d'oggi sono tutt'altro che risolti.

Eppure, leggendo queste parole, molti avranno da obiettare che i tempi sono cambiati, che i vecchi razzismi sono stati ampiamente superati e confutati, che l'atteggiamento nei confronti delle popolazioni indigene si è diretto verso una maggiore attenzione a quelli che sono i loro reali bisogni, ma non è proprio così. Razzismo, vecchi stereotipi e teorie ormai anacronistiche hanno in realtà lasciato un segno molto più profondo ed indelebile di quanto si possa pensare. E da un certo punto di vista tutto ciò è anche comprensibile: quanti tra i "civilizzati" hanno avuto effettivamente la volontà/possibilità di confrontarsi con "l'altro", con l'indigeno? Quanti hanno sperimentato modi di vita, di pensiero, di relazionarsi con il prossimo e con la natura, differenti da quello d'origine? Immersi in un mondo che vuole farsi sempre più "globalizzato", standardizzato ed uniforme, molte cose vengono date, inconsciamente, per scontate. Ed è proprio qui che si inserisce il merito del libro *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina* curato da Antonino Colajanni e Alessandro Mancuso.

Articolato in cinque capitoli, questo volume propone un'analisi molto dettagliata ed approfondita del concetto di "sviluppo", affrontandolo in tutte le sue sfaccettature, da quelle prettamente teoriche fino alle applicazioni più pratiche.

Il primo punto di vista considerato è quello dei governi, in particolare dell’America Latina, e delle organizzazioni internazionali quali l’ILO, la Banca Mondiale, l’International Development Bank e l’International Fund for Agricultural Development. Di ogni ente viene proposta una valutazione bilanciata, analizzandone i progressi ma anche gli errori commessi nel corso degli anni e le questioni ancora da risolvere.

Si è visto come, a partire dagli anni ’80, la “questione indigena” si sia imposta sempre più nelle agende di molti governi e organizzazioni internazionali; una maggiore attenzione che ha prodotto di conseguenza alcuni cambiamenti nelle strategie adottate, anche grazie ad un’analisi più obiettiva di quelli che sono stati i limiti e i fallimenti dei progetti finora messi in atto. Ma se la direzione individuata è quella giusta, è altresì vero che la strada da compiere è ancora lunga; errori, persistenza di approcci ancorati alle strategie del passato e frequenti discrepanze tra quanto dichiarato a livello formale e quanto concretamente realizzato, sono solo alcuni dei problemi non ancora completamente risolti.

Nei capitoli successivi l’analisi si sposta verso la dimensione teorica, addentrandosi in un’interessante successione di dottrine, mostrandoci quale sia stata l’evoluzione del pensiero scientifico dal tardo ‘700 ad oggi. Per iniziare possiamo citare le curiose posizioni dei preformisti, per i quali ogni essere vivente preesisteva, incapsulato nel corpo del genitore, già prima del concepimento. L’evoluzione veniva quindi a coincidere con un semplice ingrandimento dell’organismo, senza variazioni alcune. L’analisi poi procede fino a toccare la teoria di Charles Darwin relativa all’evoluzione della specie e a mostrare come essa sia stata trasportata dall’ambito biologico a quello socio-antropologico finendo, non senza alcune profonde storpiature, per legittimare la supremazia di una civiltà sulle altre, creando una scala di valore delle società dalle meno alle più “evolute”. Successivamente, viene analizzata la variante economica, a partire dalle teorie di Adam Smith, secondo il quale il concetto di “sviluppo” finisce per coincidere con la tensione ad un costante aumento della produzione e quindi dell’offerta di beni, nonché al miglioramento delle relative tecniche produttive. Una sorta di “bulimia di beni”, per cui l’essere sviluppati viene a convergere con la capacità di acquisto. Il denaro diventa l’unico metro di giudizio della qualità di vita di una comunità, il PIL si eleva a unico indicatore della ricchezza nazionale. Mancuso affronta così gli ultimi sviluppi in ambito teorico e fornisce una panoramica riassuntiva delle teorie precedentemente trattate. Gli ultimi capitoli, infine, presentano due studi di caso: il primo riguardante i Kogi e gli Arhuaco della Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), il secondo sui Wayuu della regione della Guajira (Colombia).

Lo scopo di Colajanni e Mancuso è stato quello di sottoporre ad un campione ampio e variegato, una serie di domande sul concetto di “sviluppo” e sugli effetti che i vari progetti di sviluppo degli *aljiuna* (termine wayuunaiki usato per indicare i “Bianchi”, non indigeni) hanno avuto nella loro vita. Già da una prima lettura salta subito all’occhio come le risposte date varino ampiamente tra loro. Dalle parole dei Kogi, il gruppo etnico tra i tre più isolato, a quelle dei Wayuu, meglio inseriti nelle dinamiche del mondo dei “Bianchi”, il lettore ha quindi la possibilità di viaggiare in

mondi e stili di vita e di pensiero completamente diversi dal proprio, scoprendo una profondità di riflessione, una capacità critica ed un'apertura mentale spesso del tutto inaspettate.

“Un futuro incerto” è un titolo che nasconde una doppia interpretazione. Incerta è la condizione degli indigeni, costretti ai margini della società ed ignorati nelle loro richieste, in una condizione di debolezza che li rende soggetti a continui soprusi e sfruttamenti; ma incerta è anche la realtà dell'Occidente. Per la società “civilizzata” del nuovo Millennio, infatti, la “resa dei conti” con il proprio passato è ormai tanto vicina quanto improrogabile.

Le ideologie del passato hanno svelato, sotto una patina di perfezione e una volontà di porsi come realtà assolute, molte più lacune, incongruenze e minacce di quanto si potesse presagire. È giunto, quindi, il momento di affrontare con occhio critico quel mondo di illusioni, ormai anacronistiche ma a cui continuiamo ad esser aggrappati, mettendo in discussione le nostre certezze ed imparando a considerare il contributo di culture diverse dalla nostra. Il rapporto che ci lega al resto del mondo non può più esser definito in termini di “giusti” o “sbagliati”, “superiori” o “inferiori”, così come ormai non si tratta più di “insegnare” ma di “imparare”; imparare che il nostro mondo non è l'unico possibile, imparare a pensare in termini di vantaggi a lungo termine, imparare che un confronto costruttivo con “l'altro” è molto più proficuo di una semplice imposizione di valori.

Molti, quindi, sono gli spunti di riflessione che questo libro ci può regalare, rendendone la lettura interessante ed avvincente.

Palmisano, A.L., Chojnacki, S., Baghaï, A. (eds.) *I molti volti dell'arte Etiopica – The Many Faces of Ethiopian Art*. Atti del IV Convegno Internazionale di Storia dell'Arte Etiopica – Proceedings of the IV International Conference on the History of Ethiopian Arts, (Trieste, 24-27 September 1996). Bologna: Bononia University Press, 2010, pp.244

di Giorgio Christopoulos

Comprendere ciò che è arte è un'operazione intellettuale complessa, e tale operazione diventa tanto più complessa quanto più ci si allontana dal contesto culturale al quale si appartiene. Guardare a tradizioni culturali diverse rispetto alla propria espone lo studioso a perigli notevoli. Più o meno inconsapevolmente, infatti, si incorre nella tentazione di caricare di significati propri ciò che si sta conoscendo. Questo, invece, vive già di un universo di significati assegnatigli dalla società che l'ha prodotto. Vive, pertanto, in una dimensione storica.

La consapevolezza di quanto appena detto è proprio ciò che anima il percorso di ricerca degli autori di questo volume, ed è allo stesso tempo ciò che ci permette di inaugurare una riflessione critica sugli argomenti trattati dagli scritti. Si tratta

innanzitutto di porsi nel contesto nel quale l'opera è stata concepita e di comprenderne la specifica funzione sociale e culturale. Così, ad esempio, non tutti gli oggetti scolpiti sono considerati opere d'arte dalla società che tali oggetti ha contribuito a creare. Il livello di capacità tecnica e la complessità dell'iconologia pure non aiutano lo studioso nella sua opera di comprensione: egli deve, di volta in volta, calarsi nel milieu che sta in-con-trando, discutendo con l'artista e con la società il percorso che l'oggetto ha compiuto.

D'altra parte è anche essenziale comprendere come la figura dell'artista viene percepita dalla società, che è ciò che si impegna a fare Fecadu Gadamu, artista egli stesso. Egli sottolinea come all'interno della società feudale etiopica l'artista vivesse una condizione di subordinazione nei confronti del signore, figura dalla quale dipendeva l'esistenza stessa dell'artista. Il signore feudale giocava un ruolo più da padrone che da committente, decidendo della condizione dell'artista, che poteva essere spostato, venduto o liberato come un comune schiavo. Alternativa alla condizione sopra descritta era quella riguardante gli artisti che sceglievano di vivere all'interno delle comunità contadine. Essi scambiavano oggetti di varia natura con i membri della comunità, diventando così più artigiani dediti allo scambio che artisti votati alla sperimentazione. Non di rado, tuttavia, essi erano oggetto dell'insofferenza degli altri membri della società: l'artista era infatti spesso visto come un approfittatore, una figura che, non possedendo terra, viveva del lavoro altrui. Il percorso di definizione sociale dell'artista arrivò così ad incontrare i mutamenti storici del paese, mutamenti che cominciarono a ridisegnare il volto socio-economico delle società etiopi. L'apertura della "Fine Arts School" di Addis Ababa e la costituzione di uno specifico Ministero della Cultura e dei Beni Culturali inaugurarono un partecipato sforzo di ridefinizione collettiva della figura dell'artista. Sforzo che è a tutt'oggi in corso.

Con riferimento alle trattazioni di Antonio Luigi Palmisano e Stanislaw Chojnacki, colpisce la capacità degli artisti etiopi di guardare con interesse ai modelli d'arte cristiana, bizantina soprattutto, senza però rimanerne prigionieri. La capacità di rielaborazione è notevole, a testimonianza dell'autonomia dei percorsi creativi che si sviluppano in Etiopia dal XVI al XVIII secolo. Sono infatti questi i secoli che vedono l'affermarsi di sperimentazioni artistiche che, pur partendo da riferimenti iconografici di matrice bizantina, ripensano rilevanti temi della cristianità con un approccio precipuo. A livello iconologico è fondamentale segnalare il frequente ricorso a testi apocrifi quali, ad esempio, il *Proto-Vangelo di Giacomo*, lo *Pseudo-Vangelo di Matteo* e *I Cento e Uno Miracoli di Nostra Signora Maria*. Questi testi, tradotti dall'arabo in ge'ez durante il regno dell'imperatore Dawit (1382-1413), alimentarono la creatività di molti artisti etiopi, che da essi trassero temi come Il Miracolo di Metmaq e soluzioni interpretative di misteri quali quello dell'Incarnazione. Alla complessità iconologica si accompagna una costruzione della raffigurazione spesso di grande suggestione. Infatti, le composizioni seguono con regolarità un codice dove la collocazione della figura e l'angolatura dalla quale è rappresentata testimoniano la gerarchia e la virtù (o il vizio) della stessa. Il risultato è una complessità visiva gestita

con eleganza, il cui impressivo effetto si costruisce a partire dal sapiente ricorso a giustapposizioni.

Per quel che concerne l'architettura, ciò di cui necessita l'Etiopia è il recupero critico della propria tradizione, così come indicato da Fasil Giorghis. Recupero, in quest'ambito, significa riappropriazione riflessiva, ovvero la necessità per gli architetti etiopi di non lasciarsi sedurre dai volubili espedienti proposti oggi da architetti che promuovono soluzioni "standard" in ogni area del pianeta. L'Etiopia dovrà valorizzare la sapiente artigianalità della propria manodopera. La cultura materiale etiopica si compone infatti di una profonda conoscenza dei materiali locali e di un ricco insieme di tecniche, elementi essenziali di una tradizione architettonica tanto varia nelle soluzioni quanto florida nei riferimenti culturali. L'influenza dei modelli bizantini, forte nel caso di edifici a carattere religioso, ha sempre lasciato spazio allo sviluppo di un'architettura che Giorghis chiama "vernacolare". L'amalgama di elementi diversi ha prodotto nei secoli risultati che ancora oggi stupiscono per la loro funzionalità e il loro carattere spettacolare. Tradizione ed innovazione, memoria e sperimentazione, continuità e ri-definizione dialettica sono i poli fra i quali dovrà oscillare il percorso contemporaneo dell'architettura etiopica.

Un discorso a parte è riservato dagli artisti e dalla società etiopica alle espressioni artistiche contemporanee. Come più volte sottolineato nel volume, una vera e propria arte "secolare" (secondo la definizione di Richard e Rita Pankhurst), ovvero non più legata a temi di natura religiosa, nasce e si sviluppa in Etiopia solo nel XX secolo.

Si dovranno però attendere gli ultimi decenni del secolo per assistere all'affermazione definitiva di questa tipologia d'arte come fenomeno culturale, come indicano proprio i contributi di Brigitta Benzing e Eshetu Tiruneh. La gran parte di questa produzione artistica è di chiara matrice occidentale, essendo legata a ciò che il mercato dell'arte sta proponendo in Occidente da ormai qualche decennio. Due sono i percorsi che si discuteranno in questa sede. Il primo riguarda i tentativi di usare forme di espressione spurie, cioè a cavallo tra ambiti tecnici diversi, come la scultura-assemblaggio, una sorta di *readymade* così come reso celebre soprattutto da Duchamp, e lo *happening*, detto anche *performance*; il secondo concerne precipuamente le ricerche pittoriche rivolte all'astrazione, qui nel senso sia di pittura non-figurativa sia di analitica cubista. Il primo percorso testimonia la curiosità di alcuni artisti etiopi per una certa produzione affermata in Occidente negli ultimi decenni: è quella in cui eccedono le annuali, biennali, triennali esposizioni d'arte e di architettura. È ciò che le piazze più in vista (Venezia, Londra, New York...) reclamizzano con un'insistenza sempre meno tollerabile poiché sempre più acritica. È il risultato di un processo inaugurato in buona parte dalla Pop-Art, un processo che ha visto l'arte diventare sempre meno arte e sempre più industria, con allegate sapienti tecniche di riproduzione del prodotto (non più "opera") e marketing dello stesso. Il secondo percorso, invece, si confronta fruttuosamente con i lavori che a partire dagli ultimi decenni del XIX secolo hanno animato la sperimentazione artistica occidentale; in relazione alle opere di Fecadu Gadamu, riferimenti imprescindibili appaiono essere Cézanne e Kandinsky in pittura, e Brancusi per quel che concerne la

scultura. Questi sentieri della ricerca artistica contemporanea testimoniano la grande curiosità degli artisti etiopi, desiderosi di relazionarsi con le tradizioni culturali occidentali. Attestano, tuttavia, anche la necessità per gli artisti di condurre un'accurata riflessione metalinguistica. Sarà fondamentale per gli artisti etiopi affiancare al "fare arte", così ricco in Etiopia grazie alla sua preziosa cultura materiale, un "discorso sull'arte" capace di interpretare i linguaggi che, di volta in volta, vengono utilizzati. La consapevolezza del linguaggio utilizzato, dei suoi limiti soprattutto, permetterà agli artisti di recuperare quell'autonomia che ha sempre caratterizzato i percorsi creativi sviluppatisi in Etiopia.

Palmisano, A.L. (a cura di) *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*. Quaderni IILA, Serie economica n. 38. Roma: IILA, 2010

di Giorgia Stefani

Il volume *Identità delle Comunità Indigene del Centro America, Messico e Caraibi: aspetti culturali e antropologici*, pubblicato nel 2010, è la raccolta degli atti di un convegno internazionale tenutosi a Antigua de Guatemala il 24 e 25 Novembre 2008, curata da Antonio L. Palmisano. Gli interventi proposti ad Antigua rappresentano la terza fase di un seminario sulla "Identità linguistica dei popoli indigeni dell'America Latina come fattore di integrazione e sviluppo", promosso dall'Istituto Italo-Latino Americano (IILA) di Roma, al quale hanno preso parte relatori provenienti da diverse realtà di studio, latinoamericane ed europee. La questione dell'identità delle comunità indigene viene approcciata dagli autori da varie prospettive, offrendo al lettore uno sguardo d'insieme su una tematica che necessita la comprensione di una infinità di punti di vista differenti.

Attraverso una ricerca dell'*Instituto de Lingüística y Educación (ILE)* Lucía Verdugo de Lima propone un'analisi sulla tensione semiotica tra identità maya e modernità. La crescente diffusione di informazioni ha trasformato, senza però cancellarli dalla quotidianità, le identità e i simboli spirituali e cosmogonici maya. La ricerca di affermazione e riconoscimento attraverso lo sfruttamento dei concetti di cittadinanza e nazionalità tende a coinvolgere però le sole comunità maya e ignora le istanze dei gruppi minoritari, riproponendo così dinamiche di esclusione e discriminazione legati a concetti di colonialismo e razzismo. Maurizio Gnerre nella sua trattazione propone il tema delle emergenti identità etno-linguistiche che si sviluppano all'interno di un fenomeno di auto riconoscimento. Da un passato in cui l'identità etnica veniva nascosta a causa della discriminazione, si comincia ad osservare un progressivo recupero della tradizione e della lingua, un orgoglioso riappropriarsi di radici profonde e a volte dimenticate, anche grazie allo sviluppo recente di reti di solidarietà tra gruppi minoritari. Una ricerca di identità per

riaffermarsi in un contesto statale e istituzionale, ma anche di fronte ad altri gruppi indigeni. Il saggio di Jorge Ernesto Lemus Sandoval analizza la questione dell'individuazione dell'identità per le società indigene del Salvador. Il compito è reso arduo dall'opera di invisibilizzazione portata avanti a lungo dal governo di questo paese. Sandoval proporrà la creazione di nuovi "marcos referenciales" adatti alla definizione di un gruppo etnico a lungo discriminato, che ha perso le espressioni più visibili della sua identità culturale. L'intervento di Arysteides Turpana Igwaigliginya tratta della sopravvivenza della lingua dulegaya e dell'identità dei Dule (Kuna) nella Repubblica di Panama. In questa realtà si assiste ad un progressivo abbandono della lingua madre, soppiantata dallo spagnolo, considerato più adatto a una realtà moderna e civile. Il passato coloniale e di discriminazione torna quindi a fare pressione su una società in piena globalizzazione. Ajb'ee Jiménez analizza il contesto Mam (gruppo Maya) a partire da alcuni concetti che considera alla base della formazione dell'identità collettiva di questa società. *Qwinaaqil* (collettività), *qpoom* (spiritualità), *qnaab'il* (sentimento), *qkojb'il* (comunità), *qna'b'il* (pensiero, coscienza) sono concezioni strettamente legate tra loro e con più interpretazioni possibili. Inserite nelle realtà di rivendicazioni sociali e lotta per il riconoscimento, rappresentano un'importante risorsa e possono essere riutilizzate per un funzionamento migliore della società e un'autonomia che vada al di là degli schemi imposti dall'Occidente. Achille Bianchi osserva la crescente partecipazione delle comunità indigene nelle istituzioni internazionali. Questa presenza sempre maggiore è volta ad ottenere diritti specifici, come ad esempio la compartecipazione alla tutela dell'ambiente in cui vivono o alla protezione dei loro diritti di proprietà culturale e artistica. Le richieste sono mosse sia ad enti internazionali che nazionali, dai quali si osserva una lenta ma positiva risposta. Antonino Colajanni analizza approfonditamente il tema dell'identità indigena in America Latina. Attraverso il confronto delle opinioni di diversi studiosi, osserva come l'identità risulti spesso un costrutto storico, derivante dalle relazioni tra la classe politica e i gruppi dei discendenti degli indigeni. È interessante osservare come queste identità auto-rappresentative sono a volte create appositamente per divenire uno strumento di rivendicazione di diritti nelle lotte sociali. Sergio O. Valdés Bernal prende in esame lo sviluppo storico delle comunità dell'area caraibica, portando all'attenzione la grande varietà di competenze e tradizioni qui sviluppatasi grazie alla mescolanza di culture giunte nella zona prima dell'arrivo degli europei. Questo bagaglio di conoscenze è stato in seguito trasmesso ai colonizzatori, garantendo loro inizialmente di sopravvivere in un ambiente nuovo, poi di espandere il loro dominio a buona parte del continente. Secondo l'autore, in questo si può riconoscere un debito che l'Europa ha sviluppato nei confronti del mondo indigeno. Marcela Carías introduce la tematica dell'insegnamento bilingue in Honduras, sottolineandone i punti di forza e debolezza. Attenzione particolare viene posta sulla delicata questione della trascrizione di culture tradizionalmente orali, suggerendo anche metodologie più efficaci per l'insegnamento che coinvolgano le comunità indigene negli spazi scolastici. Vaclav Belohradski offre una interessante riflessione sulla crisi della razionalità della società post-industriale, manifestatasi con la *subprime crisis*. Si tratta di una razionalità individuale

istituzionalizzata, resa norma, che porta a considerare l'Altro come arretrato e non come osservatore esterno indipendente, capace di offrire un punto di vista diverso anche sulla nostra realtà. Juan Diego Quesada porta all'attenzione le problematiche relative al rivitalizzazione delle identità Chibchas in America centrale. In queste realtà si nota infatti indifferenza nei confronti della propria lingua e cultura, dovuta ai processi di forzata frammentazione durati anni. Le strategie di recupero identitario dovrebbero, secondo l'autore svilupparsi quindi in un quadro di innalzamento di autostima e di ricostruzione degli antichi legami tra i gruppi, facendo leva su ideali di nazione che vadano oltre i confini di uno stato. Nel suo intervento, Antonio L. Palmisano tratta delle identità etniche in America Latina, rappresentazioni intese come parte di un sistema normativo *de facto*. Nella definizione dell'identità, che deve essere considerata in trasformazione, molteplice e negoziabile a seconda dei momenti e luoghi, l'attore sociale può fare riferimento a specifiche identità, e comunque deve confrontarsi con queste: si tratta di identità che Palmisano chiama *identità protocollari*, ovvero identità che impongono agli attori sociali un ruolo ben definito e stabile, in un'ottica di riconoscimento istituzionale. Nel processo sociale, culturale e politico attivato dalle *identità protocollari*, gli attori sociali sono chiamati ad apprendere "ciò che si viene descritti", per evitare di essere esclusi dal sistema, in una generale fossilizzazione delle società indigene. Sergio Mendizábal espone uno studio dettagliato sulle problematiche affrontate dalle società maya del Guatemala (K'iche', Mam, Kaqchikel, Q'ekchi') nel processo di resistenza all'occidentalizzazione. Dalle ricerche effettuate presso le comunità indigene, risulta una costante presenza di una *mayanidad* che influisce, a volte solo attraverso simboli, sulle pratiche quotidiane e dà vita ad un ricca *matriz cultural mesoamericana*.

In America Latina la questione dell'identità indigena ha da tempo cominciato a farsi sentire. Come appare dai saggi proposti nel volume, risulta chiaro l'interesse crescente per la tematica in diversi ambiti della vita dei paesi coinvolti. Antropologi, linguisti, sociologi e specialisti di diversi campi, si interrogano sulle dinamiche di creazione, tutela o di recupero dell'identità in una fetta di un continente in continua evoluzione. Dopo anni di emarginazione e sfruttamento, l'identità indigena viene riscoperta non solo come una possibilità di emancipazione e sviluppo per le comunità indigene, ma anche come una ricchezza culturale per i paesi in cui questa si sviluppa e trasforma costantemente. La richiesta di diritti è passata da considerazioni legate a questioni di "lotta di classe", nella quali l'appartenenza a una società indigena veniva considerata negativamente perché testimone di un frazionamento della classe proletaria, a motivo ulteriore di rivendicazione in quanto gruppo autonomo, con istanze non sempre uguali a quelle del resto della popolazione. Si tratta di mondi diversi che si incontrano, e convivono in una realtà sempre più globalizzata, dove si riscopre l'orgoglio della diversità. L'insegnamento bilingue, la protezione giuridica del patrimonio creativo, la valorizzazione delle tradizioni anche in un quadro istituzionale appaiono come strumenti fondamentali per un processo di rivalutazione del ruolo delle comunità indigene. Alla base resta comunque centrale il rafforzamento dell'autostima delle comunità in quanto indigene, dotate di valori e tradizioni proprie che possono offrire anche all'Occidente qualcosa di nuovo da apprendere.

Matvejević, P. *Confini e frontiere: i fantasmi che non abbiamo saputo seppellire*. Trieste: Asterios Editore, 2008 pp. 140

di Francesco Florindi

Predrag Matvejević, uno dei più controversi e al contempo conosciuti esperti internazionali di Balcani, riesce a dipingere nel suo *Confini e frontiere: i fantasmi che non abbiamo saputo seppellire* un'immagine personale e peculiare della sua esperienza politica nella regione, sia prima che dopo la violenta implosione dell'ex Jugoslavia.

Per comprendere il valore antropologico di quest'opera è necessario contestualizzarla: il testo raccoglie articoli, memorie e testimonianze pubblicate dall'autore tra il 1992 ed il 2002. Gli scritti sono ordinati cronologicamente; ognuno trae ispirazione da un accadimento concreto, ma riesce ad andare oltre la mera analisi dell'evento, fondendo le memorie dell'autore con la storia della regione, non mancando di affrontare i principali fatti storici degli ultimi anni. Tuttavia Matvejević riesce a comprimere in queste 140 pagine un periodo storico più ampio, caratterizzato non solo dalla sua esperienza di vita, ma specialmente da forti cambiamenti sociali all'interno delle comunità balcaniche, ben conosciute dall'autore.

Al lettore desideroso di comprendere l'intimo e perspicace valore di questo libro è richiesta una conoscenza basilare della composizione etnica dei Balcani occidentali.⁵ Il testo infatti manca di una descrizione etnografica degna di nota: l'autore usa frequentemente porre tra virgolette termini come “serbi”, “croati” o altri gruppi etnici, caricandoli di un'accezione propria, ma tuttavia comprensibile per il lettore esperto. Nonostante il valore fenomenico-pratico di certi termini, il significato proprio dell'uso di tali semplicistici appellativi sarà chiaro al lettore iniziato alle specificità balcaniche, che vedrà altresì arricchito il proprio bagaglio di conoscenze in materia.

Philip Bock descrive così le responsabilità dell'antropologo:

“L'antropologo ha certe responsabilità verso al sua professione. In quanto scienziato sociale, deve usare la sua intelligenza critica, scegliere argomenti sociali autentici e degni di ricerca, e continuare la ricerca con energia ed immaginazione. [...] Inoltre l'antropologo ha la responsabilità di lavorare per una scienza integrata dell'umanità.”⁶

Tenendo in considerazione questa affermazione, il lavoro di Matvejević può essere considerato libero da inferenze politiche o ideologiche. Egli usa una prosa poetica estremamente descrittiva, che riproduce la realtà attuale delle società balcaniche nella prospettiva dell'osservatore partecipante⁷.

⁵ Tra i tanti testi sulle questioni etniche nei Balcani, menzioniamo lo sforzo encomiabile di Cvijić, *Peninsule Balcanique*, Paris, 1918, la cui opera ispirò buona parte delle ricerche successive.

⁶ P. Bock, *Antropologia culturale moderna*, Einaudi, Torino, 1978.

⁷ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, London, 1999.

Prima di procedere con l'analisi del contenuto, vale la pena soffermarsi sulla peculiare se non unica situazione nella quale l'autore si viene a trovare. Con la più volte ricorrente perifrasi “tra asilo ed esilio”⁸ Matvejević descrive la prospettiva dalla quale analizza i Balcani: nato a Mostar da padre ebreo russo, vive pienamente il sogno socialista di una moderna Jugoslavia. Ciò lascerà un'impronta palese nelle sue mature considerazioni politologiche. L'implosione violenta del sogno jugoslavo portò con sé i semi di una rinascita personale e culturale per Matvejević, costretto a trasferirsi dalla Croazia in Francia e quindi in Italia. Qui egli poté raffinare il suo ruolo di “coscienza dei Balcani”, moltiplicando esponenzialmente l'importanza del suo pensiero: se i Balcani sono il *superego* d'Europa, Matvejević può essere senza dubbio considerato come il *superego* dei Balcani. Le parole dell'autore dischiudono il “buco nero” balcanico, quasi violato dalla semplicità del messaggio di Matvejević, abile nel trasporre la sua profonda conoscenza della regione nella mente del lettore europeo, dimostrando anche una vasta comprensione dei valori della cultura occidentale. Per questo motivo Matvejević è l'esempio dell'auto-etnografia che si fa osservazione partecipante, in quanto il suo status di esiliato e richiedente asilo lo distacca sufficientemente dalle contingenze politiche serbe, croate e bosniache, come dai tristi eventi degli ultimi venti anni, mentre la sua vasta cultura e il suo interesse per le questioni politiche gli permettono di produrre un'accurata analisi dell'attuale situazione politica nei Balcani. Il suo essere contemporaneamente legato a/distaccato dalla regione, unito al suo stile fresco, succinto ed espressivo ci regalano questa analisi antro-po-politica concentrata, introspettiva e tagliente e degli anni più controversi della storia dei Balcani.

Matvejević dimostra una profonda conoscenza del funzionamento delle società balcaniche nel momento in cui elabora una spietata critica verso l'*intelligencija* jugoslava dopo il trapasso di *Drug Tito*. L'ondata ultranazionalista cavalcata da diversi politici del tempo è inaccettabile per la morale dell'autore. Con placida ferocia e ed emozionata prosa, Matvejević ci spiega come la lotta per il potere possa risultare in scontri e battaglie ampiamente lontani dai valori comunitari (nei Balcani come altrove), ma sottolinea anche come il comportamento del “saggio”, del poeta, dell'artista dovrebbe essere scevro da ogni influenza politica o, in alternativa, trovare le proprie radici nell'autentico background culturale condiviso, proprio della società o anche incarnato da una minoranza della stessa. Matvejević non può che attaccare quegli artisti manieristi che hanno passivamente servito i regimi responsabili dell'esplosione di violenza e caos durante gli anni '90. Eppure il suo impietoso giudizio muove da un interessante, ancorché nascosto paragone tra la responsabilità dell'intellettuale verso la società da un lato e la struttura politica tradizionale dei gruppi sociali jugoslavi dall'altro.

In linea con questa interpretazione, il ruolo del letterato assomiglia quello del *kneža*, del *vojvoda*, del *serdar* nelle società tradizionali balcaniche. È possibile infatti

⁸ P. Matvejević, *Confini e frontiere*, pag.79, Asterios Editore, Trieste, 2008.

paragonare le società segmentarie esistenti nella regione fino agli anni '70⁹ con la maniera in cui viene amministrata la cultura nei Balcani. Sahlins ci fornisce una eccellente descrizione del ruolo del leader:

“The typical leader of a tribal society is nothing but the distinguished copy of the authoritative elder [...]. Here [leadership in the tribal societies], is an interpersonal relationship based on charisma.”¹⁰

Seguendo questa argomentazione, l'artista, quale leader intellettuale e culturale della comunità, ha la responsabilità, secondo Matvejević, di guidare i membri del gruppo considerando il comune background culturale, lavorando al fine di trovare un compromesso tra fissità e cambiamento, tra omeostasi e transistasi nella società¹¹. Tuttavia, l'allineamento servile degli intellettuali alle criticate ideologie di Milošević, Izetbegović, Tuđman, Karadić, induce uno scontro tra i letterati responsabili, consapevoli delle radici della loro cultura e capaci di contribuire al bene comune, e coloro che sfruttano il divario tra la medesima cultura e la percezione generale della stessa, plagiando, violentando, piegando le tradizioni unicamente per ottenere potere politico e consenso.

In conclusione, da un punto di vista prettamente letterario, ci troviamo di fronte ad un'opera scarsamente curata: il testo manca di una struttura scientifica (non compaiono note né bibliografia) ed evidentemente la revisione da parte dell'editore è stata minima, in quanto sono percepibili, dalla sintassi del testo, i tipici errori e le strutture di pensiero delle lingue slave. Ciononostante, l'opera è costruita in maniera chiara, seguendo un paradigma cronologico con ampi flashback. È lo stile dell'autore ad elevare l'opera; esso supporta a pieno il messaggio di Matvejević, fondendo sincreticamente forma e contenuto: emozionale, carico di metafore vivide ed originali, fluido, a tratti discorsivo, sempre intimo, ispirato, sincero. Per questo motivo *Confini e frontiere: i fantasmi che non abbiamo saputo seppellire* rimane un'attendibile testimonianza proveniente dalla realtà balcanica odierna, e pertanto aumenta il valore del volume agli occhi dell'antropologo politico in cerca, per quanto possibile, di informazioni scevre da inquinamenti ideologici.

A chiosa della recensione, dobbiamo riportare che l'amara critica di Matvejević verso l'élite della società balcanica è costata allo stesso una condanna a 5 mesi di carcere emessa dalla Corte di Zagabria. Con questa decisione la Croazia, candidata ad entrare nell'Unione Europea (la data di ingresso è stata fissata proprio in queste ultime settimane per il luglio prossimo), ha dimostrato di non essere in grado di analizzare criticamente la propria storia, legittimando persecuzioni contro chi ha tentato di scrutare nella coscienza del paese e dei propri leader. Tuttavia Matvejević

⁹ È noto che C. Bohem produsse una delle sue opere più apprezzate sulla società montenegrina, basandosi su ricerche sul campo effettuate alla fine degli anni '60: C. Bohem, *Montenegrin Social Organization and Values, political ethnography of a refuge area tribal adaptation*, New York, 1983.

¹⁰ M.D. Sahlins, “*The Segmentary Lineage: an Organization of Predatory Expansion*”, in *American Anthropologist*, vol. LXII, 1961, pg. 327.

¹¹ Omeostasi (dal greco: ὁμοιος, hómoios, "simile" e στάσις, stásis, "statico"; definiti da C. Bernard e più tardi da W.B. Canon nel 1926, 1929 and 1932) è la proprietà di un sistema, sia aperto che chiuso, di regolare l'ambiente interno affinché mantenga condizioni stabili e costanti. W.B. Canon, *Organization For Physiological Homeostasis*. *Physiol Rev.* 1929; 9: 399-431.

tratta macro-problemi che coinvolgono la totalità dei Balcani e non solo la Croazia. Nei suoi capitoli più interessanti “Sul Danubio”¹² e “I nostri talebani”¹³, egli tocca argomenti caldissimi del diritto e delle relazioni internazionali, come ad esempio le questioni sulla giustizia globale (il mandato del ICTY), oltre al valore ultimo della cooperazione economica internazionale. Il criticismo dell'autore verso la sua patria è però espresso attraverso forti sentimenti di vicinanza, di coinvolgimento, di cura e nostalgia, di speranza per un futuro migliore.

Non è Matvejević a mettere i Balcani alla prova: è il resto della comunità internazionale che continua a chiedere domande imbarazzanti alle ex repubbliche jugoslave. Le domande che Matvejević rivolge al lettore e a se stesso sono le medesime che molti paesi posero nel momento in cui esplose la follia degli anni '90. Circa il processo a Milošević ad esempio, l'autore si chiede:

“Perché Milošević deve essere giudicato all'estero, da giudici che non parlano la sua lingua, in una città olandese scelta dalle Nazioni Unite, dentro una prigione sterilizzata, automatizzata, ultramoderna, invece che da giudici serbi, dentro un carcere belgradese dove i rumori e gli odori della vita balcanica scavalcano le porte e le finestre e arrivano fino alla cella dell'imputato? [...] Veramente la giustizia serba è inferiore a quella di altri paesi sparsi in Europa e nel resto del mondo?”¹⁴

Oggi la Serbia, insieme alle altre repubbliche ex Jugoslave, sta affrontando il difficilissimo ostacolo rappresentato dal superare il proprio passato. L'obiettivo è seppellire *i fantasmi che non abbiamo saputo seppellire*, come scrive Matvejević nel sottotitolo dell'opera. Nonostante una parte del mondo stia al momento criticando (ed agendo in nome del futuro dei) Balcani, la domanda fondamentale è quando i Balcani stessi troveranno l'abilità di affrontare con costruttivo criticismo gli accadimenti degli anni '90, e agire. Quel giorno, probabilmente, persone come Karadžić and Mladić saranno già state giudicate e condannate da tribunali stranieri, supportando con ciò un nazionalismo non genuino. Lo stesso nazionalismo così brillantemente criticato da Matvejević in questo lavoro. E sempre quel giorno, speriamo, l'autore sarà ricordato come uno dei primi a comprendere e denunciare il cuore del problema, dalla sua peculiare prospettiva interna/esterna.

¹² P. Matvejević, *ibid.*, pag.43-100.

¹³ P. Matvejević, *ibid.*, pag 113-133.

¹⁴ P. Matvejević, *ibid.*, pag 96-97.

Fistetti, F. *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*. Perugia: Morlacchi Editore, 2010, pp. 256

di Federico Brandmayr

Francesco Fistetti, professore di storia della filosofia contemporanea presso l'Università di Bari, propone nel suo ultimo libro una serie di saggi che affrontano le tematiche principali poste dal multiculturalismo. Il lavoro di Fistetti può essere situato nell'ambito della filosofia politica e morale. Tuttavia, come l'autore ribadisce più volte nel volume, gli studi connessi al *cultural turn* hanno carattere multicentrico e multifocale, e impegnano allo stesso tempo nozioni sociologiche, antropologiche e filosofiche.

Le considerazioni da cui parte l'autore sono, da un lato, il carattere duplice della globalizzazione, che allo stesso tempo produce omogeneizzazione e ripiegamento identitario, e dall'altro, il carattere oggettivamente multiculturale delle società occidentali contemporanee. Introducendo poi la teoria normativa del multiculturalismo, Fistetti muove una rilevante critica di natura essenzialistica a Giovanni Sartori, che si era occupato della questione in un saggio del 2000: il multiculturalismo non può essere ridotto né ad un pluralismo “rafforzato” (e, nella visione di Sartori, esasperato), né ad una impostazione “a mosaico” che favorisce comunità chiuse e internamente omogenee. Quest'ultima forma, per definire la quale Fistetti si serve dell'espressione “monoculturalismo plurale”, coniata da Amartya Sen, è associata dall'autore alla teoria delle relazioni internazionali sia di Samuel Huntington, sia di Carl Schmitt: autori che, adottando diverse categorie (la civiltà, lo stato), hanno esaltato l'assoluta omogeneità della parte e la sua incompatibilità con le altre frazioni. Per dirla con Ernst Gellner, sono autori che hanno teorizzato una mappa mondiale che somiglia alla pittura di Modigliani.

Per Fistetti, al contrario, multiculturalismo implica ibridazione interculturale, che non è semplice prosecuzione del pluralismo ma nuova configurazione epistemologica, fondata sul riconoscimento di una comunanza dell'umano. E però come raggiungere questo obiettivo, che richiede una “rivoluzione copernicana della cultura”? Per compiere questa svolta, l'occidente deve per l'autore superare due paradigmi della modernità: da una parte le categorie nazionali, fondate sulla inadeguata triade stato-nazione-territorio; e dall'altra, il paradigma utilitaristico dello *homo oeconomicus*. Per quanto concerne il primo cambiamento, Fistetti compie un'attenta analisi della problematica, messa in luce da Hannah Arendt, riguardante la fondazione post-metafisica dei diritti umani e più generalmente del “diritto ad avere diritti”, ossia il diritto ad essere inclusi in un “mondo comune”, costituito dall'umanità stessa. La contraddizione dei diritti umani consiste nel fatto che essi, da un lato riconoscono l'appartenenza di un soggetto al genere umano, ma dall'altro non sono in grado di dare pregnanza a questa prerogativa, poiché il loro rispetto è ancorato al perimetro degli stati nazionali. Di fronte a questa antinomia, Fistetti propone

l'edificazione di una organizzazione politica dell'umanità che faccia suo un ideale di cittadinanza universale e che riesca inoltre a contenere le prevaricazioni di un'economia globale slegata da qualsiasi vincolo. La seconda grande trasformazione consiste nel passaggio dallo schema utilitaristico dell'economia politica al paradigma del dono. L'autore sostiene che il bivio dinanzi al quale ci troviamo è quello indicato da Marcel Mauss (forse il riferimento che gli è più caro) nelle pagine finali del suo *Saggio sul dono*, 1925: nei periodi di transizione, l'umanità ha sempre dovuto compiere una scelta tra la guerra e la fiducia, tra la diffidenza e l'alleanza. Quando ha prevalso la fiducia, l'umanità ha progredito. Nella congiuntura che stiamo vivendo, lo schema dello *homo oeconomicus* non è più in grado di garantire la deposizione delle armi e il benessere del genere umano: è in questa cornice che Fistetti propone una nuova alleanza tra economia e cultura, e l'adozione del paradigma del dono, basato sul ciclo donare/ricevere/restituire, negli ambiti del mercato, degli aiuti allo sviluppo e del welfare state.

Vi è, a tratti, nelle pagine in cui Fistetti ripercorre le opere di Mauss e Honneth, una sorta di malinconia nell'intuire l'attitudine dell'uomo primordiale a donare e a donarsi. Un'attitudine, che, in particolare secondo Honneth, è stata "obliata", negata attraverso secoli di progressiva corruzione, fino alle patologie della reificazione che pervadono la nostra quotidianità. Una concezione che a tratti ricorda la difesa dello "stato spontaneo" di Von Hayek e con il quale condivide lo stesso paradosso: l'apologia del reale originario ("was wirklich ist, das ist vernünftig") e la condanna del reale presente ("was vernünftig ist, das ist wirklich"); apparentemente, il solo espediente che permette di sottrarsi a tale paradosso consiste nella scissione della storia dell'umanità tramite l'espediente del peccato. Fistetti è invece meno radicale, e più fiducioso verso la capacità dell'uomo di scegliere nel futuro prossimo il percorso migliore.

In uno dei saggi più riusciti, Fistetti prende poi in considerazione il cosiddetto reincantamento del mondo, il cui inizio è collocato dall'autore dopo l'89: ne sono segnali il fondamentalismo islamico, la politica neocon e la *religio civilis* di Joseph Ratzinger. Il rischio è che questo fenomeno venga inteso come una restaurazione carica di risentimento delle distinzioni opposizionali classiche, tanto care a Schmitt (governanti/governati, amico/nemico). Il reincantamento del mondo deve al contrario fare tesoro della critica della metafisica, nelle sue poliedriche declinazioni da Nietzsche a Rorty, e al contempo ridare senso e legittimità alle culture. In questa ottica Fistetti riconosce il paradosso messo in luce da Castoriadis: essendo la riflessione relativistica maturata in occidente, e dovendo il multiculturalismo far sua tale riflessione (per non tralignare nel monoculturalismo plurale), è inevitabile attribuire un'ascendenza occidentale al multiculturalismo stesso.

La difficoltà principale nella lettura di questo bellissimo lavoro di Fistetti, se di difficoltà si può parlare, è rappresentata dalla struttura formale del volume: una raccolta di saggi, alcuni dei quali pubblicati singolarmente nel corso degli ultimi sette anni. A volte alcuni temi vengono trattati nuovamente, poiché molti capitoli fanno "storia a sé" e ripercorrono al loro interno lo sviluppo generale dell'opera da cima a fondo, altre volte alcuni temi appaiono marginali rispetto all'idea centrale del volume.

Detto ciò, il libro rappresenta un'ottima e imprescindibile lettura per chiunque voglia approfondire i temi legati a quel fenomeno complesso che è il multiculturalismo: sia per chi voglia conoscere le questioni intorno alle quali si articola il dibattito contemporaneo, sia per chi senta la necessità di possedere una base filosofica adeguata alla comprensione delle tortuose tematiche messe alla luce dal *cultural turn*.

Palmisano, A. L. *I Guraghe dell'Etiopia. Lineamenti etnografici di un'etnia di successo*. Lecce: Pensa, 2008

di Silvia Pieretto

Seppur presentato come uno scritto etnografico, questa monografia dimostra fin dai primi capitoli la capacità di andare oltre al semplice lavoro descrittivo. I dati raccolti da Palmisano rivelano una profonda e accurata conoscenza della società Guraghe, frutto innanzitutto di anni di ricerca sul campo ma anche di approfonditi studi bibliografici: i dettagli sono numerosi e sempre ben documentati. Nonostante l'esplicazione del sottotitolo venga trattata in modo esaustivo solo nel capitolo conclusivo, fin dall'inizio vi è una continua analisi del "successo" di questa etnia, rendendo così la monografia un testo etnologico e antropologico completo.

Già nell'introduzione l'antropologo mette a fuoco la particolarità di quest'etnia, ovvero la coltivazione dell'*asat*, ensete, come specificità fondante dell'identità guraghe e come caratteristica vincente che, implicando determinati processi ed una determinata struttura familiare, sociale e politica, ha permesso e permette tutt'oggi l'adattamento ai cambiamenti e il mantenimento degli usi e delle radici culturali nonostante le discriminazioni, le migrazioni forzate e la perdita dei terreni, cui questo gruppo etnico è stato sottoposto negli ultimi secoli.

L'ensete, o falso banano, coltivazione endemica dell'altopiano etiope, richiede costante cura, che viene svolta dalle donne e dai bambini, e pesante lavoro periodico concentrato nella stagione secca, da dicembre a febbraio circa, svolto dagli uomini. Sono inoltre sempre le donne, spesso collaborando fra loro, a compiere le lunghe ed elaborate pratiche anche rituali per rendere commestibile l'ensete. Ciò garantisce una suddivisione abbastanza netta dei compiti all'interno della famiglia, o *abarus*, del villaggio, *enfocha*, e addirittura dell'intero clan, detto *t'ib*, e fa sì che gli uomini durante il resto dell'anno, da marzo a novembre, non abbiano compiti specifici, permettendo loro di spostarsi anche per lunghi periodi, senza che la produzione ne sia compromessa. Si assiste così a migrazioni, per la maggior parte stagionali, verso le città, prima fra tutte Addis Ababa, in cerca di lavori remunerativi, divenuti sempre più necessari poiché la lavorazione dell'ensete è di sussistenza. Queste migrazioni sono quindi legate contemporaneamente sia alla necessità come all'opportunità di uscire dal villaggio. Ma i *fano*, gli immigrati, mantengono sempre un legame molto forte di

solidarietà con la famiglia rimasta in campagna e le rimesse che inviano permettono loro di tornare e di essere sempre ben accolti.

Nei capitoli terzo e quinto, Palmisano affronta proprio le tappe del processo migratorio, iniziando dalla storia della regione, col susseguirsi di tentativi di controllo imperiale fino all'invasione amharica del 1889 che ha segnato l'inizio delle deportazioni. Iniziate forzatamente a causa del potere imperiale e delle invasioni cuscitiche, grandi movimenti di popolazione hanno spinto i Guraghe più a nord, in un processo di espansione degli insediamenti, trasformatosi nell'attuale processo migratorio, con il mutamento delle dinamiche economiche e statali. Oggi, nella maggior parte, si tratta di spostamenti che, originati per vendere la pura forza lavoro, hanno portato ad una sempre maggiore integrazione nella struttura economica nazionale, inserendosi nel commercio diretto e nell'importazione, fino ad arrivare a livello internazionalenazionale.

Palmisano sottolinea poi un altro punto fondamentale della società guraghe, sempre legato alle dinamiche prodotte dalle migrazioni, cioè il legame con il territorio. L'aver una casa, e quindi un terreno, coincide con la coltivazione e gestione dell'ensete che permette la sussistenza della famiglia stessa, rendendo quindi la "proprietà" di un terreno fondamentale per ogni nucleo familiare, nonostante la proprietà privata non sia concepita come nelle società occidentali. Infatti, all'estinzione della famiglia che ne ha l'usufrutto, il lotto torna di proprietà del *t'ib*.

La città si presenta dunque come un "non-luogo", così come definito dall'antropologo, mentre è il *t'ib* stesso, così come lo *vejoka* (principale consiglio amministrativo e giuridico), ad essere visto come un luogo. Palmisano esplica così la modalità con cui le istituzioni guraghe, essendo istituzioni che ordinano il mondo nello spazio e nel tempo, sono state trasportate nelle città dove i Guraghe sono migrati, rendendole luoghi "abitabili". È stata poi la capacità di fornire una "risposta flessibile" che ha fatto sì che queste istituzioni siano state funzionali anche in quei luoghi così diversi dai luoghi in cui sono state concepite. Questa forte appartenenza identitaria, aggiunta alla volontà di azione sociale e alla determinazione politica manifestate da questo gruppo etnico, ha permesso ai Guraghe di riprodurre con successo la propria struttura sociale e politica, facendoli integrare nel mutato contesto economico e includendoli nel circuito di mercato e nei processi di costruzione attiva dello Stato, ovvero stabilendo la base per lo sviluppo delle relazioni col mondo esterno.

L'esempio più esplicativo portato da Palmisano sulla stabilità dinamica di tale struttura a lignaggi e sull'efficacia di tale processo, è l'integrazione dei clan "senza territorio". Vi sono infatti all'interno del gruppo guraghe, tre clan, *newara*, *geza* e *fuga*, che non detengono diritti sulla terra, non hanno diritti di proprietà e sono quindi al gradino più basso della scala sociale. La loro origine non è certa e non vi è neanche una sufficiente definizione del loro status, essi si sono specializzati in lavori artigiani, normalmente disprezzati, e sono oggi fabbri, ebanisti e conciatori. Non avendo diritti sulla terra, sono costretti ad abitare presso famiglie di altri clan o a muoversi continuamente; ma nel contesto urbano e con l'avvento delle economie di mercato, essi hanno trovato una nuova collocazione, entrando nel processo di compravendita e

riformando i mercati locali e regionali con i loro prodotti, e hanno guadagnato un nuovo e importante ruolo nella società.

Il metodo con cui la ricerca è stata effettuata è descritto chiaramente fin dall'inizio, con una preziosa testimonianza di un Guraghe che ha potuto assistere l'antropologo nel suo lavoro. È proprio l'alta presenza di queste testimonianze “vive”, tra cui i termini indicati nella lingua originale e le immagini per descrivere i concetti espliciti, che permette la facile comprensione del testo e la sua accessibilità, rendendolo una lettura esaustiva e di grande spessore scientifico. Il modo chiaro con cui Palmisano racconta la sua ricerca, e il suo focalizzarsi sulla particolarità del caso, lascia aperto il campo ad ulteriori riflessioni e comparazioni.

Un interessante spunto di ricerca, lasciato aperto al capitolo quinto, riguarda il ruolo dell'occupazione italiana durante il ventennio fascista. Questo evento viene visto dagli italiani come un'anacronistica sconfitta, e rende quindi ancor più interessante il ruolo che gli Italiani stessi, forse inconsapevolmente, hanno avuto agli occhi degli Etiopi. L'occupazione italiana degli anni Trenta ha rappresentato per questa etnia una straordinaria occasione di riscatto ed emancipazione: infatti la redistribuzione delle terre ha permesso l'implementazione della coltivazione dell'ensete; l'introduzione del *wage labour* ha stimolato le migrazioni verso la capitale in vista di guadagni addizionali; e infine la trasformazione di Addis Ababa in una città economicamente moderna, in contemporanea all'avvento di un'amministrazione statale, pone la capitale con il suo nuovo e grande “mercato” al centro degli scambi di tutta l'Africa Orientale. Dati di esperienze di ricerca su questo ambito non sono ancora stati pubblicati, ma è certo che i Guraghe confermano anche qui la loro eccezionalità, ed è certamente interessante questo diverso punto di vista che interpreta il colonialismo come risorsa sociale e politica

Lo studio svolto in questa società diventa gradualmente uno studio dinamico e politico, mirato ad analizzarne non solo i principi che ne regolano l'organizzazione ma anche le pratiche, le strategie e le opportunità che ne sono derivate e la loro evoluzione dalla forma tradizionale di un tempo a quella attuale, rivista ed adattata alle problematiche e alle sfide della contemporaneità in Africa.

L'antropologo Palmisano riesce quindi a descrivere con efficacia il processo attraverso il quale questa società si è sviluppata, rimanendo forte della sua struttura fondamentale, la coltivazione dell'ensete, che è diventata da attività di pura sussistenza, senza domanda sul mercato, a produzione non più indispensabile per la sopravvivenza ma ritualmente imprescindibile e carica di significati culturali ed economici, fondamentali per l'identità stessa dei Guraghe e la loro continua ridefinizione in questa attualità in continuo cambiamento.

Autori di questo numero

Ariane Baghaï ha insegnato e insegna lingua araba all'Università di Trieste e all'Università del Salento, e Cultura Islamica presso il Master in Peace Building della Pontificia Facoltà di Teologia San Bonaventura a Roma.

Di origine iraniana, si è forse sentita chiamata ad occuparsi dell'Islam in molti suoi aspetti ed in particolare dei processi di islamizzazione in Occidente e nel Corno d'Africa come pure di mistica musulmana dell'Asia Centrale, paesi nei quali ha condotto lunghe ricerche sul terreno.

Ha pubblicato articoli sulla questione femminile in Iran e in Afghanistan (la questione del velo) e sul delicato rapporto fra diritto musulmano e consuetudine nelle famiglie di immigrati in Occidente.

Seguendo il marito nelle sue peregrinazioni antropologiche, 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.

Luigi Cepparrone svolge attività didattiche e di ricerca presso l'Università degli Studi di Bergamo. Studia letteratura in una prospettiva antropologica, prediligendo i terreni di confronto e di contaminazione tra la letteratura e l'etnografia.

Le sue ricerche vertono soprattutto sulla letteratura italiana ed europea dal Settecento al Novecento, con una particolare attenzione ai processi di modernizzazioni nelle realtà urbane e al tema dell'emigrazione.

Tra le sue pubblicazioni: *Il Portafoglio d'un operaio di Cesare Cantù: morale cattolica e società industriale*, in *Cesare Cantù e "l'età che fu sua"*, Cisalpino, Milano, 2006; *La ginnastica in condominio. Su «Amore e ginnastica» di E. De Amicis*, in «Studi e problemi di critica testuale», 2010; *In viaggio verso il moderno. Figure di emigranti nella letteratura italiana tra Otto e Novecento*; *L'Illuminismo europeo nel carteggio di Romualdo De Sterlich*, Sestante, Bergamo, 2008; *Patria e questione sociale nel primo De Amicis*, in Atti del convegno "Aspettando il Risorgimento. Siena 20-21 novembre 2009, Cesati, Firenze, 2010, pp. 109-132; *La periferia come eterotopia nel ciclo "I segreti di Milano" di Testori*, in *La letteratura degli Italiani. Centri e periferie. XIII Congresso dell'Associazione degli Italianisti (ADI) 16-19 settembre 2009*, Pugnochiuso, in corso di stampa.

Marco Chimenton si laurea nel 2009 in Scienze Internazionali e Diplomatiche. A partire dal 2008, inizia a collaborare con la Cattedra di Antropologia Culturale del Prof. A. L. Palmisano presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Trieste, concentrando le proprie ricerche sull'analisi antropologica dei conflitti e sulla percezione del concetto di sicurezza. Dal 2008 a giugno 2011 è impegnato in Bosnia Erzegovina, dove conduce un'intensa attività di ricerca sul campo e presta servizio per il MAE/DGCS in qualità di Program Officer e Acting Program Manager. A partire da luglio 2011, è impiegato presso l'International

Organization for Migration (IOM) in Yemen, in qualità di Associate Program Officer per la Yemen Stabilization Initiative.

Antonino Colajanni è Professore ordinario di Antropologia sociale presso la Facoltà di Scienze Umanistiche della Università di Roma “La Sapienza”, ora Facoltà di Filosofia, Lettere, Scienze Umanistiche e Studi Orientali. Membro del Dipartimento “Storia, Culture, Religioni”. Negli ultimi anni ha tenuto corsi di “Antropologia sociale”, “Rito e Spettacolo”, “Antropologia visuale”.

Ha svolto ricerche etnografiche sul campo in Ecuador e Perù (regione amazzonica) negli anni 1971-1982, in Colombia (Sierra Nevada de Santa Marta) negli anni 1990-2002. Ha svolto ricerche brevi e visite ripetute in Venezuela, Argentina, Bolivia, Guatemala. Si è interessato di Etnografia amazzonica, di Storia dell’antropologia sociale, di Antropologia giuridica, di Antropologia dei processi di sviluppo, di Antropologia storica della regione andina (Vicereame del Perù) nel secolo XVI°.

Ha pubblicato una settantina di saggi, e i volumi: *Problemi di Antropologia dei processi di sviluppo* (ISSCO, Varese 1994); *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina* (Ed. Meltemi, 2° ed. Roma 2006); *Introduzione alla ricerca antropologica. Lo studio del cambiamento sociale* (Ed. Nuova Cultura, Roma 2007); [con A. Mancuso], *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina* (Ed. CISU, Roma 2008); *Anthropology and development processes. Four Lectures*, University of Pavia, Master in Cooperation and Development (Edizioni Nuova Cultura, Roma 2009).

Raoul Kirchmayr è dottore di ricerca in Filosofia, ha studiato a Trieste, Bruxelles (ULB) e Parigi (EHSS, Paris 1). È docente a contratto all’Università di Trieste dal 2001, dove ha insegnato Ermeneutica filosofica e Antropologia culturale (SISS, 2001-2008) e Storia dell’Estetica (Lettere e Filosofia, 2002-2008). Dal 2009 insegna Estetica. È redattore della rivista «aut aut» ed è membro dell’«équipe Sartre» all’Institut des Textes et Manuscrits (ITEM) presso l’Ecole Normale Supérieure di Parigi. Tra le sue pubblicazioni: *Il circolo interrotto. Figure del dono in Mauss, Sartre e Lacan* (Trieste 2001), *Merleau-Ponty* (Milano 2008). Ha inoltre curato i fascicoli monografici di «aut aut» dedicati a Bernhard, a Lyotard (con A. Costa) e a Didi-Huberman (con L. Odello).

Antonio Luigi Palmisano ha lavorato come ricercatore e docente di Antropologia Sociale e Antropologia del Diritto presso alcune Università (Berlino, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Lecce, Trieste ecc.) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Africa dell’Est, Asia Centrale e America Latina, possibilmente all’interno di società segmentarie. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

Desirée Pangerc si laurea nel 2004 in Scienze Internazionali e Diplomatiche. Dal 2006 inizia a collaborare con la Cattedra di Antropologia Culturale del Prof. A.L. Palmisano presso la Facoltà di Scienze Politiche dell’Università degli Studi di Trieste, specializzandosi negli ambiti relativi all’antropologia dello sviluppo e

all'antropologia della corporeità. Nel 2010 consegue il titolo di Dottore di Ricerca presso il Centro di Ricerca sull'Antropologia e l'Epistemologia della Complessità dell'Università degli Studi di Bergamo, con una tesi sulle rotte balcaniche dello *human trafficking*. Dal 2007 è impegnata in attività di *fieldwork* nei Balcani, con un'esperienza significativa in Bosnia Erzegovina in qualità di ricercatrice e consulente MAE/DGCS.

Maurizio Predasso, architetto, si è laureato presso l'Istituto Universitario di Architettura di Venezia e subito si è mosso per il mondo alla comprensione e realizzazione dello spazio e dell'arte: Svizzera, Inghilterra e Scozia, Grecia e Turchia, Austria, Germania e Olanda, Jugoslavia, Bulgaria, Turchia, Iran, Afghanistan, Pakistan, India, Tunisia, Algeria, Niger, Benin e Togo, Ghana e Costa D'Avorio, Burkina Faso, Mali e Senegal, Egitto, Thailandia, Spagna, Albania, Portogallo, Nuova Zelanda, Vanuatu, Etiopia ecc., viaggiando sia per terra come per mare e per aria.

Professionalmente si è impegnato nella ricostruzione di zone colpite da sismi: 1976, in Friuli – Venezia Giulia; 1980 in Campania e Basilicata, per conto del Ministero Svizzero degli Affari Esteri (SKH) e della Croce Rossa Svizzera (SRK), con interventi nel settore residenziale sociale.

Attualmente esplica la sua attività professionale in Friuli Venezia Giulia, con esperienze nel settore residenziale, industriale, didattico, ricreativo, ambientale e sociale. È cultore di Antropologia sociale, Università di Trieste.

Maurizio Scaini è docente di Geografia Economica e Geopolitica presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Trieste. Tra le principali pubblicazioni si ricordano: Scaini M., *Israele e Palestina. Il conflitto irrisolto*, Unicopli, Milano, 2002; Pagnini M.P. e Scaini M. (a cura di), *Le problematiche della sicurezza urbana*, Atti del Convegno, Facoltà di Scienze Politiche, Università di Trieste, 11-12/05/2007, v. II, La Mongolfiera, Trieste, 2009; Scaini M., "Nazionalismo turco e identità culturale curda. Le implicazioni geopolitiche regionali", in Banini T. (a cura di), *Mosaici identitari*, Nuova Cultura, Roma, 2011, pp. 229-252; Scaini M., "L'évolution des rapports entre Israël et l'Iran, déclin de l'Hégémonie occidentale au Moyen Orient", in *Outre-Terre "Iran, le compte à rebours"*, n.28, *Revue européenne de géopolitique*, pp. 483-492.

Giulio Stocchi ha studiato filosofia all'università statale di Milano e recitazione all'Accademia dei Filodrammatici. La sua attività poetica pubblica è iniziata nel 1975. I suoi palcoscenici sono stati per anni le piazze, le fabbriche occupate, le manifestazioni popolari; oggi i teatri, le sale di conferenza, le università: ma sempre caratterizzando la sua poesia per un originalissimo contatto con il pubblico. Particolarmente attento alle valenze sonore e evocative visuali della poesia, Stocchi lavora da anni con musicisti e pittori pubblicando ballate, riflessioni, racconti, polemiche e numerosissimi scritti di critica alla guerra. Ha pubblicato presso Einaudi il volume di versi e prosa *Compagno poeta* e ha scritto un poema in novanta canti che è ancora in attesa di pubblicazione.