

ANNO III | NUMERO 6
Giugno 2014

Rivista semestrale online

HUMANITIES

Rivista di Storia, Geografia, Antropologia, Sociologia



Università degli Studi di Messina



ISSN 2240-7715



9 772240 771507

HUMANITIES

Rivista di Storia, Geografia, Antropologia, Sociologia

Anno III - Numero 6 - Giugno 2014

Messina, Università degli studi di Messina, 2014 - pp. 198

ISSN 2240-7715

Comitato scientifico:

Mario Bolognari (Direttore)

Santi Fedele

Pasquale Fornaro

Corradina Polto



Università degli Studi di Messina

Il prodotto editoriale è protetto da licenza Creative Commons
<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>



Università degli Studi di Messina

HUMANITIES

Rivista di Storia, Geografia, Antropologia, Sociologia

<http://humanities.unime.it>

Editoriale

Humanities ha compiuto due anni. Questo, che è il sesto numero, apre una nuova stagione. Infatti, il comitato scientifico ha deciso di adottare il sistema della peer review per allinearsi alle ormai consolidate procedure di controllo della qualità adottate internazionalmente.

Nello spirito multidisciplinare, che vede intrecciarsi studi storici, geografici, sociologici e antropologici, anche questa volta abbiamo scelto di pubblicare articoli su tematiche diverse, con tagli e approcci diversi. Inoltre, sono ospitati tre contributi particolari, di Kristina Chimanskaia, Tatsiana Zhuk e Giuseppe Barca, frutto di una iniziativa realizzata il 15 novembre 2011 nell'Università degli Studi di Messina, la Giornata di Studi «Lingua, Letteratura e cultura russa in Sicilia», patrocinata dalla Casa dell'Emigrazione Russa «Aleksandr Solženicyn». La manifestazione si è svolta nell'ambito dell'anno della cultura e della lingua russa in Italia e dell'anno della cultura e lingua italiana in Russia.

La Casa dell'Emigrazione Russa «Aleksandr Solženicyn» s'impegna costantemente nella diffusione della cultura russa all'estero. Con questo intento si realizzano i progetti di collaborazione culturale con enti pubblici e fondi internazionali, con i centri culturali russi dei paesi dell'ex Unione Sovietica e di quelli occidentali, con associazioni di compatrioti all'estero, con i discendenti degli emigrati russi, con i centri della slavistica e della cultura russa.

Come nei precedenti numeri, abbiamo previsto una sezione dedicata alle immagini. Un modo di raccontare storie attraverso colori, luci, movimenti, pose in grado di arricchire i linguaggi della scienza. Si tratta di un filmato realizzato nel 2008 per documentare la realizzazione di una calcara nelle campagne siciliane secondo le antiche tecniche in vita fino agli anni Cinquanta.

I saggi e i work in progress anche questa volta propongono studiosi advanced e junior in una continua sinergia tra generazioni e livelli di approfondimento.

Giuseppe Barca *

Rapporti italo-russi: la prospettiva del mondo studentesco.

Obiettivo del mio intervento è delineare gli aspetti principali che concorrono alla formazione del punto di vista giovanile sull'importanza che la lingua e la cultura russa hanno assunto negli ultimi anni in Italia e, in particolar modo, in Sicilia. In qualità di studente di Slavistica, cercherò di esprimere la percezione di chi si trova in una fase di formazione, di “avvicinamento” a una realtà in esponenziale crescita, sia economica che culturale, come quella dell'Est europeo. Mi soffermerò, pertanto, su due argomenti che possano fornire una panoramica su questa comunità di russisti, destinata, inevitabilmente, a confrontarsi con un ambito di studio ancora oggi marginalizzato per la “miopia” di istituzioni accademiche e politiche.

Per prima cosa, spiegherò i diversi motivi che ci hanno indotto a selezionare tra i diversi settori disciplinari disponibili nelle nostre università proprio quello legato al mondo slavo e, successivamente, esporrò le iniziative che vogliamo proporre nell'ottica di una conoscenza attiva e dinamica, che non si limiti alla ricezione passiva di nozioni e regole grammaticali. Riteniamo, infatti, che l'istruzione non debba essere necessariamente teorica o libresca e per questo motivo abbiamo cercato di generare un percorso formativo che metta in moto originalità, impegno e creatività, anche al di fuori del mondo accademico, nella convinzione che lingua e cultura possano uscire dalle aule per farsi vita.

Non neghiamo che studiare la lingua russa sia una scelta legata soprattutto alle opportunità che il mercato del lavoro potrebbe offrirci, considerando la crescita economica che la Russia sta sperimentando negli ultimi anni. Bisogna ricordare, infatti, che questa nazione rientra tra i cosiddetti “Paesi Brics” (Brazil, Russia, India, China, South Africa), cioè tra gli Stati destinati a muovere le fila del sistema macroeconomico e finanziario

* Università degli Studi di Messina

del futuro¹. Lo scenario geopolitico globale è profondamente mutato rispetto al Novecento, viviamo in una fase di riassetto dello scacchiere internazionale e di redistribuzione della ricchezza. Se prima i meccanismi del potere venivano congegnati dall'Occidente e la visione della storia stessa era eurocentrica, adesso ci sono nuovi protagonisti che stanno disorientando il tradizionale *modus vivendi*, aprendo una nuova dimensione storica che per noi occidentali si configura come ignota. Le cosiddette “economie emergenti”, infatti, comprendono la metà della popolazione globale, il 28% dell'attività economica mondiale e dispongono di una significativa ricchezza energetica, di un suolo e un sottosuolo che fornisce materie prime da impiegare nel settore industriale e soprattutto nel commercio estero.

Sebbene questa sia una considerazione di carattere generale, concentrando l'attenzione sull'Italia e sulla Sicilia, possiamo comprendere quanto ciò abbia effettivamente delle ripercussioni su una dimensione concreta e quotidiana. Le destinazioni dell'export italiano, ad esempio, sono cambiate radicalmente negli ultimi anni. Sono considerevolmente diminuiti gli accordi commerciali con Stati Uniti e Giappone mentre solo nel 2010 le esportazioni in Russia sono cresciute del 23,2%, una cifra significativa, dovuta all'aumento del potere d'acquisto della popolazione russa, in particolare quella moscovita, seppur in una fase di crisi economica. A registrarsi è in particolare l'apprezzamento per l'arredamento e gli interni delle abitazioni, con un trend che vola verso il +20% annuo, a cui seguono abbigliamento, pelletteria, calzature e prodotti di genere alimentare. Le aziende italiane, infatti, tendono a “internazionalizzarsi” e a ricoprire larghe fette di mercato proprio nella Federazione Russa, dove “Made in Italy” sembra essere sinonimo di qualità.

I dati finora forniti, inoltre, possono essere ulteriormente confermati analizzando le relazioni di partnership che intercorrono tra la Russia e la Sicilia. Per prima cosa, va sottolineata la cospicua attività di esportazione di prodotti agroalimentari che dalle campagne insulari raggiungono direttamente le tavole dei consumatori russi, argomento questo che ha interessato diverse compagnie turistiche russe recatesi a Catania il 28 Aprile 2011 per conoscere meglio il territorio e per manifestare la volontà di accrescere i rapporti bilaterali. “La Russia ha voglia di Sicilia”, questo il

¹ Il termine compare per la prima volta nella relazione della banca d'investimenti americana Goldman Sachs, scritta e pubblicata nel 2003. Il testo integrale, in lingua inglese, dal titolo “Dreaming With BRICS: The Path to 2050” è consultabile sul sito

motto che ha accompagnato le parole rivolte dall'ambasciatore russo in Italia Aleksej Meshkov alle personalità dell'imprenditoria siciliana. Oltre all'incremento dell'attività commerciale, la Sicilia si conferma come la prima regione d'Italia, seguita da Sardegna, Veneto e Toscana a ricevere il maggior numero di turisti russi in Italia, che in un anno ammontano a circa 400 mila su tutto il territorio nazionale.

Dai dati finora esposti emerge che la Russia è, ormai, una piattaforma indispensabile per la sopravvivenza economica della nostra regione e più in generale del nostro Paese, in quanto consente al sistema produttivo siciliano e italiano di mantenersi in una posizione ancora dinamica. Tuttavia, non possiamo circoscrivere le motivazioni che ci hanno portato a studiare russo al mero interesse lavorativo. Ad assumere un ruolo rilevante è, infatti, un forte coinvolgimento culturale, che ci stimola ad approfondire il sostrato intellettuale di un Paese che ha partorito una cultura letteraria e artistica tra le più universali, ricche e appassionanti nella storia dell'umanità. Non è assolutamente pensabile che si possa conoscere una lingua senza che venga prestata attenzione anche alla cultura e alle convenzioni sociali che regolano il funzionamento di una mentalità. Questo è particolarmente rilevante per chi si accinge a svolgere attività traduttive, che richiedono la conoscenza del sistema di pensiero oltre che delle unità lessicali e delle regole morfo-sintattiche della lingua. Come sarebbe possibile, altrimenti, tradurre gli impliciti culturali o i *realia*? Senza conoscere le varietà socio-linguistiche, in particolare quelle diastratiche, il lavoro del traduttore sarebbe impreciso, sterile, vano. Per comprendere la molteplicità dei registri linguistici, i giochi di parole, i rimandi culturali, le allusioni e le ambiguità semantiche, soprattutto nei testi letterari, non si può prescindere da una consapevolezza culturale.

Vorrei dire, inoltre, che lo studio del mondo russo non deve essere "chiuso" o autoreferenziale, ma dinamico e attivo; deve offrire l'opportunità di estendere la curiosità intellettuale verso altre realtà slave ancora fortemente emarginate. Questo, secondo noi, è un punto importantissimo su cui bisogna riflettere al fine di porre le università, il mondo della formazione e più in generale della ricerca nelle condizioni di attuare un ampliamento della propria materia d'indagine. Ciò si ritiene essenziale in un momento storico in cui vengono superate le barriere del tradizionale nazionalismo e ci si avvia verso la plasmazione di sistemi economici e culturali interconnessi. Noi siamo, ad esempio, cittadini italiani, ma allo stesso tempo anche europei, perché viviamo in una "Casa Comune", che nel corso degli anni è mutata radicalmente. L'Europa non è più confinata ai Paesi dell'Ovest, non è più solo

l'unione di Francia, Germania, Italia, Spagna, Belgio e altri ancora. Stati europei sono, ormai, anche la Polonia, la Repubblica Ceca, la Slovenia, la Lituania e tutti i Paesi dell'Est aderenti al progetto comunitario. Queste nazioni presentano sicuramente un patrimonio artistico-letterario e un'evoluzione storica molto diversa dalla nostra, però sono parte integrante dell'Europa e una visione ristretta alla tradizionale categoria di Occidente sarebbe, quindi, inadeguata in un sistema che si è allargato e arricchito di nuovi protagonisti.

Non abbiamo ancora “metabolizzato” quest'allargamento della Comunità Europea, continuiamo a ragionare secondo schemi novecenteschi, ormai superati e anacronistici che, purtroppo, ci relegano in una condizione di provincialismo e di chiusura. I manuali di storia utilizzati nelle scuole superiori e, in parte, anche nelle università, sono “datati”, vecchi; non sono adeguati a formare i nuovi cittadini europei perché affrontano le questioni orientali come marginali, di secondaria importanza e solo quando risultano necessari per comprendere avvenimenti che riguardano i Paesi dell'Ovest. La prospettiva di questi testi è ancorata al passato, a una visione di Europa e di mondo che ormai non può più reggere di fronte ai grandi mutamenti che hanno e che stanno sconvolgendo il Vecchio Continente e i sistemi di potere su scala internazionale. E' essenziale porre Est e Ovest in condizioni paritetiche, analizzare e comprendere a fondo entrambi, senza stabilire rapporti di subordinazione del primo rispetto al secondo con lo scopo di annullare questa antinomia anche a livello terminologico e parlare esclusivamente di Europa. Questo “deficit” è presente non solo nel sistema educativo italiano ma anche in quello dell'informazione. I mass media, quando affrontano le questioni internazionali, si limitano alle vicende riguardanti i Paesi tradizionalmente occidentali, Russia e Cina perché costretti dalla loro forza economica preponderante e il Mediterraneo. Su tutto il mondo dell'Est europeo, che è a sua volta diversificato, multiforme e pluralistico non riceviamo notizie, non conosciamo bene ciò che accade all'interno di Stati che formano la Comunità Europea così come la Germania, la Francia o la Norvegia. Non ci sono tanti corrispondenti dei nostri organi di stampa nelle grandi città come Varsavia, Sofia, Bucarest o Praga per non parlare poi di altre realtà come Tbilisi, Kiev o Minsk delle quali si occupano principalmente gli inviati da Mosca. La nostra visione è ancora del tutto russo-centrica, consideriamo queste nazioni ancora come repubbliche sovietiche, non siamo usciti da quello schema di pensiero bipolare e il mondo dell'informazione e della cultura non ha indirizzato la società italiana verso una maturazione e una nuova coscienza storica.

A nostro avviso, la comunità giovanile universitaria può dare un forte contributo allo sviluppo economico e culturale, in quanto, negli ultimi anni, la fisionomia dello studente è profondamente cambiata. Non pensiamo, infatti, di dover mantenere un atteggiamento passivo e nozionistico, perché questo non significa affatto formazione. I giovani devono essere protagonisti, devono partecipare, elaborare, progettare e pensare all'università come a un laboratorio di idee e di cultura, in cui non possiamo assistere atavicamente, ma prendere parte, agire e collaborare. La concezione dello studente come individuo che “assorbe” le notizie fornite dai docenti durante ore di lezione frontale appartiene al passato; noi non affrontiamo la cultura acriticamente, non vogliamo che le informazioni ci siano “incoltate”, pensiamo piuttosto all'educazione come a un processo dialogico, di confronto, in cui docente e discente interagiscano sulle tematiche affrontate. Tuttavia, va ricordato che gli studenti di slavistica non dispongono delle stesse opportunità che vengono, invece, garantite a chi segue un percorso formativo differente, orientato, principalmente, verso settori quali l'anglistica, la germanistica o l'ispanistica. Per esempio, noi non possiamo usufruire di borse di studio che ci consentano di andare in Russia e mettere in pratica le conoscenze acquisite all'università. Non esistono, infatti, convenzioni tra l'Ateneo di Messina e una qualsiasi università russa, cosa che ostacola inevitabilmente la completezza della formazione. Per studiare in Russia dovremmo infatti pagare dei corsi privati e partire su iniziativa spontanea, al contrario di chi, invece, può godere di progetti Erasmus, programmi Socrates e vari di scambi culturali esistenti persino con gli Stati Uniti d'America. Quando parlo di “miopia” accademica e politica intendo proprio questa assoluta mancanza d'iniziativa destinata a favorire un settore che, come i dati forniti palesano, è centrale, di vitale importanza per la nostra economia e anche per la nostra cultura.

Una delle iniziative più semplici da realizzare per sostenere la cattedra di slavistica e i suoi studenti potrebbe essere l'apertura di un centro di attestazione linguistica per la lingua russa in uno dei tre atenei siciliani: Catania, Messina o Palermo. Il ТРКИ (Тест по русскому языку как иностранному) o TORFL (Test of Russian as a Foreign Language) è una certificazione internazionale che mira a riconoscere in tutto il mondo il livello di competenza in lingua russa nelle sue cinque funzioni comunicative, quali la comprensione e la produzione orale e scritta e l'uso della lingua (grammatica e vocabolario). Tale certificato viene riconosciuto dal Consiglio d'Europa e dall'ALTE (Association of Language Testers of Europe) e il suo organo esecutivo principale è il Ministero dell'Istruzione della Federazione

Russa, in collaborazione con il Centro Internazionale della Certificazione Linguistica dell'Università РУДН-RUDN di Mosca, in conformità con il Sistema Statale di Certificazione di russo come lingua straniera. Ad oggi, purtroppo, i giovani siciliani e, più in generale, del Sud Italia che volessero ottenere tale attestazione di competenza comunicativa sarebbero costretti a recarsi a Roma per tre giorni o dovrebbero pagare degli istituti privati. Sorte questa che non sfiora minimamente gli studenti delle altre lingue, che dispongono dell'opportunità di ottenere queste certificazioni nella propria facoltà di riferimento. Nelle nostre università, infatti, non mancano le strutture adeguate a effettuare questi esami: annualmente vengono fissati gli appelli di Esol Cambridge per l'inglese, Dele Cervantes per lo spagnolo, Fit in Deutsch per la lingua tedesca e il Delf per il francese. La riflessione, pertanto, non va posta nei termini di possibilità/impossibilità di creare questo centro, quanto sul piano dell'interesse/disinteresse, volontà/non volontà di incrementare gli stimoli culturali, di arricchire il nostro bagaglio di conoscenze. Sicilia e Calabria, in particolare, oltre a essere mete turistiche predilette dalla nuova borghesia orientale, sono anche luoghi presenti nei capolavori della letteratura russa, come nei componimenti di Anna Achmatova o di Aleksandr Blok; i paesaggi del Sud Italia hanno ispirato grandi pittori e artisti, i quali hanno convertito i nostri mari, le nostre montagne e la nostra unicità geografica in un *topos* delle arti figurative russe. È chiaro, però, che quando si cerca di sostenere la realizzazione di un progetto, non bastano le sollecitazioni culturali e bisogna ragionare in termini strettamente pragmatici, pensare al risvolto economico, al rapporto entrate/uscite. Per questo motivo, ritengo che la creazione di tale centro possa essere molto conveniente sul piano dei guadagni e non solo perché la richiesta di poter sostenere gli esami ТРКИ è "viva", è in crescita nella nostra regione, ma soprattutto perché potrebbe attrarre moltissimi studenti, provenienti da altre regioni del Sud, che si trovano nella medesima situazione. Qualora, poi, il centro venisse aperto a Messina, verrebbe rafforzata la possibilità di attrarre gli arrivi dalle regioni limitrofe. La nostra città è un crocevia, si trova in una posizione geografica strategica, facilmente raggiungibile perché realtà portuale, di collegamento e di interazione.

La Russia e l'Europa Orientale sono, dunque, due realtà pienamente integrate nella storia e nell'economia contemporanea, sono due aree geografiche in esponenziale crescita con cui bisogna necessariamente confrontarsi. È essenziale che le istituzioni comprendano questo dato e che facciano tutto il possibile per garantire una completa formazione a chi si troverà direttamente o indirettamente nelle condizioni di interagire con

questi due mondi. Non solo aprire un centro ТРКИ ma cercare di sviluppare accordi con le università di Mosca e San Pietroburgo, sensibilizzare la società civile alla conoscenza della cultura slava, valorizzare gli studenti che iniziano a muoversi in questo settore e con iniziative molto semplici. Negli anni, i corsi di dottorato di lingua russa o sono stati del tutto assenti o prosciugati a un numero di ore irrisorio. In un anno nella facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Messina sono previste cento ore di lezione, in realtà la fruizione è stata garantita solo per la metà di queste; non sono attivati corsi di traduzione specializzata né tanto meno di interpretazione di trattativa, discipline queste che per noi sarebbero di vitale importanza. Promuovere la formazione dei giovani slavisti è un interesse che va oltre l'università, è un modo per favorire il legame tra mondo accademico e professionale in modo ragionato e sensato, significa investire in un settore che si sta rivelando e che si rivelerà sempre più importante nello sviluppo economico e culturale della nostra città e della nostra regione.

Mario Bolognari*

La Sicilia riflessa. Immagine e rappresentazione attraverso il cinema, la fotografia e la letteratura.

Sulla Sicilia è stato scritto tutto e di tutto. Non intendo qui aumentare il volume di scritti sull'Isola, ma indagare perché e come si è scritto così tanto. Per prendere l'avvio della storia, scelgo il primo periodo dell'era moderna per iniziare una lettura critica della letteratura prodotta sull'isola del Mediterraneo che sin dall'antichità ha tanto attratto naviganti, mercanti, conquistatori, viaggiatori. Durante il Rinascimento molti personaggi siciliani avevano promosso l'Isola quale giacimento della cultura classica, dando l'idea della necessità di strapparla al destino riservatole dalla storia in quel momento, un declino e una emarginazione dall'Europa che contava, nel mondo politico, finanziario e militare. Gli intellettuali siciliani si sforzarono, quindi, di ridare una centralità alla Sicilia, partendo da ciò che essa era stata e non era più, un crocevia di culture e commerci nel mondo antico. Tommaso Fazello (1498-1570), con il suo *De rebus Siculis decades duae* del 1558, e Claudio Mario Arezzo (fine '400-metà '500), *De situ insulae Siciliae libellus*, 1537, furono due illustri iniziatori di questa tradizione di studi.

Vincenzo Mirabella (1570-1624), autore di un testo sulla città di Siracusa pubblicato nel 1613, e successivamente Arcangelo Leanti (1701-1767), Gabriele Lancillotto Castelli (1727-1794), Giuseppe Logoteta (1748-1808), Gabriele Judica (1760-1835) si impegnarono tutti a illustrare i beni culturali siciliani. Si trattava di un'operazione politica che tendeva a contrastare il corso della storia richiamando la grandezza del passato e l'autenticità delle origini. Essi tracciarono il solco di una ridefinizione identitaria dell'Isola, enfatizzandone la tradizione classica per nascondere il presente in decadenza. Ora, in tutti i sopracitati testi è evidente la deliberata costruzione dell'immagine siciliana attraverso la scelta di un definito e specifico punto di vista.

* Università degli Studi di Messina

Ciò che mi interessa evidenziare è la perfetta sintonia con cui le informazioni provenienti dall'isola si innestarono in quell'atteggiamento culturale europeo che attribuiva un valore esemplare ai modelli di arte e di pensiero dell'antichità classica. Non escludo che gli intellettuali siciliani, dimostrando così uno spessore culturale da vera classe dirigente, abbiano intercettato lo spirito del tempo, ponendosi sulla stessa lunghezza d'onda e producendo forme e contenuti della rappresentazione dell'Isola nei termini desiderati dal mondo intellettuale europeo.

Non a caso, nello stesso periodo, studiosi provenienti dall'Europa effettuarono i loro viaggi in Sicilia cercando le curiosità geologiche, le piante esotiche, le tracce storiche e, soprattutto, le vestigia dell'antica civiltà greca. Era la risposta in sintonia con la definizione di un'identità territoriale giocata sulle vestigia del passato, anche se non corrispondeva pienamente ai propositi politici della classe dirigente isolana. Anzi, l'intento degli ambienti nordeuropei era di attribuire un'immagine stereotipata a tutto il sud del continente europeo, relegandolo ad area non produttiva e debole economicamente, dipendente sul piano politico e militare. La Sicilia aveva anche le caratteristiche della zona coloniale, confinante col nord Africa, con retaggio arabo, tutte peculiarità che accrescevano il tasso di esoticità e riducevano il tasso di competitività politica ed economica con i paesi del nord.

Infatti, il classicismo anteponeva alla consapevolezza storica un sistema di valori, proponendosi come politica culturale della monarchia assoluta. Soltanto nel pensiero filosofico e pedagogico postilluministico tedesco venne recuperato quel carattere di consapevolezza storica. La storia fu vista non più come applicazione normativa dei canoni classici, ma come la decadenza e la perdita di quella perfezione raggiunta dai greci. In definitiva, la Sicilia poteva rappresentare un esempio della decadenza del tempo presente, a fronte della grandiosità del passato classico. Ciò rendeva subalterna la società siciliana e dominante lo sguardo da lontano dei tedeschi, degli inglesi, dei francesi. Più d'ogni altro, è Winckelmann che fa compiere questa svolta alla cultura tedesca, presentando l'arte greca come avente valore esemplare e normativo, ma, allo stesso tempo, come momento unico della storia dell'umanità, preannunciando una concezione romantica della storia, che riconosce valore irripetibile a tutte le epoche.

In un'epoca nella quale la Grecia era ancora occupata dall'Impero Ottomano e difficilmente accessibile la Sicilia fu meta di spedizioni archeologiche che, sulla scia dell'autore della *Storia dell'arte antica* (1764),

fecero la fortuna della Sicilia. In particolare, von Riedesel, che nel 1767 viaggiò per due mesi lungo l'isola, aveva avuto il compito di rilevare e descrivere le città greche della Sicilia, segnalando i monumenti e i materiali costruttivi, creò un modello di approccio descrittivo successivamente seguito da altri studiosi. Il *reisebuck* di Riedesel, originariamente scritto per un unico lettore, il maestro Winckelmann, divenne in realtà un best seller. Era l'attestazione della perfetta sintonia tra rappresentazione e immagine.

Per gli eruditi europei il viaggio era, in realtà, un viaggio nel tempo, nel passato classico, tant'è che spesso essi si lasciavano andare a giudizi esageratamente ostili sul presente, proprio muovendo dalla comparazione con il passato storico idealizzato dai loro studi. Siffatto atteggiamento condizionò tutti i viaggiatori dell'Ottocento, come Jakob Ignaz Hittorff, *Viaggio in Sicilia*, 1823, George Russel, *A Tour Through Sicily in the Year 1815*, 1819, William Light, *Sicilian Scenery from Drawings by P. De Wint*, 1823, William Wilkins, *The Antiquities of Magna Grecia*, 1807. I testi odeporici ottocenteschi riproponevano, con varianti, lo stereotipo settecentesco dei vari Clüver, D'Orville, Houel, de Saint-Non.

Infatti, non tutti gli illustri visitatori dell'isola furono generosi nei loro giudizi. Alcuni angoli sembrarono ad Alexander Dumas nel 1835 "africani"; le rovine del teatro antico di Taormina "non sono proprio spettacolari", le vie della cittadina sono peggiori dei sentieri tra rocce e vigne, e le case sono "infami tuguri", dove "non era proprio il caso di pranzare". "Viaggiatori che viaggiate in Sicilia in nome del cielo [...] negli alberghi non mangerete mai. E prendete quanto vi dico proprio alla lettera: in Sicilia si mangia soltanto quello che si porta: in Sicilia non sono gli albergatori a nutrire i viaggiatori, ma sono questi ultimi che li sfamano". Dumas descrive così il suo ingresso a Taormina: "ci trovammo in una strada sporca e stretta che finiva in una piazza, nel mezzo della quale si innalzava una fontana sormontata da una strana statua".

Charlotte Bridport, Felix Bourquelot, Jean-Jacques Reclus, scrissero opinioni negative sulla gente del posto, sottolineando la differenza con il mondo classico, che aveva lasciato tracce di grande civiltà. Dei siciliani Reclus nel 1865 scrive: "sembra che soprattutto cercassero distruggere le orme stupende dei loro antenati [...] Anche i pretesi Mecenati, anche certi impetuosi protettori delle arti belle [...] aiutarono l'opera devastatrice, asportando per adorno dei loro palazzi le statue ed i marmi".

Un elemento che colpì positivamente tutti i viaggiatori in Sicilia, invece, è il panorama che si può osservare da punti di vista diversi: dal mare, dalla

collina, lungo le valli. Il paesaggio in parte naturale e in parte costruito è ciò che ha contribuito maggiormente a creare la fama di luogo bellissimo all'isola. Ma proprio questa caratteristica è stata messa in evidenza spostando su un piano secondario le persone. I siciliani nelle descrizioni dei viaggiatori o non ci sono o sono sullo sfondo, quasi invisibili. Sono parte del paesaggio, rientrano nella visione solo in campo lungo, come sagome e ornamento dei monumenti, dei paesaggi agresti, delle visuali da lontano.

Nelle rare volte che i siciliani sono descritti e analizzati da vicino, come esseri socialmente rilevanti, appaiono in palese contrasto con il paesaggio arcadico, i monumenti greci, la religiosità cristiana. Essi sono violenti, incolti, superstiziosi. I siciliani diventano uno stereotipo, nel quale si specchia un certo orientalismo nord europeo (Said 1991), per esempio, quando vengono rappresentati come popolazione dalla doppia morale.

Ho inteso riassumere per linee molto generali – e quindi inevitabilmente schematiche e superficiali – il percorso compiuto dalla “cultura colta” nel processo di costruzione stereotipata dell'identità siciliana per affrontare spero in modo più chiaro la questione delle conseguenze di esso. Alcune forme di comunicazione del Novecento sono state profondamente condizionate da quella tradizione, anche nella seconda metà del secolo. Infatti, finita la seconda guerra mondiale e decollata in Italia l'industrializzazione, gli aspetti orientalizzanti, contadini e violenti dello stereotipo siciliano furono sottoposti a un vero e proprio bombardamento da parte della letteratura, del cinema e della fotografia, tre autorevoli mezzi per la costruzione delle identità.

Nel 1974, quando mi trasferii ad Arcavacata di Rende come precario dell'Università della Calabria, gli italiani erano nella fase matura di questa offensiva, ma ancora persistevano atteggiamenti rivelatori di una sostanziale pregiudiziale nei confronti del Mezzogiorno. Un giorno il direttore del Dipartimento di Scienze dell'educazione, un professore ordinario di Psicologia formatosi all'Università di Bologna, che si era trasferito al sud con la anziana madre romagnola, mi invitò a casa sua per uno scambio di opinioni. Era chiaro che volesse sapere di più di me e volesse valutare le mie capacità in un colloquio informale e privato. Il personaggio era particolarmente simpatico e tutto si svolse nella massima serenità e intesa. Durante la nostra conversazione fece capolino la madre, una donna semplice e legatissima al figlio dopo la morte del marito. Il direttore, allora, mi presentò: “Questo giovane lavora con noi al Dipartimento. Sai, mamma, è siciliano”. L'anziana signora mi squadrò con occhio indagatore più che

amichevole e subito osservò: “Ma sembra come noi!?”. Già, il mio aspetto fisico non era rispondente al modello del siciliano bruno, basso, baffuto. Ma neanche il mio abbigliamento era costituito da coppola, gilet di velluto o doppio petto rigato.

Quest’episodio, rimasto negli annali dell’Università della Calabria, di tanto in tanto torna alla mia mente, ricordandomi che l’unità d’Italia è un processo lungo e ancora in corso. La signora e i suoi cliché non ci sono più, ma dopo sono arrivate tante persone che pensano che la Sicilia sia una terra felice dove si consumano buonissime granite, pittoreschi fichidindia o esotici sfincioni. Il resto è mafia, corruzione, ladrocinio: *hic sunt leones*. Esaminerò in questa occasione gli stereotipi del primo tipo, quelli relativi a baffi e coppola, per intenderci, riservandomi di riprendere la questione con attenzione a granite e sfincioni in altra sede.

Scegliendo tra tanti esempi possibili, prenderò in esame un’opera cinematografica, *Divorzio all’italiana*, del 1961, che allora ebbe grande successo.



Marcello Mastroianni in “Divorzio all’Italiana”

Fu proclamata migliore commedia dell’anno al festival di Cannes, vinse il premio Oscar per la migliore sceneggiatura originale straniera e ottenne due nomination, per la regia e l’attore protagonista. Il film si proponeva di criticare l’anacronismo dell’art. 587 del codice penale che considerava la difesa dell’onore individuale o familiare un’attenuante dell’omicidio. L’articolo, prima della sua abolizione, recitava: “Chiunque cagiona la morte del coniuge, della figlia o della sorella, nell’atto in cui ne scopre la illegittima relazione carnale e nello stato d’ira determinato dall’offesa recata all’onore suo o della famiglia, è punito con la reclusione da tre a sette anni. Alla stessa pena soggiace chi, nelle dette circostanze, cagiona la morte della persona che sia in illegittima relazione carnale col coniuge, con la figlia o con la sorella”. In pieno boom economico, che promuoveva i valori della classe borghese del nord, alfabetizzata, urbana e consumistica, certo il valore dell’onore non solo appariva sorpassato, ma era considerato di ostacolo allo sviluppo e alla modernizzazione del Paese.

La trama del film esamina questa fattispecie di reato in forma sarcastica e irridente. Il protagonista, immancabilmente siciliano, è innamorato della cugina sedicenne, Angela, e progetta di annullare il proprio matrimonio con Rosalia, in un'Italia nella quale il divorzio non era ancora consentito. Così, orchestra un adulterio della moglie con uno sventurato compaesano, che gli fornirà il pretesto per compiere il delitto d'onore previsto dal codice penale. La breve detenzione sarà il preludio a una vita felice con la cugina. Il protagonista è Ferdinando Cefalù, per tutti Fefè, rampollo di una nobile famiglia decaduta, interpretato dall'attore Marcello Mastroianni, truccato a dovere: capelli azzimati, baffi curati, anello al dito mignolo della mano destra, bocchino, sguardo languido e seducente. Lo stereotipo del seduttore siculo, versione macchiettistica del tipo brancatiano. Il film sembra attingere proprio dai romanzi di Vitaliano Brancati un certo atteggiamento canzonatorio e burlesco nei confronti di *Don Giovanni in Sicilia* e de *Il bell'Antonio*, non nascondendo una tragicità di fondo del personaggio. I due romanzi devono avere avuto un ruolo determinante nella costruzione del personaggio Fefè, così come la trasposizione cinematografica de *Il bell'Antonio*, realizzata da Mauro Bolognini appena un anno prima con il medesimo attore.

Fefè-Mastroianni vagheggia un mondo nuovo, aperto, libero, ma si muove pur sempre dentro l'orizzonte tradizionale, nel quale tutte le prerogative della supremazia maschile sono esercitate dal ferreo controllo sociale del paese siciliano, Agramonte (il set è Ispica). Pertanto, la soluzione sovvertitrice, è perseguita con metodi tradizionali: dimostrare la colpa della moglie e ucciderla. Per sorreggere l'impianto narrativo, anche Rosalia è una concentrazione di stereotipi: brutta, baffuta, ignorante. In pubblico si dimostra pudica e timorata di dio, nell'intimità del talamo si rivela sessualmente desiderosa di insistenti attenzioni. Tutti gli altri personaggi e il contesto ambientale sono anch'essi costruiti in modo da delineare una Sicilia proverbiale, chiusa e bloccata dai pregiudizi.

L'intenzione di questa semplificazione dell'identità isolana era di sostenere una critica progressista e innovatrice alle credenze e alla concezione della vita del tempo. Critica che probabilmente era resa possibile proprio dal fatto che la realtà non era più come veniva rappresentata. Il film tendeva a cristallizzare un mondo culturale che, però, già stava cambiando in conseguenza di ragioni economiche, storiche e sociali. In ogni caso, l'opera cinematografica era nata con un intento "civilizzatore", che intendo evidenziare e sottoporre ad analisi critica.

Chi era il regista del film? Pietro Germi, genovese, antifascista, intellettuale di sinistra non molto gradito alla dirigenza del PCI, che gli rimproverava di tratteggiare la figura dell'operaio in termini problematici e non propagandistici. Germi stese anche la sceneggiatura, insieme con i romani Ennio De Concini e Alfredo Giannetti, premiata, come detto, con l'Oscar. Nessuno dei tre bravissimi autori conosceva il sud e la Sicilia, se non attraverso la letteratura e la cinematografia, quindi di seconda mano. Eppure, tracciarono un quadro della Sicilia che a quel tempo apparve realistica. Soprattutto, piacque molto, agli italiani, agli stranieri e anche ai siciliani. A mio avviso, si trattò di una ben definita e quanto mai efficace opera di costruzione di un'identità immaginata. L'immagine era di una terra culturalmente immutata e immutabile, stretta nelle sue convenzioni e tradizioni.

Sulle ali del successo di *Divorzio all'italiana*, appena tre anni dopo Germi diresse *Sedotta e abbandonata*, ancor più spudoratamente sommatoria dei pregiudizi sul Mezzogiorno e sulla Sicilia. In questa seconda commedia la sensualità sprigionata dalla minorenne



Stefania Sandrelli in "Sedotta e Abbandonata"

Agnese, la stessa Stefania Sandrelli, non è più sognata dal cugino Fefè, ma genera un atto eseguito da Peppino Califano, il fidanzato della sorella maggiore di Agnese. In questa seconda impresa per la sceneggiatura Germi si fa affiancare dal bresciano Agenore Incrocci (che pare avesse collaborato anche nel primo film, anche se non comparve nei titoli di testa), dal romano Fulvio Scarpelli e dal trevigiano Luciano Vincenzoni. Il quadro è volutamente pirandelliano. Le cose non sono, ma appaiono, anzi devono apparire tali all'opinione pubblica, vero metro di giudizio morale dei comportamenti sociali. In una messinscena grottesca e tortuosa il padre della minorenne, scoperta la tresca, pretende un matrimonio riparatore che scontenta tutti, ma "salva l'onore" della famiglia. La doppia morale riemerge nel comportamento dei personaggi, tant'è che il maresciallo dei carabinieri nel momento di svolta della vicenda sul piano giudiziario può esclamare: "Ha detto no, ma siamo in Sicilia e forse vuole dire sì".

È la rappresentazione di una Sicilia arcaica, cinica e sconsiderata, frutto dell'elaborazione di intellettuali e artisti non siciliani. Non intendo sostenere

un assurdo diritto dei meridionali alla narrativa di se stessi, ma evidenziare la soggettività non neutrale di certe ricostruzioni dell'identità siciliana. Invece, nonostante l'evidente manipolazione, ancor oggi noi tendiamo ad assumere quella rappresentazione come oggettiva. Quello di Germi era lo sguardo "nazionale" sul sud di allora, terra di emigrazione, di abbandono delle campagne, di analfabetismo. Queste complesse problematiche storiche e politiche venivano retrocesse al rango di sciocche peculiarità caratteriali, anacronistiche tradizioni culturali, colpevole ignoranza. Quest'insieme di luoghi comuni costituiva un'identità che si connetteva esclusivamente a una etnicità arcaica e a una tradizione irresponsabile, che altri, con superficiale analisi politologica, avrebbe definito "familismo amorale" (Banfield 1976).

Su un piano diverso, ma coincidente nell'affermazione della superiorità della modernizzazione del nord, si muovevano tre film tedeschi del decennio precedente, in parte ambientati in Sicilia: *Der bunte traum*, diretto nel 1952 da Geza von Cziffra; *Wie ein sturmwind*, 1956, regia di Falk Harnack; *Gitarren klingen leise durch die nacht*¹, dal titolo della famosa canzone e diretto da Hans Deppe nel 1959. In essi è evidente l'attribuzione alla Sicilia di caratteristiche esotiche, particolarmente nel campo dell'erotismo. Narrano di protagonisti tedeschi che, visitando la Sicilia, saranno invasi da passioni amorose, con esiti sconvolgenti, che tuttavia si esauriranno appena tornati in patria. *Wie ein sturmwind* è il più drammatico: gli amanti impossibili – lei, interpretata dalla affascinante Lilli Palmer, è sposata con un professore di storia dell'arte; lui è uno spiantato pittore in cerca di notorietà – fuggono in Sicilia e qui danno sfogo alla loro passione, come un uragano, sognando un futuro insieme, ma tutto svanisce quando la famiglia costringerà lei a tornare in Germania per evitare la catastrofe familiare. La Sicilia è il luogo dei profumi, dei colori, della spensieratezza primordiale e naturale (senza cultura). La Germania, invece, è il dovere, la famiglia, l'ordine sociale.

In *Gitarren klingen*, Fred, un cantante austriaco di successo, arriva in Sicilia e intreccia una relazione con Marina, una ragazza del luogo. Il modello standard, tipico delle aree coloniali e mediterranee, che vuole il maschio locale alla conquista della donna teutonica, si rovescia. Questa volta è la ragazza, figlia di poveri pescatori siciliani, che si innamora appassionatamente del musicista straniero; anch'egli viene rapito dal fascino tipico e primitivo della ragazza, tra l'altro interpretata da un'attrice e cantante danese, l'allora ventenne Vivi Bach. Come detto, il modello che

¹ <http://www.youtube.com/watch?v=T1IROx3ij88>

vede sempre una donna straniera che si innamora di un uomo locale viene sovvertito da una narrazione che deve porre al centro la superiorità intellettuale e il potere economico del maschio europeo. Dall'altra parte v'è la giovane, delineata come totalmente sprovveduta, tanto che addirittura, nella illogica e poco credibile finzione cinematografica, parte per Vienna, nella speranza di ricongiungersi all'amato. Egli, però, nel frattempo è rientrato nell'ordine consueto delle sue relazioni sociali e ha trovato conforto tra le braccia della promessa sposa, Ninon.

Come ho avuto modo di documentare più ampiamente in altra sede (Bolognari 2012a), questa cinematografia tedesca ripercorre consolidati stereotipi: paesaggi dilatati, privati di una attendibile popolazione locale, il culto romantico per la tradizione folklorica, il rapporto dominante/subalterno tra europei e mediterranei. In questo contesto di modelli culturali relazioni sentimentali e passioni erotiche svolgono un ruolo importante, anche per la loro immaginata appartenenza al mondo della natura.

Il tema dell'erotismo primitivo, impetuoso e profondo, sviluppato senza sottintesi sia nel cinema italiano, sia nel cinema tedesco, ha illustri precedenti. Si tratta dell'attrazione per una certa sensualità esotica che scaturisce dalla "animalità" conferita a uomini e donne di rango inferiore che diffondono immorali istinti selvaggi. Nei due film di Germi viene tratteggiata una donna brutta (la moglie in un caso e la sorella maggiore nell'altro), ma dalla nascosta inquietudine carnale. Per entrambe l'uomo rappresenta la preda sentimentale, il diritto ancestrale alla maternità, l'ossequio alle regole sociali (verginità, fedeltà, lignaggio). Ma l'uomo desidera altro: Stefania Sandrelli, in entrambi i casi minorenne capricciosa e indolente, vergine nel corpo e disinibita nella mente, motivo sufficiente per infrangere qualsivoglia convenzione sociale. Lei è la rottura degli equilibri, lo scatenamento dell'istinto, gioco d'azzardo che può condurre alla morte.

Ora, nel caso tedesco, questo modello di erotismo, invertendo i sessi, si ripresenta sotto le sembianze di Marina, l'ingenua popolana, in grado d'infrangere l'ordine sentimentale e sociale del bel cantante tedesco, che soltanto allontanandosene riesce a rientrare nell'orizzonte di appartenenza. Come si vede, sono seduzioni fatali che si dissipano con il distacco, mostrando una componente fisica, materiale, corporea imprescindibile.

Bene, questa corporeità è esattamente la componente dell'erotismo rappresentato nel romanzo del 1906 *The Call of the Blood* di Hichens. In piena era edwardiana, un elegante e raffinato intellettuale inglese, Maurice,

si reca in Sicilia in viaggio di nozze, ma un imprevisto allontana dall'isola la sua amata e ammirata giovane moglie, Hermione. Vivendo a contatto con la gente del posto, il protagonista, che ha una nonna siciliana, riscopre certe sue tendenze, mai manifestatesi in precedenza. Vedere gli uomini ballare la tarantella, ascoltare le grida durante la festa patronale, vivere momenti di cameratismo durante una battuta di pesca e tanti altri momenti apparentemente insignificanti, si tramutano per il protagonista in un inatteso "richiamo del sangue", un risveglio degli istinti primordiali che suscitano in lui la voglia di trasgredire, affogare nella sensualità, perdersi nel mito mediterraneo. Egli si invaghisce di Maddalena, figlia di un pescatore, iniziando un'impossibile relazione che sfocerà nella tragedia: il padre di lei, scoperto l'oltraggio all'onore della sua famiglia, ucciderà la ragazza e tenterà di eliminare anche lo straniero. Anche in questo caso la relazione dominante/subalterno è rovesciata: un inverosimile inglese si innamora di una improbabile siciliana, per effetto dell'istinto, della fisicità, del sangue. Il romanzo deve avere avuto un certo successo, essendo diventato il soggetto di ben due film, uno francese del 1919, *L'appel du sang*, diretto da Louis Mercanton, e un remake inglese, del 1948, diretto da John Clements e Ladislao Vajda, con Lea Padovani nella parte di Maddalena.

Tuttavia, è interessante sapere chi era l'autore. Robert Hichens era uno scrittore, non molto importante, che visse realmente in Sicilia per diversi anni (Trevelyan 1977). Egli quindi raccontò luoghi e personaggi certamente conosciuti. Hichens, però, era omosessuale e le circostanze che descrive deve averle vissute realmente, ma a parti invertite. L'erotismo misterioso e coinvolgente della giovane Maddalena cela ciò che all'epoca non poteva essere svelato in Inghilterra, un amore maschile. Questo caso rende chiaro come gli stereotipi possano essere mascherati e addirittura rovesciati. Anche quello dei ragazzi eterosessuali, ma disponibili alle relazioni omosessuali, era uno stereotipo di fine Ottocento e dei primi decenni del secolo XX.

Hichens faceva parte della cerchia del barone tedesco Wilhelm von Gloeden, che visse per cinquant'anni in Sicilia fotografando i ragazzi nudi. I personaggi del suo romanzo sono parte del mondo del barone e ne rispecchia la natura: venerazione per lo straniero, mistero, enigmaticità morale e culturale. Gloeden aveva rivelato un altro aspetto dell'erotismo siciliano, caratterizzato dalla ambivalenza uomo/donna, dalla mancanza di tabù morali, dall'attrazione che può esercitare la povertà, la bestialità, la sporcizia. Un altro stereotipo, generato in epoca coloniale e riapparso di tanto in tanto nel corso del Novecento nelle manifestazioni di autoritarismo dispotico e

torturatore (si pensi agli intrecci sessuali dentro i campi di concentramento tra aguzzini e deportate o agli stupri di guerra).

Von Gloeden, che camuffava questo stereotipo con il rinvio all'antichità classica e alla pederastia, ha fatto ricorso alla disemia (Herzfeld 1997) dei suoi ragionamenti. Le immagini dei suoi ragazzi erano ambivalenti, retoricamente rinviavano al passato, ma nella pratica proiettavano la Sicilia verso il futuro. Ho sviluppato il tema in un mio recente lavoro (Bolognari 2012), ma in questa sede desidero sottolineare che i siciliani, nel corso di tutto il Novecento, hanno incorporato lo stereotipo gloedeniano, facendolo diventare motivo di orgoglio identitario, come dimostrazione di modernità, libertà di pensiero,



Von Gloeden, n° 0937

Piccolo imperatore

tolleranza di costumi. Infatti, se da un lato esso rafforzava il potere, dall'altro diffondeva fiducia nella comunità locale, dandole quel senso di orgoglio che una trasgressiva e disapprovata condotta può generare. In un certo senso, lo stereotipo generato all'esterno, ma incorporato ha costituito un fertile terreno di comunicazione proprio con l'esterno stesso, anche nel caso che questa auto identificazione dovesse risultare dolorosa (Herzfeld 1999, 20).

Nella domanda turistica di fine Ottocento vi era anche il prodotto/servizio di natura sessuale, che andava erogato, se si voleva entrare nel mercato europeo. Soprattutto, bisognava incrociare lo standard transnazionale con riconoscibilità esotica e pittoresca. "L'opera fotografica di Gloeden è un capolavoro di strategia di comunicazione e di marketing. L'incanto del paesaggio, l'austerità dei monumenti, la sensazione di silenzio che le sue fotografie emanavano, rendevano il prodotto turistico (locale) valutabile con parametri transnazionali. Le fotografie esibivano anche elementi stravaganti che dovevano sollecitare la curiosità del potenziale turista, come gli stracci di cui erano coperti i bambini, lo sguardo selvaggio di certi modelli, la grossolana dimensione dei loro piedi, l'esibizione inusitata dei genitali dei

ragazzi, la malformazione di un ermafrodita... Le due parti, insieme, ha costituito un moderno ed efficace mezzo di promozione del prodotto turistico locale” Bolognari 2012b, 47-48)

Sorprendentemente, è stato possibile far convivere tutto questo con l'altro stereotipo, del maschio latino alla don Fefè, grazie all'intreccio di molteplici piani interpretativi, che qui non è possibile richiamare. Infatti, avvenne un mutamento nelle relazioni amicali e affettive, nelle quali gli stranieri si inserirono con strategie sconosciute. Si passava dalle trame conosciute, familiari, parentali e amicali, alle trame inedite, nelle quali il potere era esercitato dal denaro, dalle buone maniere e dal sapere intellettuale e artistico. “I figli delle famiglie di lavoratori della terra e del mare portavano sul viso e sul corpo i segni della loro appartenenza sociale, cosa che li rendeva esotici e, proprio per questo motivo, attraenti. L'esotismo era la lente d'ingrandimento nelle mani degli stranieri per osservare tratti ritenuti selvaggi, naturali e primitivi. L'attrazione, quindi, era determinata da una immagine stereotipata che dipingeva quei ragazzotti come i rappresentanti di un mondo arcaico. Tuttavia, il loro fascino, proprio perché derivante da uno stereotipo, non poteva discendere da essi stessi, così com'erano. La loro immagine andava rivisitata e inglobata dentro canoni estetici propri della cultura europea del tempo. Il desiderio di possedere spiritualmente e fisicamente le popolazioni meridionali e il disprezzo per la loro condizione sociale e civile erano le facce della stessa medaglia” (ivi, 312).

L'esempio dei ragazzi di von Gloeden è abbastanza significativo di come la soglia dell'intimità culturale (Herzfeld 1997) si sposti nel corso del tempo e anche nelle diverse circostanze, soprattutto in presenza di cambiamenti culturali importanti, a seconda degli interessi in gioco e, di conseguenza, a seconda dei benefici veri o presunti che ne deriveranno.

Un viene ricostruita la poetica dell'opera lirica *Re Ruggero* di Szymanowski, di cui Iwaszkiewicz aveva scritto il libretto. Egli parla di una crisi che colpì Szymanowski negli anni 1912-14 e di un viaggio che egli fece alla



Jarosław Iwaszkiewicz

ricerca di nuova ispirazione artistica: “Guidato da un caso fortunato o magari da una profonda intuizione, Szymanowski si imbattè in un Paese che in qualche modo era la concretizzazione di tutto ciò che cercava. In Sicilia gli si rivelò l'essenza stessa dell'arte: nella bellezza di un tempio greco, di un soffitto arabo, di un mosaico bizantino – ovunque la stessa. Iniziò allora a credere che la bellezza dell'idea platonica potesse manifestarsi nella bellezza di una persona: ecco che nasce l'idea del pastore che, al di là dell'arte dei greci, degli arabi o dei normanni, conosce i segreti del mondo ‘autentico’, ultrasensibile, a cui egli appartiene perché è nato nella bellezza. Così nacque il grande mito estetico di Szymanowski espresso nel *Re Ruggero*” (Iwaszkiewicz 2013, 74-75).

Com'è evidente, un uomo del nord Europa cerca una “sua” idea di Sicilia, come mondo interiore ed ispirazione artistica, non tanto nella realtà, quanto nella sua rappresentazione. Si noti la delicatezza dell'amico che accenna soltanto al concetto di bellezza concentrato nel corpo di un pastore. Qualche rigo dopo, Iwaszkiewicz giudica “inventata” l'opera e scrive: “nella sua musica non era entrato nulla che si potesse, nemmeno con un filo sottile, collegare a un luogo o a una storia” siciliani (ivi, 75).

In un passaggio più esplicito lo scrittore aggiunge: “Re Ruggero non è tanto un personaggio storico, quanto un'espressione delle ricerche interiori dello stesso Szymanowski. Stretto dall'angustia di una chiesa ieratica, circondato dalla ferrea vigilanza dei normanni e dalla prudente saggezza degli arabi, il Ruggero del dramma vagheggia un nuovo mondo, libero e pieno di misterioso incanto, personificato dal nascosto Dioniso-Pastore, che venera Dio con il vino, il canto e l'offerta del proprio corpo” (idem, 78).

Iwaszkiewicz ci sta rivelando qualcosa che nel 1956 in Polonia non era possibile dire esplicitamente, l'omosessualità di Szymanowski. Ma c'è di più. Lo stesso scrittore di regime in tarda età rivelò pubblicamente la sua omosessualità, nella costernazione delle autorità del suo paese e sovietiche. Del resto, il libro scritto sulla Sicilia, oltre a rivelare un amore per il compositore, tra l'altro suo lontano parente, narra alcuni episodi abbastanza significativi in questo senso. Ma ciò che più importa qui è l'accostamento che i due artisti polacchi fecero tra la loro ricerca interiore e segreta e la terra siciliana, identificata in elementi greci e arcadici, come quelli costruiti da von Gloeden. Come ha commentato Mikolajewski, la Sicilia “preannunciata nella giovinezza dai racconti di Karol Szymanowski, esplorata dall'immaginazione, è diventata infine una meta reale dei suoi viaggi e poi, nel corso dei numerosi viaggi intersecati dall'amorosa attesa di rivederla, ha costituito per

lui (Iwaszkiewicz) un argomento, un mondo, una patria d'elezione, la memoria e la realtà sognata" (Mikolajewski 2013, 7).

Abbiamo visto come nel corso di poco più d'un secolo sulla Sicilia si sia prodotta una grande quantità di stereotipi, spesso in contraddizione tra loro, alcuni dei quali rifiutati dalla popolazione locale, ma in altri casi incorporati e adoperati in gran copia. Le procedure di creazione dello stereotipo seguono modalità complesse e articolate, tutte convergenti nel creare le cose con le parole (Herzfeld 1997). Tuttavia, tutte le volte che ciò accade nella storia abbiamo due dispositivi che si mettono automaticamente in funzione. Da una parte, i produttori, di solito gruppi sociali che detengono il potere politico ed economico, interpretano le loro creazioni come verità assolute, metastoriche e universali; lo spessore storico di queste loro creazioni viene annullato persino di fronte all'evidenza, per il semplice motivo che si tratta di ciò che essi si aspettano che sia. Dall'altra, i destinatari dello stereotipo, mentre in una prima fase stentano a rendersi conto di quanto sta accadendo, in una fase più matura della relazione finiscono per assuefarsi all'idea di essere percepiti in un determinato modo; spesso diventano i più accaniti sostenitori dello stereotipo.

Il fatto che queste due volontà collaborative tra carnefice e vittima trovino continue contraddizioni, che dovrebbero facilmente portare a un superamento del luogo comune, invece, non fa altro che rafforzare le argomentazioni con cui i primi e i secondi sostengono e oggettivizzano convinzioni stereotipate. Nel nostro caso siciliano, per esempio, la sessualità centrata sul maschio dominante e senza dubbi eterosessuale, che rappresenta un modello abbastanza consolidato nel modo di rappresentare i siciliani e nel modo di sentirsi dei siciliani stessi, convive con un modello opposto al primo. Un modello di siciliano un po' greco e un po' arabo che sarebbe ambivalente e incerto. La trasfigurazione compiuta da Hichens, per esempio, suggerisce molti spunti sul modo di intendere la sessualità mediterranea da parte della cultura inglese dell'era edwardiana.

L'inganno culturale che sottende tutta questa complessa materia è facilmente rivelabile attraverso qualche domanda su chi sia il siciliano "tipico". Forse è Ferdinando Cefalù, detto Fefè, che predispone l'uccisione della moglie per sposare la cugina bramata impetuosamente? Oppure è Jacopo, il fidanzato di Marina fuggita a Vienna, l'unico siciliano delle fiction degli anni Cinquanta che si comporta come un gentleman inglese, accogliendo la ragazza alla fine dell'avventura con il cantante tedesco?

Salvatore Giuliano, il bandito di Montelepre, che si fa fotografare in tutta la sua bellezza di maschio inafferrabile ed enigmatico e che nel film di Michael Cimino, *Il siciliano*, seduce una giornalista americana, riproponendo un mito popolare che lo voleva amante di mezza Sicilia? Oppure Gaspare, dalla lascivia arabogreca, che ballando la tarantella seduce l'inglese in *The Call of the Blood*? Forse è il "Piccolo Imperatore", adolescente sfrontato dalla sessualità incerta, fotografato da von Gloeden? O il pastore di Szymanowski, moderno Dioniso della bellezza e della seduzione?



Salvatore Giuliano

Sarebbe ingannevole, se interpretassimo tutte queste diverse facce come identità diverse. Esse sono soltanto le diverse rappresentazioni di un'immagine multipla, filtrata dai media, prodotta altrove e proiettata sulla Sicilia. Infatti, per rappresentazione possiamo intendere il principio secondo cui ciò che vediamo è essenzialmente ciò che noi vogliamo vedere. Radicalizzando la critica al carattere oggettivistico ed essenzialista della nostra osservazione, possiamo sostenere che ciò che vediamo è ciò che noi vogliamo vedere di ciò che altri hanno reso evidente di ciò che essi stessi hanno voluto vedere (Faeta 2011). Come è stato sostenuto, un giro in apparenza lungo e vertiginoso che tocca questioni fondamentali all'incrocio tra teoria della visione, cultura dell'occhio e riflessività della conoscenza, ma necessario per rifondare il paradigma scientifico delle discipline etnoantropologiche (ibidem).

Riferimenti bibliografici

- **Banfield** Edward C., 1976, *Basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna.
- **Bolognari** Mario, 2012a, *Taormina e la rappresentazione cinematografica degli stranieri*, in Ninni Panzera (a cura di), *Il*

cinema sopra Taormina. Cento anni di luoghi, storie e personaggi dei film girati a Taormina, La Zattera dell'arte, Messina, 41-49.

- **Bolognari** Mario, 2012b, *I ragazzi di von Gloeden. Poetiche omosessuali e rappresentazione dell'erotismo siciliano tra Ottocento e Novecento*, Città del sole, Reggio Calabria.
- **Bourquelot** F., *Un mese in Sicilia*, in *La Sicilia. Due viaggi di F. Bourquelot – E. Reclus*, Dafni, Catania 1999, volume realizzato con il patrocinio dell'Assessorato alla Cultura del Comune di Catania.
- **Dumas** Alexander, *Viaggio in Sicilia*, a cura di Valeria Gianolio, Pungitopo, Patti 2008
- **Faeta** Francesco, *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati-Boringhieri, Torino 2011
- **Herzfeld** Michael, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, New York 1997 (trad. ital.: *Intimità culturale: antropologia e nazionalismo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2003)
- **Hichens** Robert Smythe, *The Call of the Blood*, Harper, New York - London 1906
- **Hittorff** Jakob Ignaz, *Viaggio in Sicilia*, a cura di Michele Cometa, Sicania, Messina 1993
- **Iwaszkiewicz** Jaroslaw, *Un sogno di fiori e bagliori. Giorni in Sicilia*, Mesogea, Messina 2013
- **Mikolajewski** Jarosław, *Illuminazione*, in **Iwaszkiewicz** Jaroslaw, *Un sogno di fiori e bagliori. Giorni in Sicilia*, Mesogea, Messina 2013, 7-8
- **Reclus** Jean-Jacques Elisée, *La Sicilia e l'eruzione dell'Etna nel 1865*, in *La Sicilia. Due viaggi di F. Bourquelot – E. Reclus*, Dafni, Catania 1999, volume realizzato con il patrocinio dell'Assessorato alla Cultura del Comune di Catania.
- **Said** Edward, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991
- **Trevelyan** Raleigh, *Principi sotto il vulcano. Storia e leggenda di una dinastia di gattopardi anglosiciliani dai Borboni a Mussolini*, Rizzoli, Milano 1977.

Kristina Chimanskaia

I numerali nelle unità fraseologiche russe e italiane

Introduzione

I fraseologismi riflettono nella loro semantica il lungo processo di sviluppo culturale di un popolo, registrano e trasmettono da una generazione all'altra gli schemi culturali e stereotipi. «Il numero e la capacità di pensare con i numeri è stato ritenuto uno dei più grandi e dei più antichi risultati conseguiti dall'uomo¹». Pertanto, lo studio dei fraseologismi contenenti i numerali diventa importante per stabilire la particolarità del significato culturale del numero.

L'oggetto della nostra ricerca è l'analisi comparativa delle componenti numerali, da noi selezionate, che fanno parte delle unità fraseologiche (in seguito UF) russe e italiane. La ricerca si prefigge lo scopo di stabilire le peculiarità semantiche comuni, o differenti, dei concetti culturali del numero presente nelle UF di lingua russa e italiana: comprendere come si trasmettono nella traduzione e come vengono trasferiti in un'altra lingua; verificare se sono presenti i medesimi concetti.

La componente numerale presa a sé solitamente esprime il significato di quantità, di ordine. Nelle UF i numerali, nella maggior parte dei casi, subiscono trasformazioni semantiche: al loro significato numerico si aggiungono altri connotati simbolici. In questo caso sembrerebbe opportuno analizzare la struttura semantica delle componenti numerali delle UF.

Per componente numerale noi intendiamo un lessema che contiene una indicazione diretta o indiretta del numero.

Per sviluppare il nostro lavoro, abbiamo utilizzato dizionari fraseologici russi e italiani² che ci hanno permesso di analizzare il significato e il concetto simbolico dei componenti numerali che formano UF.

Il corpus è costituito da circa 250 UF russe e 250 UF italiane con la compo-

¹ A.A. Reformatskij, *číslo e grammatika//Voprosy grammatiki. Sbornik statej k 75-letiju I.I. Meščaninova*, Izd-vo AN SSSR, Leningrad 1960, p. 384.

² Vedi bibliografia

nente numerale.

L'obiettivo della nostra ricerca è di studiare, descrivere il significato e la simbologia dei numerali nelle UF russe e italiane. Abbiamo classificato le UF secondo la componente numerale, per accertare la frequenza di utilizzo del numerale, e per stabilire ancora quando essa mantiene la semantica, o acquisisce un nuovo concetto.

Definizione del termine Unità Fraseologiche

«A partire da Bally, e nel corso di tutto il Novecento, si svilupparono due principali correnti di studi fraseologici, quella britannica e quella sovietica (cf. Cowie 1998 per una rassegna). Quest'ultima fa capo in gran parte al lavoro di Viktor Vladimirovič Vinogradov, che in un suo articolo del 1947 (ristampato poi nel 1977), riprende proprio la terminologia di Bally, parlando appunto di *frazelogičeskie edinicy* [unità fraseologiche]. Secondo Vinogradov possiamo distinguere tre tipi di unità fraseologiche in base a criteri semantici:

- *frazelogičeskie sraščenija* ('fusioni fraseologiche'), ovvero espressioni completamente immotivate che esse coincidono di fatto con le cosiddette espressioni idiomatiche o idioms.

Ad esempio: *popast' vprosak* - mettersi nei guai (*lett.* cadere nella filatrice) *sidet' na bobach* - rimanere con nulla in mano (*lett.* sedere su piselli)

- *frazelogičeskie edinstva* ('unità fraseologiche'), ovvero espressioni che sono in qualche misura motivate in quanto il significato del tutto viene inteso come un'estensione di un qualche significato originario (ad esempio *plyt' protiv tečenija* *lett.* navigare / nuotare contro corrente 'andare contro corrente', *poslednjaja spica v kolesnice* *lett.* ultimo raggio nel carro 'l'ultima ruota del carro'): si tratta dunque di espressioni metaforiche;

- *frazelogičeskie sočetanija* ('combinazioni fraseologiche'), ovvero espressioni in cui i costituenti mantengono una propria identità ma non sono comunque liberi: un elemento è usato nel suo significato letterale, mentre l'altro assume un significato traslato e comunque "legato" fraseologicamente al contesto (ad esempio *strach berët* *lett.* paura prende 'viene paura' o *ochota berët* *lett.* voglia prende 'viene voglia', ma non **radost' berët* *lett.* felicità prende o **udovol'stvie berët* *lett.* piacere prende).

Dalla classificazione offertaci da Vinogradov emerge chiaramente come il criterio principe per la classificazione di queste strutture sia la semantica. I-

oltre possiamo notare come l'universo delle espressioni multiparola sia estremamente vasto e variegato.

All'interno dei fraseologismi in senso lato (detti anche *ustojčivye slovosočetanja* 'combinazioni fisse di parole' nella tradizione russa) vengono infatti inclusi fenomeni tra loro anche molto distinti³.

Fra le varie opinioni sulla definizione di UF, abbiamo scelto quella di N.M. Šanskij, che ci permette di trattare i fraseologismi come combinazione costante di parole, perciò la nostra ricerca comprende non solo espressioni idiomatiche, unità fraseologiche e fusioni, ma anche proverbi, modi di dire ed espressioni "alate".

Nella prima parte della nostra ricerca lo scopo è la classificazione di UF secondo la componente numerale e l'analisi del suo significato.

Nella lingua sia il significato propriamente numerico sia quello secondario simbolico vengono costruiti con l'aiuto di sostantivi e numerali (cardinali e ordinali, collettivi, indefiniti, frazionari) e avverbi. Bisogna notare che gli stessi, presi autonomamente, hanno la funzione prevalentemente di esprimere quantità, però nel momento cui fanno parte di una UF subiscono dei cambiamenti semantici e acquisiscono un significato supplementare.

Tenendo conto che la maggior parte degli scienziati ritiene che le popolazioni primitive nel fare dei calcoli adoperavano i numeri della prima decina perché inizialmente non conoscevano il numero in sé (come una misura astratta), ma sapevano contare e per il calcolo usavano le dita delle mani e, se non bastavano, quelle dei piedi. In questo trova la spiegazione che fino ad ora abbiamo il sistema decimale per effettuare i calcoli. Perciò possiamo supporre che il significato più completo e più vario sia dei numerali della prima decina. Non viene analizzato il significato di zero perché il suo concetto viene introdotto più tardi e non ha una grande presenza in UF di origine più antica. Tuttavia è stata rilevata la presenza in alcune UF di formazione recente con il significato numerale.

La posizione particolare di "один/uno".

Attenzione particolare richiede anche la posizione del numero "uno". Da una

³ V. Benigni, F. Masini, *Nomi sintagmatici in russo, Studi Slavistici VII (2010)*, pp. 145-172, pp.146-147.

parte in russo esiste un gran numero di UF che hanno come componente il numerale "uno" che spesso potrebbe essere implicito.

(Одна) паршивая овца все стадо портит – *Una pecora scabbiosa guasta tutto il gregge.*

(Одна) ложка дегтя портит бочку меда – *Un cucchiaino di catrame guasta una botte di miele. Poco fiele fa amaro molto miele.*

Inoltre nella lingua parlata il numerale cardinale "один/uno" ha il sinonimo "раз" che dal canto suo può avere un'altra funzione (per esempio congiunzione).

In lingua italiana il numerale ordinale "uno" al maschile singolare e "una" al femminile singolare hanno la stessa forma dei corrispondenti articoli indeterminativi "uno", "una". Talora è difficile stabilire precisamente se essi vengono usati con il valore di articolo indeterminativo o di aggettivo numerale.

Una rondine non fa primavera.

Il significato simbolico dei componenti numerali (mitologia, filosofia).

Per i motivi esposti in precedenza il maggior numero di numerali, che fanno parte delle UF analizzate, appartiene alla prima decina (da 1 a 10). E propriamente questi numeri spesso vengono spiegati, interpretati dal punto di vista della culturologia.

Il concetto di numero "uno" esprime "integrità, unicità". Nel sistema mitologico l'uno spesso non ha valore numerico, inteso come quantità, ma valore di concetto e di assoluto.

Nelle UF il numero "uno" spesso indica "una quantità minima indefinita", il concetto dell'unicità spesso viene contrapposto al concetto di pluralità.

один в поле не воин – *un filo non fa tela*

один за всех и все за одного – *uno per tutti e tutti per uno*

Il concetto di "due", nelle UF, può indicare "una quantità minima indefinita".

mangiare due bocconi – перекусить, закусить

Il numero "due" nella fraseologia russa e italiana può avere significati positivi, per esempio:

la supremazia della grande quantità sull'uno:

одна голова хорошо, а две лучше – sanno più due che uno solo

velocità, immediatezza, brevità:

рассказать в двух словах – raccontare in due parole

живёт в двух шагах – abita a due passi (da qui)

Esso può avere anche connotati negativi - significato dell'incompatibilità, una posizione difficoltosa, qualcosa di eccessivo, inutile, non necessario, dualità, ambiguità:

ни два ни полтора – né carne né pesce

между двух огней – tra due fuochi

stare tra due – быть в нерешительности

due facce della stessa medaglia/moneta – две стороны одной медали/монеты

due non accesero mai lume

due piedi non istanno bene in una calza⁴

non istanno bene due galli in un pollaio (DPI)

Tutto ciò è legato allo stesso numero: l'armonia dell'insieme, composta da due parti, l'impossibilità di ogni singolo elemento di raggiungere l'integrità. Dal punto di vista semantico il numerale "due" esprime lo stesso concetto e viene pienamente rappresentato con numerosi esempi in russo e italiano, anche se ciascuna di lingue ha le sue particolarità.

Il concetto di "tre" potrebbe essere definito anche universale dal punto di vista culturale, poiché viene interpretato in entrambe le culture con il significato di idea di perfezione. Dal punto di vista fraseologico, spesso, viene definito come:

"una quantità minima indefinita":

в трех словах – in tre parole; в трех шагах – a tre passi

⁴ G. Giusti, G. Capponi, *Dizionario dei proverbi italiani*, Veronelli, 1994, d'ora in poi: DPI.

"una quantità massima indefinita":

плакать в три ручья – piangere a dirotto

наговорить с три короба – dirne un sacco e una sporta

Spesso viene visto come completezza, caratteristica del concetto di "tre", come simbolo di armonia, perfezione, concetto divino:

non c'è (mai) due senza tre – бог троицу любит

Comunque, come viene rappresentato dal materiale della ricerca, il numerale "tre" simboleggia la quantità non definita, minima o massima, in tutte e due le lingue. La frequenza è più o meno la stessa sia in russo che in italiano.

Il concetto di numero "quattro" è universale. Però tra il russo e l'italiano ci sono delle differenze nel rappresentarlo. Nella fraseologia delle due lingue il numero quattro ha il significato di quantità e si relaziona con la concezione di spazio e tempo, che prende origine dalla concezione umana del mondo (quattro elementi: acqua, aria, terra e fuoco; quattro punti cardinali; quattro venti) che veniva trasferita sulla vita quotidiana:

в четырёх стенах сидеть/ жить – (rin)chiudersi fra quattro pareti/mura, fare vita ritirata

идти/отправиться/убраться на все четыре стороны – andarsene dove pare e piace

gridare ai quattro venti – растрезвонить

In italiano, inoltre, possiamo notare che il numerale «quattro» spesso ha il significato di

"quantità minima indefinita":

fare quattro passi – (пойти) прогуляться / пройтись

fare quattro chiacchiere – поболтать

fare quattro salti in famiglia – потанцевать в кругу семьи

essere quattro gatti – всего ничего; раз-два и обчёлся

"quantità massima indefinita":

a quattro a quattro – в большом количестве

tre donne fanno un mercato e quattro una fiera

tre figlie e una madre, quattro diavoli per un padre

le ragazze piangono con un occhio, le maritate con due, e le monache con quattro (DPI)

"velocità d'azione": a quattro a quattro – стремительно, в два счёта

Il concetto del numero "cinque", a differenza dai numeri precedenti, non ha significato universale in culturologia. Le UF analizzate non permettono di parlare di concetto unico condiviso dal punto di vista semantico. Esso è piuttosto legato al suo significato propriamente numerale. Nella lingua russa e italiana il numero cinque ha i connotati di "molto" o quelli di metà del sistema decimale (negli esempi concreti si fa riferimento alle dita di una mano):

ogni uomo è uomo e ha cinque dita nelle mani
conoscere come le cinque dita della mano – знать как свои пять пальцев

L'elemento che unisce è il significato di una cosa "eccedente, che non serve" rispetto al "quattro" che viene visto come "integrità" costituita di quattro elementi:

как собаке пятая нога (una cosa che non serve, d'impaccio) – come la quinta zampa al cane

как телеге пятое колесо - come la quinta ruota al carro – come ultima ruota del carro

due bene, tre meglio, quattro male, e cinque peggio

Il concetto culturale del numero "sei" non viene abbastanza interpretato nelle teorie culturologiche e non ha la produzione sufficiente in entrambe le lingue. Sono state trovate poche UF con questo numero, qualche volta il componente numerale preserva il suo significato diretto legato al quantitativo reale:

шестое чувство – il sesto senso
in altri casi come "una quantità massima indefinita":

i Sanesi hanno sei nasi (DPI)
на борту шесть пуговиц

три коровы есть, отелиются будет шесть

Il concetto del numero "sette" è universale nella cultura, simboleggia le forze magiche, mistero, eternità che trova la sua realizzazione nelle UF delle due lingue. Però il significato del componente numerale più diffuso è quello di "una quantità massima indefinita":

семь шкур драть – spennare come un pollo

семи смертям не бывать, а одной не миновать – la morte è una cosa che non si può fare due volte.

misura sette volte e taglia una – семь раз отмерь, один раз отрежь
anche il giusto pecca sette volte al giorno – и праведник семь раз в день согрешает

In molti casi si può parlare di utilizzo rituale del numero "sette" – il "sette" è il simbolo del numero in genere. Bisogna notare un gran numero di UF con questa componente numerale nella lingua russa. Probabilmente a causa di una grande popolarità di questo concetto presente nella cultura cristiana.

седьмое чудо света – settima meraviglia del mondo

семь смертных грехов – sette peccati mortali

седьмое небо – settimo cielo

Bisogna notare, tuttavia, che nella lingua italiana le UF con questo numero si utilizzano meno.

Il concetto del numero "otto", nonostante la sua interpretazione culturologica come "integrità e armonia", trova poca produzione nella fraseologia di lingua russa, si ricorre con una certa maggior frequenza in italiano. Il significato più diffuso è di "una quantità massima indefinita":

sette cose pensa l'asino e otto l'asinaio
soldati di Papa, otto a cavar una rapa
на восьмой воде – di una parentela molto lontana.

Solo una unità fraseologica è comune ad entrambe le lingue:
восьмое чудо – ottava meraviglia (in senso ironico, sicuramente e derivato dalle sette meraviglie per indicare un qualcosa di insolito).
Il risultato negativo ci permette di trarre una conclusione che conferma la vicinanza culturale delle due lingue.

Il concetto del numero "nove" è simbolo della realizzazione. Spesso aggiunge un altro connotato: "una quantità massima indefinita". Con il numero "nove" possiamo trovare alcuni esempi sia in fraseologia italiana che in quella russa:

девять путей – di una strada lunga e faticosa si dice di aver fatto "nove strade"

за тридевять земель – molto lontano
quando nevicava di settembre nove lune attende

Utilizzo del numero "dieci" nella fraseologia delle due lingue è praticamente identico a quello di "nove": ha il significato di "una quantità massima indefinita" che viene contrapposta sulla scala "molto – poco" ("dieci – uno").

ты ему слово, а он тебе десять – gli dici una parola, lui ti risponde dieci.

Sono presenti le UF con altri numeri come undici, dodici, tredici, cento, mille. Possiamo trarre una conclusione: anche se hanno un significato dal punto di vista culturale storico e religioso, la loro presenza nelle lingue è minima. I grandi numeri vengono rappresentati irregolarmente e poco, anche perché non vengono sufficientemente fissati in locuzioni fisse. Il significato che abbiamo riscontrato è quello di "una quantità massima indefinita".

Nella seconda parte della nostra ricerca abbiamo comparato le UF di entrambe le lingue dal punto di vista semantico, strutturale e tipologico.

Nel processo di comparazione abbiamo rilevato che le UF possono essere:

1. "equivalenti fraseologici intralinguistici" – hanno in comune lo stesso numerale, la stessa struttura e lo stesso significato: per esempio con

один/uno: один за всех и все за одного – uno per tutti e tutti per uno

один другого стоит – uno vale l'altro
один раз (и) навсегда! – una volta per tutte/semprе

il pericolo numero uno – опасность номер один

два/due: рассказать в двух словах – raccontare in due parole
живёт в двух шагах – abita a due passi (da qui)

между двух огней – tra due fuochi
come due e due fanno quattro разг – как дважды два четыре

mangiare per due – есть за двоих

похожи как две капли воды – simili come due gocce d'acqua
с одного вола не две шкуры драть – da una sola vacca non si cava due pelli

три/tre: te lo dico in tre parole – я тебе это скажу в трёх словах

четыре/quattro: в четырёх стенах сидеть/жить – (rin)chiudersi fra quattro pareti/mura, fare vita ritirata

между четырех глаз – a quattr'occhi
e cade anche un cavallo che ha quattro gambe – конь о четырех ногах,
да и то (тот) спотыкается

пять/cinque: conoscere come le cinque dita della mano – знать как свои пять пальцев

шесть/sei: шестое чувство – sesto senso

семь/sette: седьмое чудо света – settima meraviglia del mondo

семь смертных грехов – sette peccati mortali
седьмое небо – settimo cielo

gli stivali delle sette leghe – семимильные сапоги
misura sette volte e taglia una – семь раз отмерь, один раз отрежь
книга за семью печатями – libro sotto sette sigilli
anche il giusto pecca sette volte al giorno – и праведник семь раз в день согрешает

восемь/otto: восьмое (осьмое) чудо света – ottava meraviglia

2. "varianti fraseologiche intralinguistiche" che hanno in comune la componente numerale, ma in cui c'è discordanza (lessicale, morfo-sintassica o combinata):

один/uno: одно к одному – una disgrazia tira l'altra

один в поле не воин – un filo non fa tela

раз два и обчёлся – si possono contare sulle dita di una mano; quattro gatti (о людях)

uno due tre ed eccoli contati – раз, два и обчёлся

uno non fa numero – один в поле не воин

una mano lava altra e tutte e due lavano il viso – рука руку моет

chi fu scottato una volta l'altra ci soffia su – обжѣгшись на молоке,
будешь дуть и на воду

два/duè: в два счёта – in quattro e quattr'otto
dirne due — сказать пару тёплых слов
quei due fanno il paio – два сапога пара
non c'e (mai) due senza tre – бог троицу любит
sanno più due che uno solo – ум хорошо, а два лучше
due nocchieri affondano il bastimento – у семи нянек дитя без глазу

сидеть на двух стульях – tenere il piede in due staffe
двух слов связать не уметь – non saper mettere due parole in fila
ingordo cane due lepre caccia, ben presto ambedue perde la traccia – за
двумя зайцами погонишься – ни одного не поймаешь

три/tre: в три горла есть – mangiare a quattro palmenti

четыре/quattro: между четырех глаз – a quattr'occhi
a quattro a quattro – в два счёта
come quattro e quattr'otto – как дважды два - четыре
essere quattro gatti – раз-два и обчёлся
quattr'occhi vedono meglio di due; vedono più quattr'occhi di due – ум
хорошо, а два лучше

семь/sette : до седьмого пота – sudare sette camicie
лучше один раз увидеть, чемь семь раз услышать – val più un testi-
monio di vista, che mille di udità

3. In alcuni casi l'elemento numerale perde significato del numero è ha il si-
gnificato di "una quantità minima indefinita" e diventa sinonimo di "poco",
dall'altra parte "una quantità massima indefinita" che diventa sinonimo di
"molto".

Per esempio "una quantità minima indefinita":

один/uno: один в поле не воин – uno non fa numero

один хлеба не сеешь – uno non fa numero

два/duе: в два счета – in quattro e quattr'otto
в двух словах – in due parole;
в двух шагах – a due passi;
на два слова – per un attimo

mangiare due bocconi – перекусить, закусить
fare due passi – пройтись, прогуляться

три/tre: заблудиться в трёх соснах – affogare in un bicchier d'acqua
в трех словах – in tre parole
в трех шагах – a tre passi

пять/cinque: без пяти минут – mancano cinque minuti per diventare
qc

Il componente numerale delle UF ha il significato di "una quantità massima indefinita":

два/duе: с одного вола не две шкуры драть – da una sola vacca non si cavano (levano) due pelli
ум – добро, а два лучше – quattro occhi vedono meglio che due

sanno più due che uno solo – ум хорошо, а два лучше

due nocchieri affondano il bastimento – у семи нянек дитя без глазу
не два века жить – si vive una volta sola

воз рассыпал, а два нагреб, украл – un carro ha rovesciato, due ha raccolto (di ruberia)

два (двое) одному рать – due contro uno sono un esercito
не много, что двое, а много что на одного – i due non sono tanti, ma sono troppi contro uno

три/tre: с три короба – dire delle grosse bugie
в три ручья – piangere a dirotto
за тридевять земель – in capo al mondo

обещанного три года ждут – quello che viene promesso aspettano tre anni

ленивый три раза ходит – il pigro va tre volte
скупой три раза платит – il tirschio paga tre volte

четыре/quattro: один в четырех каретах – uno in quattro carrozze

e cade anche un cavallo che ha quattro gambe – конь о четырех ногах, да и то (тот) спотыкается

пять/cinque: всыпал кому-либо по пятое число – punire severamente per qualche mancanza

семь/sette: до седьмого пота – sudare sette camicie

видно велик городок, что в нем семь воевод – (ironico) si vede che la città è grande per avere sette capi

anche il giusto pecca sette volte al giorno – и праведник семь раз в день согрешает

книга за семью печатями – libro sotto sette sigilli

быть семи пядей во лбу – essere un "pozzo di scienza/portento d'ingegno"

семь пятниц на неделе – (dire) un giorno pane, un altro vino

семь раз отмерь, один раз отрежь – pensaci prima per non pentirti poi – sette volta misura, una taglia

у семи нянек дитя без глазу – troppi cuochi guastan la cucina

Abbiamo esaminato i numerosi esempi di UF contenente il numerale sette e siamo giunti alla conclusione che "sette" per la lingua russa è il numerale che maggiormente indica grande quantità indeterminata.

девять-десять/nove-dieci: девять десятых – la stragrande maggioranza

девять путей (nove strade) – una strada lunga e faticosa
за тридевять земель, в тридесятом государстве – molto lontano

в некотором царстве, в некоем государстве; в тридесятом царстве; за тридевять земель, в тридесятом государстве – molto lontano.

ты ему слово, а он тебе десять – gli dici una parola, egli ti risponde dieci

Tra le UF dove la componente numerale ha un significato di "quantità massima indefinita" o "di quantità minima indefinita" si possono creare i rapporti di sinonimia o antonimia. Così i componenti numerali che hanno significato di "quantità minima indefinita" trovano una loro realizzazione pratica con i numeri minori del sistema decimale: "uno", "due", "tre", "cinque", invece quelli che hanno il significato di "quantità massima indefinita" vedono realizzarsi nei numeri: "due", "tre", "quattro", "sette", "nove", "dieci".

Per esempio i sinonimi:

come quattro e quattr'otto – как дважды два – четыре
раз два и обчёлся (о людях) – quattro gatti (di persone)

Nei rapporti di antonimi vengono contrapposti UF con i componenti numerali di cui il significato fa parte del paradigma "quantità minima-massima indefinita", "vicino-lontano", "lentamente-velocemente" ecc.:

за тридевять земель – a due passi
a quattr'occhi – ai quattro venti

Conclusione:

vendo analizzato il materiale in nostro possesso, si possono trarre le seguenti conclusioni:

lo studio della semantica del componente numerale ci ha permesso di stabilire che alcuni numerali contenuti nelle UF conservano il loro significato primario (soprattutto quando si tratta dei numeri "uno", "due", "tre", "cinque"), in altri casi acquisiscono dei significati supplementari.

In entrambe le lingue sono abbastanza rappresentati dal punto di vista di quantità i numeri "due" e "sette": il loro paradigma semantico viene arricchito dai concetti presi dalla religione cristiana, dalla storia antica, dalla mitologia, dalle fiabe.

Il significato e l'interpretazione dal punto di vista culturale spesso coincidono in entrambe le lingue: i concetti dei numeri "uno", "due", "tre", "quattro", "sei", "sette", "nove", "dieci" e soprattutto "uno", "due", "tre" e "sette".

Quasi o completamente assenti UF contenenti i numerali "sei" e "otto". Il fenomeno è comune per entrambe le lingue.

Il concetto culturologico del numero "quattro", che si riferisce al rapporto "spazio-tempo", è identico in entrambe le lingue; la sua realizzazione pratica è più produttiva nella lingua italiana, dove si aggiungono alcuni nuovi significati supplementari .

Ogni lingua nelle UF ha la propria scala di preferenze numerali: la lingua russa utilizza spesso "uno", "due", "tre", "sette" di cui il numero "sette" ha un'assoluta priorità; nella lingua italiana UF contengono frequentemente i numeri "uno", "due", "tre", "quattro", "sette", tuttavia il numero "due" è quello più adoperato.

I numeri come categoria universale hanno un ruolo molto importante nella cultura di ogni popolo, perciò gli stessi numeri nelle due lingue analizzate riflettono non solo concetti mitologici universali, ma acquisiscono varie nuovi significati e caratteristiche, che spiegano la loro nuova realizzazione nel quadro linguistico e fraseologico.

BIBLIOGRAFIA

- Perotto M., Kovaljova N., *I numerali nella lingua russa*, ARACNE editrice, Roma 2005.
Reformatskij A.A., *číslo i grammatika/Voprosy grammatiki*, Sbornik statej k 75-letiju I.I.Meščaninova, Izd-vo AN SSSR, Leningrad 1960.
- Ševcenko V.V., *Simvolika i značenie čislovych komponentov v anglijskich frazeologičeskich edinicach*, dissertacija na soisk. učenoj stepeni kandidat filologičeskich nauk, Moskva 2001.
- Šanskij N.M., Tichonov A.M., Filippova A.B., Nebykova S.I., *Sovremennyy russkij literaturnyj jazyk*, Prosveščeniye, Leningrad 1988.
- Benigni V., Masini F., *Nomi sintagmatici in russo*, *Studi Slavistici VII (2010)*, pp. 145-172.

Vocabolari in lingua russa e in lingua italiana:

- De Felice E., Duro A., *Dizionario della lingua e della civiltà italiana contemporanea*, Palumbo, Palermo 1985.
- Giusti G., Capponi G., *Dizionario dei proverbi italiani*, Veronelli Ed., 1994.
- Žukov V.P., *Slovar' russkich poslovic i pogovorok*, Russkij jazyk, Moskva 2000.
Ožegov S.I., *Slovar' russkogo jazyka*, Russkij jazyk, Moskva 1987.
Bol'soj frazeologičeskij slovar' russkogo jazyka, Rossijskaja AN, *Slovari XXI veka, Fundamental'nye slovari*, Akt/Press, Moskva 2006.
- *Frazeologičeskij slovar' russkogo literaturnogo jazyka konca XVIII/XX vv./Pod.red. d.f.n. A.I. Fedorova*, Topikal, Moskva 1995.
- Dal' V.I., *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka: V 4 t./Sankt-Peterburg 1863-1866*.
- *Tolkovyj slovar' russkogo jazyka/Pod. red. D.N. Usakova*, Astrel': Ast: Tranzitkniga, Moskva 2006.

- Jarancev R.I., Russkaja frazeologija, Russkij jazyk, Moskva 1997.
- Zor'ko G.F., Majzel' B.N., Skvorcova N.A., Bol'soj ital'jansko-russkij slovar', Russkij jazyk, Moskva 1999.
- Ital'jansko-russkij frazeologičeskij slovar'/Pod.red. Ja.I. Reckera, Russkij jazyk, Moskva 1982.
Kovalev V. Dizionario russo-italiano, italiano-russo, Zanichelli, Bologna 1995.
Čerdanceva T., Giusti Fici F., Ital'jansko-russkij i Russko-ital'anskij kratkij frazeologičeskij slovar', Nezavisimaja gazeta, Moskva 1994.

L'ELENCO DEI PROVERBI ANALIZZATI

UNITA' FRASEOLOGICHE ITALIANE⁵

UNO

(per me) è tutt'uno
a uno a uno,
andare per uno
c'era una volta
chi fu scottato una volta l'altra ci soffia su
il pericolo numero uno
le donne ne sanno una più del diavolo
molti pochi fanno un assai
non c'è un male se non c'è un bene
per conoscere un furbo, ci vuole un furbo e mezzo
tutt'uno
un diavolo scaccia l'altro
un disordine ne fa cento
una di quelle
una mano lava l'altra e tutt'e due lavano il viso
una parola tira l'altra
una volta in ballo bisogna ballare
una volta corre il cane e un'altra la lepre
uno alla volta
uno due tre ed eccoli contati
uno non fa numero
uno per tutti; tutti per uno
val più un testimonio di vista, che mille di udita

⁵ Molti proverbi della lingua italiana presentano connotati dialettali e sono stati tratti da G. Giusti e G. Capponi *Dizionario dei proverbi italiani*, Veronelli, 1994.

DUE

a chi è in fallo, l'uno par due
a primiera i due sassi, menano a spasso
a chi prende moglie ci voglion due cervelli
a due cose bene indugiare, a morire e a pagare
anche il bue dell'imperatore ha solo due corna

camminare a due a due

chi dà presto, è come se desse due volte
chi dona tosto dona due volte
chi fa i conti avanti l'oste, gli convien farli due volte
chi fila ha una camicia e chi non fila ne ha due
chi ha la sentenza contro, e se n'appella, a casa porta due triste novelle
chi n'ha due (de' figliuoli), n'ha uno; e chi n'ha uno, non n'ha punti.
chi non ha il gatto mantiene i topi, e chi ce l'ha mantiene tutti e due
chi prende una moglie, merita una corona di pazienza; chi ne prende due,
merita una corona di pazzia
chi sa menare tutt' e due le mani, è da più degli altri
chi sta a vedere ha due terzi del gioco
chi sta seduto su due sedie cade per terra
chi tiene i piede in due staffe spesso se lo trova fuori
chi trova una chiave, trova due quattrini, ma chi la perde, perde due carlini
chi veste di malpanno, si riveste due volta all'anno
colpo di forbici ognun due

come due e due fanno quattro

compagnia d'uno, compagnia di niuno; compagnia di due, compagnia di
Dio; compagnia di quattro, compagnia da matti
con una figliola si fanno due generi
consiglio di due non fu mai buono
contro due fratelli non ne volle il diavolo
corruccio di fratelli fa più che due flaggelli
da una sola vacca non si cava due pelli
Dio ti guardi da donna due volte maritata

dirne due

dividersi in due

dove due amici s'incontrano, Dio gli fa da terzo (o v'entra per terzo)
dove son due Monfin (ciòè Monferratesi o Monferrini), due ladri e un assasin

due bene, tre meglio, quattro male, e cinque peggio
due cose stanno di rado sotto lo stesso cappello: esperienza e illusione
due dì gode il marito la sua metà, il dì che la porta a casa, e quello che la se
ne va

due donne e un'oca fanno un mercato
due facce della stessa moneta

due nocchieri affondano il bastimento
due non accesero mai lume.
due piedi non istanno bene in una calza
due teste fanno un quadrello

è un altro paio di maniche

è vero (o chiaro, evidente) come due e due fanno quattro (o come quattro
e quattro fanno otto)
esser signore e minchione è esser minchione due volte.

essere uno il due
fare due passi

frate che chiede per Dio, chiede per due (ciòè anche per sé)
Giano a doppia faccia
i quattrini dell'avarò due volte vanno al mercato
il buono ufficiale vuol avere due cose, mano larga e brachetta stretta
il se e il ma son due minchioni da Adamo in qua
l'altissimo di sopra ne manda la tempesta, l'altissimo di sotto ne mangia quel
che resta, e in mezzo a due altissimi restiamo poverissimi
l'ingordo cane che due lepri caccia, ben presto d'ambedue perde la traccia
l'orzòla, dopo due mesi va e ricòla
la morte è una cosa che non si può fare due volte
lavoratore buono, d'un podere ne fa due; cattivo ne fa mezzo
le ragazze piangono con un occhio, le maritate con due, e le monache con
quattro

mangiare due bocconi

mangiare per due

marciare per due

monaca di San Pasquale due capi sopra un guanciale
Natale in venerdì, vale due poderi: se viene in domenica, vendi i bovi e com-
pra la melica
né amico riconciliato, né pietanza due volte cucinata

ne sanno più due villani che un dottore.
nell'oscuro si vede meglio con uno che con due occhi

non c'e (mai) due senza tre

non istanno bene due galli in un pollaio.
non istanno bene due ghiotti a un tagliere
non posso mica spaccarmi in due
non sapere quante paia fanno tre buoi
non ti fidare di chi ha due facce.

perché due non fa/non sono tre

quando si va per dare, bisogna portar due sacchi
quattrino risparmiato, due volte guadagnato.

quei due fanno il paio
sanno più due che uno solo

se le cose si facessero due volte, l'asino sarebbe nostro
se tu vuoi della vite trionfare, non gli tòrre e non gli dare, e più di due volte
non la legare
se un cieco guida l'altro, tutti due cascano nella fossa
segreto di due, segreto di Dio; segreto di tre, segreto d'ognuno
sette s'accordano in una scuffia, e due non s'accordano in un lenzuolo

stare tra due

tenere (custodire, guardare) due amorosi, è come tenere un sacco di pulci
tra due litiganti il terzo gode
tra due poltroni il vantaggio è di chi prima conosce l'altro
tra i due litiganti il terzo gode
tutto fai, ma la casa con due porte mai
un fucile scarico fa paura due volte

una delle due

una mano lava l'altra e tutt'e due lavano il viso
uno, nessuno: due come uno; tre così così; quattro il diavolo a quattro
val più aver due soldi di minchione che di molti: bravo
vedono più quattr'occhi che due (o quattro occhi vedono meglio che due)

TRE

chi fa da sé fa per tre

l'ospite è come il pesce: dopo tre giorni puzza
non c'e' (mai) due senza tre

non è capace di dire tre parole

prima di venire ci penserò tre volte
scopa nuova spazza bene tre giorni
te lo dico in tre parole
tre d'amore
tre donne fanno un mercato e quattro una fiera
tre fili fanno uno spago
tre numero perfetto
tre volte buono
uno due tre ed eccoli contati

QUATTRO

a cacciare un morto ce ne vuol quattro; a cacciare un vivo ne voglion ventiquattro

a quattro a quattro
a quattr'occhi

chi ha quattro e spende sette, non ha bisogno di borsette
come quattro e quattr'otto

compagnia d'uno, compagnia di niuno; compagnia di due, compagnia di Dio; compagnia di tre, compagnia di re; compagnia di quattro, compagnia da matti

con ognun fa' patto, coll'amico fanne quattro.

da quattro cose l'uomo si fa capire: dal parlare, mangiare, bere e vestire
dirgliene quattro a qd

due bene, tre meglio, quattro male, e cinque peggio

e cade anche un cavallo che ha quattro gambe

è vero (o chiaro, evidente) come due e due fanno quattro (o come quattro e quattro fanno otto)

essere quattro gatti

fare il diavolo a quattro

fare quattro chiacchiere

fare quattro passi

fare quattro salti in famiglia
farsi in quattro

gridare ai quattro venti

in quattro e quattr'otto

le donne hanno quattro malattie all'anno, e tre bei mesi dura ogni malanno

le ragazze piangono con un occhio, le maritate con due, e le monache con quattro

lotto, lusso, lussuria e Lorenesi, quattro L ch'han rovinato i miei paesi
nel febbraio la beccaccia fa il nido, nel marzo tre o quattro, nell'aprile pieno il covile, nel maggio tra le frasche, nel giugno come un pugno, nell'agosto non ucciderla al corso

non dir quattro se non l'hai nel sacco

per fare un buon campo ci vuole quattro m: manzi, moneta, merda e mano

pota tardi e semina presto, se un anno fallirai, quattro ne assicurerai

quando la mora è nera, un fuso per sera; quando l'è nera affatto, filane tre o quattro

quattro lagrimette, quattro candellette

quattr'occhi vedono meglio di due

stare chiuso tra quattro mura/pareti

tre asini e un ignorante fanno quattro bestie

tre donne fanno un mercato e quattro una fiera.

tre figle e una madre, quattro diavoli per un padre

uno, nessuno: due come uno, tre così così, quattro il diavolo in quattro vedono quattr'occhi che due

CINQUE

a' cinque aprile, il cucco dee venire; se non viene a' sette o agli otto, o ch'è preso o che è morto

come cinque dita della mano

due bene, tre meglio, quattro male, e cinque peggio

la massaia che attende a ca', guadagna cinque soldi, e non lo sa
ogni uomo è uomo, e ha cinque dita nelle mani

SEI

chi è più vicino al sussi (o al lecoro), fa sei
i Sanesi hanno sei nasi.
il proprietario di campagna trema sei mesi dal freddo e sei dalla paura
in Maremma si arricchisce in un anno e si muore in sei mesi

SETTE

(essere) ai sette cieli
a' cinque aprile, il cucco dee venire; se non viene a' sette o agli otto, o ch'è
preso o che è morto
 aceto dei sette ladroni
 anche il giusto cade sette volte al giorno
 avere sette spiriti come i gatti
 chi ha quattro e spende sette, non ha bisogno di borsette
 chiuso a sette chiavi/con sette sigilli
 essere al settimo cielo
farsi un sette nei calzon
 gli stivali delle sette leghe
i sette peccati mortali
 il giusto cade sette volte al giorno
il giusto pecca sette volte al giorno
il maggio non dura mai sette mesi
l'amore passa sette muri
 la città dei sette colli
 la crisi del settimo anno
 la gatta ha sette vite, la donna sette più
le donne hanno sette spiriti in corpo
le donne quando son ragazze han sette mani e una lingua sola; e quando son
maritate han sette lingue e una mano
 le sette meraviglie del mondo
 lingua bordella, per sette favella
mal beata quella padella scodella, dove sette man rastrella

misura sette volte e taglia una
norcino di sette facce, e otto se bisognano
portare/levare qc ai sette cieli
sette anni di bel tempo non pagano un soldo di debito
sette anni di guai
sette cose pensa asino e otto l'asinaio
sette e figura, prova tua ventura, sette e fante dagli tutte quante
sette s'accordano in una scuffia, e due non s'accordano in un lenzuolo

OTTO

a' cinque aprile, il cucco dee venire; se non viene a' sette o agli otto, o ch'è
preso o che è morto
bruma oscura tre dì dura; se vien di trotto, dura più di otto
dall'otto al nove l'acqua non si muove
dare di otto giorni
è vero (e chiaro, evidente) come due e due fanno quattro (o come quattro e
quattro fanno otto)
le novità duran tre dì, e quando van di trotto, le non duran più d'otto
norcino di sette facce, e otto se bisognano.
quando canta il botto (cioè la state, quando canta il ranocchio), rasciuga un
dì quando non piove in otto (ovvero rasciuga più in un dì che il verno in ot-
to)
sette cose pensa asino e otto l'asinaio
soldati di Papa, otto a cavar una rapa

NOVE

chi compra a tempo, vende nove per altri e un per sé
chi di dieci passi n'ha fatti nove, è a metà di cammino
dall'otto al nove l'acqua non si muove
fare una novena (una preghiera ripetuta nove volte acquista grande effica-
cia)
quando nevica di settembre, nove lune attende
sette, otto e nove l'acqua non si move, vinti vintun e ventidò, l'acqua non va
né in su né in giù

DIECI

chi di dieci passi n'ha fatti nove, è a metà di cammino
dì a una donna che è bella, e il diavolo glielo ripeterà dieci volte
dì una volta a una donna che è bella, e il diavolo glielo ripeterà dieci volte
dieci once a tutti, undici a qualcuno e dodici a nessuno
dieci sgherri non tratterrebbero un pensiero fuor dalla testa
e se non viene ai dieci, gli è perso per le siepi
meglio dieci donare, che cento prestare
meglio un'uncia di libertà che dieci libbre d'oro
non si sazia meno una formica per un granel di grano, che si faccia un leofante per dieci staia
ogni dieci anni un uomo ha bisogno dell'altro
omo da vino, dieci per un duino; donna da vino, cento per duino
più si sente un taglio di rasoio che dieci di spada
servire e non gradire, aspettare e non venire, stare a letto e non dormire, aver cavallo che non vuol ire e servitore che non vuole obbedire, essere in prigione e non poter fuggire, essere ammalato e non poter guarire, smarrir la strada quando vuol ire, stare alla porta quando un non vuol aprire, avere un amico che ti vuol tradire, son dieci doglie da morire

ALTRI NUMERALI

a dozzine

chi campa d'un punto, campa di mille
chi erra nelle decine erra nelle migliaia
chi fece un, fece mille
chi ha fatto trenta può fare trentuno
chi ne scampa una, ne scampa cento
donna di quindici e uomo di trenta

la paura fa novanta

le donne son malate tredici mesi dell'anno

UNITA FRASEOLOGICHE RUSSE.

ОДИН/РАЗ

в одиночку

глядит, словно отродясь в первый раз видит

Един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять Божьих заповедей

из одного теста
как один

кто первее, тот и правее
кто первый палку взял, тот и капрал
кто первый по времени, первый по праву
с одного вола два шкуры драть

один как перст
один на другом сидит (сидят)
один на один
один на один с самим собой
один по одному (одна по одной)

один хлеба не сеешь

один, другой - обчелся
один, как Бог
один, как верста в поле
один, как маков цвет
один, как перст
один, как порох в глазу

один-единственный

одинец дороже сорока соболей

один-одинешенек (одна-одинешенька)

одинцу нет дружки

одна ложка дегтя портит бочку меда

одна нога здесь, а другая там

одна паршивая овца все стадо портит
одна правда на свете живет
однова не в счет
одного поля ягода
от одного порченого яблока весь воз загнивает
один в один
один в поле не воин
один другого стоит
один за всех и все за одного
одно к одному
первого десятка, да не первой сотни (тысячи)
первый блин комом
первый в совете, первый и в ответе
раз – два и обчелся
раз (и) навсегда
раз два и обчёлся
раз на раз не приходится
раз не в раз
раз от разу не легче
раз плюнуть
раз, два – взяли
раз, два, три – обчелся
раз-два и готово
ставить всех на одну доску
тот и господин, кто все может сделать один
у Бога правда одна
явились все как один

ДВА/ПАРА

бабушка надвое сказала
быть между двух стульев

в два счета
в двух словах
в двух шагах

воз рассыпал, а два нагреб
голова два уха
гостям дважды радуются: встречая и провожая
два (двое) одному рать
два кота в одном мешке не улежатся
два медведя в одной берлоге не уживутся

два сапога – пара

двадцать два несчастья

двойчатка счастливая

двуликий Янус

двум смертям не бывать, одной не миновать

двух слов сказать не умеет
до вторых петухов

до двух раз прощают, а в третий бьют

дороже алмаза свои два глаза

един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять Божьих заповедей

из одного два сделаешь, оба окоротаешь

между двух огней

на два слова

написать пару строк

не два века жить
не два месяца светят, не два солнышка греют

ни два ни полтора

одним ударом двух зайцев убить
одному началу не два конца
палка о двух концах

пара пустяков

парочка – баран да ярочка.
похожи как две капли воды
раз–два и готово
с одного вола не две шкуры драть.
с одного волка две шкуры не дерут
с одного мешка не два помола.
ум – добро, а два лучше
чёрта с два

ТРИ

беда беду родит – третья сама бежит.
без троицы дом не строится, без четырех углов изба не становится.
Бог любит троицу
в трех словах
в трех шагах
в три ручья
гнать/толкать/выталкивать в три шеи
грош да три деньги отложь
дважды прощают, а по третьему карают
две собаки дерутся (грызутся), третья не суйся
двое дерутся, третий не мешайся
двое третьего ждут, а семеры одного не ждут
до третьих петухов

Един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять Божьих заповедей

за тридевять земель
заблудиться в трёх соснах
ленивый три раза ходит
наговорить с три короба

не хвались замужеством (женитьбой) третьего дня, а хвались - третьего года

обещанного три года ждут

плакать в три ручья

по третьей вдовец - без огня кузнец.

по третьему разу всегда вырубись огня

с три короба

святой счет, что троица.

семь без четырех да три улетело

скупой три раза платит

согнуть в три погибели

согнуться в три погибели

третий (игрок, слушатель, спорщик) под стол

три перста крест кладут

ЧЕТЫРЕ

без троицы дом не строится, без четырех углов изба не становится

без четырех углов изба не рубится

в четырёх стенах сидеть/жить

дом о четырех углах

един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять Божьих заповедей

играть в четыре руки

идти/отправиться/убраться на все четыре стороны

как дважды два четыре

конь о четырех ногах, да и то (тот) спотыкается.

ложка узка, таскает по два куска: а развести ее пошире, повезет четыре

на четырех ногах убежать, уехать

один в четырех каретах

пошел на все четыре стороны

семь без четырех да три улетело
четыре страны света на четырех морях положены
четыре угла дому на строение, четыре времени году на совершение

ПЯТЬ

без пяти минут
без пяти просвир обедни нет, а шестая в запасе

в руке пять перстов

всыпать по пятое число
давать/дать пять

един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять Божьих заповедей

знать как свои пять пальцев
как собаке пятая нога

на пяти просвирах обедня
православная церковь о пяти главах

пятое колесо в телеге
с пятого на десятое

ШЕСТЬ

един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять Божьих заповедей

лапти растеряли, по дворам искали, было шесть - стало (нашли) семь

на борту шесть пуговиц

три коровы есть, отелятся будет шесть

шестерня - бригадирская езда

шестое чувство

шестопер - атаманская булава

СЕМЬ

быть семи пядей во лбу
в семь этажей браниться
видно велик городок, что в нем семь воевод
вятские – ребята хваткие, всемером одного не боятся
для бешеной собаки семь вёрст не крюк
для друга семь верст не околица
до седьмого пота

Един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа
евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь
чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять
Божьих заповедей

за семь верст ходить киселя хлебать
и праведник семь раз в день согрешает
из семи печей хлеб едали
книга за семью печатями
когда злой бываю, семерых убиваю
лук – от семи недуг
на неделе семь дней.
не велик городок, да семь воевод
не строй семь церквей – пристрой семь детей
огрызаться на распутье ровно от семи собак
один с сошкой – семеро с ложкой
одним махом семерых убивахом
седьмая вода на киселе.
седьмое небо
седьмое чудо света
семеро на одного
семеро одного не ждут
семеро по лавкам

семи смертям не бывать, а одной не миновать
семимильными шагами

семь (сто) вёрст до небес, да всё лесом

семь бед – один ответ

семь без четырех да три улетело
семь вёрст в гору

семь верст до небес

семь мудрецов на свете было
семь планид на небе

семь пятниц на неделе
семь раз отмерь, один раз отрежь

семь смертных грехов

семь футов воды под килем
семь шкур драть

суп из семи круп

у одной овечки семь пастухов

у семи нянек дитя без глазу

чем семерых посылать, лучше самому побывать

ВОСЕМЬ

восьмое (осьмое) чудо света
един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа
евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь
чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять
Божьих заповедей
на восьмой воде
осьмый день, что первый

ДЕВЯТЬ

девятый вал

девятый вал роковой
девятый месяц на свет нарождает

девять десятых
девять путей
дело девятое

един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять Божьих заповедей

за тридевять земель, в тридесятом государстве

охотника девятая заря кормит

что девять сороков, что четыре девяносто – все одно

ДЕСЯТЬ

без десятков и счету нет
в тридесятом царстве
дело десятое

десятая вина виновата, когда наказывают десятого
десятая вода на киселе
десять раз примерь, один раз отрежь
десятью, десятижды, в десять раз
дурак в воду камень закинет, десятеро умных не вытащат

един Бог; два тавля Моисеевых; три патриарха на земле; четыре листа евангельска; пять ран господь претерпел; шесть крыл херувимских; семь чинов ангельских; восемь кругов солнечных; девять в году радостей; десять Божьих заповедей

за тридевять земель, в тридесятом государстве

задевать за десятое ребро
кто украл, на том один грех; у кого украли, на том десять
на руках, на ногах по десяти перстов
не (из) робкого десятка
не (из) храброго десятка
никто беды не перебудет: одна сбудет, десять будет
то да се, да пятое, да десятое
ты ему слово, а он тебе десять
через пятое в десятое

ДРУГИЕ ЧИСЛИТЕЛЬНЫЕ

в году двенадцать месяцев
двенадцать апостолов и колен израильских
на сто пусто, на пятьсот ничего
одиннадцать ради нечета
плохих по тринадцати на дюжину кладут (да и то не берут)
полтина без алтына, без сорока семи копеек

сорочи не сорочи, а как сорок без одной, так ступай домой

третины, девятины, сороковины да годовщины
тринадцатый под стол
тринадцать – несчастливое число (от Иуды предателя)

Santi Fedele*

«In un'Italia gaudente e volgare». Gli intellettuali e la Grande trasformazione¹

1. Passando in rassegna le varie e diverse opere sulla storia dell'Italia repubblicana prodotte negli ultimi decenni, notiamo come in non poche di esse si rimarchino i ritardi, le deficienze d'analisi, le difficoltà interpretative che si registrano nella maniera in cui le principali culture politiche (la comunista, la socialista, la cattolica e la liberaldemocratica) leggono e interpretano le rapide quanto tumultuose trasformazioni che si producono nella società italiana a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta.

Quali le ragioni di tali ritardi? Perché, secondo la pertinente notazione di Pietro Scoppola, «nella cultura politica, legata in varie forme ai partiti, la presa di coscienza della nuova realtà della società di massa è incerta e contrastata»? ².

Per rispondere a questa domanda una interessante chiave interpretativa è quella che ci fornisce Aurelio Lepre allorché nella sua *Storia della prima Repubblica* scrive, con una punta di malcelata ironia,

Si può dire che la fine del mondo contadino dispiacque più agli intellettuali che ai contadini. La reazione della maggior parte della cultura italiana alla crescita e al miracolo economico fu singolare. Letteratura e cinema ne espressero soprattutto i lati negativi. A fondamento di questo atteggiamento ci furono indubbiamente diverse ragioni: l'impegno sociale, ancora vivo in alcuni settori della cultura italiana, le

* Università degli Studi di Messina

¹ La presente ricognizione bibliografica sullo “stato dell'arte” si inserisce in un più ampio studio su *Gli intellettuali e la Grande trasformazione* cui attende l'autore.

² Pietro Scoppola, *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico 1945-1996*, Il Mulino, Bologna 1997 (prima edizione 1991), p. 292.

radici contadine, che portavano a guardare, con animo commosso e preoccupato, più alla fine del vecchio mondo preindustriale che alla nascita di un mondo nuovo³.

Che da parte degli intellettuali marxisti, sia comunisti che socialisti, si guardi con animo perturbato e commosso alla crisi del mondo rurale messa in moto dalla Grande trasformazione in atto nel Paese, ben lo si comprende se si tiene conto della valenza politica e ideologica che il mondo contadino ha nel quadro di riferimento globale della sinistra italiana e degli intellettuali che si riconoscono in essa. La questione non è soltanto quella dello storico, indissolubile intreccio di falce e martello, destinato a rimanere ancora per buona parte degli anni Settanta componente assolutamente essenziale non solo dell'universo concettuale di riferimento ma della stessa simbologia elettorale di ambedue i maggiori partiti della sinistra, e delle antiche radici contadine del socialismo riformista da cui avevano tratto alimento nell'immediato dopoguerra le organizzazioni sindacali e cooperative sulle quali il Pci non aveva tardato ad imporre la sua egemonia. Altro elemento da tenere nella dovuta considerazione è la centralità che il mondo contadino e le lotte rurali vengono ad assumere nell'insediamento sociale e nell'orizzonte politico delle sinistre in Italia in generale e nel Mezzogiorno in particolare: dal mondo contadino provengono figure popolarissime di leader della statura di Giuseppe Di Vittorio e Girolamo Li Causi, dalla lotta contro la mafia del latifondo personaggi simbolo come Salvatore Carnevale e Placido Rizzotto. A loro e alle lotte di cui sono stati protagonisti sono dedicati canti e poesie che ne celebrano il martirio (si pensi per tutti al *Lamento per la morte di Turiddu Carnivali* del poeta dialettale siciliano Ignazio Buttitta). E all'epopea delle lotte rurali, e delle battaglie per l'occupazione delle terre in particolare, continuano a richiamarsi, almeno per i primi due decenni della Repubblica, non pochi dei volantini, degli opuscoli, dei manifesti di propaganda politica ed elettorale del Pci e del Psi⁴; così come è altrettanto evidente, spostandoci dalla grafica di partito ai prodotti artistici degli intellettuali "impegnati", che molto più degli opifici industriali sono i campi teatro dello sfruttamento dei

³ Aurelio Lepre, *Storia della prima Repubblica. L'Italia dal 1942 al 1992*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 186.

⁴ Vasta la documentazione in tal senso presente in *Almanacco socialista. Le immagini del socialismo. Comunicazione politica e propaganda del Psi dalle origini agli anni Ottanta*, sl. e sd., ma Roma 1983.

contadini, soprattutto meridionali, e delle loro lotte ad ispirare l'opera di decine di artisti di cui Renato Guttuso rappresenta l'esempio più noto.

Anche a un livello più specificamente ideologico, è indubbio che, come ha notato Alberto Asor Rosa, la constatazione dei radicali mutamenti impressi dalla dinamica capitalistica alla struttura sociale determinava negli studiosi marxisti viva preoccupazione per la lacerazione che ne sarebbe conseguita nella composizione del blocco storico gramsciano minacciato nella sua componente contadina⁵. E sempre per quanto concerne la mai venuta meno centralità del gramscismo nel quadro ideologico di riferimento della cultura comunista, non andava forse lontano dal vero Ernesto Galli della Loggia quando sosteneva che il gramscismo, operazione indubbiamente vincente nell'immediato dopoguerra perché idonea ad allargare in misura significativa l'influenza comunista negli ambienti intellettuali, si sarebbe rivelata a lungo andare ostativa alla comprensione dei profondi mutamenti prodotti dal boom economico della fine degli anni Cinquanta nella società italiana in generale e nella composizione delle classi lavoratrici in particolare⁶.

Va altresì rilevato che il tema dell'affettuosa ed accorata partecipazione alla crisi e al declino del mondo contadino non concerne a sinistra il solo Pci, bensì anche i socialisti, se solo si pensa alla risonanza che, come ha evidenziato Maurizio Degl'Innocenti, hanno in area socialista i temi cari a Rocco Scotellaro del recupero in termini volutamente "mitici" del mondo contadino e della cultura regionale e locale ad esso collegata⁷.

Per non dire poi, passando sul versante della cultura cattolica, delle preoccupazioni che suscita tra gli intellettuali d'area il declino del mondo contadino, di quel mondo che della Dc aveva costituito nel dopoguerra la principale base d'insediamento sociale e il più vasto serbatoio elettorale, mentre l'immagine della famiglia contadina ed i valori ad essa correlati

⁵ Alberto Asor Rosa, *La cultura*, in *Storia d'Italia*. IV: *Dall'Unità ad oggi*, tomo 2, Einaudi, Torino 1975, p. 1650.

⁶ Questa tesi, già formulata da Ernesto Galli della Loggia nel saggio *Ideologia, classi e costume*, in *L'Italia contemporanea 1945-1975*, Torino, Einaudi 1975, sarà portata dal suo autore alle estreme conseguenze, con chiari intenti di "provocazione intellettuale", nel saggio *Le ceneri di Gramsci*, "Mondoperaio", gennaio 1977.

⁷ Maurizio Degl'Innocenti, *Storia Del Psi*. 3: *Dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 157.

avevano costituito uno dei temi dominanti della propaganda politica democristiana⁸.

Era infatti assai difficile – ha scritto Paul Ginsborg – che i cattolici non giudicassero il processo di inurbamento come l'anticamera della secolarizzazione: le loro tradizionali basi nelle campagne stavano per essere distrutte, le vocazioni erano sempre più rare e, peggio ancora, la famiglia cattolica era sottoposta a un pesante attacco⁹.

Né, come nota lo stesso Ginsborg, andava meglio per i comunisti, le cui Case del popolo erano sempre meno frequentate dai giovani militanti¹⁰. La responsabilità di ciò veniva attribuita soprattutto alla televisione e al consumismo. Ma, come è stato giustamente rilevato, il tentativo di continuare a trasmettere tra i giovani i valori e i codici comportamentali del partito, si scontra con la realtà di giovani militanti «sempre meno disposti a privilegiare la loro adesione al partito e ai principi della dottrina comunista e a rinunciare ai nuovi divertimenti e alle nuove forme di socializzazione che li accomunano ai loro coetanei»¹¹.

Stando così le cose, non meraviglia eccessivamente che la realtà della nuova rivoluzione industriale sia scarsamente presente nel dibattito e nella produzione artistica di quegli anni. Per come ha scritto Silvio Lanaro,

Più che il grumo di destini umani di una civiltà che albeggia, è l'estinguersi del seme contadino e pre-industriale a stimolare l'immaginazione dei narratori [...]. La fabbrica, con tutto ciò che le si accompagna, non compare affatto o s'intravede sullo sfondo come immanente ordigno distruttivo [...]: in chi patisce dall'interno la dissoluzione di un universo materiale, spirituale, morale, culturale, rimpianto e

⁸ Significativi in tal senso i manifesti di propaganda elettorale della Dc riprodotti in *C'era una volta la DC*, a cura di Luca Romano e Paolo Scabello, Savelli, Roma 1975.

⁹ Paul Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Società e politica 1943-1988*, Einaudi, Torino 1989, pp. 337-338.

¹⁰ Ivi, p. 338.

¹¹ Paolo Sorcinelli, *Dalla "via Gluck" al "miracolo economico". Uno sguardo sull'Italia che cambia*, in *Il miracolo economico italiano (1958-1963)*, a cura di Antonio Cardini, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 197-198.

nostalgia sono semplicemente ovvii e non sollevano problemi che non siano di autocontrollo stilistico¹².

E se il lamento accorato di Pier Paolo Pasolini per la scomparsa delle lucciole vittime dell'inquinamento ambientale e luminoso è forse l'esempio più famoso di questa letteratura, "antiindustrialista" o "protoecologista" che dir si voglia¹³, vanno quantomeno ricordate le amare considerazioni di Ferdinando Camon (*Il Quinto Stato* 1970; *La vita eterna* 1972) sull'irruzione violenta della modernità nella secolare immobilità del mondo contadino e l'esasperata problematicità di Paolo Volponi (*Memoriale*, 1962; *La macchina mondiale* 1965; *Corporale* 1974), «il narratore dello sviluppo industriale italiano visto sia come crescita necessaria e sperata che come progetto fallito, utopia tradita e, infine, vera e propria catastrofe culturale»¹⁴.

In questo contesto il dibattito su letteratura e industria sollecitato nelle pagine della rivista "Il menabo" diretta da due ex comunisti, Elio Vittorini e Italo Calvino, sul quale hanno richiamato l'attenzione Nello Ajello¹⁵, Alberto Asor Rosa¹⁶ e Guido Crainz¹⁷, è un po' l'eccezione che conferma la regola di una letteratura ripiegata nel rimpianto di un universo materiale, culturale e morale minacciato di dissoluzione.

Ma se nei letterati, come si è visto, la fabbrica, con tutto ciò che le si accompagna e ne consegue, si carica di negatività, e la riscoperta della nozione marxiana di alienazione, quale si produce nel 1962 nelle pagine de "Il Corriere della Sera" e de "L'Espresso", genera «una sorta di processo

¹² Silvio Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana. Dalla fine della guerra agli anni novanta*, Marsilio, Venezia 1992, p. 294.

¹³ Pier Paolo Pasolini, *La scomparsa delle lucciole*, "Corriere della Sera", 1° febbraio 1975.

¹⁴ Alfonso Berardinelli, *Letterati e letteratura negli anni sessanta*, in *Storia dell'Italia repubblicana. II: La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri*, tomo 2: *Istituzioni, movimenti, culture*, Einaudi, Torino 1995, p. 549.

¹⁵ Nello Ajello, *Il lungo addio. Intellettuali e Pci dal 1958 al 1991*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 31.

¹⁶ Alberto Asor Rosa, *op. cit.*, p. 1645.

¹⁷ Guido Crainz, *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta*, Donzelli, Roma 1996, pp. 117-118.

letterario al neocapitalismo, che trova impegnati in diversi ruoli Alberto Moravia, Carlo Levi, Guido Piovene, Paolo Volponi, Pier Paolo Pasolini, Enzo Siciliano»¹⁸, anche il cinema d'autore non manca di fare la sua parte. Così, ad esempio, se Luchino Visconti in *Rocco e suoi fratelli* (1960) rappresenta con pathos melodrammatico il disgregamento dei valori morali di una famiglia di emigranti meridionali nell'impatto traumatico con la realtà della città industriale, Federico Fellini «offre in *La dolce vita* (1960) lo spaccato di una Roma stordita e corrotta, dove la compostezza borghese sprofonda in un paganesimo provinciale che celebra i suoi riti goderecci»¹⁹, e Michelangelo Antonioni analizza in *La notte* (1961) il dramma dell'incomunicabilità che accomuna capitani d'industria e operai delle grandi concentrazioni urbane.

2. Sarebbe tuttavia estremamente limitativo assumere il rimpianto accorato e nostalgico del mondo contadino come chiave esclusiva di lettura del sensibile ritardo con cui sia la cultura marxista che quella cattolica analizzano e interpretano la nuova realtà generata dalla Grande trasformazione. Almeno altri due elementi vanno tenuti in considerazione.

Il primo è l'«anticapitalismo ideologico» del quale sono parimenti partecipi, sia pure con motivazioni e forme diverse, sia i cattolici che i marxisti. Esso, come ha notato Simona Colarizi, è ben presente «nel dibattito dei sindacati e dei partiti della sinistra che in questi anni appaiono ancora impantanati nel mito della rivoluzione anticapitalista»²⁰. Così come i sindacalisti della Cgil – citiamo ancora la Colarizi –

faticano a leggere la nuova realtà delle fabbriche, anche gli intellettuali della sinistra non riescono a comprendere subito la trasformazione epocale del paese dove sta per esplodere la rivoluzione dei consumi e trionfa l'*american way of life*. Il neorealismo ha perduto la sua carica propositiva e domina ormai un provincialismo culturale, in stridente contrasto non solo con le correnti innovative d'oltralpe e di oltre oceano, ma con gli stessi gusti del grande pubblico italiano che mostra di prediligere ben altri prodotti [...].

¹⁸ Nello Ajello, *op. cit.*, 32.

¹⁹ Silvio Lanaro, *op. cit.*, p. 296.

²⁰ Simona Colarizi, *Storia del Novecento italiano. Cent'anni di entusiasmo, di paure, di speranze*, Rizzoli, Milano 2000, p. 354.

Rimasta ancorata all'idealismo di Croce e Gentile, interpretato nella chiave di un italo-marxismo chiuso in un rigido pregiudizio antiindustrialista e antimoderno, l'*intelligentia* che fa riferimento al Psi e al Pci appare pressoché indifferente alle suggestioni del pragmatismo e del neopositivismo americani, dello spiritualismo e dell'esistenzialismo francese e tedesco²¹.

Ma se è pur varo che i primi segni e poi lo sviluppo inarrestabile del consumismo, incidendo profondamente nella realtà delle classi sociali e modificando il volto stesso della classe operaia, non avrebbero tardato a rendere «superate e inservibili le categorie di analisi alle quali la cultura comunista era legata»²², è altrettanto vero che l'esplosione dei consumi di massa non manca di ingenerare viva preoccupazione e quindi reazioni improntate all'anticapitalismo ideologico in settori tutt'altro che marginali della cultura cattolica.

Spopolamento delle campagne, corsa verso la realtà "secolarizzante" delle grandi concentrazioni urbane del Nord-ovest, diffusione dei consumi individuali e di stili di vita tanto diversi da quelli della tradizionale famiglia contadina o artigianale, sono tutti fattori destinati a suscitare allarme sia tra le gerarchie ecclesiastiche che tra gli osservatori e i commentatori di estrazione cattolica. A portare l'attacco alla famiglia cattolica non era infatti più il "vecchio nemico" rappresentato dal comunismo ateo e materialista, bensì la rapida divulgazione e il subitaneo affermarsi del modello americano di società consumistica, autentico «cavallo di Troia penetrato nella cittadella dei valori cattolici»²³.

Coglieva pertanto nel segno Pasolini quando, con un efficace paradosso, sosteneva che ciò contro cui avrebbe dovuto appuntarsi lo zelo censorio delle gerarchie ecclesiastiche e dei dirigenti democristiani della televisione di Stato non avrebbero dovuto essere le gambe delle ballerine del varietà. Bisognava invece censurare il più popolare intermezzo pubblicitario, *Carosello*, «perché è in *Carosello*, onnipresente, che esplode in tutto il suo

²¹ Ivi, p. 370.

²² Pietro Scoppola, *op. cit.*, p. 292.

²³ Paul Ginsborg, *op. cit.*, pp. 337-338.

nitore, la sua assolutezza, la sua perentorietà, il nuovo tipo di vita che gli italiani “devono” vivere»²⁴.

Si affermava invero, per il tramite dell'esplosione della civiltà dei consumi, un processo di secolarizzazione sociale e culturale che insidiava la presa della Chiesa cattolica sulla società italiana, metteva in crisi le forme tradizionali dell'insediamento democristiano e al contempo incalzava culturalmente comunisti e socialisti.

Cattolici e marxisti erano infatti chiamati a fare i conti con una realtà rurale il cui rapido declino, con le formidabili ripercussioni socio-culturali ad esso connesse, è stato sottolineato da Enzo Santarelli, che ha richiamato l'attenzione sul trauma di «una modernizzazione incompiuta e contrastata» di cui, anche in conseguenza della riforma agraria, risentono le campagne²⁵; come pure da Antonio Cardini, il quale ha insistito sulla stridente contraddizione tra la società industriale nella quale andava rapidamente e tumultuosamente trasformandosi l'Italia e la persistenza di quei «codici solidaristici e comunitari dell'antica Italia rurale» che tanto avevano contribuito ad alimentare sia la cultura cattolica che quella marxista²⁶.

Ma i conti andavano fatti dai partiti di sinistra anche, se non soprattutto, con una classe operaia in crescita, interessata sì alla lotta sindacale ma insieme – per come ha acutamente rilevato Bruno Bongiovanni – «all'acquisto, magari a rate, delle utilitarie prodotte dall'azienda che era il bersaglio della lotta stessa»²⁷.

E ciò nel contesto e sullo sfondo di tradizioni e miti politici che avevano accompagnato per decenni la storia della sinistra italiana. Primo fra tutti il mito, a quel tempo molto meno residuale di quanto si è soliti credere, dell'Unione sovietica patria del socialismo realizzato, antesignana cioè di un sistema economico, prima che sociale e politico, antagonistico a quel

²⁴ Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975, pp. 69-70; cit. in Paul Ginsborg, *op. cit.*, p. 327.

²⁵ Enzo Santarelli, *Storia critica della Repubblica. L'Italia dal 1945 al 1994*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 87.

²⁶ Antonio Cardini, *La fine dell'Italia rurale e il miracolo economico*, in *Il miracolo economico italiano (1958-1963)*, cit., p. 17.

²⁷ Bruno Bongiovanni, *Gli intellettuali, la cultura e i miti del dopoguerra*, in *Storia d'Italia. 5: La Repubblica*, a cura di Giovanni Sabbatucci e Vittorio Vidotto, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 480-481.

capitalismo, con le sue logiche produttivistiche e le sue degenerazioni consumistiche, che, sia pure tra mille contraddizioni e squilibri territoriali irrisolti, avanzava a grandi passi nell'Italia della Grande trasformazione, o del Miracolo economico che dir si voglia.

Ma ormai – per come ha scritto Bruno Bongiovanni –

All'icona bolscevica, rigida immobile, configurata in modo da rinviare non a una realtà concreta, ma ad un universo alternativo, si affiancava il sogno americano, fatto di mobilità sociale, di accesso visibile ai consumi e a nuove opportunità di vita, di competizione, di spirito di avventura e di inesauste novità [...].

L'Urss, a sua volta, mito arcaico e icona venerata, identità immaginaria e bussola rassicurante da non smarrire nel viaggio concreto dentro la modernità inarrestabile, raccontava e metaforizzava il nostro passato, l'antica speranza di redenzione, l'orgoglio per le capacità di riscatto dimostrate dai popoli davanti all'arroganza dei potenti. La forza dell'Urss, con tanto di arsenale nucleare, e poi con gli applauditissimi *Sputnik*, diventava così, per le masse lavoratrici che del suo mito restavano prigioniere, una proiezione protettiva della forza popolare, un esempio classico, e collettivo, di "alienazione" e di cassa di compensazione per le frustrazioni prodotte dal presente²⁸.

3. Senza «le frustrazioni prodotte dal presente» non si comprenderebbe quello che riteniamo essere il terzo fattore principale del ritardo con cui sia la cultura marxista che quella che potremmo definire "azionista" leggono la nuova realtà determinata dalla Grande trasformazione e che essenzialmente consiste nella reazione moralistica alla crisi dei valori resistenziali scaturente dalla drastica discrepanza tra l'Italia sognata e l'Italia realizzata²⁹.

Più di ogni altra argomentazione, vale in questo caso la citazione del brano che nel 1968 Giuliano Procacci pose a suggello della sua *Storia degli italiani*.

Quando la sua salma venne riportata in Italia – scrive Procacci rievocando il funerale di Togliatti –, seguirono la sua bara un milione di persone. Da vivo egli era stato paragonato a Cavour, per la sua lucidità politica e per la sua fermezza. Ma Cavour era morto al culmine della sua gloria, mentre a lui toccava di morire in

²⁸ Ivi, pp. 481-482.

²⁹ Molto acute le osservazioni in tal senso di Aurelio Lepre, *op. cit.*, p. 186.

un'Italia gaudente e volgare. Nella tristezza della folla che lo accompagnava per l'ultima volta, vi era la consapevolezza di un traguardo che non era stato raggiunto e il presentimento di un lungo e faticoso cammino³⁰.

Nell' "invettiva" di Procacci contro l'Italia «gaudente e volgare» delle seicento prese a rate, dei giradischi a tutto volume, dell'irrefrenabile successo di *Lascia o raddoppia* e di *Canzonissima*, delle goderecce gite domenicali fuoriporta, non vi è soltanto il sublime disprezzo dell'"intellettuale organico" verso gli aspetti più intollerabili e financo più ripugnanti della civiltà dei consumi. Vi è altresì il moralistico rimpianto per gli ideali traditi dell'epopea resistenziale e la dolorosa consapevolezza di un'Italia sì diversa da quella prefigurata o forse solo sognata.

4. Ovviamente, nel modo di atteggiarsi delle culture politiche a fronte della Grande trasformazione non vi sono soltanto ritardi e incomprensioni, ma anche analisi acute ed efficaci sforzi interpretativi.

Si pensi ad esempio, per quanto concerne il Pci, alle ripetute sollecitazioni da parte di Giorgio Amendola perché i comunisti, preso atto del ritardo con cui i partiti politici italiani avevano percepito il fenomeno del Miracolo economico, si cimentassero in un'analisi più approfondita che non si limitasse a sottolineare l'aggravamento di contraddizioni sociali e squilibri territoriali ma prendesse anche atto degli indubbi risultati raggiunti dall'espansione economica³¹; oppure al problema, posto nel 1964 dalla tribuna del Congresso della Fiom-Cgil proprio dal suo Segretario generale Bruno Trentin, della lotta per una programmazione democratica che implicasse la partecipazione attiva delle rappresentanze dei lavoratori «anche nelle sedi nazionali di determinazione della politica economica»³².

La cultura cattolica di quegli anni non è certo solo rimpianto del passato rurale e denuncia moralistica dei guasti della modernizzazione

³⁰ Giuliano Procacci, *Storia degli italiani*, Laterza, Roma-Bari 1984 (prima edizione 1968), p. 559.

³¹ Giorgio Amendola, *Il "miracolo" e l'alternativa democratica*, "Rinascita", settembre 1961; cit. in Nello Ajello, *op. cit.*, p. 20.

³² Cit. in Sergio Turone, *Storia del sindacato in Italia dal 1943 ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 307.

secolarizzatrice. Tutt'altro. Essa perviene a risultati di rilievo soprattutto negli studi filosofici ed economici, un campo quest'ultimo molto importante per i suoi rapporti con la politica attiva. Basterebbe per tutti il nome di Pasquale Saraceno, per non dire dell'apertura ai temi più attuali della cultura sociologica ed economica che contraddistingue, già dalle prime fasi, l'esperienza de "Il Mulino".

Per quanto riguarda i socialisti, prima Gaetano Arfé in un saggio tanto pregevole quanto poco conosciuto del 1984³³ e quindi Maurizio Degl'Innocenti nella sua storia del Psi dopo la seconda guerra mondiale, hanno compiutamente illustrato i vivi fermenti che, esauritasi la fase frontista, percorrono la cultura socialista. Già ancora prima del 1956, il progetto di una rifondazione critica del marxismo italiano aperto ai contatti con le più avanzate correnti straniere ispira la fondazione della rivista "Ragionamenti" da parte di Franco Fortini, Roberto e Armanda Guiducci, così come dalla crisi incipiente del marxismo dogmatico e dello stalinismo imperante traggono nuovo vigore riviste come la riformista "Critica Sociale" e la "azionista" "Il Ponte".

E con "Il Ponte" siamo sul terreno di confine tra cultura marxista e cultura liberaldemocratica, quella cultura liberaldemocratica che attraverso "Il Mondo" e poi "L'Espresso" si apre all'analisi critica delle profonde trasformazioni che a partire dagli anni Cinquanta si stanno producendo nella società italiana, impegnandosi assai attivamente, ma con esiti politici invero poco soddisfacenti, in una serrata polemica con i partiti popolari di massa, Dc e Pci, e i loro gruppi dirigenti giudicati inadeguati a promuovere processi di reale ammodernamento del Paese. E tuttavia la cultura liberaldemocratica rimarrà sempre con l'essere espressione – per usare un'espressione cara a Giovanni Spadolini – di un' «Italia di minoranza»; così come è altrettanto vero che in non pochi settori della cultura cattolica permarranno a lungo diffidenze e resistenze a fronte dei processi di modernizzazione in atto nel Paese.

Diverso il discorso per quanto concerne comunisti e socialisti, la cui difficoltà di fondo a confrontarsi con le nuove realtà emergenti, sia sotto l'aspetto sociale che quello più propriamente politico, sarà ancora per diversi anni di natura prettamente ideologica.

³³ Gaetano Arfé, *Intellettuali e società di massa: i socialisti italiani dal 1945 a oggi*, Ecig, Genova 1984; Maurizio Degl'Innocenti, *op. cit.*

Ciò appare evidente per il Pci, la cui lunga marcia attraverso le istituzioni che sarebbe dovuta culminare da un lato nella piena e integrale accettazione delle regole del sistema liberaldemocratico, compresa ovviamente la fisiologica alternanza tra maggioranza e opposizione alla guida del Paese, e dall'altro nella legittimazione a pieno titolo del Pci, "partito di lotta e di governo", a far parte della compagine governativa di un paese organicamente inserito nel Patto atlantico, troverà, almeno per tutti gli anni gli anni Settanta un limite invalicabile. Esso sarà costituito dal mai venuto meno legame di continuità con l'esperienza storica del leninismo, presente nella cultura comunista soprattutto per il tramite della concezione gramsciana dell'egemonia: sviluppo originalissimo, con ogni probabilità il più originale di quanti prodottisi in Occidente, della concezione leniniana della dittatura del proletariato, ma pur sempre di ben difficile conciliazione con l'asserita adesione del Pci ai principi del pluralismo partitico propri della tradizione liberaldemocratica. Per non dire poi del mantenimento della concezione leniniana del centralismo democratico, la cui validità Berlinguer non avrà esitazione alcuna a rivendicare in una celebre intervista rilasciata al direttore di "La Repubblica", Eugenio Scalfari, nell'estate del 1978³⁴.

Per quanto concerne la cultura socialista, per tutto il corso degli anni Sessanta e del decennio successivo si assiste al suo interno all'intrecciarsi di due diversi tipi di risposta ai problemi suscitati dalla Grande trasformazione. Da un lato lo sforzo di elaborazione di una cultura riformista di governo idonea a mettere il Psi al passo con le altre grandi socialdemocrazie europee, dall'altro la prefigurazione di un'alternativa a quel sistema capitalistico di cui i portati della Grande trasformazione avevano evidenziato le contraddizioni e le storture "strutturali". Financo dopo l'avvento di Craxi alla segreteria del partito, le due linee continueranno a intrecciarsi. Ne è documento di tutta evidenza il *Progetto per l'alternativa socialista* elaborato nel 1978 dagli intellettuali raccolti attorno alla rivista "Mondoperaio". In esso lo sforzo progettuale di prefigurare un ammodernamento degli assetti politico-istituzionali per adeguarli ai profondi mutamenti prodottisi nella società italiana è preceduto, in premessa, dalla lapidaria affermazione secondo cui il sistema capitalistico «mantiene come suo tratto caratteristico lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo», ragion per cui «il Partito ha il fine di creare una società

³⁴ "La Repubblica", 2 agosto 1978.

liberata dalle contraddizioni e dalle coercizioni derivanti dalla divisione in classi prodotta dal sistema capitalistico»³⁵.

Ancora alcuni anni devono passare perché nell'iconografia socialista il Garofano soppianti la falce e il martello intrecciati sovrapposti al libro. Si deve addirittura attendere la caduta del Muro perché il Pci rinunci al suo nome stesso e la falce e il martello siano confinati in un cerchietto alle radici di una Quercia rigogliosa. Di lì a poco con la nascita della Margherita e quindi dell'Ulivo la rivoluzione... vegetale della sinistra italiana sarà definitivamente compiuta.

³⁵ *Progetto per l'alternativa socialista*, "Il compagno. Periodico ad uso interno edito a cura dell'Ufficio stampa e propaganda del Psi", Roma 1978, p. 2, poi ristampato come *L'alternativa dei socialisti*, Mondo Operaio - Edizioni Avanti!, Roma 1978.

Francesco Pira

Cyberbullismo, sexiting, “ragazze doccia”. I nuovi pericoli per i più piccoli nella rete

Abstract

Una riflessione per cercare di individuare alcuni elementi della società 2.0. Immersi in un universo relazionale completamente nuovo. Il punto di partenza sono gli oltre venti anni di ricerche indagini sul campo per capire i numeri dell'evoluzione della comunicazione mediata fino ad arrivare al web sociale e alle relazioni digitali. Si introdurranno quindi le principali definizioni per affrontare il tema cruciale della necessità di costruire un'etica delle relazioni con il rischio dell'imposizione dell'etica del consumatore per arrivare a descrivere nelle conclusioni lo stato dei progetti nascenti e la proposta di una risposta sinergica capace di costruire un percorso culturale ed etico che combatta le devianze e sia capace di dare vita ad un sistema di relazioni forti e profonde nella società e tra le giovani generazioni.

In this text we will try to identify some elements of the society 2.0. We are immersed in a completely new relational universe. The starting point are represented by the over twenty years of research in field trying to collect the data and understanding the evolution of mediated communication up to the social web and digital relationships. We then introduce the main definitions to face the crucial issue: the need to construct an ethic of relations fighting the risk of the imposition of the ethics of the consumer. We then approach the conclusions describing the status of starting new projects and a proposal for a synergistic response able to build a cultural and ethical route against the deviations able to power a deep and strong relationships system in the society and among young generations.

1. I numeri del fenomeno

Nel lontano 1997, nello scorso secolo, uscì un breve saggio dal titolo - *Bambini mai soli davanti alla tv* - il volume raccoglieva i dati di una ricerca sul campo realizzata con un collega psicologo su un campione di bambini tra i 6 e i 10 anni¹. Era esplosa l'era della comunicazione mediata e molti colleghi studiosi in Europa e negli Stati Uniti iniziavano ad interrogarsi su quali potessero essere gli effetti sullo sviluppo psicologico e sociale delle nuove generazioni. Da allora il mio interesse scientifico si è focalizzato sullo studio del rapporto dei bambini e adolescenti con i media e le nuove tecnologie. Un universo comunicativo che si è arricchito di strumenti e opportunità: videogiochi, telefoni cellulari, computer. In poco meno di vent'anni è avvenuta una trasformazione epocale che ha riguardato non solo gli usi, ma soprattutto i comportamenti e che sta innescando un nuovo modello di relazione sociale del quale, come abbiamo più volte ribadito, si fatica ancora a definire i contorni.

I dati raccolti in questi anni ci mostrano un quadro in veloce e continua evoluzione. Il 2001, anno di pubblicazione del rapporto della Direzione Generale per la Ricerca del Parlamento Europeo, ha costituito lo spartiacque, le istituzioni per la prima volta prendono consapevolezza del fenomeno. Dal quel momento gli studi e le ricerche condotti da singoli studiosi sia in ambito medico che sociologico si sono susseguiti per comprendere come, le nuove tecnologie incidano sulla vita delle persone e quali siano i rischi eventuali derivanti dal loro utilizzo distorto, in termini di danni alla salute e ostacolo ad un corretto sviluppo psicofisico di bambini e adolescenti e sullo sviluppo sociale dell'individuo più in generale.

Tab.1 Campione esaminato Ricerca Bambini e telefonini 2003	4° Rapporto nazionale sulla condizione dell'infanzia e dell'adolescenza
129 bambini età tra 9 e 12 anni	5076 bambini età tra 7 e 11 anni
Tab.2 Possessori di un telefono cellulare Ricerca Bambini e	4° Rapporto nazionale sulla condizione dell'infanzia e dell'adolescenza

¹ Pira F., Kermol E., (1997), *Bambini mai soli davanti alla tv*, Edizioni Goliardiche, Padova.

telefonini 2003	
56,58%	51,6%
Tab. 3 Tipo di utilizzo: Ricerca Bambini e telefonini 2003	4° Rapporto nazionale sulla condizione dell'infanzia e dell'adolescenza
Telefonate ai genitori 44,18%	Telefonate ai genitori 30,7%
Telefonate agli amici 34,88%	Telefonate agli amici 36,2%
Invio sms 38,75%	Invio sms 12,8%

Già nel 2004 confrontavamo i dati raccolti su un campione di bambini delle scuole del Nordest, e del Sud d'Italia, 129 bambini (73 maschi e 56 femmine), fra i 9 e i 12 anni, frequentanti le classi quarta e quinta elementare di scuole del Friuli Venezia Giulia; 92 bambini (42 maschi e 50 femmine), tra i 9 e i 10 anni di una scuola elementare siciliana², con quelli del 4° Rapporto Nazionale sulla condizione dell'infanzia e dell'adolescenza³.

I raffronto mostrava una sostanziale equivalenza nei risultati, segno che la diffusione del fenomeno aveva preso ormai una dimensione nazionale e non solo in fasce particolari della popolazione.

L'indagine di Telefono azzurro e Eurispes del 2011 mostra un quadro evolutivo complesso e allarmante.

“Un elevato utilizzo di Internet da pc: solo il 7% dei ragazzi non naviga mai, il 37,7% lo fa da 2 a 4 ore (24,4%) e oltre 4 ore al giorno (13,3%). A cui si aggiunge il tempo passato al cellulare: 4 adolescenti su 10 (41,4%) lo utilizzano da 2 a 4 ore (14%) e oltre (27,4%) nel corso di una giornata.

Non solo, l'utilizzo del cellulare, computer e Internet cresce insieme all'età: gran parte dei ragazzi di 12-15 anni (34,1%) utilizza il telefonino fino ad un'ora al giorno, mentre una percentuale elevata (38,3%) dei ragazzi di 16-18 anni lo adopera più di 4 ore al giorno (contro il 21,9% dei 12-15enni). Per quanto riguarda il computer, se i 12-15enni lo utilizzano

² Pira F., (2003), *Ricerca bambini e telefonini*, Università degli Studi di Trieste.

³Fonte: 4°Rapporto sulla condizione dell'infanzia , Telefono Azzurro, <http://www.azzurro.it/sites/default/files/Materiali/InfoConsigli/Ricerche%20e%20indagini/sintesirapportoinfanziaadole>

prevalentemente fino a un'ora al giorno, i più grandi lo utilizzano per un tempo maggiore (ad es. più di 4 ore:10,8% per i 12-15enni vs 13, 3% per i 16-18enni).

Praticamente tutti i ragazzi (circa il 97%) dispongono di un telefonino: il 36,6% ne possiede uno con funzioni base, il 50,1% possiede uno smartphone e il 10,1% ha addirittura più di un telefono cellulare.

Il 59,2% dei giovani utilizza il cellulare per connettersi ad Internet: dunque, per i giovani, il telefono cellulare è diventato un nuovo importante strumento di accesso per i contenuti presenti on line.”⁴

L'indagine del fenomeno si arricchisce di aspetti ed ecco che tra i quesiti si cerca di comprendere i risvolti relazionali.

L'indagine mostra dati preoccupanti sulla nuova pratica del sexting. “Ben il 6,7% degli adolescenti ha inviato sms o mms a sfondo sessuale ed il 10,2% li ha ricevuti. In alcuni casi l'invio e la pubblicazione online sono strumento per atti di bullismo, legati alla volontà di ferire il protagonista delle immagini stesse. In molti casi, inoltre, i ragazzi non sono consapevoli di scambiare materiale pedopornografico, che può arrivare nelle mani di soggetti malintenzionati. L'8% dei ragazzi ha usato il cellulare anche per fare chiamate a linee telefoniche per adulti. Il fenomeno del sexting sembra interessare sia maschi che femmine, seppur con qualche differenza: sono prevalentemente i maschi sia a inviare sms o mms a sfondo sessuale (contro il 3,6% delle femmine), sia a riceverli (15,5% contro il 7,1% delle femmine). Analogamente, il 10,5% dei maschi ha effettuato telefonate a linee telefoniche per adulti, contro il 6,4% delle femmine.”⁵

Ma nell'ultimo anno il fenomeno ha acquisito una dimensione che investe ormai una quota rilevante degli adolescenti.

“In Italia un adolescente su 4(25,9) sostiene di essere stato oggetto di sexting. La percentuale degli scambi tramite sms/mms/video di materiale a sfondo sessuale nell'ultimo anno è più che raddoppiata con una crescita dal 10,2% al 25,9% tra gli adolescenti italiani dai 12 ai 18 anni.”⁶

⁴ Fonte: *Indagine conoscitiva sulla condizione di infanzia e adolescenza in Italia nel 2011*, Telefono Azzurro - Eurispes

⁵ Ibidem

⁶ Fonte: <http://www.tgcom24.mediaset.it/cronaca/lomabradia/2014/notizia>

Non solo l'aspetto più critico riguarda la percezione che i giovani hanno rispetto all'azione. Quasi il 50% ritiene che il sexiting non sia una pratica pericolosa.

Questo apre ad una riflessione che riguarda l'identikit dei giovani. E proprio l'indagine DOXA⁷ su identikit di adolescenti tra 14 e 17 anni presentata il 10 aprile 2014 ci offre l'opportunità di capire quale sia il loro sistema di valori di riferimento e quale sia il loro contesto relazionale:

Mi fido di Te.

44% si fida di più dei propri genitori

34% si fida di più degli amici reali

20% del fratello/sorella

Solo il 2% degli amici virtuali

Sono volontario?

67% non ha mai fatto volontariato nell'ultimo anno

Cosa vorrei?

32% vuole più tempo per stare insieme alla propria famiglia

32% vuole più autonomia

24% vuole più dialogo

13% vuole più soldi

È del tutto evidente che via sia una contraddizione tra comportamenti e rappresentazione valoriale nella geografia delle nuove generazioni, che sono profondamente cambiate nell'arco di poco più di quindici anni di indagini. Completamente immersi nella tecnologia, vivono all'interno di questa dimensione relazionale. Non più strumenti, ma ambienti.

I dati hanno costituito il racconto e si accompagnano ad un insieme di definizioni con le quali si è cercato di dare contorni al fenomeno.

⁷ Fonte: http://www.corriere.it/cronache/14_aprile_09/preferiscono-genitori-amici-sorpresa-adolescenti-b7436220-bfab-11e3-a6b2-109f6a781e55.shtml

2. Definizioni e contenuto

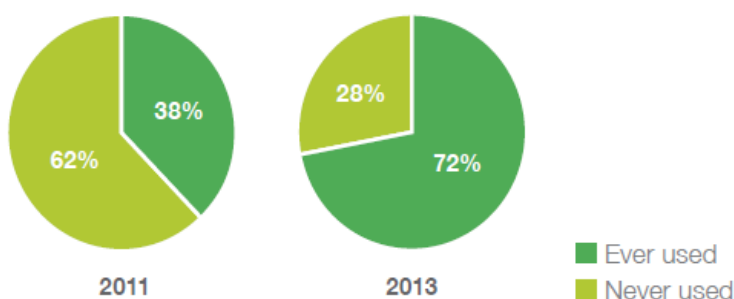
Un nuovo contesto evolutivo e lo sviluppo della società a due se non addirittura a tre velocità. Una distanza che divide proprio le nuove generazioni, quelli che sono oggi comunemente definiti **digitali nativi**, e il mondo degli adulti considerati come **immigrati digitali**. Per i digitali nativi questo ambiente relazionale rappresenta un luogo naturale, mentre gli adulti devono apprenderne le regole, con il limite di vivere questi luoghi come altro dal reale e come strumenti. Per i digitali nativi il dialogo, la relazione è totalmente immersa in questo nuovo ambiente. Si comunica anche a 30 centimetri di distanza fisica, non con l'uso del linguaggio vocale, ma attraverso il linguaggio digitale.

Ma il nostro universo si arricchisce di nuove dimensioni. Gli adulti di domani i **mobile born**,

i bambini nati in questi ultimi anni, che prima di imparare a camminare si sanno già muovere con dimestichezza su smartphone e tablet. Sono sempre di più, e i numeri lo confermano: secondo uno studio di Common Sense Media, negli Usa il 38% dei bimbi di due anni ha già utilizzato un dispositivo mobile (nel 2011, la percentuale si fermava al 10%). Se il 63% dei bambini di meno di otto anni usa smartphone e tablet soprattutto per giocare, un ulteriore 30% invece preferisce usarli per leggere.⁸

Use of Mobile Media, over Time

Among 0- to 8-year-olds, percent who have ever used mobile devices such as smartphones or tablets:



⁸fonte:<http://www.commonsensemedia.org/research/zero-to-eight-childrens-media-use-in-america-2013>

Anche la famiglia sembra ridefinirsi e diventa, **famiglia digitale**, con nuove figure e ruoli. **Dall'executive tecnologico**, ossia colui che è sempre connesso, anche per lavoro e anche quando è in viaggio – grazie alla tecnologia – può comunicare face-to-face e in tempo reale con i propri cari, **al Chief Memory Officer**, di solito una donna che, spinta dal desiderio di tenere unita la famiglia, tiene un archivio di tutti i ricordi e si preoccupa di condividerlo con gli altri. Il **53%** delle persone utilizza già una fotocamera per comunicare meglio con la propria famiglia. Per il **41%** la videoconferenza potrà in futuro addirittura migliorare o intensificare la relazione face-to-face virtuale.⁹

È evidente che le definizioni rappresentano solo un aspetto dell'analisi. Definire figure e ruoli sociali emergenti rappresenta un primo momento di sintesi analitica che serve a introdurre lo step dell'analisi fenomenologica, che ci porta attraverso l'indagine a cercare di definire le azioni e le loro conseguenze. Così Rivoltella proprio in riferimento al cambiamento relazionale che sta avvenendo all'interno delle famiglie individua:

«La democratizzazione delle relazioni all'interno della famiglia:

- la libertà decisionale riconosciuta ai figli (spesso senza condizioni e in età precoce);
- la pariteticità di diritti e doveri tra genitori e figli (ad esempio i piccoli servizi, su cui viene rivendicato il diritto alla turnazione con il risultato che lavorano sempre i genitori);
- la perdita di autorità da parte dei genitori e il tentativo frequente di sostituirla con un innalzamento del tono affettivo.

L'Esplosione della comunicazione:

- pervasività (i media mobili e connessi sono sempre con noi);
- socialità mediata (prolunga oltre i limiti della presenza le relazioni e le interazioni);

⁹

<http://www.ilsole24ore.com/art/SoleOnLine4/Tecnologia%20e%20Business/2009/11/kodak.shtml?uuid=4cb54502-d367-11de-a4bd-1cde71b4a532&DocRulesView=Libero>

- naturalità (la tecnologia "scompare" sempre più dentro gli oggetti d'uso comune facilitando la nostra appropriazione di essi).»¹⁰

La nuova dimensione della comunicazione mediata è passata da concetto di Mac Luhan lo «strumento è il messaggio» alla dimensione «dell'individuo connesso è il messaggio». Non più separazione tra mezzo e individuo, il vissuto costruito attraverso due universi *online* e *offline*.

3. La relazionalità digitale

«La nostra vita (e ancor più quella delle giovani generazioni) è scissa tra due universi, online e offline, e irrimediabilmente bipolare. Poiché ognuno di questi due universi ha un proprio contenuto concreto e proprie regole procedurali, quando passiamo da una parte all'altra tendiamo a utilizzare lo stesso materiale linguistico, senza renderci conto del cambiamento di campo semantico che avviene ogni volta che varchiamo il confine. Perciò non c'è modo di evitare una compenetrazione tra quegli universi: l'esperienza di uno di essi non può che ri-formare l'assiologia su cui si basa la valutazione dell'altro. Non si può descrivere correttamente la parte di vita che trascorriamo in uno dei due universi, non se ne può afferrare il significato né se ne può comprendere la logica e la dinamica, senza guardare alla avuta dal secondo universo nella sua costituzione. Si può dire che virtualmente qualsiasi nozione collegata agli attuali processi di vita rechi inevitabilmente il segno di questa bipolarità.»¹¹

Bauman parla di fragilizzazione delle relazioni ed evidenzia come il punto critico centrale sia la mancanza di un linguaggio declinato per l'universo delle relazioni digitali che consenta di creare senso e significato in modo più profondo. Il tema che ricorre è quello introdotto già nel 2006 da Jenkins quando teorizzò la prospettiva di costruire attraverso nuovi modelli educativi *una cultura partecipativa*¹². È avvenuta una rivoluzione, le relazioni digitali sono parte integrante della nostra vita ma non siamo ancora arrivati a costruire un modello di cultura partecipativa. Siamo ancora *in mezzo al guado*, tra l'idea predigitale di comunità quella digitale di rete. Come

¹⁰ Rivoltella P.C., (2010), <http://piercesare.blogspot.it/2010/10/la-famiglia-digitale.html>

¹¹ Bauman Z., Lyon D., (2013), *Sesto Potere*, (tit. or. *Liquid surveillance*. A Conversation, Polity Press, Cambridge – UK, 2013), Editori Laterza, Bari, pp 23-24.

¹² Jenkins H., (2006), *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York University Press, New York.

sostiene ancora Bauman «La comunità ti osserva da vicino e ti lascia poco spazio di manovra, mentre la rete può non preoccuparsi minimamente che tu obbedisca alle sue norme, e dunque ti lascerà le briglie molto lente e, soprattutto, se te ne vai non ti penalizzerà.»¹³

Dunque viviamo ancora tra i limiti e il senso di maggior sicurezza che attiene al fatto di essere parte di una comunità e l'idea di esercizio di libertà quasi assoluta che offre la rete. Solo se si arriverà ad una sintesi tra il concetto di comunità e rete daremo vita ad una nuova dimensione di comunità che abita il web sociale. Ma perché questo accada diventa necessario regolamentare Internet. Alcuni paradossi, e proprio i fenomeni dilaganti del cyberbullismo e del sexiting ci dimostrano che la rete gratuita e completamente libera senza regole e un'etica di fondo non funzionano.

L'eccessivo esercizio di libertà individuale si realizza in una sorta di anarchia comunicativa, l'eccesso di connessione, la dipendenza dal concetto di determinismo tecnologico in funzione del quale i cambiamenti che stanno avvenendo sono il frutto quasi inevitabile dell'evoluzione tecnologica di cui sembriamo vittime, ci dimostrano quanto urgente sia l'imperativo di costruire regole condivise. Del resto il concetto stesso di democrazia si basa sulla scrittura di un insieme di regole costruite attraverso un processo di partecipazione e accettate, che possono, naturalmente e necessariamente, essere modificate nel tempo.

Lo stesso Morozov nel suo saggio "L'ingenuità della rete" su, la libertà di Internet e delle sue conseguenze, scrive: «Se il decennio appena concluso ci può servire come metro di giudizio, la pressione per regolamentare il web è tanto probabile che venga da genitori preoccupati, gruppi ambientalisti o minoranze etniche o sociali diverse quanto dai governi autoritari. La verità è che molte delle opportunità create dalla concezione di un'internet gratuita e anonima per tutti sono state sfruttate in modo creativo da persone e network che minano alla base la democrazia.»¹⁴

Del resto è notizia di questi giorni anche l'azienda leader mondiale del business delle relazioni digitali, Facebook, annuncia l'introduzione di regole

¹³ Bauman Z, Lyon D., (2013), p. 25.

¹⁴ Morozov E., (2011), *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*, (tit. or. The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom), Codice edizioni, Torino, p.244.

e strumenti per la gestione della privacy degli utenti e limiti alla condivisione dei propri dati¹⁵. E se alla base vi è sempre una scelta commerciale per evitare la disconnessione degli utenti dal social network troppo *libero*, la sollecitazione viene proprio dagli utilizzatori che avvertono la necessità di regole e di maggiore sicurezza. In qualche modo stiamo dicendo che a fronte del nostro bisogno di autorappresentazione, connessione, sentiamo l'esigenza di protezione, che la rete di amicizie si trasformi in comunità, dove gli amici sono quelli che abbiamo effettivamente scelto, un luogo sicuro e meno libero.

4. Etica dei consumatori *versus* etica delle relazioni

I dati con cui abbiamo aperto la nostra riflessione, se mai vi fossero stati dubbi, evidenziano con forza quanto siamo permeati di un'*etica dei consumatori* e quanto lo siano i giovani, definiti da Bauman drammaticamente «Bidone dei rifiuti per l'industria dei consumi»¹⁶. Basti ricordare che oltre il 90% possiede uno smartphone ma quasi la metà di questi possiede strumenti di ultima generazione che hanno un costo decisamente elevato.

La parte più debole della società, i cittadini del futuro «Attraverso la forza educativa di una cultura che mercifica ogni aspetto delle vite dei figli, valendosi di internet e dei vari social network insieme alle più moderne invenzioni tecnologiche come i telefoni cellulari. Le aziende cercano di immergere i ragazzi nel mondo del consumo di massa in modi più diretti ed estesi di quanto non sia stato possibile fare in passato.»¹⁷

Connessi praticamente tutto il giorno vivono una quotidianità che «[...] è sempre meno un sistema, e sempre più un *reticolo* fatto di chat e di relazioni orizzontali, di spazi aperti come Internet e la blogosfera, di quel pianeta infinito di possibilità e di forme espressive che soltanto le nuove tecnologie sono in grado di offrire e di far esplodere, mentre la comunicazione degli adulti resta congelata nella vetrina del vecchio generalismo. Capire i giovani, dunque, significa studiare quelli che abitano la comunicazione, saper leggere

¹⁵ Fonte: Gaggi M., *Facebook cambia rotta per evitare abbandoni e investe sulla privacy*, in Corriere della Sera (sabato 24 maggio 2014), Cronache p. 24.

¹⁶ Bauman Z., (2012) *Conversazioni sull'educazione*, (trad. Mazzeo R., tit. or Conversation on Education, Polity Press, Cambridge), Edizioni Erikson, Trento.

¹⁷ Ibidem, p.62.

l'atlante delle loro espressività, su cui s'impertina la messa in scena di un'inevitabile, quanto ostentata, frattura con gli adulti.»ⁱ

Un potenziale straordinario che rischia di essere mortificato da una *sub cultura* pervadente che cresce degli iperconsumatori, che ambiscono ad “essere famosi”, che però sentono il bisogno di maggiore genitorialità e, che vedono gli adulti immersi tanto quanto loro nell'universo digitale. Si muovono come clan tra di loro pari, con una ritualità che esclude in modo violento coloro che non rientrano nei canoni della tribù e con un rapporto totalmente rivoluzionato con il proprio corpo. Mancano sempre di più un'educazione emotiva che li aiuti a sviluppare un'intelligenza emotiva, loro sono già oltre. È proprio quanto sta accadendo con il nuovo social che imperversa tra i ragazzi, ASK.FM, al quale ci si registra utilizzando il proprio account di Facebook, Twitter o Vk.com, basta avere più di 13 anni. Ogni utente ha un profilo dove verranno postate le domande e ricevute e le risposte che vengono fornite. Le domande possono essere poste anche in forma anonima.

Si raggiunge una maggiore visibilità se si danno più risposte alle domande e in base anche ai “mi piace” che si ottengono sulle risposte. La regola base è di accettare qualunque tipo di quesito e qualunque tipo di risposta.

Quando una domanda diventa offensiva, c'è la possibilità di farlo presente al team di sicurezza del sito. Ma naturalmente questo accade di rado ed è in questo nuovo spazio che si consumano la gran parte dei “rituali comunicativi” dei giovani e dove si sono consumati nell'ultimo periodo anche a fatti di cronaca nera. Sono già tra i 60 e i 70 milioni gli iscritti, e proprio l'Italia è tra i paesi che lo utilizzano di più, con Brasile, Turchia e Stati Uniti.

Il sito esiste dal 2010 ed è nato in Lettonia. Per Ilja Terebin, il fondatore non Ask è il male assoluto:

«La verità - ha spiegato in un'intervista - è che i genitori non sanno come i figli socializzano. Essi pensano che quando vanno a scuola, per esempio, tutto quello che fanno è risolvere i problemi di matematica. Se sapessero ciò di cui i ragazzi in realtà parlano, sarebbero molto più spaventati. Su Ask.com possono vederlo. Ma certe cose accadono ovunque, sia online che offline.»¹⁸

In realtà la rete consente un'amplificazione dei fenomeni senza precedenti.

¹⁸ <http://mytech.panorama.it/social/ask-fm>

Il web sociale supporta ed è orientato alle relazioni sociali all'internodi uno stato di connessione, ecco perché regole, educazione, etica del web sono fondamentali affinché il concetto di "soggetto di comunicazione" non ci trasformi in "oggetto di comunicazione".

Del resto «L'esperienza individuale trova senso nella connessione sociale, in una comunicazione che è alla ricerca di un riflesso in quella della relazione con gli altri (like, commento, condivisione). Potremmo dire, che la comunità viene espulsa dalla comunicazione quando nell'evoluzione dei media nasce il testo come realtà autonoma e autosufficiente, con la rivoluzione inavvertita del libro e il suo radicalizzarsi nei media di massa, oggi ci troviamo di fronte a testi che dipendono da comunità riflessive che orientano le loro pratiche attorno alla rivoluzione inavvertita del web sociale.»¹⁹

Comunichiamo e attraverso ciò che comunichiamo cerchiamo di costruire una relazione che si realizza attraverso la connessione, l'accettazione che è anche ricerca di gratificazione avviene attraverso il commento. Siamo molto io e poco noi, la rete in questo momento è ancora un surrogato di comunità, siamo ancora all'interno di spazi di elaborazione e sperimentazione identitari.

Una grande opportunità di crescita collettiva ma che può diventare un enorme spazio manipolatorio.

5. Progetti e speranze

È imperativo comprendere l'universo comunicativo dei giovani, le loro dinamiche relazionali, essere capaci di innestarsi nel loro linguaggio e ristabilire una relazione autorevole di guida e sostegno.

«Oggi i bambini si sentono sempre più soli, più ribelli, più rabbiosi, più depressivi, più nervosi, più inclini alla preoccupazione, più impulsivi, più aggressivi. Nasce da questa realtà l'esigenza di insegnare ai nostri bambini l'alfabeto emozionale, che riguarda le capacità emotive interpersonali e

¹⁹ Boccia Artieri G., (2012), *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, FrancoAngeli, Milano, p. 57.

intrapersonali, fondamentale la capacità di relazione con gli altri e con se stessi, che si fonda sull'intelligenza emotiva.»²⁰

In questo contesto la scuola rappresenta un terminale cruciale. Educatori prima di tutto ma anche osservatori privilegiati delle dinamiche collettive e individuali, prima di tutti sono in grado di intercettare cambiamenti e devianze e supportare i genitori e contribuire a costruire un percorso condiviso.

«L'educazione deve favorire la capacità naturale della mente di porre e risolvere i problemi essenziali e, correlativamente, deve stimolare il pieno uso dell'intelligenza generale. Questo pieno uso richiede il libero esercizio della facoltà più diffusa e più viva nell'infanzia e nell'adolescenza, ossia la curiosità.»²¹

Del resto i numeri sono destinati a crescere e è necessario intervenire in modo significativo.

Il cyberbullismo e il sexting fanno parte dell'universo relazionale dei giovani, paradossalmente rientrano in quell'«[...]uso strategico nelle estetiche del proprio profilo che identifica modi diversi di sviluppare pratiche relative all'identità. [...]i giovanissimi giocano una ricreazione permanente dell'identità attraverso pratiche stilistiche complesse e particolarmente elaborate – dalla ricerca ed uso di immagini particolari, alla produzione di scritte raffinate, alla rielaborazione periodica della propria home , ecc. – i giovani e giovani adulti costruiscono estetiche del proprio profilo che favoriscono le relazioni con gli altri producendo in modo evidente l'identità come “appartenenza a” e “connessione con”: ci troviamo così di fronte all'evidenza di gruppi cui si appartiene, di contenuti da condividere, dell'uso maggiore di commenti ai profili degli altri, ecc.»²²

L'immagine è pervadente e pervasiva, è comunicazione e rappresentazione e guida la relazione digitale. Il selfie come racconto e di sé e rappresentazione che diventa contenuto sia che ci si rivolga al gruppo di amici intesi come pari sia che si parli agli amici come pubblico.

²⁰ Costa E. Romeo P. Squillace M., (2011), *Cari insegnanti, Cari genitori ... salviamo i nostri figli*, Armando Armando srl, Roma, p. 49.

²¹ Morin E., (1999), edizione italiana (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano, p. 39.

²² Boccia Artieri G., (2012), pp.109-110.

Sensibilizzare, coinvolgere educare sono fondamentali. In questo momento assistiamo al nascere di iniziative e progetti che vanno proprio in questa direzione e che mostrano una presa di coscienza che coinvolge l'associazionismo che da sempre si occupa di infanzia, ma anche le istituzioni nazionali ed europei e le aziende che operano sul web.

Significativo ad esempio è il progetto, GENERAZIONI CONNESSE²³, che nasce per promuovere un uso sicuro e responsabile di Internet e dei Nuovi Media da parte dei più giovani. Un progetto coordinato dal MIUR (Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca) e co-finanziato dalla Commissione Europea nell'ambito del programma Safer Internet. Il progetto unisce alcune delle principali realtà italiane che si occupano di questo tema:

- Autorità Garante per l'Infanzia e l'Adolescenza
- Polizia Postale e delle Comunicazioni
- Save the Children Italia
- Telefono Azzurro
- Cooperativa E.D.I.
- Movimento Difesa del Cittadino.

In quanto Centro Nazionale per la Sicurezza in Rete, si compone di

- un polo di riferimento per la realizzazione di programmi di educazione e sensibilizzazione a livello nazionale, finalizzati ad assicurare un utilizzo positivo e consapevole dei Nuovi Media, rivolti ad adulti – genitori, insegnanti ed educatori –, bambini e adolescenti;
- una Helpline – un servizio in grado di fornire supporto, in particolare a bambini, adolescenti e genitori in merito a esperienze negative e/o problematiche inerenti l'utilizzo dei Nuovi Media;
- due Hotlines – una hotline è un servizio riservato agli utenti della Rete che offre la possibilità di segnalare la presenza online di materiale pedopornografico.

Sono previste una serie di iniziative tra le quali:

- interventi di sensibilizzazione, formazione e attività di peer-education in oltre 200 scuole distribuite su tutto il territorio nazionale; seminari interattivi rivolti a studenti, insegnanti e genitori;

²³ <http://www.generazioniconnesse.it/chi-siamo/>

- formazione di una rete di ragazzi e ragazze in tutta Italia, per portare la loro voce in contesti e agende che ancora non l'accolgono con il giusto peso;
- interventi mirati alla prevenzione e al contrasto dell'abuso sessuale online dei minori.

Proprio in questo ambito Generazioni Connesse ha lanciato la campagna di sensibilizzazione "Se mi posti ti cancello" rivolta ai ragazzi/e per promuovere l'uso responsabile e positivo dei nuovi media e contribuire a rendere internet un luogo sicuro per i più giovani. Video autoprodotti caricati su Youtube di massimo 2 minuti, nei quali i ragazzi rispondono ad un set di domande prestabilito e che ha lo scopo di raccontare attraverso le voci dei ragazzi il loro modo di vivere le relazioni online e i loro sogni.²⁴

È proprio di questi giorni la notizia che Facebook in collaborazione con gli ingegneri dello Yale center for Emotional Intelligence lancia una piattaforma pensata per offrire consigli utili e strumenti per combattere il sempre più diffuso fenomeno del bullismo in rete, rivolto non solo ai giovani, siano essi vittime o autori di gesti di bullismo, ma anche agli adulti, che possono trovare consigli utili per avviare conversazioni difficili su questi temi. Il lavoro è stato realizzato seguendo i principi delle scienze emotive e dello sviluppo del bambino e grazie a focus group dedicati con i ragazzi.²⁵

Da questo breve racconto delle esperienze che stanno nascendo sul campo è del tutto evidente che solo il lavoro sinergico e su più livelli può garantire il corretto approccio.

Si tratta in definitiva di dare vita ad un progetto serio che trasformi gli individui da meri consumatori di tecnologia a protagonisti della *società in rete* come l'ha definita Castellsⁱⁱ.

Questo chiama in causa tutte le agenzie formative, genitori *in primis* che devono riappropriarsi di un ruolo guida. Non è più il tempo dei genitori orgogliosi di essere "amici" dei figli. Nell'epoca delle *condivisioni totali*, le ragioni della tolleranza spesso non coincidono con la certezza degli stessi giovani di fare tutto quello che si vuole fare.

E' vero che viviamo un'epoca nella quale l'individuo è costretto ad affrontare una disgregazione valoriale conseguenza di una politica, non solo a livello italiano, incapace di offrire una visione del futuro, nella quale sembra non essere in grado da solo di orientarsi. Ma questo disorientamento

²⁴ <http://www.semipostiticancello.it/>

²⁵ <https://www.facebook.com/safety/bullying>

che attanaglia il mondo degli adulti non possiamo farlo ricadere sui giovani e i bambini che sono il futuro. Dobbiamo ritrovare la capacità, l'opportunità di unire le energie e di procedere come nella visione di Castells nella costruzione di progetti mettendo in comune le esperienze. Sovvertendo la pratica della comunicazione così com'è, occupando il medium e creando il messaggio. Superando l'impotenza della disperazione solitaria facendo rete dei propri desideri.

Può realizzarsi se si è in grado di offrire un terreno fertile per la crescita di una nuova cultura di fornire strumenti di comprensione del nuovo contesto e delle sue dinamiche.

Creare la consapevolezza della responsabilità piuttosto che quella del potere di comunicare.²⁶

²⁶ Pira F. (2014), Digitali versus Mobile born, in Rivista Pedagogika, Rivista di educazione, formazione e cultura, 2014 XVIII -1. Milano, Stripes editori.

Bibliografia

- Bauman Z., Lyon D., (2013), *Sesto Potere*, (tit. or. Liquid surveillance. A Conversation, Polity Press, Cambridge – UK, 2013), Bari, Editori Laterza,.
- Bauman Z., (2012) *Conversazioni sull'educazione*, (trad. Mazzeo R., tit. or Conversation on Education, Polity Press, Cambridge), Trento, Edizioni Erikson.
- Boccia Artieri G., (2012), *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, Milano, FrancoAngeli.
- CASTELLS M. (1996) *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford (trad. it: La nascita della società in rete, Egea, Milano 2002).
- Costa E. Romeo P. Squillace M., (2011), *Cari insegnanti, Cari genitori ... salviamo i nostri figli*, Roma, Armando Armando srl.
- Gaggi M., *Facebook cambia rotta per evitare abbandoni e investe sulla privacy*, in Corriere della Sera (sabato 24 maggio 2014), Cronache p. 24.
- Jenkins H., (2006), *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York, NewYork University Press.
- Morin E., (1999), edizione italiana (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Morozov E., (2011), *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*, (tit. or. The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom), Torino, Codice edizioni.
- Pira F., Kermol E., (1997), *Bambini mai soli davanti alla tv*, Padova, Edizioni Goliardiche.
- Pira F., (2003), *Ricerca bambini e telefonini*, Università degli Studi di Trieste.
- Pira F. (2014), Digitali versus Mobile born, in Rivista Pedagogika, Rivista di educazione, formazione e cultura, 2014 XVIII -1. Milano, Stripes editori.
- Rivoltella P.C., (2010), <http://piercesare.blogspot.it/2010/10/la-famiglia-digitale.html>
4°Rapporto sulla condizione dell'infanzia , Telefono Azzurro, <http://www.azzurro.it/sites/default/files/Materiali/InfoConsigli/Ricerche%20e%20indagini/sintesirapportoinfanziaadole>
- Indagine conoscitiva sulla condizione di infanzia e adolescenza in Italia nel 2011*, Telefono Azzurro - Eurispes
- <http://www.tgcom24.mediaset.it/cronaca/lomabradia/2014/notizia>
- http://www.corriere.it/cronache/14_aprile_09/preferiscono-genitori-amici-sorpresa-adolescenti-b7436220-bfab-11e3-a6b2-109f6a781e55.shtml

<http://www.common sense media.org/research/zero-to-eight-childrens-media-use-in-america-2013>

<http://www.ilsole24ore.com/art/SoleOnLine4/Tecnologia%20e%20Business/2009/11/kodak.shtml?uuid=4cb54502-d367-11de-a4bd-1cde71b4a532&DocRulesView=Libero>

<http://mytech.panorama.it/social/ask-fm>

<http://www.generazioniconnesse.it/chi-siamo/>

<http://www.semipostiticancello.it/>

<https://www.facebook.com/safety/bullying>

ⁱ MORCELLINI M., *Leggere i segni e le provocazioni della new age*, in S. Tirocchi *Ragazzi fuori. Bullismo e altri percorsi devianti tra scuola e spettacolarizzazione mediale*, Milano, FrancoAngeli, 2008, p. 7.

ⁱⁱ CASTELLS M. (1996) *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford (trad. it: *La nascita della società in rete*, Egea, Milano 2002).

Tatsiana N. ZHUK

La lingua e la cultura russa a Messina: contributi e prospettive.

Il forte impegno didattico ed i concreti contributi scientifici per la diffusione della lingua e della cultura russa, che la cattedra di Slavistica dell'Università di Messina ha profuso negli ultimi decenni, costituisce il tema di questo sintetico contributo, con il quale si intendono peraltro segnalare alcune prospettive di ricerca su temi che appaiono di particolare rilievo.

La cattedra, attiva nella città dello Stretto da oltre un cinquantennio, è senz'altro un'istituzione di pregio, potendosi annoverare tra i suoi docenti illustri maestri come Ignazio Ambrogio, critico letterario di grande fama, curatore e traduttore negli anni Sessanta del Novecento di numerose opere, tra cui le poesie di Vladimir Majakovskij¹ ed un romanzo di Černyševskij², autore di due densi studi monografici dedicati rispettivamente alla teoria del *Realismo*³ ed alla corrente del *Formalismo* in Russia⁴. Personalità di grande caratura intellettuale è stato soprattutto il suo successore, lo scienziato e letterato Pietro A. Zveteremich, il cui impegno letterario può senza dubbio essere considerato fondamentale per la diffusione, in Italia e nel mondo, della letteratura russa, soprattutto quella dell'epoca sovietica. Il contributo di Zveteremich è inestimabile, basti citare la traduzione del *Dottor Živago*, grazie alla quale il romanzo «Premio Nobel» di Pasternak venne pubblicato dall'editore Feltrinelli in prima assoluta mondiale nel 1957⁵, nonostante l'opposizione dello stato sovietico, dove sarebbe stato edito dopo oltre un trentennio⁶.

¹ V. MAJAKOVSKIJ, *Poesie*, Editori Riuniti, Roma 1958.

² N. G. ČERNYŠEVSKIJ, *Che fare?*, Universale economica, Milano 1950.

³ I. AMBROGIO, *Belinskij e la teoria del realismo*, Editori Riuniti, Roma 1963.

⁴ ID., *Formalismo e avanguardia in Russia*, Editori Riuniti, Roma 1968.

⁵ B. PASTERNAK, *Il dottor Živago*, Feltrinelli, Milano 1957.

⁶ B. PASTERNAK, *Doktor Živago*, Novyj Mir, Moskva 1988.

Un denso e partecipe tributo alla figura ed all'opera di questo grande maestro è stato offerto in occasione del Convegno di studi svolto a Messina il 18 aprile 2008, nei cui atti, pubblicati a cura di Aleksandra Parysiewicz Lanza fame⁷, sono confluite interessanti relazioni di numerosi studiosi⁸, ma anche ricordi personali di chi ha avuto la fortuna di incontrarlo nella vita e di seguirne gli insegnamenti. Per una esaustiva nota biografica ed una completa rassegna delle sue opere, si rimanda al contributo di Ernesto Modica⁹, studioso di lingua e cultura russa, che fu allievo di Zveteremich e si è recentemente occupato di un primo censimento generale del prezioso «Fondo P. A. Zveteremich», ospitato nei locali della Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Messina. Ma prima di spendere ancora qualche parola su questa importante collezione archivistica, è opportuno quantomeno menzionare le numerose traduzioni dello slavista, sia di classici russi dell'Ottocento, come le opere di Tolstoj, Čekhov, Dostoevskij, Gogol', sia di altri autori del primo Novecento, tra i quali Cvetaeva, Sologub, Gor'kij, Paustovskij, ed ancora di nuovi scrittori del *samizdat* e del *tamizdat*¹⁰.

Primo in Occidente ad occuparsi della “poesia cantata” dei *bardy* russi, diresse le riviste «Rassegna della stampa sovietica» e «Rassegna sovietica», fu consulente delle maggiori case editrici italiane, collaborando attivamente con riviste quali «Il Politecnico» diretto da Elio Vittorini, «L'Europa letteraria» di Giancarlo Vigorelli, «Belfagor» di Luigi Russo e molte altre. Curò le voci *Usi e costumi*, *Letteratura*, *Teatro*, *Cinema* per le enciclopedie «Il Milione», «Le muse» e «Universo» e, ancora, pubblicò nel 1952 una storia della letteratura

⁷ P. A. ZVETEREMICH, *L'uomo, lo slavista, l'intellettuale*, Atti del convegno di studi, (Messina, 18 aprile 2008), Messina 2009.

⁸ M. G. ADAMO, B. V. D'AIETTI, P. FORNARO, S. GARZONIO, G. GHINI, G. IANNELLO, T. A. OSTAKHOVA, E. B. PASTERNAK, A. PARYSIEWICZ LANZAFAME, U. SCHWAB, V. STRADA, M. L. TOBAR, A. VOITENKO, E. ZVETEREMICH.

⁹ E. MODICA, *Profilo biografico di Pietro A. Zveteremich*, in P. Zveteremich, *L'uomo*, cit., pp. 151-56.

¹⁰ *Samizdat* in russo significa “edito in proprio” (manoscritto o dattiloscritto, raramente ciclostilato), solitamente affiancato dal termine *tamizdat* (“edito all'estero”) e indica un fenomeno spontaneo che esplose in Unione Sovietica e nei paesi sotto la sua influenza (Cecoslovacchia, Polonia, ecc.) tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta del Novecento. Principale strumento del nascente dissenso, consisteva nella diffusione clandestina di scritti illegali e censurati dal regime sovietico e, dapprima spontaneo e irregolare, divenne in questo periodo una sorta di canale di distribuzione alternativo.

russe moderna, da Puškin alla rivoluzione d'Ottobre¹¹, nel 1963 una antologia di narratori russi del Novecento¹² e, nel 1970, *Le notti di Mosca*, un romanzo di satira porno politica, mistificata come opera arrivata direttamente dall'Unione Sovietica e pubblicata dapprima con lo pseudonimo Vlas Tenin¹³.

Tra le sue molteplici opere, il saggio *Il Grande Parvus*, edito nel 1988¹⁴, costituisce una vera e propria rivelazione sulla storia della Rivoluzione russa, poiché *Parvus*, pseudonimo di Alexander Israel Helphand, è una figura chiave del marxismo teorico russo e, soprattutto, fu «l'occulto artefice»¹⁵ dell'Ottobre rosso, l'uomo che nel 1917 promosse con i vertici del governo tedesco il ritorno di Lenin sul treno blindato da Zurigo a San Pietroburgo attraverso Germania, Scandinavia e Finlandia.

Dal 1974 Zveteremich si dedicò anche all'attività di docenza presso l'Università di Messina per quasi vent'anni, fino alla sua scomparsa. «Qui si distingue per i temi dei corsi preparati per gli studenti, che conquista non solo per la cultura e l'onestà intellettuale, ma anche per lo stile non accademico, per la disponibilità al dialogo, per i resoconti "di prima mano" di persone e eventi culturali, letterari e artistici. Per essi prepara "scalette" di storia letteraria [...] con ricchi riferimenti alla storia politica, al pensiero, alle arti e alla musica della Russia»¹⁶.

Dopo la sua morte, avvenuta a Roma il 3 ottobre 1992, gli eredi eseguirono l'espressa volontà dello studioso di donare all'Università di Messina la sua ricca biblioteca, costituita da oltre settecento volumi, alcuni dei quali molto rari, e oltre sessanta periodici. Ma, come prima accennato, la sezione più preziosa del «Fondo P. A. Zveteremich» è costituita dal suo archivio personale, che meriterebbe di essere sistematicamente esplorato e divulgato, giacché contiene un nutrito carteggio di interesse internazionale,

¹¹ P. ZVETEREMICH, *La letteratura russa: itinerario da Puškin all'Ottobre*, Dell'Orso, Roma 1952 (Italia-URSS, 1953).

¹² ID., *Narratori russi moderni*, Bompiani, Milano 1963.

¹³ V. TENIN, *Le notti di Mosca: Riposa in pace caro compagno*, Olympia Press, Milano 1971 (2^a ed. firmata P. A. ZVETEREMICH, SugarCo, Milano 1986). Il romanzo, tradotto in varie lingue, non è mai stato pubblicato in russo.

¹⁴ ID., *Il Grande Parvus*, Garzanti, Milano 1988.

¹⁵ ID., *Scritti di letteratura e cultura russa*, Herder Editore, Roma 1996, p. XVI.

¹⁶ E. MODICA, *Ricordo di un maestro*, in P. Zveteremich, *L'uomo*, cit., pp. 45-49.

numerosi manoscritti e dattiloscritti inediti, sceneggiature teatrali e adattamenti cinematografici, bozzetti e disegni da lui stesso eseguiti, e poi ancora stampe e materiale fotografico di ampia rilevanza.

L'esempio offerto da grandi maestri, come Ignazio Ambrogio e, soprattutto, Pietro Zveteremich, è stato senza dubbio stimolante ed attorno alla cattedra di Slavistica si sono incentrati gli interessi di altri studiosi, fortemente motivati e concretamente protesi alla diffusione della lingua e della cultura russa in Sicilia. Dopo la scomparsa di Zveteremich, dopo la breve presenza di Giuseppe Ghini¹⁷, alla direzione della cattedra approdò nel 1994 Benito Virgilio D'Aietti, che tenne il suo insegnamento sino al proprio trasferimento presso l'ateneo di Roma, nel 2010¹⁸.

Ma è merito quasi esclusivo di Aleksandra Parysiewicz l'aver portato avanti la cattedra per anni, tenendo vivo l'insegnamento del suo maestro, ed offrendo un contributo che si è spinto al di là dell'attività didattica. La studiosa, infatti, oltre a curare e presentare il già citato volume scaturito dal convegno dedicato allo studioso nel 2008, in cui peraltro descrive, attraverso un colloquio con l'autore, la vicenda relativa all'arrivo del *Dottor Živago* in Europa¹⁹, ha pubblicato un denso articolo²⁰, frutto di un'accurata ricerca letteraria e documentaria, dove smentisce l'affermazione diffusa secondo cui il libro di Gorkij, *Terremoto in Calabria e Sicilia*²¹, edito a San Pietroburgo nel

¹⁷ Giuseppe Ghini, oggi professore ordinario di Slavistica presso l'Università di Urbino, fu incaricato dell'insegnamento di Lingua e Letteratura Russa a Messina nell'anno accademico 1992/1993.

¹⁸ Studioso di fama internazionale e autore di numerosi scritti nell'ambito della Slavistica, Benito D'Aietti ha peraltro offerto un contributo per la diffusione della lingua e della letteratura russa a Messina, con la curatela del *Quaderno di Lingua e Letteratura Russa. Contributi letterari e linguistici della russistica messinese (A.A. 1998-1999)*, a cura di B. V. D'AIETTI, Università degli Studi di Messina.

¹⁹ A. PARYSIEWICZ LANZAFAME, *A colloquio con il prof. Pietro A. Zveteremich (un'intervista del 1986)*, in P. Zveteremich, *L'uomo*, cit., pp. 9-14.

²⁰ EAD, *Maksim Gor'kij e il terremoto del 1908*, in *Terremoto calabro-siculo del 1908. Dalla notizia alla solidarietà internazionale*, Atti delle Giornate di studio «Dalla notizia alla solidarietà internazionale», Università degli Studi di Messina - Facoltà di Lettere e Filosofia - Dipartimento di Lingue, Letterature e culture straniere, Messina 25 e 26 febbraio 2009, a cura di M. L. TOBAR, Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria 2010, pp. 125-31.

²¹ M. GOR'KIJ e M. W. MEYER, *Tra le macerie di Messina*, trad. di F. MOLLIKA e C. COZZUCOLI, edizioni G.B.M., Messina 2005 (prima ed.: M. ГОРЬКИЙ - В. МЕЙЕР, *Землетрясение в Калабрии и Сицилии 15/28 декабря 1908*, СПб. 1909).

1909, sarebbe stato scritto dopo un viaggio sul luogo del disastro. La studiosa dimostra che la tragica notizia raggiunse lo scrittore russo mentre si trovava a Capri e, pertanto, che Gorkij scrisse basandosi sulle testimonianze dei superstiti e, sebbene aiutasse le vittime del terremoto raccogliendo fondi in Russia, non era mai stato a Messina.

Le giornate di studio sul terremoto calabro-siculo del 1908, organizzate dal Dipartimento di Lingue, Letterature e culture straniere nel febbraio 2009, hanno peraltro dato spunto a Kristina Chimanskaia, studiosa afferente alla cattedra di Slavistica, per segnalare interessanti prospettive con il proprio contributo²². Il cataclisma del 1908 offre lo scenario anche ad un importante lavoro di Tatiana Ostakhova, dal titolo *Abbiamo visto Messina ardere come una fiaccola*²³, in cui la tragedia è vista da un'angolazione originale, ovvero attraverso le lettere vergate dai marinai russi accorsi a soccorrere le vittime. Si tratta di una testimonianza diretta, particolarmente efficace per la sua immediatezza, che costituisce innanzi tutto un documento di grande rilevanza storica, come aveva pure segnalato Rosa Maria Palermo in un lavoro sui marinai russi a Messina curato nel 2006²⁴. Ma il testo acquista, soprattutto, una forte valenza didattica, offrendo al lettore un valido esercizio di traduzione ed interpretazione grazie alla propria struttura bilingue ed alla sapiente scelta di un lessico appropriato. Analogo approccio didattico, cioè la proposta del testo in lingua russa accompagnato dal testo italiano come modello di riferimento per l'esercizio di traduzione, troviamo in un altro lavoro di Tatiana Ostakhova, i *Racconti di Teffi*²⁵. Oltre alle traduzioni di alcuni racconti inediti in Italia, il libro contiene un utile *Training lessicale* ed un opportuno *Commento grammaticale*, articolandosi alla fine in sette unità didattiche.

²² K. CHIMANSKAIA, *A. Blok e I. Bunin sul terremoto di Messina*, in *ivi*, pp. 113-24.

²³ T. A. OSTAKHOVA, «Abbiamo visto Messina ardere come una fiaccola». *I marinai russi raccontano il terremoto del 28 dicembre 1908*, Nota conclusiva di L. CATALIOTO, Leonida Edizioni, Reggio Calabria, 2009. Si veda anche: EAD., *Il terremoto calabro-siculo del 1908 nella presentazione mediatica in Russia*, in *Messina dalla vigilia del terremoto del 1908 all'avvio della ricostruzione*, Messina 30 gennaio - 20 febbraio - 20 marzo 2009, Messina 2010.

²⁴ 1908. *Marinai russi a Messina*, A cura di R. M. PALERMO DI STEFANO, foto e didascalie di V. DI PAOLA, Provincia Regionale di Messina, Messina 2006.

²⁵ T. A. OSTAKHOVA, *Racconti di N. A. Teffi. Commenti al testo ed esercizi*, Leonida Edizioni, Reggio Calabria 2009.

A proposito di Nadežda Aleksandrovna Lochvickaja, meglio nota come Teffi, scrittrice sconosciuta in Italia ma poco nota anche in Russia, altri otto racconti inediti sono stati scelti da chi scrive per una recente monografia dal titolo «*Strega*» e altri racconti. *Identità russa e questione interpretativa nell'opera di Teffi*²⁶. Questo lavoro, anch'esso ispirato metodologicamente al principio della fruizione immediata con il ricorso del testo a fronte, si propone pertanto come supporto propedeutico all'insegnamento della lingua russa. Ma in questo saggio si intendono avanzare, soprattutto, delle proposte in merito a diverse questioni interpretative, come gli elementi extralinguistici e i cosiddetti *realija*, ovvero quelle parole e quelle locuzioni che designano gli oggetti caratteristici della vita quotidiana, della cultura, dello sviluppo sociale e storico che appaiono tipici di un popolo e risultano estranei per un altro. La scelta dei racconti, quindi, non è casuale: ogni singola narrazione tratta di qualche demone o folletto proprio della tradizione russa, portando con sé un forte carattere nazionale, il che finisce per costituire un concreto ostacolo nel lavoro di traduzione che tuttavia stimola la ricerca di analogie letterarie e culturali, e l'individuazione di tratti comuni nei diversi quadri ambientali e di vita materiale.

Studi di fondamentale importanza per la diffusione della cultura russa in Sicilia, sono stati inoltre condotti da Alexandra Voitenko, che nei propri lavori ha affrontato non solo tematiche storiche, come nel saggio su Caterina II e la libertà di pensiero²⁷, ma ha anche trattato temi attuali, forse più impegnativi per la mancanza del necessario distacco temporale, pubblicando un saggio sull'antiutopia postmoderna di Tatiana Tolstaja²⁸. Da menzionare, inoltre, il suo contributo *Immagini femminili in Russia tra letteratura e mitologia*²⁹.

Altri significativi contributi alla diffusione della lingua e della cultura russa nel centro peloritano sono stati offerti da studiosi non afferenti alla cattedra di Slavistica ma ad essa collegati sotto vari aspetti, come Giuseppe

²⁶ T. N. ZHUK, «*Strega*» e altri racconti. *Identità russa e questione interpretativa nell'opera di Teffi*, Nota introduttiva di L. CATALIOTO, Leonida Edizioni, Reggio Calabria 2012.

²⁷ A. VOITENKO, *Caterina II e la libertà di pensiero. Liberalismo e opinione pubblica in Russia nella seconda metà del XVIII secolo*, Edizioni S.G.B., 2010.

²⁸ EAD, *L'antiutopia postmoderna di Tatiana Tolstaja. Kys': genesi, struttura ed escatologia di un romanzo*, Edizioni S.G.B., 2010.

²⁹ EAD, *Immagini femminili in Russia tra letteratura e mitologia*, Edizioni S.G.B., 2010.

Iannello, che negli ultimi anni ha pubblicato con testo a fronte un'intensa testimonianza dello scienziato russo Sergej Tchakhotine sul tragico evento del 1908³⁰, ed ha curato le traduzioni in italiano di un'opera letteraria critica di Konstantin Leont'ev³¹ e di un saggio del celebre scrittore Lev Tolstoj³².

In conclusione, possiamo senza dubbio affermare che la città dello Stretto si è mostrata un terreno particolarmente fertile per la diffusione della lingua e della cultura russa, e la cattedra di Slavistica della Facoltà di Lettere e Filosofia ha saputo in questo senso polarizzare attenzioni in ambito accademico e risvegliare interessi in seno alla comunità scientifica. Ma ha anche coinvolto più estesi ambiti sociali, attraverso opportune attività di approfondimento culturale ed occasioni di aggregazione e di confronto, come le numerose rappresentazioni sceniche con la partecipazione degli studenti, le già menzionate Giornate di studio del febbraio 2009, arricchite dalla presenza di studiosi stranieri come Michail Talalay³³. Ed ancora, la «Serata con Anton Cechov» organizzata nel 2010 da Alexandra Voitenko, gli incontri con i rappresentanti della Marina russa, le varie iniziative promosse dall'Associazione Culturale «Messina-Russia» e gli stimolanti progetti di cooperazione e diffusione culturale con Vladimir Korotkov, Console generale della Federazione Russa a Palermo.

³⁰ S. TCHAKHOTINE, *Sotto le macerie di Messina. Racconto di un sopravvissuto al terremoto del 1908*, a cura di G. IANNELLO, Intilla Editore, Messina 2008.

³¹ K. LEONT'EV, *I romanzi del conte L. N. Tolstoj*, a cura di G. IANNELLO, Pungitopo Editrice, Patti 2011.

³² L. TOLSTOJ, *La religione del progresso e i falsi fondamenti dell'istruzione*, a cura di G. IANNELLO, Pungitopo Editrice, Patti 2010.

³³ M. TALALAY, *Cimeli del terremoto messinese a San Pietroburgo*, in *Terremoto calabro-siculo del 1908*, cit., pp. 133-38.

Martino Michele Battaglia*

Le lezioni della storia di Will e Ariel Durant. **Attualità di un itinerario di ricerca.**

Sono ormai trascorsi trentadue anni dal lontano 1981 quando ci hanno lasciato sia Will che Ariel Durant¹. Tuttavia, il tempo che ci separa dalla loro morte non ha privato di senso le tesi che i due storici hanno esposto nel saggio capolavoro scritto a quattro mani dal titolo *Le lezioni della storia*. Un testo che ha oggi più che mai valenza attuale per il modo in cui spinge i lettori a interrogarsi sul ruolo della storia nella società contemporanea. Basta leggere l'incipit del loro prestigioso volume, con cui i due studiosi aprono la loro disquisizione sulla storia e i relativi metodi d'indagine applicati dagli storici di ieri e di oggi. Non a caso, la prima domanda che Will e Ariel pongono a se stessi, ma anche a coloro che scandagliano il passato rapportandolo col presente è:

«Al termine di un ciclo di studi, lo storico si trova a fronteggiare la sfida: di che utilità sono stati questi studi? [...] Hai tratto dalla storia qualche lume sulla nostra situazione presente?»².

Metodi che chiamano in causa la ricerca delle fonti, l'esegesi, l'ermeneutica e, inevitabilmente, il rapporto tra filosofia e antropologia. La passione che ha animato

* Dottore di ricerca, Università degli studi di Messina.

¹ William James Durant (1885-1981) è stato un filosofo, saggista e storico statunitense. Autore di numerosi articoli giornalistici, oltre che della *Storia della Filosofia*, e della *Storia della Civiltà* in 32 volumi che impiegò cinquant'anni a scrivere con l'aiuto della sua futura moglie Ariel, sua allieva, nata Ada (o Ida) Kaufman (1898-1981), ma che lui chiamava Ariel, facendogli adottare in seguito il nome legalmente e sposandola a New York City il 31 ottobre del 1913. La redazione della *Storia della Civiltà* è iniziata dai coniugi Durant nel 1929 e consegue il premio Pulitzer per la saggistica per il suo decimo volume. Più di 17 milioni di copie dei suoi libri sono stati venduti fino a oggi nel mondo.

² W. e A. Durant, *Le Lezioni della Storia*, trad. it. di S. Vassallo, Araba Fenice, Cuneo, 1995, p. 3.

sia Will che la consorte Ariel, nell'ambito della ricerca storiografica, protesa a scandagliare la nascita e l'evolversi di fiorenti civiltà, idee e vestigia che nel tempo hanno caratterizzato il vissuto di uomini e culture, mira certamente a fornire una nuova prospettiva euristica in relazione all'analisi e all'interpretazione degli accadimenti storici. I motivi di fondo, che animano l'indagine scientifica del testo in questione, pongono a confronto storicismo e antistoricismo, storiografia e storiologia, attraverso quella che possiamo considerare la sintesi di un'affascinante avventura vissuta intensamente con l'entusiasmo di ricostruire il passato sulla base del rapporto che intercorre da sempre tra «società aperte» e «società chiuse»³. Riconosciamo pertanto, ancora oggi, in virtù dei loro suggerimenti, le difficoltà che incontriamo nel tentativo di penetrare nei meandri di questo mondo vasto e sterminato rappresentato dalla storia, caratterizzato spesso da infiniti aneddoti che a volte sfuggono; situazioni variegata e complesse che hanno causato nei secoli guerre cruente tra popoli e culture, consumato tragedie indelebili e atrocità di ogni genere in seguito a lotte di varia entità e di varia natura. La speranza che spesso guida ogni storico è sempre quella di riuscire a cogliere quegli elementi essenziali inerenti la nascita e il declino di popoli e civiltà, di universi culturali frutto di leggende, miti e narrazioni spesso tramandati oralmente o attraverso oggetti vari appartenenti ad etnie diverse che hanno popolato o ancora popolano l'ecumene globale, aspetti antropologici di varia natura che hanno condizionato civiltà di ogni tempo⁴.

Senza dubbio, è sempre molto arduo, nonostante i notevoli progressi compiuti dall'uomo nell'ambito della scienza e della tecnica, interpretare nel modo migliore eventi e situazioni particolari, anche se a disposizione degli esperti questi strumenti sofisticati, adeguati all'uso scientifico odierno, consentono di analizzare e di valutare gli eventi con maggiore obiettività. Infatti, se da un lato, tutto ciò aiuta a concentrare meglio gli sforzi dei ricercatori al fine di riuscire a dipanare quei dubbi che hanno tormentato e attanagliato tanti storici, dall'altro, ad alcuni operatori del settore, ha dato l'opportunità di operare secondo una certa risaputa partigianeria che non ha mai tenuto conto degli insegnamenti baconiani relativi all'uso di una corretta «*pars destruens*» e di una altrettanto corretta «*pars costruens*»⁵. Rimane

³ Vedi al riguardo H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano, 2006, p. 19 e pp. 205-243. Cfr. K.R. Popper-K. Lorenz, *Il futuro è aperto*, trad. it. di D. Antiseri, Bompiani, Milano, 2008, pp. 175-182. Cfr. R. Pezzimenti, *La società aperta e i suoi amici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995, pp. 11-12.

⁴ Cfr. U. Fabietti-R. Malighetti-V. Matera, *Dal tribale al globale*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, p. 9 e pp. 28-30.

⁵ F. Bacone, *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino, 2009, pp. 545-582.

ovvio, che quesiti di tal natura portano tante domande allo storico scrupoloso e attento, oltre ad esitazioni che alimentano dilemmi ed enigmi. Basta pensare a Francesco Guicciardini, storico tanto ammirato dagli inglesi, che nei *Ricordi* scrive:

«Non vi meravigliate che non si sappino le cose delle età passate, non quelle che si fanno nelle province o luoghi lontani: perché, se considerate bene, non s'ha vera notizia delle presenti, non di quelle che giornalmente si fanno in una medesima città; e spesso tra 'l palazzo e la piazza è una nebbia sì folta o un muro sì grosso che, non vi penetrando l'occhio degli uomini, tanto sa el popolo di quello che fa chi governa o della ragione perché lo fa, quanto delle cose che fanno in India. E però si empie facilmente el mondo di opinione erronee e vane»⁶.

Andando a ritroso nel tempo, ritroviamo simili esitazioni sul campo di battaglia con Quinto Fabio Massimo detto dai romani *cunctabundo* per il suo atteggiamento attendista durante la seconda guerra punica⁷. Atteggiamento che vale anche per la ricostruzione della storia. Prudenza, quindi, che nasce da esitazioni a volte necessarie onde evitare sincretismi che in ogni situazione potrebbero indurre al caos totale, privando gli addetti ai lavori della possibilità di organizzazione razionalmente le loro ricerche storiografiche. Göbekli Tepe, ad esempio, rappresenta la più importante scoperta archeologica del nuovo secolo. Scoperta che ci porterà senza dubbio a riscrivere la storia dell'uomo ripensando il passato che potrebbe aprire nuovi e sconvolgenti scenari⁸. Lo stesso Nietzsche è eloquente nel tratteggiare, alla maniera del Guicciardini, il modo attraverso il quale il soggetto dell'interpretare, cioè l'uomo, opera in base a una selezione e quindi una scelta⁹.

⁶ F. Guicciardini, *Ricordi*, C, 141, in *Opere di Francesco Guicciardini*, a cura di E. Lugnani-Scarano, v. I, UTET, Torino, 1970, p. 768. La *Storia d'Italia* del Guicciardini è considerata un capolavoro dagli inglesi che la assunsero a modello della loro indagine storiografica vedi R. Ridolfi, *Studi guicciardiniani*, Olschki, Firenze, MCMLXXVIII, p. 16 e p. 184.

⁷ Plutarco, *Vite parallele. Pericle e Fabio Massimo*, trad. it. di A. Santoni, Rizzoli, Milano, 2004, pp. 333-335.

⁸ Göbekli Tepe (ovvero 'collina dell'ombelico' in Turco), in Turchia, su alcune colline vicino alla pianura di Harran, nei pressi del confine siriano è un sito archeologico particolare, come particolare è la dedizione che l'archeologo tedesco Klaus Schmidt ha posto nel suo lavoro negli ultimi dodici anni.

⁹ S. Lo Giudice, *Emozioni e cognitività in Nietzsche. Un approccio fisiologico*, Pellegrini, 2011, pp. 37-75 e pp. 107-112.

Will e Ariel Durant, offrono certamente una disamina acuta e scrupolosa, ponendo basi solide come nuovo paradigma dal quale è possibile iniziare un percorso che dal punto di vista della «Filosofia della Storia» illumini il ricercatore, portandolo verso quella indagine continua nei confronti del passato e, nello stesso tempo, considerando gli aspetti più significativi del presente, secondo un punto di vista ermeneutico più ponderato e condivisibile, tenendo sempre bene in vista limiti umani. I Durant hanno cercato di indagare per comprendere il senso della storia, capire cosa sia effettivamente accaduto nel nostro passato, distinguendo nei limiti del possibile ciò che è realmente avvenuto da ciò che invece è «favola», raccontata a volte per incompetenza e in altri casi per pura faziosità. A tal proposito, Will Durant afferma che la storiografia non può essere una scienza (noi preferiamo dire una scienza esatta), ma piuttosto una forma di artigianato, di arte e di filosofia: artigianato nello scoprire i fatti, arte nello stabilire un ordine significativo nel caos dei dati, filosofia nel cercarvi la giusta prospettiva e spiegazione. Non a caso egli scrive:

«In filosofia si cerca di vedere la parte alla luce del tutto; nella “filosofia della storia” si cerca di vedere il momento presente alla luce del passato» e ancora: «La prospettiva totale è un’illusione ottica»¹⁰.

Will Durant è convinto quindi, che dobbiamo operare sulla base di conoscenze parziali, accontentandoci di probabilità provvisorie¹¹, poiché nella storia, come nella scienza e nella politica, domina la relatività che distrugge le nostre generalizzazioni infrangendo tutte le nostre regole come nel campo dell’arte ha fatto il «Barocco»¹². Certamente qui troviamo dei punti di convergenza con la visione che della storia ha sia Guicciardini che Popper.

L’epistemologo viennese, per inciso, parte dal filosofo presocratico Xenofane (571 a.C.), dal celebre frammento attraverso cui l’uomo riconosce consapevolmente i propri limiti in cui è scritto:

«E nessun uomo ha mai scorto l’esatta verità, né ci sarà mai chi sappia veramente intorno agli dei ed a tutte le cose che io dico: che se anche qualcuno arrivasse ad

¹⁰ W e A. Durant, *Le lezioni della storia*, p. 4.

¹¹ Carneade 215-125 a.C., colui che elaborò la dottrina del probabilismo logico, come base dello scetticismo vedi D. Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari, 2005, v. I, p. 160; inoltre, R. B. W. Dagobert, *I pensatori, i concetti, le correnti di pensiero, i termini tecnici*, trad. it. di A. Devizzi, Mondadori, Milano, 1973, p. 137.

¹² Cfr. M. Maffesoli, *Icone d’oggi. Le nostre idol@trie postmoderne*, trad. it. di R. Ferrara, Sellerio, Palermo, 2009, pp. 35-40.

esprimere una cosa compiuta al più alto grado, neppure lui ne avrebbe tuttavia vera conoscenza poiché di tutto vi è solo un sapere apparente»¹³.

Secondo Popper, in questi versi Xenofane insegna a riconoscere le fonti della conoscenza e le fonti dell'ignoranza, ossia la fallibilità della conoscenza umana, sottolineando che persino la nostra conoscenza più perfetta è congetturale, ovvero «solo un sapere apparente» quindi, una visione della realtà che potremmo definire parziale e relativa, poiché a suo dire la conoscenza certa appartiene solo a Dio. Parafrasando Xenofane Popper scrive: «Gli dei hanno una conoscenza sicura: episteme; gli uomini hanno solo delle opinioni: doxa»¹⁴. Da questa visione prospettica consegue che noi inventiamo teorie armate delle nostre ipotesi e che quel che cerchiamo è determinato dalla nostra interpretazione secondo desideri e propositi del momento¹⁵. A questa concezione approderà un grande scienziato contemporaneo che tutti conosciamo: Albert Einstein, il quale nel 1912 scoprì i fondamenti della teoria speciale della relatività, che poi formulò scientificamente¹⁶. Di conseguenza, in virtù della parzialità di conoscenza, siamo costretti ad operare attraverso schemi che possano garantire un risultato apprezzabile sul piano della ricerca delle fonti e della interpretazione corretta delle stesse fin dove è possibile. Durant fornisce questa traccia, che a suo modo di vedere, può dare l'avvio a comprendere in quale direzione vanno concentrati gli sforzi di coloro che amano la verità anziché costruirselo su misura. A tal uopo i Durant utilizzano un metodo d'indagine ordinato, affrontando uno per uno i temi fondamentali del percorso evolutivo sia in oriente che in occidente. Tanto per fare un esempio, a parte il

¹³ Xenofane, *Frammenti*, DK, B 35 e 34. Vedi pure K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 153. Nell'ed. italiana trad. di G. Pancaldi, il Mulino, Bologna, 1972 è a p. 263, nel par. XII del saggio :«Ritorno ai presocratici».

¹⁴K. R. Popper, *Tre saggi sulla mente umana*, trad. it. di S. Benini, Armando, Roma, 1994, p. 68. Xenofane per primo diffuse tra i Greci un discorso degno di essere scritto e, insieme, tale da colpire con l'irrisione gli audaci pensieri degli altri e da esprimere la propria prudente posizione, secondo cui soltanto Dio conosce la verità: «a tutti è dato soltanto opinare ». [Cfr. B 34, 4; cfr. 21 A 35], G. Reale (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz. Il pensiero occidentale*, Bompiani, Milano, 2008. p. 271. Vedi pure pp. 288-289.

¹⁵ Cfr. K. R. Popper, *Tre saggi sulla mente umana*, cit., pp. 68-70; inoltre, M. M. Battaglia, *Storia e cultura in K. R. Popper*, Pellegrini, Cosenza, 2005, pp. 58-89.

¹⁶ A. Einstein, *La teoria della relatività*, trad. it. di A. Pratelli, Newton, Roma, 1980, pp. 7-85.

primo capitolo intitolato per l'appunto «Esitazioni», nel II capitolo trattano «La storia e la terra»; nel III «La storia e la biologia»; nel IV «La storia e le razze»; nel V «La storia e il carattere»; nel VI «La storia e la morale»; nel VII «La storia e l'economia»; nell'VIII «la storia e la religione»; nel IX «La storia e il socialismo»; nel X «La storia e la forma di governo»; nell'XI «Il La storia e la guerra»; nel XII «Ascesa e decadenza» e infine nel XIII «Il progresso è una realtà».

La sistematicità con la quale opera Will Durant, presenta per certi versi, analogie, almeno per ciò che riguarda l'impostazione di base, col metodo di lavoro seguito da Santo Mazzarino. Lo storico siciliano, infatti, innanzitutto pensò di seguire un certo ordine nell'utilizzazione delle fonti e in particolare dei testi scritti in precedenza sull'impero da autori prestigiosi. A tal proposito, egli inizia il suo lavoro partendo dal Godefroy che tra il 1620 e il 1652 scrisse un commentario al *Codex Theodosianus*. Questo commentario, come suggerisce Mazzarino può essere consultato nell'edizione del Ritter che resta ancora oggi una vera e propria storia amministrativa del tardo impero romano¹⁷. Inoltre, Mazzarino segue le indicazioni di Flavio Biondo per ciò che riguarda il punto di vista umanistico, di Rostovzev per l'economia e la lotta di classe, di Mommsen per la storia delle provincie e di Gibbon per il declino dell'impero d'occidente¹⁸.

Anche Durant, pressappoco, segue il medesimo itinerario organizzativo delle fonti, tanto caro allo storico siciliano.

Nel secondo capitolo dedicato alla «Storia e la terra», sottolinea ancora come la storia sia soggetta alla geologia, ponendo quale esempio evidente quelle terre che riemergono dal mare o scompaiono sopraffatte dall'acqua. Ecco perché lo storico americano afferma che la superficie della terra è fluida e l'uomo si muove su di essa insicuro pervaso da un cosciente stato di precarietà, nonostante faccia continuamente ricorso a tutto il suo ingegno per superare gli ostacoli geologici. I fiumi, i laghi, i mari, vicino a loro presero vita le più grandi civiltà, i grandi commerci. L'Egitto fu «il dono del Nilo», la Mesopotamia divenne culla di una grande civiltà proprio tra il Tigri e l'Eufrate, l'India accanto all'Indo e così in Europa, Roma accanto al Tevere e altre città importanti vicino al Reno, al Danubio, alla Loira, all'Arno, al Po e così via. Ma Durant, pone anche in rilievo nel cap. IV dedicato alla storia e le razze, che Gobineau sosteneva a sua volta, che le condizioni ambientali favorevoli non possono spiegare il sorgere della civiltà, in quanto lo stesso quadro ambientale che alimentò l'Egitto e l'Oriente non ha prodotto civiltà

¹⁷ S. Mazzarino, *L'impero romano*, v. I, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 3-6; inoltre, Ritter (1736 sgg.).

¹⁸ Cfr. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Rizzoli, Milano, 1989, pp. 79-96 e pp. 120-174.

tra gli indiani nord-americani. Perciò nascita, successo, declino e caduta di una civiltà dipendono, secondo il suo punto di vista, dalle qualità inerenti della razza. Di conseguenza, nemmeno le istituzioni creano la civiltà poiché essa nasce anche da istituzioni opposte. L'esempio lo ritroviamo nell'Egitto monarchico, e nella democrazia ateniese. Per Il conte Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), ad esempio, i popoli degenerano solo in conseguenza dei rimescolamenti di sangue che subiscono¹⁹. Ciò avverrebbe in conseguenza dei matrimoni misti, tra conquistatori e conquistati. Tale considerazione aggiunge alla nostra disquisizione, il rapporto fra storia e biologia che Will e Ariel Durant affrontano nel III capitolo del loro saggio breve e intenso.

a prima lezione biologica della storia è, in base al loro punto di vista, che la vita è competizione. Anche questo concetto ci riporta indietro nel tempo e precisamente ad Eraclito di Efeso quando commenta il celebre passo di Omero in cui il poeta scrive:

«Possa la discordia sparire tra gli dei e gli uomini». Eraclito al riguardo obietta: «Omero non s'accorge che egli prega per la distruzione dell'universo [...] La guerra di tutte le cose è madre, di tutte la regina»²⁰.

Così anche Hegel nella «Dialettica» dove al contrasto tra tesi e antitesi fa seguire il concetto di sintesi quale approfondimento dei due momenti precedenti, offrendo in tal modo, un quadro più chiaro che consente di osservare la situazione con maggiore consapevolezza²¹. Questo approfondimento, lo dobbiamo, secondo il filosofo tedesco, proprio alla lotta, al contrasto, all'opposizione, quindi il pensiero sarà sempre in divenire. Sulla stessa scia si colloca la teoria evoluzionistica di Darwin, dove la «lotta per l'esistenza» consiste nell'adattamento dell'organismo all'ambiente. Questa lotta, introduce il concetto di «selezione naturale».

In questa analisi, non possono però non essere prese in considerazione le riflessioni di Hobbes sullo stato di natura che parafrasando Plauto scrive: «*Homo*

¹⁹ Gobineau, *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, Ed. AR, Padova, 1964, XV, pp. 58-65.

²⁰ K-Diels, *Frammenti*, A 22.

²¹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000, pp. 1035-1065.

homini lupus, bellum omnium contra omnes»²². Di qui, Durant, nota che gli animali si divorano a vicenda senza scrupolo alcuno, mentre gli uomini civilizzati lo fanno attraverso le dovute vie legali. Anche la cooperazione che aumenta lo sviluppo sociale è uno strumento e una forma di competizione, in quanto si coopera all'interno del proprio gruppo-famiglia, comunità, circolo, chiesa, partito, razza e così via. I gruppi di competizione come gli individui hanno le medesime caratteristiche: egoismo, combattività, faziosità, orgoglio, la guerra è il modo in cui si ciba una nazione. Ecco perché Durant, riecheggiando Darwin, afferma che la seconda lezione della storia è che la vita è selezione quando scrive: «Noi non siamo liberi né uguali: bensì soggetti alla nostra eredità fisica e psicologica, e ai costumi e alle tradizioni del nostro gruppo» e ancora: «La natura ama la differenziazione in quanto fornisce il materiale necessario per la selezione e l'evoluzione»²³.

La terza lezione biologica per i Durant è che la vita deve proliferare, solo attraverso questa continuità biologica è possibile andare avanti, lottare contro le avversità e le intemperie della natura e migliorarci col passare del tempo sotto tutti i punti di vista come specie. La storia, in definitiva, non ci indica né il cammino da percorrere né le mete da raggiungere. L'ultima lezione si trasforma nel paradigma di un'etica, l'etica laica di chi ha avuto il destino di vivere nella più complessa società multiculturale del nostro tempo: A ciascuno, la scelta del divenire quotidiano-afferma Fabrizio Dutto - nella sua presentazione all'affascinante saggio in questione. dall'itinerario tracciato da Will e Ariel Durant prende corpo quindi, quella visione particolare della storia (Guicciardini) ed euristica (Popper) della vita intesa, come crescita e sviluppo nella ricerca del nostro passato, nel significato del nostro presente, ma soprattutto nella ricerca di noi stessi e della nostra coscienza nel mondo di oggi.

Bibliografia

- F. Bacone, *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino, 2009

²² T. Hobbess, *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Fabbri, Milano, 2005, v. I, pp. 117-120; inoltre, T. M. Plauto, *Asinaria*, 495, a cura di Ch. Elisei, Mondadori, Milano, 2012, p. 50.

²³ W. e A. Durant, *Le lezioni della storia*, cit., p. 12.

- M. M. Battaglia, *Storia e cultura in K. R. Popper*, Pellegrini, Cosenza, 2005.
- H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano, 2006.
- R. B. W. Dagobert, *I pensatori, i concetti, le correnti di pensiero, i termini tecnici*, trad. it. di A. Devizzi, Mondadori, Milano, 1973.
- A. De Gobineau, *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane*, Ed. AR, Padova, 1964.
- K-Diels, Frammenti, A 22.
- W. e A. Durant, *Le Lezioni della Storia*, trad. it. di S. Vassallo, Araba Fenice, Cuneo, 1995.
- A. Einstein, *La teoria della relatività*, trad. it. di A. Pratelli, Newton, Roma, 1980.
- U. Fabietti-R. Malighetti-V. Matera, *Dal tribale al globale*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.
- F. Guicciardini, *Ricordi*, C, 141, in *Opere di Francesco Guicciardini*, a cura di E. Lugnani-Scarano, v. I, UTET, Torino, 1970.
- Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000.
- T. Hobbess, *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, v. I, Fabbri, Milano, 2005.
- D. Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, v. I, Roma-Bari, 2005.
- S. Lo Giudice, *Emozioni e cognitivà in Nietzsche. Un approccio fisiologico*, Pellegrini, 2011.
- M. Maffesoli, *Icone d'oggi. Le nostre idol@trie postmoderne*, trad. it. di R. Ferrara, Sellerio, Palermo, 2009.
- S. Mazzarino, *L'impero romano*, v. I, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Rizzoli, Milano, 1989.
- R. Pezzimenti, *La società aperta e i suoi amici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995.
- K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, trad. it. di G. Pancaldi, Mulino, Bologna, 1972.
- K. R. Popper, *Tre saggi sulla mente umana*, trad. it. di S. Benini, Armando, Roma, 1994.
- K. R. Popper-K. Lorenz, *Il futuro è aperto*, trad. it. di D. Antiseri, Bompiani, Milano, 2008.

- Plutarco, *Vite parallele. Pericle e Fabio Massimo*, trad. it. di A. Santoni, Rizzoli, Milano, 2004.
- T. M. Plauto, *Asinaria*, 495, a cura di C. Elisei, Mondadori, Milano, 2012.
- G. Reale (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz. Il pensiero occidentale*, Bompiani, Milano, 2008.
- R. Ridolfi, *Studi guicciardiniani*, Olschki, Firenze, MCMLXXVIII.

Veronica D'Amico*

La sindrome di Passo Vela. Ricerca etnografica sulla relazione tra inquinamento elettromagnetico e disagio sociale.

“Comincio a pensare che non ha senso parlare di altro, se non della nostra Terra, se prima non abbiamo provato a dire tutto della nostra Terra”. È stato questo il primo pensiero che sono riuscita a mettere nero su bianco a conclusione della mia prima giornata di ricerca “etnografica”. Ho incentrato il mio primo “lavoro di campo” nel rione Passo Vela di Pace del Mela, un comune di circa 6 mila abitanti, situato a pochi chilometri da casa mia. Pace del Mela è uno dei dieci comuni della fascia tirrenica di Messina che fa parte della “Valle del Mela”, un’area di circa 190 kmq situata nella parte nord-orientale della Sicilia. Inoltre, rientra anche tra i sette comuni che con decreto assessoriale del 4 settembre 2002¹, sono stati dichiarati “Area ad elevato rischio di crisi ambientale”. La legge n.389 del 1986² sulla “Dichiarazione di aree ad elevato rischio ambientale”, nel giro di quasi vent’anni, è stata applicata alle tre aree della



* Dottore magistrale in Metodi e linguaggi del giornalismo, Università degli studi di Messina.

¹ D. A. n. 50/GAB del 4 Settembre 2002 della Regione Siciliana. Per tale area si attendono interventi di risanamento tenuto conto degli allarmanti dati sugli incrementi delle patologie tumorali registrate dall'OMS e da importanti Istituti Scientifici.

² In base a tale legge «un territorio può essere dichiarato *ad elevato rischio di crisi ambientale* qualora si verificano gravi alterazioni degli equilibri ecologici nei corpi idrici, nell'atmosfera o nel suolo tali da costituire un rischio per le popolazioni e l'ambiente».

Sicilia che ospitano i tre poli industriali: nel 1990 alle aree industriali di Priolo-Augusta (fino a Siracusa) e Gela; nel 2002 a quella della Valle del Mela. In realtà tale dichiarazione non ha prodotto cambiamenti sensibili sul territorio.

I principali comparti del polo industriale di Milazzo e della Valle del Mela³, oggi principale fonte di inquinamento ambientale, realizzati negli ultimi cinquant'anni, sono la Raffineria di Milazzo (RAM), polo petrolifero che risale al 1961; la Centrale Termoelettrica poli-combustibile di Edipower (Archi, frazione di San Filippo del Mela), polo energetico realizzato alla fine degli anni '60; la Centrale di Cogenerazione Termica Milazzo (EDISON) situata nella zona prospiciente la Raffineria; il consorzio A. S. I. (Area di Sviluppo Industriale) del Tirreno creato negli anni '80, noto come "area ASI", che comprende medie e piccole industrie ricadenti nei comuni di Milazzo, San Filippo del Mela, Pace del Mela e San Pier Niceto. Ed ancora: il depuratore consortile di proprietà dell'A. S. I. costruito oltre vent'anni fa, situato in contrada Gabbia⁴ a Giammoro, frazione di Pace del Mela; la fabbrica Sacelit ad Archi, frazione di San Filippo del Mela, per la produzione di manufatti in amianto che ha operato dal 1957 al 1993⁵ e nella quale hanno lavorato circa 220 operai, un centinaio dei quali, nel corso degli anni, è deceduto a causa delle malattie derivanti dall'amianto e da altre sostanze cancerogene respirate.

Il centro urbano di Pace del Mela è finito sotto i riflettori soprattutto per il rione Passo Vela/Villa, formato da oltre 300 abitanti e tristemente noto come "Il quartiere delle signore con la parrucca"⁶ considerato che nell'area si registra una forte incidenza tumorale e quindi in quanto abitato da donne che curano i loro tumori con la chemioterapia che comporta la caduta dei

³ L'area industriale di Milazzo fino al torrente Niceto, con Decreto Ministeriale del 18 Agosto 2006, è stata dichiarata *Sito di Interesse Nazionale* (SIN) riconosciuto dall'art. 1, comma 561, Legge 23.12.2005 e perimetrato con Decreto del Ministero dell'Ambiente dell'11.08.2006.

⁴ Contrada Gabbia è situata a Giammoro all'interno dell'area A.S.I. E' composta da 350/400 abitanti e rappresenta l'enclave dentro il sito di interesse nazionale (SIN). Nata prima dell'agglomerato industriale convive da allora con l'inquinamento proveniente dall'area. Ha destato interesse negli anni anche per l'allocatione in quell'area di un asilo nido.

⁵ Ha chiuso nel luglio del 1993 in seguito all'entrata in vigore della legge 257 del 1992 che ha messo al bando l'impiego dell'amianto in tutta Italia.

⁶ Negli ultimi tempi il Tg1 ha realizzato un servizio televisivo intervistando cittadini ed esperti sull'incidenza tumorale che si registra nel rione.

capelli ed il conseguente utilizzo della *parrucca*. Per il mio lavoro sul campo, durato da settembre a novembre 2012, per il quale ho passato svariate giornate nel terreno da me scelto, mi sono avvalsa del metodo dell'*intervista etnografico-giornalistica* che ho deciso di sottoporre esclusivamente agli abitanti per comprendere la *reale percezione* del problema da me analizzato: se esiste, a parer loro, una connessione o una diretta causa-effetto tra la presenza nel rione di varie linee elettriche, un'antenna per la telefonia mobile ed in particolare un elettrodotto da 380kV posto fino a 19 metri dalle abitazioni (realizzato all'inizio degli anni '80, modificato alla fine dello stesso decennio) e le malattie che si registrano nell'area e di conseguenza come si pongono di fronte al nuovo progetto Terna⁷.



L'elettrodotto da 380 kV (in entrambe le foto) posizionato nel rione Passo Vela a pochi metri dalle abitazioni

⁷ «L'elettrodotto esistente è stato realizzato oltre due decenni fa con una normativa che prevedeva un'emissione a 0,9 microtesla per l'elettromagnetismo» (Carlo De Gaetano, assessore all'ambiente, estate del 2011). L'elettrodotto in fase di realizzazione è stato progettato con la normativa (DPCM 8 luglio 2003) che prevede come limite di esposizione ai campi elettromagnetici il valore massimo di 3 microtesla (obiettivo di qualità).



Fermo restando che non esiste alcuno studio che dimostri tale connessione e che possiamo parlare solo di “ipotesi” ho deciso di capire come la popolazione percepisce tale problematica, ma soprattutto come rappresenta se stessa anche in relazione all’immagine creata dai mezzi di comunicazione. Il metodo etnografico è estremamente innovativo perché ha abbandonato l’illusione del sostanzialismo (come le cose sono) ed ha cercato, invece, di applicare l’attuale linea di tendenza dell’antropologia che si autodefinisce una *scienza sociale soggettiva ed interpretativa*. Ho messo in comparazione le diverse interpretazioni che sono state date dalla popolazione del rischio malattia, ma anche rispetto all’immagine data dalla stampa, dalle associazioni e dalla politica. La rappresentazione e la narrazione dell’inquinamento e del possibile nesso di causa ed effetto tra le condizioni ambientali e l’insorgere della sindrome sono vissute dalla popolazione in forme estremamente complesse. Ci sono diverse chiavi di lettura e di interpretazione in ragione del fatto che invece di occuparsi di malattia come fenomeno fisiologico, i cittadini se ne occupano più sul piano del disagio sociale. Questo per esempio comporta la perdita di valore economico delle abitazioni e l’impossibilità di spostarsi.

Ho capito che è davvero difficile stabilire quando, dove, come inizia e si conclude una ricerca “etnografica”. Essa è la fonte inesauribile del sapere antropologico, è un’esperienza dell’alterità culturale dalla quale l’etnografo

trae stimoli e informazioni della più varia natura. Fino agli anni Settanta, convenzionalmente fino allo sviluppo dell'approccio riflessivo, fare etnografia significava andare in qualche parte sperduta del mondo per un periodo più o meno lungo, si ritornava a casa e si scriveva un libro. Oggi è metodo diffuso andare sul campo con una buona conoscenza dell'oggetto che si vuol analizzare, nonché della letteratura sulla specifica area in cui si svolgerà il lavoro di ricerca. È un approccio ormai condiviso partire anche con un progetto di ricerca ben strutturato che preveda le metodologie da usare, l'analisi critica del lavoro svolto in quell'area da altri studiosi e i riferimenti teorici da utilizzare. È scontato dire che, nella maggior parte dei casi, i nostri "progetti" e le nostre "convinzioni", e con essi le nostre sicurezze professionali, verranno completamente stravolti dalle pratiche e dalle storie di vita dei nostri informatori. Dopo questa fase di lavoro preliminare confrontiamo la nostra esperienza con altre etnografie o con altri colleghi, cerchiamo dei riscontri teorici a cui fare riferimento, come immediata reazione ai dati emersi dal campo, riformuliamo l'oggetto e la metodologia e, quando siamo pronti (o un'altra volta sicuri), ritorniamo sul campo. Questa fase iniziale è parte integrante di un processo che consente al ricercatore di addentrarsi nell'oggetto di studio prefissato. Nella mia esperienza etnografica questo periodo è stato caratterizzato da stati d'ansia e da insicurezze professionali, e personali, che definirei come una paura strutturale nell'affrontare determinate tematiche. Per il ricercatore il primo nodo da sciogliere quando inizia un lavoro di campo è il posizionamento all'interno della ricerca e dell'area studiata (Fichera 2010).

L'antropologia, quindi, rivendica la propria originalità, rispetto alle altre scienze sociali, per la "ricerca sul campo" che rappresenta un insieme di metodiche, strumenti e capacità che permettono ad un ricercatore di partecipare attivamente in un contesto sociale con il coinvolgimento diretto nel *setting* della ricerca. L'etnografia è un'attività in cui il soggetto cioè l'osservatore è parte integrante del suo oggetto di indagine che coincide con la realtà osservata. La raccolta etnografica sul campo è il punto di partenza del percorso antropologico, la base su cui poggiano le successive operazioni di interpretazione, comparazione, astrazione e teorizzazione (Pavanello 2010).

Premesso che il lavoro etnografico per eccellenza è il *lavoro sul campo*, pur nella complessità che tale concetto ha assunto nella contemporaneità, è necessario specificare che gli etnografi, nel tempo, hanno stabilito una relazione privilegiata con il proprio "campo". Il semplice fatto di essere là immerge il ricercatore in un flusso di stimoli diversi che lo colpiscono

soprattutto all'inizio della ricerca, quando c'è l'impatto dovuto all'effetto di straniamento. Il ruolo esercitato in antropologia dal "lavoro sul campo" e le "modalità con cui svolgerlo" hanno subito numerose trasformazioni. Il lavoro etnografico è un lungo processo di comprensione che inizia prima di andare sul campo e continua dopo. Il metodo etnografico è nato nel XIX secolo con l'obiettivo di studiare le realtà umane che venivano definite "popoli primitivi". L'antropologia ha fondato per lungo tempo la sua ragion d'essere sulla "differenza": l'idea iniziale era quella di un ricercatore occidentale, europeo, appartenente ad un popolo civilizzato che si spostava per studiare popoli definiti "selvaggi, barbari". Lo sviluppo dell'etnografia ha segnato l'evoluzione dell'antropologia accompagnandone i cambiamenti teorici e la professionalizzazione accademica. Essa costituisce la linfa vitale della disciplina avendone indirizzato le finalità e le pratiche metodologiche. Ma la questione del metodo, come abbiamo visto, non è riducibile ad un corpus di procedure tecnicamente definibili una volta per tutte. Infatti, il lavoro sul campo è stato rappresentato sia come "laboratorio scientifico", sia come "rito di passaggio" personale (Fabietti, Malighetti, Matera 2012). Infatti, mentre si considera il lavoro sul campo come fondamento e segno distintivo della disciplina, si è rimosso dall'analisi quest'attività, così come la relazione con la sua testualizzazione (Rabinow 1977). Gli antropologi a differenza degli altri studiosi, per lungo tempo, sembravano rifiutarsi di esibire le *processualità* del proprio lavoro, insomma hanno tralasciato di considerare come l'etnografia sia stata prodotta. I testi etnografici non spiegano come siano riusciti a derivare, da un'esperienza unica, quell'insieme di conoscenze che propongono. Al contrario, presentano come intuitivamente evidente ciò che ha richiesto tempo e fatica per essere elaborato in modo sintetico (Fabietti, Malighetti, Matera 2012). Hanno evitato di considerare le modalità con cui hanno costruito il proprio campo, guadagnato l'accesso agli interlocutori, legittimato la loro autorità etnografica, così come gli errori e i tentativi fatti per arrivare alla comprensione di un fenomeno, le interpretazioni false o incomplete e tutto quell'insieme complesso di sentimenti che fondano la specificità del "metodo di lavoro" antropologico: fraintendimenti, gaffes, difficoltà, intuizioni, dubbi, strategie, amicizie, conflitti e le tensioni. Nel complesso, gli antropologi, in una prima fase, hanno dedicato scarsa attenzione alla spiegazione dei loro *metodi di lavoro* eliminando, quindi, come area di analisi l'attività esperienziale, riflessiva e critica. La stessa esperienza vissuta dal ricercatore sul terreno, paradossalmente alla sua rilevanza, è rimasta a lungo avvolta da un'aura di mistero. Tale investimento personale totalizzante spesso ha plasmato la stessa personalità del ricercatore, forse anche per questo ha suscitato in lui una sorta di pudore che

ne ha ostacolato la pubblica rivelazione. Raramente, infatti, il rapporto che un ricercatore istituisce con il suo terreno di ricerca risulta evidente e trasparente nei resoconti etnografici (Pennacini 2010). Negli ultimi decenni si è verificata una revisione critica radicale dei concetti e dei modelli analitici ed esplicativi costruiti sulla base dell'esperienza accumulata in un secolo e mezzo di pratica etnografica. Le idee di cultura, società, etnia, tradizione, evoluzione e sviluppo sono state decostruite e dissolte con il risultato di una profonda trasformazione della pratica etnografica stessa. Il metodo etnografico ha subito, a sua volta, una serie di messe in discussione che hanno sconvolto le iniziali premesse positive e le pretese di oggettivazione (Pavanello 2010).

Sintetizzando, quindi, l'antropologia alla sua nascita e per molti decenni fu di "ispirazione positivista" proponendosi di adottare un metodo scientifico ispirato alle scienze naturali, basato su un percorso di osservazione, documentazione, catalogazione dei dati, comparazione e generalizzazione. In esso si privilegiavano la ricerca dell'oggettività e una descrizione neutrale di fatti e comportamenti in grado di produrre una documentazione che si riteneva potesse conferire scientificità al lavoro etnografico. Le regole da seguire, durante il lavoro di terreno, furono esplicitate in alcuni manuali contenenti le "istruzioni per l'uso" dell'etnografo. In generale si insisteva sul fatto che l'esperienza del ricercatore sarebbe dovuta essere epurata da ogni elemento soggettivo, "raffreddata" con una presa di distanza programmatica dagli "oggetti" che si osservavano. In un certo senso, dunque, il campo, seppur considerato fondamentale, veniva sottoposto a un processo di liberazione degli aspetti personali, potenzialmente ambigui e contraddittori. La cosiddetta "rivoluzione malinowskiana" che introduceva il modello di un "terreno prolungato", vissuto a stretto contatto con gli indigeni partecipando profondamente alla loro vita materiale, intellettuale ed emotiva, pose le basi del cambiamento. Il metodo empirico fondato sulla semplice osservazione oggettiva e sulla classificazione dei dati fu considerato inadeguato per una disciplina che costituisce il suo sapere penetrando all'interno di contesti storico-culturali caratterizzati da una notevole complessità. Intorno agli anni settanta del Novecento, poi, ci fu la svolta radicale prodotta dalla *prospettiva ermeneutica* che comportò, tra le tante ricadute, una ridefinizione del terreno di ricerca e, soprattutto, della relazione che il ricercatore costituisce con esso. A questo punto non si trattava più di osservare fatti e raccogliere dati, ma di interpretare rappresentazioni culturali di varia natura costruite dagli attori sociali. La cultura stessa, secondo la metafora utilizzata da Clifford Geertz, fu descritta come un "testo" o un insieme di testi scritti dai nativi che

l'etnografo tenta di leggere e comprendere posizionandosi dietro alle loro spalle. L'interpretazione è per sua natura un'*operazione soggettiva*, provvisoria e anche confutabile. In quanto tale, essa presuppone la necessità di esplicitare il punto di vista dell'interprete e, nel caso dell'interpretazione di culture, di reintrodurre la presenza dell'etnografo sulla scena che si "recita" sul campo. L'interpretazione di un *testo* antropologico è il frutto del lavoro di un etnografo particolare condotto in un contesto particolare. La svolta "ermeneutica" apre la strada a proposte metodologicamente nuove: lo *sguardo* e la stessa *presenza* del ricercatore non possono più essere occultati dietro al postulato dell'oggettività scientifica, ma l'antropologo si deve collocare in uno specifico contesto assumendo un particolare punto di vista da cui osservare e documentare fenomeni prodotti a partire dalle scelte e dalle iniziative di altri soggetti. Diversi autori hanno, quindi, a vario titolo, riconosciuto la dimensione *intersoggettiva* della ricerca etnografica lavorando sulle implicazioni e sulle conseguenze di tale caratteristica. Tuttavia l'antropologia postmoderna, concentrandosi sulle vicissitudini del soggetto che osserva ha imboccato a volte un percorso riflessivo che ha finito con l'approdare a un eccesso opposto rispetto all'antropologia positivista. Se nella prima fase della storia dell'antropologia, l'"angoscia" derivante dall'incontro personale con l'alterità veniva rimossa grazie a un meccanismo difensivo che faceva ricorso al metodo scientifico, nelle derive autoriflessive dell'antropologia postmoderna l'io dell'etnografo occidentale tende a volte a prendere il sopravvento. L'esito finale di questo processo è, ancora una volta, l'oscuramento o la rimozione di una dimensione fondamentale del lavoro di terreno: l'incontro reale e concreto con gli altri e le infinite potenzialità conoscitive che esso ci può riservare. Riconoscere che la ricerca si svolge all'interno di una dimensione intersoggettiva significa tener conto dell'insieme delle relazioni storiche e politiche che hanno determinato la storia delle popolazioni studiate dagli antropologi e dei loro rapporti con l'Occidente. In questo senso, la relazione che si stabiliva con gli "informatori" si inquadra per lo più all'interno di situazioni *coloniali*, il che spiega almeno in parte la tendenza oggettivante cui si è fatto cenno. Anche in questo senso, dunque, l'esigenza di ridefinire il metodo etnografico nella definizione di una profonda "decolonizzazione" è divenuta davvero inevitabile. La storia, a questo punto, grazie alle sue varie forme di memoria che possono essere raccolte, rientra a pieno titolo nella raccolta etnografica ed è probabilmente questa la risposta migliore all'esigenza di una "decolonizzazione" delle metodologie etnografiche. Lavorando sulla storia dei rapporti tra l'Occidente e i "suoi" altri, gli etnografi hanno, infatti, la possibilità di ridefinire su basi nuove le loro relazioni con le comunità con

cui lavorano. La via imboccata dalla maggior parte degli antropologi da alcuni decenni per la raccolta degli “oggetti” è quella di un dialogo serrato e paritario con i propri ospiti nel riconoscimento delle rispettive differenze, in un contesto di rispetto e di piena collaborazione. Se riconosciamo ai nostri interlocutori la capacità di agire e creare la loro cultura, la raccolta etnografica si potrebbe configurare come il risultato di un negoziato tra il ricercatore e i suoi interlocutori. Non si tratterà, quindi, solo di raccogliere oggetti trovati sul campo, quanto piuttosto di creare insieme qualcosa di nuovo (Pennacini 2010).

Nella ricerca che ho svolto mi sono sentita un'*etnografa indigena*, nella posizione di osservatore e oggetto di osservazione di coloro che risiedono nel rione Passo Vela di Pace del Mela. Ho cercato di capovolgere alcune delle idee che sono state elaborate su questo quartiere avvalendomi dei dettami dell'antropologia riflessivo-interpretativa. Per la politica, le associazioni e la stampa questo luogo è pieno di sofferenza, dovuta a vari tipi di inquinamento, in particolare a quello elettromagnetico. Per i suoi abitanti è diventato come gli altri lo percepiscono. La mia posizione tende a svelare questa operazione e cerca di mostrare linguaggi, costruzioni culturali e rappresentazioni che ne hanno costituito la base ideologica, configurazioni forzate che, una volta formate, resistono ai cambiamenti e alle critiche. La stesura del resoconto etnografico, contenente i risultati della ricerca, è stata un'altra parte sulla quale ho dovuto riflettere, al pari del lavoro sul terreno. Nella fase della scrittura le cose si sono complicate perché ho scritto da “antropologa indigena” e nell'attività di osservazione e di interpretazione degli indigeni non ho potuto non osservare anche me stessa tra di loro. Anche i lettori possono essere indigeni, per cui leggendo, quanto da me scritto, potrebbero vedere qualcosa che li riguarda da vicino. Essi saranno indotti a leggere tutto anche in chiave di giudizio su di me. Si determina, dunque, ciò che nell'etnografia classica era assente: l'interesse degli attori sociali, i soggetti stessi della ricerca. La plausibilità si trasforma in certezza quando si scontrano la rappresentazione che i pacesi danno di se stessi, della politica, delle associazioni e della stampa con la rappresentazione che viceversa quest'ultimi danno del loro operato e dei locali. Le configurazioni identitarie delle due parti della relazione complessa non sono altro che la proiezione degli *stereotipi* dei primi sui secondi e viceversa. Ho scelto, quindi, di narrare la mia ricerca in prima persona, rendendo più rintracciabile l'implicazione riflessiva sulle condizioni della conoscenza dei fatti sociali chiarendo il mio posizionamento e non conferendo all'oggetto della ricerca apparenza di struttura sociale spersonalizzata e neutra. Non posso non fare

riferimento al concetto di “intimità culturale”, coniato da Herzfeld (2003), intorno agli anni ‘80/’90 del Novecento, per indicare «il riconoscimento di quegli aspetti dell’identità culturale, considerati motivo d’imbarazzo con gli “stranieri”, ma che nondimeno garantiscono ai membri la certezza di una socialità condivisa». Gli *stereotipi*, benché imposti dall’esterno, vengono incorporati dai membri della comunità locale. Oggi si parla e si tenta di passare “dal rovesciamento allo sfaldamento dello stereotipo in termini di intimità culturale”.

L’elemento base dell’attività di ricerca è il *terreno*. Spesso succede che quando si verifica l’ “incontro etnografico” con il setting della ricerca, nel mio caso il rione Passo Vela/Villa di Pace del Mela, ci si ritrova in un ambiente ben diverso da quello che ci si aspettava. Si verifica, com’ è successo nel mio caso, lo sfaldamento dello stereotipo che mi ero costruita anche in merito alle idee degli abitanti. Chiaramente prima di intraprendere tale esperienza ho cercato di studiare e conoscere bene il mio scenario di ricerca sotto tutti i punti di vista, oltre a predisporre un piano d’indagine ed un’ ipotetica linea di condotta da seguire per raggiungere i miei obiettivi, già definiti, frutto anche di riflessioni, ricerche già realizzate e di uno studio su svariati documenti, fonti scritte di diversa natura comprese mappature dell’area. A completamento della mia ricerca mi sono avvalsa di fonti di informazioni contattando o intervistando alcune persone in grado di fornirmi ulteriori elementi e testimonianze sull’area di studio, complementi “esterni”, provenienti da individui del comprensorio. Entrando nel merito dell’analisi della mia esperienza di ricerca nel rione in oggetto posso dire che oltre a mettere in discussione le mie categorie di giudizio, le mie teorie già dall’impatto con l’ambiente, con le fonti materiali visibili (capaci di fornirmi informazioni essenziali) e con le idee di coloro che ho incontrato, ho creato *note di terreno* ed alla fine di ogni giornata di ricerca ho preso *appunti* riportando *impressioni-riflessioni* in forma di diario, indicando data ed ora. Ogni volta che tornavo a casa sistemavo e ricostruivo ogni elemento per distaccarmi dal materiale raccolto ed individuare lacune, questo mi permetteva di effettuare una critica delle fonti alla luce del livello di comprensione raggiunto della realtà studiata. Ho posto, quindi, domande alle informazioni raccolte, frutto della mia osservazione in relazione al contesto di produzione, per riflettere sulle condizioni in cui sono state prodotte, per mostrare tutte le possibili sfumature. La mia osservazione si è sviluppata tra giudizi di senso comune e scientifici, i primi mi sono serviti per organizzare i secondi. Per la mia esperienza sul terreno, come già anticipato, mi sono avvalsa del metodo dell’ *intervista* con domande mirate incastonate

in un'organizzazione ben strutturata. Quindi ho "interrogato" la mia fonte orale (i cittadini) per ricostruire contesto e significato restituendo, spesso, vere e proprie *testimonianze*. Non tutti gli abitanti mi hanno sempre consentito di utilizzare il registratore; altri hanno risposto alle mie domande in modo limitato; con altri ancora, invece, si sono sviluppate delle vere e proprie conversazioni durante le quali oltre alle risposte segnate su un quaderno (note di terreno) sono stati trattati svariati argomenti. In queste occasioni ho lasciato parlare liberamente conducendo un'intervista più libera, anche se pur sempre orientata e guidata, per dare maggiore voce agli interlocutori sono diventata una voce in mezzo a loro. Ho sempre cercato di capire chi avevo d'avanti per contestualizzare la testimonianza nel quadro complessivo del mio campo. Posso dire di essermi inserita attivamente nel rione Passo Vela chiarendo fin da subito la mia posizione di *studentessa* che voleva portare nelle sedi universitarie tali tematiche. Una posizione riconosciuta e legittimata che mi ha consentito di instaurare, anche se non sempre, un rapporto di *fiducia* con i miei interlocutori e di ridurre, quanto più possibile, la mia presenza, ovvero l'idea di un' "estranea" che si inseriva in una loro condizione di quotidiana normalità. Ho cercato di mantenere la mia identità garantendo una certa neutralità, ma problematizzando, quando è stato necessario, le varie posizioni. La scelta di utilizzare un'*intervista etnografica-giornalistica* ha reso necessario l'utilizzo immediato ed intenso delle capacità di *osservare* ed *ascoltare*. Spesso l'osservazione ha rivelato molto di più delle parole. Infatti, ho cercato di capire soprattutto ciò che si nascondeva sotto una visione o un'affermazione, le modalità con le quali si svolgeva l'intervista e quindi in che modo sono state date determinate risposte. A mio avviso tutto ciò si è rivelato, a volte, anche più importante delle cose dette. Ed è stato proprio in questi frangenti che ho capito che l'osservazione è davvero l'attività conoscitiva per eccellenza, l'unica che non può prescindere dalla presenza del ricercatore sul campo, perché è lui stesso a costruirla. In un'ottica più generale, posso dire di aver intuito tanto anche dallo sguardo di coloro che mi guardavano con "sospetto" mentre scattavo fotografie che potevano restituirmi particolari fondamentali, mentre accendevo il registratore o che mi osservavano mentre andavo via o ancora che mi ponevano tante domande. Ho capito che dimostrare piacere nell'ascolto è una tattica che induce gli interlocutori a parlare più volentieri anche se, spesso, hanno rivelato molto di più ad intervista conclusa, a registratore spento, fuori da ogni "formalità" o da brevi sguardi/intermezzi con terze persone. Insomma dettagli apparentemente insignificanti per me sono diventati "indizi" essenziali che mi hanno consentito di creare interrelazioni per svelare una realtà più profonda. Molti hanno apprezzato

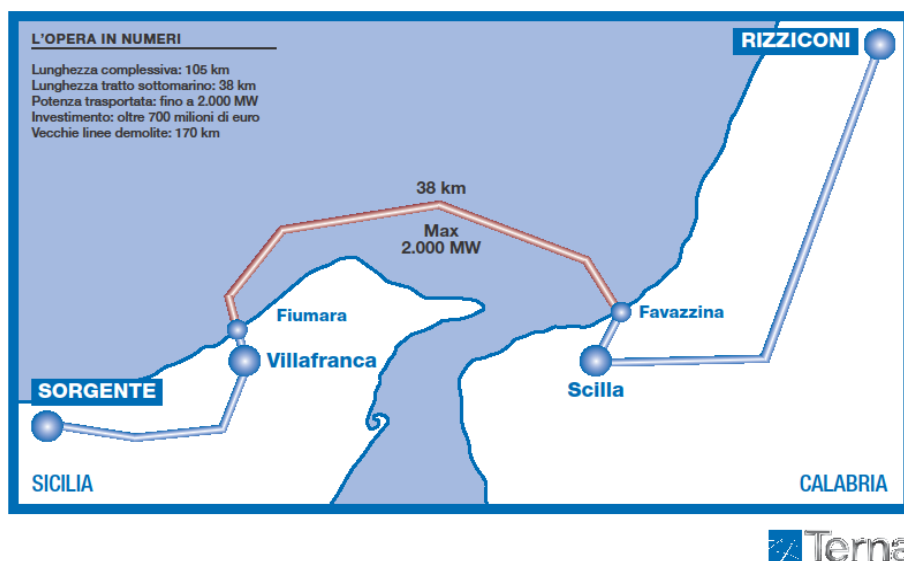
l'educazione e la forma di rispetto che ho dimostrato nell'immergermi in quella "nuova" realtà e nell'affrontare certi argomenti, come quello della *malattia*, di spiccato interesse per la mia ricerca. Ho anche sopportato, a volte, la scontroosità degli interlocutori e le critiche rivolte a determinate domande considerate "indiscrete". Insomma, tale ricerca mi ha permesso di compiere anche un personale cammino interiore per approdare a nuove consapevolezze. Mi sono resa conto che non è così facile e scontato passare dall'osservazione di un evento (che è parte dell'evento stesso), che rappresenta una situazione momentanea, fuggevole con la quale si tenta di cogliere il senso profondo di determinate dinamiche, alla descrizione, restituzione testuale che permette di trasformare l'evento in una narrazione fissata una volta per tutte. Nel mio caso, poi, la situazione si è complicata ulteriormente perché avendo scritto sotto forma di *diario* ho riportato anche le mie *impressioni*. La scrittura, inevitabilmente, è stata lo specchio della mia sensibilità e della mia personale rappresentazione di quella realtà, in quanto frutto anche del mio bagaglio di conoscenze, sia del contesto di osservazione che mi hanno permesso di creare un determinato *sguardo antropologico* e quindi una costruzione originale. Ogni volta che finivo le interviste, ma anche e soprattutto quando la giornata risultava infruttuosa, mi fermavo in macchina a segnare tutto ciò che ricavo da quelle ore trascorse nel rione Passo Vela. Tornata a casa riascoltavo, analizzavo ed interpretavo le parole di coloro che mi avevano consentito di registrare, confrontavo le svariate "testimonianze" raccolte, per far emergere i tasselli mancanti, ciò che non mi era stato detto involontariamente o che molto più spesso mi era stato volontariamente "taciuto". Tutto al fine di impostare nuovamente la mia ricerca in modo più mirato, per creare connessioni tra elementi distanti e quindi per una costante opera di ridefinizione, resa possibile da una critica continua nei confronti di ciò che mi veniva detto in quel determinato contesto per approdare a livelli di conoscenza che mi hanno permesso di destrutturare anche i miei stessi criteri di definizione. Quindi, prima di giungere ad una rappresentazione testuale "definitiva", ho smontato e rimontato concetti, appunti ed impressioni sempre in relazione alle dinamiche del terreno scelto per raggiungere ambiti sempre più elevati di comprensione delle rappresentazioni culturali e dei loro ipotetici significati. Nonostante io non possa nascondere il mio coinvolgimento, ho cercato comunque di distaccarmi dal campo, di esercitare una critica rigorosa sul materiale che ho raccolto/costruito per restituirlo alla scrittura. Basandomi proprio sui dettami teorici che mi sono costruita in questi anni, a conclusione della mia prima esperienza di ricerca, ho capito che troppe cose non si fanno

e che è davvero difficile, se non impossibile, partire senza alcun presupposto, come invece suggeriva Margaret Mead (1977).

Nella mia ricerca e quindi nella restituzione testuale della mia esperienza ho cercato di restituire nella scrittura etnografica il processo di costruzione e di condivisione, il dialogo instaurato con i miei interlocutori, le modalità di rappresentazione ed interpretazione di tali conversazioni. Potrei considerare il terreno da me scelto come “iperluogo” sotto due punti di vista: intanto come un contesto che ne contiene altri ed in cui è possibile vivere contemporaneamente più dimensioni dell’esistenza umana e dall’altro come individuo che ha vissuto dimensioni diverse nello stesso luogo (Pavanello 2010). Durante i mesi di ricerca, infatti, ho avuto quasi una doppia esistenza, anche se in realtà le due dimensioni sono state prossime l’una all’altra. Infatti, pur trovandomi in una dimensione o in un’altra la mia esistenza si è giocata in ambedue e questo ha avuto inevitabilmente delle conseguenze rilevanti sia per il mio lavoro, sia sulla mia vita. Anche se gli obiettivi che ho perseguito sul terreno sono stati diversi da quelli esistenziali ed i due piani sono rimasti ufficialmente ed apparentemente separati, la dimensione della mia vita sul campo non si è dissolta anche dopo che la mia ricerca si è conclusa. Ho detto “apparentemente” perché di fatto i due piani non sono mai stati separati ed anche in questo il terreno ha rivelato la sua natura di “iperluogo” perché quel luogo ne ha contenuto altri ed a sua volta io l’ho vissuto sotto varie dimensioni, non sempre rivelate ai miei interlocutori. Oltre che da studentessa, ho vissuto quest’esperienza in primis da cittadina facente parte del comprensorio scelto e da giornalista che esercita la propria professione nel medesimo contesto. Inoltre, nel mio caso non posso non fare riferimento al mio terreno di ricerca come iperluogo che si è manifestato ogniquale volta, dopo pause più o meno prolungate, sono tornata per continuare la mia ricerca, dove tutto mi è sembrato col passare del tempo più “familiare”. A sua volta sono stata riconosciuta dagli abitanti quasi come un parente lontano che ritornava regolarmente a casa. Si è sviluppato un sentimento particolare di appartenenza e conoscenza. Il mio ritorno, dopo lunghe pause di riflessione e rendicontazione, ha creato dentro di me nuove aspettative proponendomi sempre nuovi punti di vista. La mia ricerca alla fine si è concretizzata nel cercare di superare i limiti dialogici imposti dai miei interlocutori, ma anche dalla mie stesse categorie di giudizio.

La situazione articolata presente nel rione che ho cercato di analizzare si complica ulteriormente con il progetto del nuovo elettrodotto Sorgente-Rizziconi da 380 kV, a doppia terna, in fase di realizzazione.

Il nuovo elettrodotto “Sorgente-Rizziconi” tra Sicilia e Calabria



Ci soffermiamo sul tratto aereo in Sicilia che comprende 13 comuni della fascia tirrenica di Messina (da Villafranca Tirrena a San Filippo del Mela), tratto in cui è in corso l'installazione dei pali monostelo. Di fatto non è mai cessato il braccio di ferro con Terna per chiedere le modifiche parziali del tracciato. Una protesta nata dalla considerazione che questo insiste in maniera considerevole nei centri abitati di Pace del Mela e Serro, frazione di Villafranca Tirrena. Con l'inizio dei cantieri e con la collocazione di alcuni pali, oltre alle associazioni ambientaliste già presenti che accettano il progetto solo se modificato, sono nati comitati spontanei che hanno intrapreso una dura battaglia in difesa del diritto alla vita, alla salute dei cittadini e per il rispetto dell'ambiente.

Da giugno, da quando è stato posizionato il pilone 24 a ridosso del centro storico, anche il comune Venetico Superiore lotta. Si è costituito il Comitato per la tutela di Venetico coordinato da Maurizio Scarpari, professore di lingua cinese classica dal 1977 al 2011 presso l'Università Ca' Foscari di Venezia (è in pensione e vive con la sua famiglia a Mestre). Ho incontrato per la prima volta il prof. Scarpari nell'estate del 2012 in occasione di un articolo di approfondimento sulla stagione estiva e le bellezze di Venetico Superiore. Ho deciso di intervistarlo insieme alla moglie in quanto "turisti". Infatti, alla fine del 2003, dopo aver visitato il paese, hanno comprato casa. Mi hanno raccontato di essersi pienamente integrati nella comunità e di

essersi innamorati di quest' "angolo di paradiso", uno scorcio che mi è stato restituito in quell'occasione da chi veramente si è legato a questa terra e negli anni ha cercato di passarci sempre più tempo. Un attaccamento che a distanza di un anno si è rivelato davvero "reale" considerato che lo scorso luglio ci siamo rivisti per discutere, paradossalmente, del posizionamento a ridosso del centro storico di un palo monostelo rientrante nel nuovo progetto di Terna. Ho scoperto infatti, che proprio lui è diventato il promotore e coordinatore del nuovo Comitato, nato al fine di intraprendere tutte le azioni necessarie per far spostare il pilone n.24 nel corridoio previsto nel progetto originario. Insomma è diventato nel giro di poco tempo un punto di riferimento per la comunità. È riuscito a far risvegliare una cittadina ed a guidarla verso una vera e propria presa di coscienza della problematica. Da allora il prof Scarpari (ogni anno a settembre ritornava a Venezia) ha riprogrammato tutta la sua vita. Questa situazione, a mio avviso, appare singolare in quanto la protesta non solo prende avvio a fatto compiuto, quindi in ritardo rispetto a tutti quei comuni della fascia tirrenica che da anni lottano contro l' "ecomostro", ma vede come artefice proprio colui che ha deciso di venire a Venetico Superiore per passare i mesi più sereni ed invece oggi si ritrova ad intraprendere una battaglia per un paese che in fondo non gli appartiene totalmente. Nell'ultimo mese a puntare i riflettori a livello nazionale su tale vicenda è stata Rai News 24 che ha realizzato un reportage su tutto il comprensorio interessato dal passaggio di questa infrastruttura e "Striscia la Notizia" che invece si è concentrata sulla specificità sul caso di Venetico.

Ritornando nel merito della mia esperienza, ho svolto la mia ricerca tra il 20 settembre e l'8 novembre 2012 passando numerose giornate sul terreno scelto. Una premessa fondamentale per chiarire che i lavori di Terna, relativi al nuovo progetto della linea elettrica "Sorgente-Rizziconi", sono cominciati a dicembre 2012 e sono entrati nel vivo nel 2013. Dunque, nei mesi in cui si è tenuta la mia esperienza sul campo non era stato ancora posizionato a Passo Vela/Villa (in realtà in nessun comune interessato dal tratto aereo dell'elettrodotto) alcun traliccio del nuovo progetto, né erano state dismesse altre linee.

Delle sole 14⁸ persone di svariata fascia di età (anche se la maggior parte sono adulti) che sono riuscita ad intervistare tre hanno dichiarato di avere il

⁸ Sono davvero poche, a mio avviso, le persone che sono riuscita ad intervistare. Considerate le mie ricerche precedenti e la manifestata volontà, rappresentata dalla stampa, da parte dei cittadini di voler puntare i riflettori su questo rione mi aspettavo una maggiore adesione e collaborazione. Ho rilevato, invece, molta

tumore da diversi anni, un'altra che ha il marito ammalato di cancro, qualcuno di avere noduli benigni/maligni e di avere in casa persone nelle medesime condizioni, altre ancora di avere avuto familiari deceduti a causa del cancro. Inoltre, ci sono persone affette da altre malattie: una soffre di bronchite cronica, un'altra ha tre patologie ai polmoni (non specificate) oltre a carenza d'ossigeno (l'uomo mi ha mostrato il taglio alla gola, il punto in cui è stato operato per giustificare il suo basso tono di voce), un'altra soffre di "rumori acufeni" ed un'altra ancora di leucemia cronica, qualcuno è stato operato di aneurisma all'aorta. Insomma, in quasi tutte le abitazioni e quindi i nuclei familiari dove ho sottoposto l'intervista ho riscontrato la presenza di almeno una persona ammalata. Non tutti però ritengono che tali malattie siano riconducibili necessariamente alla presenza dell'elettrodotto (vi sono posizioni contrastanti anche nelle stesse famiglie); altri, invece, sostengono che la causa sia l'inquinamento atmosferico prodotto dalle industrie posizionate sulla costa. Alcune (convinte che l'elettromagnetismo e le industrie siano la causa di tali malattie) hanno più volte parlato della grossa percentuale di persone ammalate di tumore nel rione. C'è chi mi ha mostrato con "insistenza" le cartelle cliniche volendomi dimostrare a tutti i costi il suo precario stato di salute dovuto alla vicinanza dell'elettrodotto e all'antenna. Insomma mi è apparso in più occasioni che coloro che ormai si sono rassegnati a tali "presenze", considerato che, a loro dire, non verranno mai abbattute, stanno cercando di "sfruttarle". Anche se non ho incontrato alcuna donna con la parrucca, ho riscontrato sintomi o segni ben diversi che hanno rappresentato la malattia indipendentemente dalla causa. Ho trovato un divario netto tra coloro che, forse perché rassegnati, hanno parlato con disinvoltura della loro patologia e dei loro familiari morti per cancro; altri, invece, erano frustati ed arrabbiati. In realtà, ho compreso che con questo atteggiamento cercavano di coprire la loro evidente debolezza, amarezza e rassegnazione. Tra tutti spicca il caso singolare di colui che con la sua famiglia ha l'abitazione proprio "sotto" l'elettrodotto. L'uomo, a suo dire, soffre di "rumori acufeni" che mi sono stati illustrati e spiegati più volte dai familiari. In sostanza il disturbo che avverte è costituito da rumori che, sotto diversa forma (fischi, ronzii, fruscii), vengono percepiti in un orecchio e nella testa, e che risultano tanto fastidiosi da influire sulla qualità della sua vita. Si originano all'interno dell'apparato uditivo, ma alla loro prima comparsa vengono illusoriamente percepiti come suoni provenienti

diffidenza. In numerose abitazioni sono tornata innumerevoli volte, in alcune ho ricevuto solo rinvii, in altre totale negazione ed in altre ancora non ho ottenuto alcuna risposta.

dall'ambiente esterno. Numerosi i casi di persone che soffrono di mal di testa, capogiri e di allergie. In alcuni tutto questo causa disagio sociale, frustrazione ed impotenza. Abitare nel "Quartiere delle signore con la parrucca", (ho scoperto che non sono stati gli abitanti ad auto-denominarsi, secondo alcuni è stata una formula creata dalla stampa, per altri dalle associazioni, numerosi non avevano mai sentito tale denominazione), è un'etichetta per alcuni non facile da portare, per altri, invece, è un'invenzione e per altri ancora è una "formula" da sfruttare.

I cittadini hanno anche mostrato forte contrarietà e disaffezione nei confronti della politica. Quasi tutti ritengono che i politici agiscano solo ed esclusivamente per i loro interessi, che ci siano degli accordi nascosti, che sono consapevoli dei danni che comporta l'elettrodotto, ma fanno finta che sia tutto a norma. Quindi, a pagare, come sempre, sono gli abitanti dell'area. Angela Musumeci Bianchetti, presidente del comitato "Cittadini Pacesi per la Vita", (oggi consigliere comunale di opposizione) è l'unica con la sua associazione (in realtà è soprattutto la Bianchetti ad essere "popolare") ed insieme alla figura di padre Trifirò, ad essere conosciuta dagli abitanti del rione grazie alle iniziative intraprese anche se, a quanto pare, dei cittadini intervistati solo qualcuno fa parte del suo comitato. L'idea della politica per alcuni coincide con quella delle associazioni. C'è chi non si sa spiegare la presenza di svariati comitati considerato che combattono tutti per lo stesso obiettivo. L'adesione all'uno o all'altro ha creato di riflesso una frattura anche tra gli abitanti. Molti, considerate le poche "soluzioni" conseguite, credono che non cambierà mai nulla. Allora mi sono chiesta: chi sono quei cittadini che hanno partecipato, in questi anni, alle ormai note proteste a difesa della salute, della vita e dell'ambiente? La maggior parte di loro ne ricorda a stento qualcuna. Lo stesso vale per la stampa in generale. Anche se i cittadini ricordano che nel rione sono giunte alcune emittenti (chiamate anche da loro, la maggior parte si informa solo attraverso la tv) e che di fatto il quartiere è sotto i riflettori anche grazie alle testimonianze rilasciate dai malati o da qualche ambientalista (unico modo per attirare l'attenzione) perché non credono nell'impegno e nel potere della stampa? La ritengono pilotata considerato che, secondo alcuni, non riportano ciò che viene dichiarato e che i media si interessano solo in determinati periodi, magari quando non hanno altre notizie nel calderone. Insomma, in generale, i cittadini si sono rivelati davvero poco informati su innumerevoli aspetti per questo alcune volte non ho potuto sottoporre tutte le domande previste. Tra questi argomenti rientra senza dubbio il nuovo progetto Terna, del quale ne sono veramente a conoscenza solo coloro che sono inseriti, ormai da diversi

anni, tramite un'associazione, all'interno di determinati meccanismi. Quasi tutti sono convinti che, nonostante l'ipotesi dell'interramento dei cavi, non ci sia nulla da fare per impedire la realizzazione del nuovo elettrodotto, forse perché, reduci da quello già esistente che è ancora lì "indisturbato".

Dalla mia prima ricerca sul campo da "antropologa" ho capito che un mondo complesso non è necessariamente complicato, ma è un mondo in cui il rapporto causa-effetto non è più lineare, come precedentemente credevo. In questo lavoro il mio sguardo che è stato, in fondo, quello di una giornalista, che ha scoperto soprattutto con questo "viaggio", più interiore che materiale, la sua passione verso l'antropologia, si è intrecciato con quello di tutti coloro che vi hanno contribuito. Lo sguardo, infatti, per sua natura, implica una scelta e il campo visivo potrà prendere per intero solo una delle tante prospettive che lascia nell'ombra tutte le altre. Ed è stato proprio questo l'obiettivo del mio lavoro: far emergere gli altri sguardi complementari e necessari alla descrizione dell'intero campo. La traiettoria che ho scelto è il risultato di incontri, contatti, dialoghi e fatti inaspettati. Quindi, non sono forse sia per il ricercatore che per il giornalista il "comportamento e la memoria di uomini viventi" (Malinowski 1922) le loro fonti per eccellenza? E quindi, non è forse vero che "in etnografia l'autore è storico e cronista allo stesso tempo" (Ibidem)? Prima di compiere questa ricerca non avevo mai pensato che le figure del ricercatore e quella del giornalista/reporter potessero avere affinità o punti in comune. Al di là delle finalità pratiche, non aspirano forse entrambi ad una "verità" da restituire al lettore? Il loro lavoro non oscilla fra (se si esercita una professione con reale passione) una spesso inconsapevole umanità che deriva dal nostro inevitabile coinvolgimento ed una necessaria professionalità che ci permette di mantenere comunque un occhio critico verso determinate dinamiche?

Riferimenti bibliografici

- Bolognari Mario, (2012) Bolognari Mario (a cura di) *Tra rimozione e rimorso. Come gli italiani hanno pensato l'Etiopia*, Aracne, Roma.
- Fabietti Ugo, Malighetti Roberto, Matera Vincenzo, (2012) *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Bruno Mondadori, Milano-Torino.
- Fichera Fabio, (2012) *Ordini, disordini e assetti. Metodologie e teorie nella fase di campo preliminare*, in Bolognari Mario (a cura di) *Tra rimozione e rimorso. Come gli italiani hanno pensato l'Etiopia*, Aracne, Roma, pp. 159-183.
- Herzfeld Michael, (2003) *Intimità Culturale. Antropologia e nazionalismo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Malinowski Bronislaw, (1922) *Argonauti del Pacifico Occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton, Roma.
- Mead Margaret, (1977) *L'inverno delle more. La parabola della mia vita*, Arnoldo Mondadori, Milano.
- Pavanello Mariano, (2010) *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna.
- Pennacini Cecilia (a cura di), (2010) *La ricerca sul campo in antropologia*, Carocci, Roma.
- Rabinow Paul, (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley.

Maria Laura Giacobello*

La “storia” di Hannah Arendt. Comprensione e giudizio

In questa breve irruzione nel pensiero di Hannah Arendt, il mio intento è percorrere quel singolare itinerario imboccando il quale, a mio parere, ella giunge a maturare una sua peculiare concezione dell'uomo, in cui la vocazione etica e quella teoretica finiscono per riconoscersi articolandosi dialetticamente in una comune istanza, che rivela al contempo la specifica prerogativa della condizione umana. L'esercizio del pensiero, nel momento in cui si incarna in una pratica che muove dalla riflessione sulla realtà fenomenologica, infatti, perde l'autoreferenzialità dettata dalla sua tradizionale astrattezza, e libera quella facoltà del *Giudizio* che, riagganciandolo ai fatti, esprime la particolare capacità dell'uomo di interpretarli attraverso una *storia* che diventa teoresi e, al contempo, di guadagnare loro un senso che li inchiodi in un preciso punto dell'anonimo panorama temporale, attraverso una proiezione *etica* immanente alla esclusiva prospettiva umana.

Proprio con le sue riflessioni sulla facoltà del *Giudizio*, alla quale avrebbe dovuto essere dedicata la terza e ultima parte dell'imponente lavoro su *La vita della mente*¹, dopo la trattazione delle facoltà del *Pensare* e del *Volere*, Hannah Arendt, dunque, sarebbe probabilmente pervenuta al fulcro della sua lunga e articolata peregrinazione intellettuale².

* Dottore di ricerca in Metodologie della Filosofia, Università degli studi di Messina.

¹ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente* [1978], introduzione e cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987.

² Come precisa Simona Forti, esistono decifrazioni divergenti dell'ultima parola della Arendt, su cui gli studiosi hanno emesso verdetti contrastanti, al punto da indurci a pensare «che in realtà elle ci offra più teorie – forse tra loro complementari del giudizio: il giudizio politico, il giudizio morale, il giudizio storico. In realtà non ha mai formalizzato queste distinzioni: ha semmai enfatizzato il carattere unitario ed autonomo della facoltà di giudicare, facoltà che soprattutto negli ultimi scritti, disegnata sul modello del giudizio riflettente, diventa – questo è senz'altro vero –

Si tratta in realtà di una problematica che percorre trasversalmente tutte le sue riflessioni³. È pertanto possibile, soffermandosi sui suoi numerosi

sempre più prerogativa di un osservatore imparziale». Tuttavia, prosegue la Forti, «non mi sembra si possa dubitare, dunque, che la “destinazione finale” della facoltà di giudicare venga a coincidere con lo sguardo retrospettivo dello storico» (S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006 [prima edizione italiana *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996], pp. 357-358).

³ La Arendt morì proprio quando si accingeva a sviluppare il tema del “giudicare”, che doveva costituire la terza parte de *La vita della mente*, dedicata ai temi del “pensare” e del “volere” nella prima e nella seconda parte. Si può tentare di ricostruire il suo pensiero in relazione al “giudicare”, sia pure parzialmente, mediante i numerosi riferimenti al tema presenti, in particolare, nel *Postscriptum* alla prima parte de *La vita della mente*, nei saggi *La crisi della cultura: nella società e nella politica* e *Pensiero e riflessioni morali* e grazie, soprattutto, alle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Una simile operazione risulta, comunque, indispensabile, per chi, come Ronald Beiner, individua nel “giudizio” il fulcro di tutto il pensiero della Arendt (Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, trad. di C. Cicogna e M. Vento, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], trad. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990). Secondo Beiner “sembra virtualmente un obbligo provare a ricostruire la sua teoria del giudizio” (ivi, p. 142). Il tema del giudizio attraversa tutta l’opera della Arendt; ma Beiner, come altri, individua, all’interno della riflessione sul giudizio, una cesura, all’altezza del saggio *Pensiero e riflessioni morali* del 1971: negli scritti precedenti a questa data, per esempio in *Vita activa* [1958] o in *Sulla rivoluzione* [1963], o anche nella raccolta di saggi *Tra passato e futuro* [1961], la Arendt avrebbe trattato il giudizio come componente determinante della vita politica, pertinente, quindi, all’“attore”, per approdare, in seguito, a una concezione del giudizio inteso come attività mentale, pertinente, invece, allo “spettatore” (Cfr. M. Passerin D’Entreves, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La Pluralità irrepresentabile*, Quattroventi, Urbino, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987, pp. 155-169. Nella nota 1, a p. 155, egli scrive: “Negli scritti susseguenti, ovvero in *The life of mind* e nelle *Lectures on Kant’s Political Philosophy* pubblicate postume nel 1982, la Arendt propone una diversa concezione del giudizio, non più politica bensì contemplativa. La funzione del giudizio diventa in questi scritti puramente retrospettiva e consiste nella capacità di dare un senso all’esistenza umana e di riconciliare gli individui alla tragicità del mondo. Il giudizio diventa perciò una facoltà degli spettatori, quali lo storico, il poeta, il critico, e non degli attori politici”). Nella sua iniziale formulazione, la categoria del giudizio restava prettamente attinente alla vita politica, in quanto fondamento di quella “mentalità allargata” che, attraverso il pensiero rappresentativo, costituisce l’unica possibilità di realizzare un autentico consenso nell’ambito politico, radicato in quel

riferimenti a questo tema, abbozzare l'itinerario spirituale attraverso il quale la Arendt si apprestava teoreticamente a conquistare quella che, a mio parere, avrebbe rappresentato la sua ultima meta: l'interpretazione del Giudizio quale facoltà caratteristica dell'essere umano, che ne definisce l'intima essenza e il primato. Nell'esercizio di tale facoltà, infatti, l'uomo

senso comune che «ci svela la natura del mondo in quanto patrimonio comune a tutti noi» (H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Id., *Tra passato e futuro* [1954], trad. di T. Gargiulo, introduzione di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, pp. 283-284). Mediante il pensiero rappresentativo, attivato mediante il giudizio, gli uomini possono cancellare la distanza che li divide: «Il potere di giudicare si fonda sull'accordo potenziale con gli altri: il processo di pensiero che realizza il giudizio non è un dialogo con se stessi, come il pensiero dedito al puro ragionamento; al contrario, anche se nel prendere la decisione io sono del tutto solo, il mio giudizio si esplica in una comunicazione anticipata con altri con i quali io devo infine arrivare a un certo accordo. Da questo accordo potenziale il giudizio deriva il proprio valore» (H. Arendt, *La crisi della cultura*, cit., p. 283). Pertanto, solo l'uomo, in quanto essere politico, può con-dividere il mondo, attraverso un pensiero rappresentativo che procede prendendo in considerazione il punto di vista degli altri e che a questi altri è diretto: sotto questo duplice aspetto, il giudizio, per essere valido, richiede la presenza degli altri, e radica l'uomo in quella pluralità che lo qualifica ontologicamente. La capacità di giudicare si esprime, allora, in quello spazio politico che conferma la presenza dell'uomo nel mondo tramite le parole e le azioni che ne scaturiscono, le quali illuminano di senso il mondo delle apparenze, quel mondo in cui l'uomo non solo vive, ma a cui appartiene: gli uomini, infatti, «non soltanto sono nel mondo, sono del mondo, e questo proprio perché sono nello stesso tempo soggetti e oggetti, percepiscono e sono percepiti» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 100). Nella fase successiva del suo pensiero, la Arendt attribuisce al giudizio un ruolo ancora più ambizioso: l'enfasi si sposta dal pensiero rappresentativo dell'agente politico, che si rapporta ai punti di vista di altri interlocutori reali, al pensiero retrospettivo dello spettatore, che si traduce nel giudizio dello storico, del poeta o del critico, il cui interlocutore è un Altro immaginario. Il giudizio si trasforma, in questa prospettiva, in una articolazione autonoma dell'intera vita della mente, attraverso la quale l'uomo, donando un senso a ciò che è stato, esprime la sua libertà ontologica: «Non è attraverso l'agire, ma attraverso il contemplare che si scopre il qualcosa d'altro, cioè il significato dell'insieme. È lo spettatore, non l'attore, che detiene la chiave del significato degli affari umani» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p.181). Si vedano anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali* [1971], in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, traduzione e presentazione a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985; Id., *Vita Activa* [1958], introduzione di A. Dal Lago e trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989; Id., *Sulla rivoluzione* [1963], trad. di M. Magrini, introduzione di R. Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

dipinge il quadro storico all'interno del quale soltanto acquista significato la sua presenza nel mondo.

La riabilitazione del pensiero attraverso il giudizio, in effetti, lo riappropria al mondo delle apparenze⁴, riconciliandolo con la realtà dalla quale tradizionalmente evade, e consente alla Arendt di lanciare il suo messaggio più eversivo nell'epoca del conformismo sociale: «Pensare a ciò che facciamo»⁵. È vero infatti che, se pensare *ciò che è* resta compito del filosofo nell'esercizio della facoltà contemplativa, il cui oggetto non può essere tradotto in discorso, ma rappresenta quell'esperienza dell'eterno che solo la distanza dagli affari degli uomini consente⁶, viceversa, ogni uomo in quanto tale, che non voglia restare espropriato della sua stessa umanità, è chiamato a *pensare ciò che fa*.

Si tratta di un passaggio chiave all'interno della sua riflessione, in quanto, con l'elaborazione della teoria del Giudizio, Hannah Arendt assegna a quella esclusiva lettura degli eventi praticata dagli uomini attraverso la storia un significato altamente ed essenzialmente conoscitivo, attribuendo a quest'ultima dignità teoretica.

L'analisi del giudizio come «disinteressato, contemplativo e libero da ogni interesse pratico»⁷, infatti, ne accorda l'autentica prerogativa allo spettatore, più che all'attore, fermo restando, tuttavia, che, mentre «il pensare riguarda gli invisibili, con rappresentazioni di cose che non ci sono, [...] il giudicare riguarda sempre cose particolari strettamente a portata di mano»⁸.

Dopo aver maturato un singolare allontanamento dalla facoltà del pensiero, tradizionalmente considerata qualificante per l'uomo, a causa della cocente delusione indotta dal silenzio assordante degli intellettuali nei momenti di emergenza politica e civile, come quelli dell'ascesa dei totalitarismi, e dopo essersi, forse, momentaneamente rifugiata nella concretezza dell'agire, della vocazione pratica dell'essere umano, come rivela l'apologia che ne fa nella *Vita Activa*, in qualche modo Hannah Arendt

⁴ Se il pensiero si esercita in quello spazio solitario che è l'interiorità, il luogo d'elezione del giudizio è la pluralità, la molteplicità delle opinioni: «In breve, il pensiero può riconquistare il suo rapporto con il mondo quando si incarna nella facoltà del giudizio» (A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero ed azione in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 52).

⁵ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 5.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 14-17.

⁷ R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 173.

⁸ H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 152.

riconquista la dimensione del pensare all'apice, appunto, della sua esperienza intellettuale. Ma, a questo stadio, riconsegnarsi all'esperienza del pensiero speculativo non è più, evidentemente, un abbandono inconsapevole ed estetizzante, una scelta irriflessa. Si tratta invece di un'opzione maturata attraverso un accidentato itinerario, un percorso dialettico che passa attraverso un'immediata negazione per ascendere alla piena affermazione di un pensiero che si è fatto concreto nell'esperienza singolare dello storico. Il pensiero cui è indirizzata la sua elezione, infatti, non è quello dell'astratta e pura esperienza teoretica, superba e intangibile nella sua autosufficienza. Si tratta invece dell'esito di una dialettizzazione che si rivela non solo nel suo personale itinerario spirituale, ma anche nell'articolazione del rapporto fra le tre principali facoltà umane: pensiero, volontà e giudizio. E, invero, il Giudizio diventa per la Arendt la facoltà che sa interpretare la connessione dialettica fra l'istanza teoretica e quella pratica dell'uomo. Si tratta di una interdipendenza che, oltretutto, dà voce alla reale complessità dell'essere umano, quale emerge negli attuali orientamenti di pensiero che rinnegano la patologica e riduzionista tendenza a disarticolare e assolutizzare le singole istanze umane, tra cui quella puramente razionale, che ha imperversato in tutta la storia del pensiero occidentale⁹.

Nella prospettiva della Arendt la facoltà del pensare, piuttosto che risolversi in una perniciosa fuga dalla realtà alla ricerca di un'improbabile trasparenza che la condanni ad avvolgersi in se stessa, deve invece declinarsi con l'ontologica pluralità e contingenza dell'essere umano. Secondo le sue parole, «il compito dell'intelletto umano è comprendere

⁹ Il riferimento è, specificamente, al nuovo orizzonte epistemologico dischiuso dal pensiero della Complessità, oggi autorevolmente rappresentato in particolare dalla figura di Edgar Morin. All'interno dell'ampia letteratura in merito, si veda, ad esempio, E. Morin, *La sfida della complessità* [2002], a cura di Annamaria Anselmo e Giuseppe Gembillo, traduzione di Annamaria Anselmo, Le Lettere, Firenze 2011; Id., *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità* [1990], trad. di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano 1993; Id., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana* [1973], trad. di E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 2001; G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008; G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; G. Bocchi – M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007; F. Capra, *La rete della vita* [1996], trad. di C. Capararo, Rizzoli, Milano 2006; G. Gembillo, A. Anselmo, G. Giordano, *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008.

l'accaduto; e comprendendolo, dice Hegel, l'uomo si riconcilia con la realtà: il vero fine del comprendere è mettersi in pace col mondo»¹⁰, accettando l'irrevocabilità di ciò che è stato. La "freccia del tempo"¹¹, infatti, proietta una trama di eventi che diventano significanti solo nella particolare descrizione che ne fa la storia, quale attitudine teoretica dello sguardo umano.

Il giudizio abita, in realtà, proprio quella «lacuna tra passato e futuro»¹² dischiusa dalla riflessione, tramite la quale riafferma il passato e, nel conferirgli un significato, si riconcilia con esso¹³. L'esercizio del pensiero nella forma del giudizio, in tal modo, si iscrive in un panorama concettuale proteso a contrastare il rischio immanente di abolizione dell'uomo¹⁴, sottraendo l'individuo a ogni interpretazione della storia che lo renda

¹⁰ H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., p. 30. Per un riscontro testuale sul tema si veda G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991.

¹¹ L'ormai celebre espressione *freccia del tempo* è stata introdotta da Eddington nel suo libro *La natura del mondo fisico* [1928], trad. di C. Cortese de Bosis e L. Gialanella, revisione della traduzione e nota storico-critica di M. Mamiani, prefazione di T. Regge, Laterza, Roma-Bari 1987. Sulla scoperta della *freccia del tempo* in Eddington, si veda il lavoro di G. Giordano, *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Armando Siciliano, Messina 2000.

¹² H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 296 e ss.; Id., *Tra passato e futuro*, in particolare *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., pp. 25 e ss. Una prospettiva interessante sul tema del giudizio tra passato e futuro è costituita dalla proposta di un giudizio prospettico formulata dal filosofo di matrice crociana Raffaello Franchini. Cfr. R. Franchini, *Teoria della previsione* [1964], a cura di G. Cotroneo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2001.

¹³ Nella stessa prospettiva, Benedetto Croce scriveva nel 1938: «Noi siamo prodotto del passato, e viviamo immersi nel passato, che tutt'intorno ci preme. Come muovere a nuova vita, come creare la nostra nuova azione senza uscire dal passato, senza metterci di sopra di esso? E come metterci di sopra del passato, se vi siamo dentro, ed esso è noi? Non v'ha che una sola via d'uscita, quella del pensiero, che non rompe il rapporto col passato ma sov'esso s'innalza idealmente e lo converte in conoscenza [...] Scrivere storie – notò una volta il Goethe – è un modo di togliersi di sulle spalle il passato. Il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 38).

¹⁴ Cfr. T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di scienze politiche, Teramo 1984, p. 53.

superfluo: soltanto trascendendo il tempo attraverso l'atto del giudicare, è in effetti possibile «riscattare la nostra dignità umana, strappandola, per così dire, a quella pseudo divinità moderna chiamata storia, senza negare l'importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo»¹⁵. In tale contesto si illumina di significato l'enigmatica epigrafe di Catone che la Arendt fece in tempo a scrivere all'inizio della sezione sul Giudicare: «La causa dei vincitori piacque agli dei, ma quella dei vinti a Catone»¹⁶. Alcuni episodi della storia, invero, per quanto destinati allo scacco, vengono tuttavia riabilitati dal giudizio come esemplari manifestazioni della libertà e della dignità dell'uomo.

In questa attribuzione di senso che si esplica attraverso l'esercizio del giudizio si specifica la peculiarità della condizione umana: «L'atto di giudicare coinvolge i suoi oggetti di giudizio nella ricerca della pienezza di senso dell'uomo»¹⁷. Se, viceversa, l'uomo cede alla tentazione di esorcizzare l'inquietudine proveniente dalla schiacciante responsabilità di essere “un inizio”, una fonte continua di senso, aderendo alle interpretazioni deterministiche e fatalistiche della storia, in cui il futuro è già scritto nel passato, egli paga un prezzo inestimabile: nel trasformarsi in relitto della storia¹⁸, l'uomo rinuncia alla sua dignità e alla sua autenticità.

Pertanto, il Giudicare, in definitiva, secondo Hannah Arendt, rappresenta per l'uomo l'unica possibilità di orientarsi in un mondo nell'ambito della cui contingenza egli può scrivere il suo cammino attraverso l'azione, consegnata alla storia nell'interpretazione significativa che ne dà il pensiero esplicandosi nel giudizio. Man mano che il pensiero si rivolge ai fatti singolarmente considerati, li qualifica come significanti all'interno di un orizzonte di senso disegnato dall'uomo stesso. L'atto del giudicare, dunque, non solo «rappresenta il fulcro dell'attività tripartita della mente perché, da un lato, mantiene il contatto con il mondo delle apparenze, con il quale ha a che fare la volontà, e, dall'altro, compie la ricerca di senso che anima il pensiero», ma interpreta anche il compimento ultimo della vita della mente, che non si realizza «nella visione omnicomprensiva del metafisico, come per gli antichi, ma nel piacere disinteressato che lo storico, il poeta, il narratore, provano

¹⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 311.

¹⁶ Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., in particolare pp. 176 -177. La stessa epigrafe è citata anche alla fine del *Postscriptum a Pensare*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 312.

¹⁷ R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 150.

¹⁸ Cfr. T. Serra, *Presentazione*, in H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p. 6.

nell'atto di giudicare»¹⁹. In tal senso l'intuizione della Arendt si specifica nella consapevolezza che «la realtà della coscienza va [...] cercata là dove nessuno ha mai pensato di cercarla, ossia nell'esercizio della facoltà del giudizio»²⁰. Pertanto, evidentemente, secondo Hannah Arendt «la manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi»²¹.

Sullo sfondo di fenomeni perversi quali il totalitarismo si colloca, infatti, la crisi del giudicare, che, rinnegando il pensiero, rischia di rendere l'uomo imperturbabilmente refrattario alle proprie contraddizioni: pertanto, proprio la ricomposizione della tradizionale e ostile separazione tra contemplazione e azione, nella prospettiva della Arendt, si rivela il passaggio da affrontare per comprendere del tutto il significato della sua aperta condanna dell'atrofia del giudizio. Tuttavia, come qui si sta cercando di rappresentare, questa ricomposizione si profila attraverso la proposta di un'articolazione dialettica fra le due diverse istanze della teoria e della prassi, espressione di una tensione irrisolta che il pensiero della Arendt testimonia fino all'ultimo. Ella, cioè, non tenta un'improbabile conciliazione tra conoscenza e saggezza attraverso la mediazione di un giudizio politico, orientato a subordinare l'azione al pensiero incastrandola tra le maglie di un'idea da realizzare finalisticamente²². Nel riportare il pensiero alla singolarità dell'esperienza concreta, infatti, la Arendt volge lo sguardo all'autentica condizione esistenziale dell'uomo, considerato nel complesso delle sue istanze originarie. In tal senso, «la sola riconciliazione ammessa è quella che connette pensiero e realtà – una volta che il primo si sia spogliato dei panni cruciali della metafisica – nel giudizio riflessivo e retrospettivo di chi, disinteressato ad adeguare il senso dell'accadere ad una propria convinzione

¹⁹ R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 192.

²⁰ J. Kohn, *Introduzione*, in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. XV.

²¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 289.

²² Si tratta in tal senso di un giudizio che esprime una indispensabile tensione tra pensiero e azione, non una risolutiva mediazione, in quanto esso stesso pensiero, seppur rivolto alla realtà fenomenica, e che pertanto si colloca nella stessa prospettiva del giudizio storico crociano, il quale può solo offrire una conoscenza che orienti l'azione, ma non può in nessun caso determinarla meccanicamente. Si veda, ad esempio, B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 183-191.

filosofica o ad un proprio progetto teorico, cerca di cogliere il significato di ciò che accade, così come tenta di liberarsi dell'infondata autosufficienza oggettiva educando l'immaginazione a "visitare" il punto di vista degli altri. Un giudizio, che seppure non si presta a mediare tra pensiero e azione all'interno di una comunità politica, o a disegnare i presupposti di un'etica discorsiva, non rinuncia, con questo, ad essere al contempo etico e politico, oltre che storico»²³.

L'entità della crisi dell'esercizio del giudizio assume invero dimensioni incontenibili che la connotano drammaticamente, proprio perché, come osserva la Arendt, *il pensiero non cognitivo*²⁴, quale attitudine naturale dell'uomo, attualizzazione della semplice coscienza di sé, rappresenta una possibilità inerente alla vita di ciascun individuo. Di conseguenza, l'incapacità di pensare non si configura quale prerogativa di pochi malvagi, ma, tragicamente, si converte in rischio permanente per chiunque: «Pensare nel suo significato non cognitivo, non specialistico, come bisogno naturale della vita umana, l'attualizzazione delle differenze date nella consapevolezza, non è una prerogativa di pochi, ma una facoltà sempre presente in ognuno; per conseguenza, l'incapacità di pensare non è la prerogativa di quei molti che non hanno capacità di giudizio ma la possibilità sempre presente per ognuno – scienziati, studiosi, senza dimenticare altri specialisti di imprese intellettuali – di evitare quel dialogo con se stessi la cui possibilità e importanza Socrate scoprì per primo»²⁵. Per questo motivo «occorre dissociare il pensiero dalla filosofia intesa nell'accezione tecnica del termine: il pensiero nell'accezione socratica di ricerca del senso di tutto ciò che accade è una possibilità offerta a tutti»²⁶. L'incapacità di pensiero critico, quale principale portato dell'atrofia del giudizio, può dunque rivelarsi un fenomeno indefinitamente e pericolosamente esteso, proprio perché attinge la superficialità quale endemica conseguenza dell'annichilimento del pensiero.

²³ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 360-361.

²⁴ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 286 e ss., e anche Id., *Pensiero e riflessioni morali*, cit., pp. 150 e ss.

²⁵ H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 150. Su questo tema, mi permetto di rimandare a M.L. Giacobello, *Pensiero e giudizio in Max Weber e Hannah Arendt*, Armando Siciliano, Messina 2009.

²⁶ C. Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, traduzione e cura di Francesca Fistetti, Palomar, Bari 2006, p. 177.

È questo il passaggio determinante articolando il quale la Arendt perviene alla sorprendente quanto inquietante conclusione che il male, piuttosto che profondo e “radicale”, come lo aveva concepito nell’analisi effettuata all’interno de *Le origini del totalitarismo*²⁷, è invece “banale”²⁸. E tale banalità «è totalmente iscritta nella ‘normalità’ degli uomini comuni, soprattutto in un secolo in cui era nato un nuovo tipo umano, l’uomo massa», il quale, «preso nella normalità della vita quotidiana, è capace di tutto, anche dei crimini più efferati»²⁹. La sconcertante esperienza offerta dalla insignificanza umana espressa dal feroce criminale di guerra Adolf Eichmann, al cui processo, nel 1961, la Arendt assiste come corrispondente del “The New Yorker”, la induce a commentare: «Il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce ne erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né malvagi, bensì erano, e sono, terribilmente normali»³⁰.

²⁷ Si veda H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* [1951], trad. di A. Guadagnin, introduzione di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

²⁸ L’esperienza vissuta in occasione del processo ad Eichmann, svoltosi a Gerusalemme nel 1961, rappresenterà proprio il motivo per uno stravolgimento della sua riflessione in ordine alla natura e alla *qualità* del fenomeno totalitario. Dal resoconto di questo episodio emergerà la *scandalosa* tesi della “banalità del male”. Infatti, se ne *Le origini del totalitarismo* la Arendt aveva individuato nel concetto di “male radicale” la soluzione alla domanda sulla natura e sulla possibilità dell’evento del nazismo, altrimenti incomprensibile (cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 629), di fronte all’esperienza provocatoriamente evidente della “banalità del male”, si vede costretta a ripudiare la sua precedente interpretazione, in quanto: «Il peggior male non è, dunque, il male *radicale*, ma è un male *senza radici*. E proprio perché non ha radici, questo male non conosce limiti. Proprio per questo, il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero» (H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale* [1965-1966], in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 81).

²⁹ F. Fistetti, *L’epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *L’immagine dell’inferno. Scritti sul totalitarismo* [1994], a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 27-28. Si veda in proposito H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* [1963], trad. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964, in cui l’autrice espone la famosa e molto controversa tesi del male come banale assenza di pensiero. Su ciò cfr., per esempio, E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo* [1982], trad. di D. Mezzacapa, Bollati-Boringhieri, Torino 1990, pp. 387 e ss. Sull’uomo massa si vedano le emblematiche pagine di J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* [1930], traduzione di S. Battaglia e C. Greppi, SE, Milano 2001.

³⁰ H. Arendt, *La banalità del male Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 282.

La sorprendente conclusione, secondo Hannah Arendt, è che «la malvagità può essere causata da mancanza di pensiero»³¹. Pertanto il male, nelle sue manifestazioni più estreme, che sono paradossalmente le più superficiali, si configura come una sfida alla profondità stessa del pensiero. Ciò, in un certo senso, offre anche la straordinaria opportunità di sconfiggerlo con il semplice esercizio di una prassi riflessiva, idonea a colmare quella che può coerentemente definirsi una vacuità di spirito, piuttosto che una deficienza del pensiero razionale. L'eredità filosofica lasciata con *La vita della mente*, allora, «ritorna a sollevare l'inquietante domanda nata dal confronto avuto con Eichmann: il pensare può evitarci di fare del male?»³².

In relazione alla facoltà di pensare, di conseguenza, la Arendt specificamente dichiara: «Non possiede alcuna rilevanza politica, a meno che non insorgano particolari situazioni di emergenza [...] In simili situazioni di emergenza, la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge [...]) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che, non senza ragione, si potrebbe definire la più politica tra le attitudini spirituali dell'uomo»³³.

In questa prospettiva, che ne valorizza la vocazione politica, secondo la Arendt il giudizio rivela anche la funzione ontologica di radicare l'uomo nella concreta pluralità del mondo cui appartiene, richiamando il pensiero alla specifica singolarità degli eventi. Il giudizio è, pertanto, «la facoltà di esseri politici [...] e cioè di individui concreti che agiscono nella storia, e non di figure astratte o trascendentali che guardano il mondo dal punto di vista dell'eternità»³⁴. Non soltanto si configura, di conseguenza, un imprescindibile legame tra pensiero e giudizio, ma il giudizio si rende anche esclusivo interprete della connessione e del rapporto ricorsivo tra vita contemplativa e vita attiva, il momento in cui il pensiero torna al mondo delle apparenze. Quando il pensiero si rivolge alle cose, infatti, esso diventa

³¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 95.

³² U. Ludz e T. Wild, *Introduzione* in H. Arendt – J. Fest, *Eichmann o la banalità del male* [2011], a cura di U. Ludz e T. Wild, edizione italiana a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze 2013, p. 11.

³³ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 287 e ss.; cfr. anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 151.

³⁴ M. Passerin D'Entreves, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, cit., p. 168.

giudizio e si riscatta dall'accusa di impoliticità. Tuttavia, se il pensare non è la stessa cosa del giudicare, in quanto «il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti», mentre «il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano», nondimeno «l'uno è in relazione con l'altro, allo stesso modo dell'esser coscienti e della coscienza morale»³⁵.

Nell'ambito di questa indagine intorno alle specifiche attitudini inerenti alla presenza umana nel mondo, proprio l'esercizio della facoltà del giudizio guadagna all'uomo quella dimensione di senso attraverso la quale egli imprime la sua traccia nella trama anonima tessuta dal tempo. Se è vero che per l'uomo il tempo non è un «*continuum*, un fluire in successione ininterrotta»³⁶, in quanto egli vive «nell'intervallo tra passato e futuro»³⁷, il giudizio è la facoltà che dà *consistenza* a questa dimensione, fondando nel presente uno spazio comune per l'azione e la riflessione³⁸.

Esso è situato appunto in quella fessura tra passato e futuro che rappresenta lo spazio eminentemente umano del presente, partendo dal quale proietta il senso attraverso la lettura del passato e la progettazione del futuro: così facendo, sottrae le azioni alla contingenza che le rende preda della rapacità del tempo, e, conferendo loro un significato, le custodisce in quella permanenza di per sé estranea alle vicende degli uomini. Attraverso la capacità del giudizio di custodire gli eventi, l'uomo sceglie dunque di fondare una tradizione, sottraendoli alla consunzione del tempo. In tal modo il passato e il futuro emergono dalla dissoluzione nel tempo inteso come *continuum*, anonimo ciclo biologico delle creature viventi, e guadagnano una dimensione reale: essi non esistono se non nella prospettiva del senso che solo l'uomo è in grado di creare, esercitando il suo primato.

L'uomo riconquista la sua dignità recuperando il proprio spazio nel mondo proprio riconoscendo l'essenza innovativa di ogni singolo evento storico, attribuendogli un'identità per strapparli alle «maglie di ogni schema

³⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 288

³⁶ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 33.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. A. Dal Lago, *Una filosofia della presenza*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit.

filosofico, positivo o negativo, ottimista o pessimista, progressivo o degradante»³⁹.

Se l'uomo abita nell' *attimo*, la sfida diventa per lui quella di sostenere il suo spazio contro la transitorietà del tempo, e l'unica arma di cui dispone resta quella facoltà di giudizio liberata dall'esercizio della facoltà di pensare nel momento in cui incontra la realtà nella sua concreta articolazione fenomenica. Ancora una volta, «pensare, nella misura in cui ritorna al mondo delle apparenze per riflettere sui particolari inerenti ad esso, diventa giudicare»⁴⁰. Infatti, per quanto il giudicare, come il pensare, presuppone un allontanamento dalle azioni umane tale da consentire una riflessione disinteressata sul loro significato, tuttavia, fra le due pratiche si configura una differenza non sottile: «Il ritrarsi del giudizio è palesemente assai diverso dal ritrarsi del filosofo. Il primo non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritrarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insieme»⁴¹. Inoltre «il verdetto dello spettatore, anche se imparziale, affrancato dagli interessi del guadagno e della fama, non è indipendente dalle percezioni degli altri: al contrario, secondo Kant, deve proprio tener conto di tutti questi punti di vista. Seppure svincolati dalla particolarità caratteristica dell'attore, gli spettatori non sono solitari»⁴².

La capacità di giudizio si conferma dunque «un talento specificamente politico»⁴³. Se il pensiero si esercita in quello spazio solitario che è l'interiorità, il luogo d'elezione del giudizio è viceversa la pluralità, la molteplicità delle opinioni: «Fuori dall'oggettività reificata della verità scientifica, ma fuori, al contempo, dalla soggettività infondata della scelta puramente individuale», il giudizio «può farsi imparziale, storicamente imparziale»⁴⁴. Infatti, il giudizio non è né singolare, né universale, ma, essenzialmente, plurale, in quanto non è soggettivo, perché presuppone il confronto con gli altri, ma non è oggettivo, perché non esprime alcuna cogenza di tipo scientifico. Esso non può prescindere da un accordo

³⁹ R. Esposito, *Politica e tradizione. A Hannah Arendt*, "Il Centauro", 13-14, 1985, pp. 97-136, p. 112.

⁴⁰ R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 202.

⁴¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 179.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., p. 283.

⁴⁴ R. Esposito, *Hannah Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica del decisionismo*, "Il Mulino" 303, a. XXXV, gennaio-febbraio 1986, p. 115.

potenziale con gli altri, e questa sua vocazione lo rende idoneo ad «ancorare l'uomo in un mondo che altrimenti non avrebbe significato e realtà esistenziale», e a «collegarlo agli altri io»⁴⁵.

L'imprescindibilità del rapporto fra pensiero e realtà, che nel donare concretezza al pensiero ne attualizza la capacità di creare significato, è ineluttabilmente testimoniata anche dalla considerazione che «il pensiero stesso nasce dai fatti dell'esperienza viva e deve rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione»⁴⁶. Pertanto è certamente vero che ogni pensare, cognitivo o meno, è un ri-pensare, poiché «ogni pensiero proviene dall'esperienza, ma nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare e del pensare»⁴⁷; e, in effetti, «solo il puro ragionamento logico ha reciso in modo definitivo ogni legame con l'esperienza vivente, e ciò è possibile soltanto perché la premessa, un fatto o un'ipotesi, è supposta autoevidente e perciò non soggetta a disamina da parte del pensiero»⁴⁸. Proprio in quanto si rivela una pratica indipendente dalla tirannia delle regole logiche, il giudizio riconcilia l'uomo con il mondo: esso è quella facoltà che «precede logicamente le distinzioni obiettivanti del sapere» e consente di «sospendere, nell'immaginazione filosofica, la fatalità del processo e della necessità»⁴⁹. In tal senso, l'attualizzazione in termini politici della facoltà di pensare nella forma del giudizio si specifica, nel

⁴⁵ T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, cit., p. 90.

⁴⁶ H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 38. In relazione a questo tema, si vedano le considerazioni di Benedetto Croce, secondo il quale il giudizio storico è propriamente l'unico possibile: esso origina da un'esigenza pratica con l'esclusiva ambizione della comprensione. Condizione della storia, in genere, è che «il fatto, dal quale si tesse la storia, vibri nell'animo dello storico», e «se la storia contemporanea balza direttamente dalla vita, anche direttamente dalla vita sorge quella che si suol chiamare non contemporanea, perché è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato, il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente» (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura e con una nota di G. Galasso, Adelphi, Milano 2002, p. 14).

⁴⁷ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 171. Infatti, precisa ancora la Arendt: «Il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ripensare» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 161).

⁴⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 171.

⁴⁹ A. Dal Lago, «Politeia»: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt, cit., p. 437.

pensiero della Arendt, in una riproposizione del «primato dell'uomo sulla fallace oggettività della necessità naturale o materiale»⁵⁰. Si delinea chiaramente, allora, il ruolo essenzialmente emancipatorio e qualificante, per l'uomo, «della facoltà del “giudizio”, ripresa dall'opera di Kant, e in particolare del giudizio riflettente estetico, il solo veramente adeguato al compito di chi voglia stare al mondo con responsabilità, e pur sempre in bilico sul filo di quella linea immaginaria che attraversa il confine tra passato e futuro, ogni volta significando il particolare per sfuggire alle insidie della logica pura o delle definizioni astratte»⁵¹.

Il giudizio, in questa prospettiva, apre un varco per l'interpretazione di quelle istanze umane che esorbitano dagli angusti confini tracciati dalla ragione strumentale: la Arendt riconosce nella facoltà di giudicare la possibilità di interpretare il bisogno di libertà dell'uomo, come capacità di sottrarsi al potere coercitivo della razionalità logica e del conformismo etico. Ed è vero che, in effetti, «il bisogno di pensiero può essere soddisfatto solo pensando»⁵², proprio in quanto «il pensiero non crea valori, non scopre una volta per tutte cosa sia il bene, non avvalora, ma, semmai, dissolve le regole accettate di condotta»⁵³. In tal senso, «l'obiettivo del pensiero [...] non è la verità, ma la formazione del giudizio, vale a dire la capacità personale di distinguere il bene dal male»⁵⁴. Pertanto, in definitiva, «la conquista del pensiero è l'incapacità del conformismo e la capacità del giudizio personale»⁵⁵.

La verità, infatti, quale sicuro esito della necessità espressa dalla coerenza dello svolgimento di un processo logico⁵⁶, risulta del tutto incompatibile con

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ R.Viti Cavaliere, *Critica della vita intima in Hannah Arendt*, in M. Durst e A. Maccarello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, La Giuntina, Firenze 2006, p. 149. Per un'analisi più approfondita cfr., in proposito, R.Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005.

⁵² H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p.122.

⁵³ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 287.

⁵⁴ C. Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, cit., p. 51.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Scrive la Arendt: «Truth carries within itself an element of coercion» (H. Arendt, *Truth and politics*, "The New Yorker", 25 febbraio 1967, p. 52). Cfr. anche p. 46 di H. Arendt, *Verità e politica*, che contiene i due saggi *Truth and politics*, del 1967, e *The Conquest of space and the stature of man*, del 1963, inseriti nella versione del

la molteplicità delle opinioni che si gioca all'interno della pluralità inerente allo spazio politico, nel quale sono rilevanti solo le «verità di fatto»⁵⁷. La logica, viceversa, a partire da un assioma solidamente accettato – che può essere anche falso o privo di senso – si sviluppa con la forza coercitiva introdotta dal rigoroso rispetto del principio di causalità, dando luogo all'ideologia, e, così facendo, essa riesce ad emanciparsi completamente dal mondo comune e a prescindere dall'esperienza reale: «L'assioma da cui parte non deve di necessità [...] essere una verità di per sé evidente; non deve tener conto dei fatti dati dal mondo oggettivo nel momento in cui l'azione ha inizio; se sarà logico, il processo dell'azione creerà un mondo nel quale il postulato di partenza diventa assiomatico e per sé evidente»⁵⁸. Nel momento in cui si scambia la coerenza per verità, si svuota quest'ultima di qualunque contenuto, poiché la coerenza è soltanto un metodo per concatenare efficacemente delle affermazioni logiche e non ha, pertanto, alcun «potere rivelatorio»⁵⁹.

L'esperienza di una verità coercitiva annichilisce il senso comune⁶⁰, dissolvendo i fatti nell'ideologia. Come ci racconta la storia, ciò che

1968 di *Between Past and Future*, ma non nella traduzione italiana, la quale è basata sulla versione del 1961. Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit.

⁵⁷ Su questo tema, in particolare, si veda H. Arendt, *Verità e politica*, cit., pp. 27 e ss. A p. 44 la Arendt scrive: «La verità di fatto [...] è sempre connessa agli altri, concerne eventi e circostanze in cui sono coinvolti in molti, è stabilita da testimoni e conta sulla testimonianza; esiste soltanto nella misura in cui se ne parla, anche se ciò accade in privato. Essa è politica per natura».

⁵⁸ H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., p.126.

⁵⁹ Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica* [1954], in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, introduzione e cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006, p. 118.

⁶⁰ Scrive la Arendt: «La principale differenza politica tra senso comune e logica è che il senso comune presuppone un mondo comune in cui tutti noi ci inseriamo, in cui possiamo convivere perché possediamo un senso che controlla e accorda i dati sensoriali specifici di ciascuno con quelli di tutti gli altri. [...] In altre parole, ogni qual volta il senso comune, il senso politico per eccellenza, non ci sostiene nel nostro bisogno di comprensione, è molto probabile che accetteremo la logica come surrogato, poiché la capacità di fare dei ragionamenti logici è anch'essa comune a tutti. Ma questa capacità umana comune, che funziona anche in condizione di assoluto distacco dal mondo e dall'esperienza e che è propriamente “dentro” di noi, priva di ogni legame con qualcosa di “dato”, è incapace di comprendere alcunché, e, lasciata a se stessa, è qualcosa di sterile. Solo quando lo spazio comune tra gli

caratterizza i regimi totalitari è propriamente «la perdita della ricerca di significato e del bisogno di comprendere»⁶¹, resi superflui dall'ideologia: essa inibisce nell'uomo la facoltà di comprendere, intesa come «il modo specificamente umano di vivere, in quanto ogni individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo in cui è arrivato, con la nascita, come straniero e in cui, in virtù della sua irriducibile unicità, rimarrà sempre uno straniero»⁶².

Solo la comprensione⁶³, secondo Hannah Arendt, riappropria l'uomo al mondo tramite la mediazione del significato che essa continuamente crea:

uomini è andato distrutto e gli unici riferimenti affidabili che rimangono sono le tautologie senza significato dell'autoevidenza, questa capacità può diventare "produttiva", sviluppare le proprie linee di pensiero, la cui caratteristica politica principale è che posseggono sempre un potere di persuasione inesorabile» (H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, p. 119. Cfr. anche H. Arendt, *La disobbedienza civile*, cit., p.104). Già Aristotele, peraltro, nell' *Etica Nicomachea*, parla di una sorta di intendimento, la *synesis*, che va ad integrare l'intelligenza pratica attraverso l'attivazione di un buon senso comune che orienta la rettitudine del giudizio, del tutto indispensabile al momento del confronto con la realtà fattuale. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Biblioteca Universale Rizzoli, introduzione traduzione e commento di Marcello Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1986, VI, 11, 1143a.

⁶¹ H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, cit., p. 118.

⁶² Ivi, p. 108.

⁶³ Sul tema della comprensione si veda l'interessante analisi di Edgar Morin, per il quale la comprensione umana è in realtà un fenomeno complesso, in quanto attraversa la comprensione oggettiva offerta dalla spiegazione, ma la supera per integrarla nella comprensione soggettiva che attraverso l'empatia attinge a fondo la nostra umanità. In tal senso, evidentemente, secondo Morin, è necessario rivolgersi alla comprensione quale fenomeno complesso: «La comprensione dell'altro integra la comprensione oggettiva ma comporta una componente soggettiva indispensabile. La spiegazione disumanizza oggettivando: ha bisogno del suo complementare, la comprensione soggettiva. Questa chiede di mantenere una dialogica oggettivo-soggettivo, poiché la comprensione non deve essere né cieca né disumanizzata. La simpatia e l'amore facilitano la comprensione intellettuale, ma hanno bisogno della comprensione intellettuale» (E. Morin, *Il metodo 6. Etica* [2004], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 107). La comprensione, pertanto, rivela in Morin due livelli: la comprensione intellettuale o oggettiva, che, attraverso la spiegazione, considera oggetto ciò che vuole conoscere e vi applica gli strumenti di intelligibilità di cui dispone; e la comprensione umana intersoggettiva, che va oltre la spiegazione, e comporta un processo di identificazione e di empatia verso l'altro soggetto. La comprensione complessa è dunque il solo utensile intellettuale idoneo

«La comprensione precede e segue la conoscenza. La comprensione preliminare, che è alla base di ogni conoscenza, e la comprensione autentica, che la trascende, hanno questo in comune: rendono la conoscenza significativa»⁶⁴ Ma comprendere è, appunto, «un'impresa tutt'altro che agevole e non può mai coincidere con la riduzione arbitraria e violenta della complessità del mondo tipica dei *cliché*, dei luoghi comuni, delle semplificazioni propagandistiche»⁶⁵. L'atteggiamento gnoseologico innescato dall'incontro tra pensiero e realtà empirica interpreta un'originaria vocazione alla comprensione, che non si appaga e non può risolversi esaustivamente in una verità che sia pura concatenazione logica di eventi assolutamente sciolti dall'esperienza reale. In ogni caso, la conoscenza scientifica nella formula espressa da un simile contesto può essere praticata solo nel campo naturalistico⁶⁶; la sua impropria estensione alla sfera delle esperienze

per accedere alla conoscenza dell'essere umano: ancora una volta, essa presuppone e al contempo riconosce un'antropologia complessa. Su ciò, si veda anche, in particolare, E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2001, pp. 98-99.

⁶⁴ H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, cit., pp. 11-112.

⁶⁵ P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, introduzione in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, cit., p. XI.

⁶⁶ Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, cit., pp. 120 e ss. Peraltro scrive la Arendt stessa: «Il contrasto tra scienze storiche e scienze naturali, sostenuto dal XX secolo insieme alla presunzione di oggettività ed esattezza assolute degli scienziati naturalisti, è oggi una cosa del passato. Oggi le scienze naturali ammettono che l'esperimento, saggiando i processi naturali in determinate condizioni, e lo sperimentatore stesso (che osservandone i risultati, costituisce una delle condizioni), introducono un fattore "soggettivo" nei processi "oggettivi" della natura [...] In altre parole, in quanto l'esperimento "è un porre una domanda alla natura" (Galileo), le risposte della scienza rimarranno sempre risposte a domande dell'uomo; la confusione del problema dell' "oggettività" consisteva nel supporre possibile l'esistenza di risposte indipendenti dalle domande, e di risultati indipendenti dall'esistenza di un essere interrogante. Come oggi ben sappiamo, la fisica è una "indagine su ciò che è" non meno antropocentrica dell'indagine storica, per cui l'antica disputa tra la "soggettività" della storiografia e l' "oggettività" della fisica è molto scaduta» (H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., pp. 78-79). Per l'interessante dibattito su questo tema all'interno dello Storicismo tedesco contemporaneo si veda P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Mondadori, Milano 1991.

umane comporta l'indebita applicazione della categoria della causalità alle scienze storiche⁶⁷, e ciò attiva inevitabilmente un atteggiamento riduzionistico nell'interpretazione della complessità dell'evento storico quale imprevedibile emergenza⁶⁸. Si tratta di un approccio gnoseologico rassicurante, che esorcizza l'incertezza e la contingenza neutralizzandole all'interno di schemi universali e onnicomprensivi⁶⁹, ma che condanna

Cfr. anche, in particolare, M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali* [1922], introduzione e traduzione di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958.

⁶⁷ Anche nel campo delle scienze naturali questo tipo di conoscenza può oggi essere applicata nei limiti imposti dalle nuove rivoluzionarie scoperte che hanno comportato uno scardinamento dei fondamenti del sapere scientifico tradizionale, di tipo galileiano-newtoniano. Su ciò, si veda E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], prefazione di E. Paci e trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008. Per un'accurata analisi del percorso che ha portato al mutamento di paradigma nella scienza, attraverso l'introduzione del Secondo principio della termodinamica, la rivoluzione *einsteiniana* e la fisica dei quanti, si veda I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], a cura di Pier Daniele Napolitani, Einaudi, Torino 1999; G. Gembillo, *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2009; Id., *Le polilogiche della complessità*, cit.,; Id., *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999; G. Giordano, *Da Einstein a Morin*, cit.; Id. *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, cit.

⁶⁸ Si vedano, in merito, le interessanti considerazioni di Edgar Morin su quella che egli definisce l'*ecologia dell'azione*: con questa espressione si fa riferimento a quel principio di incertezza etica e politica per il quale ogni azione, appena intrapresa, sfugge all'intenzione dell'individuo che la ha concepita, per andare a dissolversi nella deriva dell'indeterminatezza e dell'imprevedibilità innescate dall'interazione con la complessa rete di azioni in cui resta intrappolata. Su questo concetto, cfr., per esempio, E. Morin, *Il metodo 6. Etica*, cit., p. 29, dove l'autore specifica che «gli effetti dell'azione dipendono non solo dalle intenzioni dell'attore, ma anche dalle condizioni proprie dell'ambiente nel quale essa si compie»; e, ancora, Id., *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*, cit., p. 81, dove egli precisa: «L'azione entra in un universo di interazioni e alla fine è l'ambiente circostante a impadronirsene in un senso che può diventare contrario all'intenzione iniziale. Spesso l'azione tornerà come un boomerang sulla nostra testa».

⁶⁹ Sul tema assai attuale della proposta di un nuovo paradigma conoscitivo, che si confronti con l'irruzione dell'incertezza nella conoscenza, e per un'accurata ricostruzione storico – teoretica dell'evoluzione della scienza classica e della conseguente affermazione dell'esigenza del passaggio da una ragione astratta a una ragione storica cfr., in particolare, G. Gembillo, A. Anselmo, G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit.

l'uomo a quella «progressiva alienazione dal mondo»⁷⁰ che «ha provocato una situazione per cui, dovunque vada, l'uomo incontra solo se stesso. Tutti i processi della terra e dell'universo si sono rivelati opera dell'uomo, attualmente e potenzialmente. Dopo aver fagocitato la concreta oggettività del "dato", questi processi hanno finito con lo svuotare di senso quel processo unico e globale, che era stato concepito in origine per conferire un senso proprio ad essi, e costituire il loro eterno spazio-tempo in cui scorrere, liberi così dai conflitti ed esclusivismi reciproci. Ciò si è verificato per il nostro concetto di storia come per il nostro concetto di natura. Nella situazione di radicale alienazione dal mondo né storia, né natura sono più concepibili»⁷¹.

Considerare la storia come una concatenazione di eventi sottoposti alla regolarità garantita da leggi universali significa in realtà rinnegarne proprio la specificità, in quanto contingenza, imprevedibilità. Essa si dipana nello spazio propriamente umano dell'imprevedibilità, in cui l'unica categoria immanente è piuttosto quella della possibilità: «La contingenza degli eventi è il prezzo che si deve pagare se si vuole tener ferma la libertà»⁷². Pertanto, eludere il finito significa anche tradire lo *status* ontologico dell'uomo. Scrive infatti Hannah Arendt, «la causalità, in realtà, è categoria estranea e ingannevole nelle scienze storiche. Non solo il significato di ogni evento trascende sempre ogni numero di cause passate che gli si possono assegnare [...], ma lo stesso passato viene ad esistere solo insieme all'evento. Solo quando è accaduto qualcosa di irrevocabile possiamo tentare di tracciarne la storia: l'evento illumina il suo passato ma non può mai essere dedotto da esso»⁷³.

Evidentemente, «quel meccanismo straordinariamente potente di semplificazione della realtà storica che sono le spiegazioni causali non trova

⁷⁰ In *Vita Activa* la Arendt scrive: «Mentre l'alienazione del mondo determinò il corso e lo sviluppo della società moderna, l'alienazione della terra divenne ed è rimasto il segno distintivo della scienza moderna. Sotto il segno dell'alienazione della terra, ogni scienza, non solo la scienza fisica e naturale, cambiò così radicalmente il suo contenuto da far dubitare che prima dell'età moderna sia mai esistita una scienza. [...] La matematica moderna liberò l'uomo dalle angustie di un'esperienza legata alla terra, e la sua facoltà di conoscere dai limiti della finitudine» (H. Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 195-196).

⁷¹ H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., p. 128.

⁷² P. Flores D'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Politica e menzogna* [1969], trad. di S. D'Amico, SugarCo, Milano 1985, p. 71.

⁷³ H. Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 105.

posto nella concezione arendtiana della comprensione»⁷⁴, e, in realtà, occorre, infine, dissolvere l'equivoco che induce all'impropria estensione del paradigma scientifico della causalità necessaria a ogni istanza conoscitiva dell'uomo, in quanto «verità e significato non sono la stessa cosa. L'errore di fondo [...] consiste nell'interpretare il significato secondo il modello della verità»⁷⁵.

In tale contesto, *l'io*, quale originale e primitiva espressione della complessa articolazione di tutte le istanze umane, si rivela *una sorta di misura di emergenza* nel momento in cui può diventare necessario, a un certo punto, mettere da parte «tutte le norme oggettive di riferimento – verità, castighi e ricompense nell'al di là, ecc. -» per «dare la precedenza a un criterio assolutamente *soggettivo*, in base al quale scelgo chi voglio essere e con chi voglio passare il resto dei miei giorni»⁷⁶.

In definitiva, per la Arendt, «l'etica non è una questione di "ragione", ma di giudizio»⁷⁷. Nel campo politico e morale, è precluso all'uomo qualsiasi atteggiamento rigorosamente cognitivo, in quanto la razionalità logica rivela tutta la sua inadeguatezza. Viceversa, egli è tenuto a esplicitare le sue attitudini spirituali attraverso «la facoltà che giudica i particolari senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono imparare e apprendere finché non si convertono in abitudini, sostituibili da altre abitudini e da altre regole»⁷⁸: il giudizio, appunto.

Se il giudizio è la facoltà di pensare il particolare in relazione a un universale, la Arendt allude qui specificamente alla riabilitazione di quel giudizio che, nel pensiero kantiano, si qualifica come "riflettente": la riflessione relativa a oggetti per i quali non esiste una regola universale data a priori, ma è necessario procedere dal particolare all'universale mediante l'osservazione empirica. In tale prospettiva, si va incontro a un'inevitabile

⁷⁴ P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, cit., pp. XII-XIII.

⁷⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 96.

⁷⁶ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 95.

⁷⁷ C. Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, cit., p. 136.

⁷⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 288; Cfr. anche H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 151.

atrofia del giudizio se gli universali cui ricorriamo si trasformano in «codici standardizzati di espressione e di condotta»⁷⁹.

Sotto questo profilo, pertanto, la crisi della comprensione coincide con la crisi del giudizio⁸⁰, che apre il varco all'atteggiamento acritico di chi, presumendo l'immanenza di verità oggettive in morale e in politica, le eleva a universali aprioristicamente dati, sotto cui ricondurre ogni evento particolare della storia, perdendo di vista la loro reale natura. Si tratta infatti di valori positivi, convenzionalmente dati e rapidamente sostituibili da altri, opposti quanto altrettanto efficaci⁸¹: punti di riferimento normativo non dotati di un'assoluta trascendenza ontologica. Viceversa, «per Hannah Arendt giudicare significa anzitutto muoversi con libertà nel mondo delle apparenze, osservare la realtà con un'imparzialità non disincarnata, in una parola essere spiritualmente liberi, pensare in totale autonomia (*Selbstdenken*)»⁸².

L'esercizio acritico della razionalità nelle vesti della ragione calcolante comporta il rischio di cedere alla tentazione di imboccare sentieri precostituiti, accomodandosi su posizioni assunte per conformismo: ciò significa eludere l'esigenza vitale di *pensare bene*, cioè *pensare la situazione*.

⁷⁹ H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, cit., p. 116.

⁸⁰ Cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p. 146.

⁸¹ Sul tema della validità e della natura dei valori vale la pena ricordare la puntuale analisi di Max Weber. L'originalità del suo pensiero si manifesta proprio nella peculiare capacità di coniugare la storicità con i valori, salvaguardando, al contempo, la possibilità della loro sussistenza e della loro validità. Anzi, in Weber, lo sforzo di individuare il posto dell'uomo nel mondo è interamente attraversato dall'indagine sulla relazione problematica tra scelta umana e valori: quest'ultima, addirittura, finisce per investire l'esistenza umana nel suo complesso, connotandola in quale tale. Weber abbandona definitivamente il postulato della validità meta-storica dei valori e quello della loro conseguente validità incondizionata. La trascendenza ontologica dei valori si dissolve piuttosto in direzione del solo riconoscimento di una trascendenza normativa. Cfr., in particolare, M. Weber, *L' "oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* [1904], in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.; Id., *Il significato della 'avalutatività' delle scienze sociologiche e economiche* [1917], in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.; Id., *La scienza come professione* [1919], in Id., *La scienza come professione — La politica come professione*, introduzione di M. Cacciari, trad. di T. Baglioni, F. Casabianca, P. Rossi, Mondadori, Milano 2006.

⁸² P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, cit., pp. VIII-IX.

In breve, *pensare in maniera pertinente*⁸³. Peraltro, «assumere il nostro pensiero (dire quello che si ha da dire e non quello che si deve dire)»⁸⁴, significa anche respingere il rischio di annullare la pluralità concreta degli uomini, cancellando il diritto all'opinione. Non è un caso pertanto, che il male radicale sia comparso «in un contesto in cui tutti gli uomini sono diventati ugualmente superflui»⁸⁵, in quanto «la degradazione della modernità espressa in ultimo dal totalitarismo e dall'esistenza superficiale degli Eichmann [...] non è effetto della profondità del male, ma della sua estensione, della superficialità del male nel mondo dominato dalla necessità»⁸⁶.

Bisogna infine prendere atto che «le domande che concernono il significato, di natura non empirica, non possono essere risolte con la conoscenza, bensì col giudizio, non trovano una risposta definitiva e conclusiva, ma al massimo persuasiva, lasciando, quindi, l'agente libero di dare o togliere il suo assenso»⁸⁷. Infatti, mentre l'enunciazione di una verità cerca di costringere a un accordo attraverso un processo di dimostrazione cogente, il giudizio aspira viceversa a un accordo mediante la persuasione. Si tratta della valorizzazione di un'attitudine che, nel conferire dignità all'autonomia individuale, si appella anche alla responsabilità personale, in un'epoca in cui la persona si dissolve all'interno di parcellari meccanismi burocratici, e così facendo riabilita la reale condizione umana della pluralità.

In realtà, con l'enfaticizzazione dell'autonomia del giudizio quale effetto collaterale del pensiero, Hannah Arendt cerca di soddisfare la richiesta di un'etica possibile «in un'epoca che ha conosciuto il lager e il gulag, e in cui la “normalità” della vita quotidiana, compresa quella delle democrazie liberali, contiene dentro di sé tutti i germi del pericolo totalitario e la possibilità che

⁸³ Su questi temi si veda in particolare E. Morin, *Il metodo 6. Etica* [2004], cit.; Id., *La testa ben fatta – riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000; Id., *Il gioco della verità e dell'errore. Rigenerare la parola politica* [2004], introduzione e cura di S. Manghi, Erikson, Trento 2009; Id., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit. Cfr. anche M.L. Giacobello, *Edgar Morin. La riforma del pensiero per una conoscenza pertinente*, in “Complessità” 2-2012, pp.76 ss.

⁸⁴ E. Morin, *Il metodo 6. Etica*, cit., p. 87.

⁸⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 629.

⁸⁶ A. Dal Lago, “Politeia”: cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt, “Il Mulino” 293, a. XXXIII, n° 3, maggio- giugno 1984, p. 437.

⁸⁷ T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, cit., p.

l'uomo-massa si trasformi in esecutore di crimini inauditi»⁸⁸. L'esercizio della facoltà di giudicare, in conclusione, è suprema espressione della libertà dell'uomo come inalienabile portato della sua attitudine al pensiero e, al contempo, irrinunciabile manifestazione dell'onerosa responsabilità di conferire un senso allo spazio condiviso delle apparenze.

Pertanto, “giudicare serve ad aiutarci a dare una ragione, a rendere umanamente intelligibili eventi che altrimenti si sottrarrebbero a tale riduzione. La facoltà del giudizio è al servizio dell'intelligibilità umana – proprio la stessa caratteristica che la Arendt attribuisce alla narrazione di grandi azioni in un racconto – e compito della politica è conferire intelligibilità”⁸⁹.

Allora è probabilmente vero che «l'ultima parola della Arendt fa così ritorno al concetto di storia»⁹⁰, come lei stessa scrive in conclusione delle sue riflessioni sulla facoltà di *Pensare*: «A questo punto dovremmo occuparci, del resto non per la prima volta, del concetto di storia; possiamo essere in grado però di riflettere sul significato più antico di questa parola che, come molti altri termini del nostro linguaggio politico e filosofico, è di origine greca e deriva da *historein*, indagare per dire “come fu” – in Erotodo, *legein ta eonta*. Ma l'origine di questo verbo è ancora una volta in Omero (Iliade, XVIII), ove si incontra il sostantivo *histor* (se si vuole, lo ‘storico’): ora, questo storico omerico è il *giudice*. Se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l'indagatore curioso che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso»⁹¹.

In un certo senso Hannah Arendt perviene alla conclusione che nella categoria della storia si giochi il significato dell'esistenza umana, in quanto luogo in cui pensiero e vita si ricompattano attraverso la pratica del giudizio. In questa prospettiva vivere e conoscere finiscono per coincidere, in quanto l'uomo diventa consapevole della sua esperienza esclusivamente nel momento in cui conferisce un senso agli eventi, e, in tal modo, crea un mondo dove abitare nel momento stesso in cui lo conosce. Ma l'uomo può conoscere solo ciò che per lui ha un senso, pertanto la conoscenza diventa

⁸⁸ F. Fistetti, *L'epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt*, cit., pp. 30-31.

⁸⁹ R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, cit., p.151.

⁹⁰ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 358.

⁹¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 311.

una pratica autopoietica⁹², e si traduce al contempo in una proiezione etica, poiché gli stessi eventi che il pensiero afferra per integrarli nel proprio orizzonte significativo non hanno consistenza reale al di fuori del mondo abitato dall'uomo. La vita dell'uomo si rivela, allora, un'esperienza complessa emergente esclusivamente dall'interazione circolare e dialettica dell'insieme delle istanze umane, etiche e teoretiche insieme⁹³.

⁹² A tal proposito, si fa naturalmente riferimento al pensiero di Maturana e Varela. Si veda ad esempio H. Maturana – F. Varela, *L'albero della conoscenza* [1984], presentazione di M. Ceruti, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999 e H. Maturana, *Autocoscienza e realtà* [1990], trad. di L. Formenti, Raffaello Cortina, Milano 1993, dove si sostiene che ogni sforzo cognitivo si configura come un atto di auto-formazione e contemporaneamente di ristrutturazione del mondo circostante. I neurofisiologi cileni Maturana e Varela comprendono infatti che niente esiste indipendentemente dal processo della cognizione, in quanto le interazioni di ogni sistema vivente con il suo ambiente sono interazioni cognitive – tanto che vivere equivale a conoscere –, pertanto l'uomo non può che sentirsi sollecitato ad assumersi le sue responsabilità: per loro «ogni atto umano ha senso etico» (H. Maturana – F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 204. Si vedano anche le pp. 45 e 154).

⁹³ Ancora Maturana e Varela, a tal proposito, hanno teorizzato l'inestricabile connessione fra conoscenza e azione sulla base dell'idea che la conoscenza è un fenomeno biologico radicato nell'essere vivente preso nella sua totalità, per cui vivere è agire efficacemente nel proprio dominio di esistenza, che è quello offerto alla propria esperienza gnoseologica e da essa stessa proiettato, e il processo cognitivo è connesso con la struttura di colui che conosce, in un rapporto di circolarità inestricabile tra conoscere e fare. Cfr. H. Maturana – F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., in particolare p. 45, p. 154, p. 204. Cfr. anche G. Giordano, *Humberto Maturana: biologia, linguaggio, etica*, in G. Gembillo – L. Nucara (a cura di), *Conoscere è fare*, Armando Siciliano, Messina 2009.

Bibliografia citata

- Arendt H., *Le origini del totalitarismo* [1951], trad. di A. Guadagnin, introduzione di A. Martinelli, Edizioni di Comunità, Milano 1989
- Arendt H., *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Id., *Tra passato e futuro* [1954], trad. di T. Gargiulo, introduzione di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991
- Arendt H., *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit.
- Arendt H., *Comprensione e politica* [1954], in Id., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, introduzione e cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006
- Arendt H., *Vita Activa* [1958], introduzione di A. Dal Lago e trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989
- Arendt H., *Sulla rivoluzione* [1963], trad. di M. Magrini, introduzione di R. Zorzi, Edizioni di Comunità, Milano 1989
- Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* [1963], trad. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1964
- Arendt H., *Alcune questioni di filosofia morale* [1965-1966], in Id., *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004
- Arendt H., *Politica e menzogna* [1969], trad. di S. D'amico, SugarCo, Milano 1985
- Arendt H., *Pensiero e riflessioni morali* [1971], in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, traduzione e presentazione a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985
- Arendt H., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], con un saggio interpretativo di R. Beiner, trad. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990)

- Arendt H., *La vita della mente* [1978], introduzione e cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987
- Arendt H., *Postscriptum a Pensare*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit.,
- Arendt H., *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004
- Arendt H. – Fest J., *Eichmann o la banalità del male* [2011], a cura di U. Ludz e T. Wild, edizione italiana a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze 2013
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, Biblioteca Universale Rizzoli, introduzione traduzione e commento di Marcello Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1986
- Beiner R., *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, trad. di C. Cicogna e M. Vento, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [1970], trad. di P.P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990
- Bocchi G. – Ceruti M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007
- Capra F., *La rete della vita* [1996], trad. di C. Capararo, Rizzoli, Milano 2006
- Costa P., *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, introduzione in Arendt H., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, introduzione e cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006
- Croce B., *La storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002
- Croce B., *Teoria e storia della storiografia* [1917], a cura e con una nota di G. Galasso, Adelphi, Milano 2002
- Dal Lago A., “Politeia”: cittadinanza ed esilio nell’opera di Hannah Arendt, “Il Mulino” 293, a. XXXIII, n° 3, maggio- giugno 1984
- Dal Lago A., *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero ed azione in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *La vita della mente* [1978], introduzione e cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987

- Dal Lago A., *Una filosofia della presenza*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, Quattroventi, Urbino, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987
- Eddington A.S., *La natura del mondo fisico* [1928], trad. di C. Cortese de Bosis e L. Gialanella, revisione della traduzione e nota storico-critica di M. Mamiani, prefazione di T. Regge, Laterza, Roma-Bari 1987
- Esposito R. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, Quattroventi, Urbino, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987
- Esposito R., *Hannah Arendt tra “volontà” e “rappresentazione”: per una critica del decisionismo*, “Il Mulino” 303, a. XXXV, gennaio-febbraio 1986
- Esposito R., *Politica e tradizione. A Hannah Arendt*, “Il Centauro”, 13-14, 1985
- Fistetti F., *Che cos'è la morale? La lezione filosofica di Gerusalemme*, in G. Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica - Atti del convegno* (Messina 25-26 novembre 2004), Rubbettino, Soveria Mannelli 2006
- Fistetti F., *L'epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo* [1994], a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001
- Flores D'Arcais P., *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Politica e menzogna* [1969], trad. di S. D'amico, SugarCo, Milano 1985
- Forti S., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006 [prima edizione italiana *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996]
- Franchini R., *Teoria della previsione* [1964], a cura di G. Cotroneo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2001
- Gembillo G., *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999
- Gembillo G., *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008
- Gembillo G., *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2009

- Gembillo G., Anselmo A., Giordano G., *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008
- Giacobello M.L., *Pensiero e giudizio in Max Weber e Hannah Arendt*, Armando Siciliano, Messina 2009
- Giacobello M.L., *Edgar Morin. La riforma del pensiero per una conoscenza pertinente*, in “Complessità” 2-2012
- Giordano G., *Tra Einstein ed Eddington. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Armando Siciliano, Messina 2000
- Giordano G., *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006
- Hegel G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], prefazione di E. Paci e trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008
- Kohn J., *Introduzione*, in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio* [2003], a cura di J. Kohn, trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004
- Ludz U. e Wild T., *Introduzione* in H. Arendt – J. Fest, *Eichmann o la banalità del male* [2011], a cura di U. Ludz e T. Wild, edizione italiana a cura di C. Badocco, Giuntina, Firenze 2013
- Maturana H. – Varela F., *L'albero della conoscenza* [1984], presentazione di M. Ceruti, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999
- Maturana H., *Autocoscienza e realtà* [1990], trad. di L. Formenti, Raffaello Cortina, Milano 1993
- Morin E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana* [1973], trad. di E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 2001
- Morin E., *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità* [1990], trad. di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano 1993
- Morin E., *La testa ben fatta – riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000
- Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2001

- Morin E., *Il metodo 6. Etica* [2004], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2005
- Morin E., *Il gioco della verità e dell'errore. Rigenerare la parola politica* [2004], introduzione e cura di S. Manghi, Erikson, Trento 2009
- Morin E., *La sfida della complessità* [2002], a cura di Annamaria Anselmo e Giuseppe Gembillo, traduzione di Annamaria Anselmo, Le Lettere, Firenze 2011
- Ortega y Gasset J., *La ribellione delle masse* [1930], traduzione di S. Battaglia e C. Greppi, SE, Milano 2001
- Passerin D'Entreves M., *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La Pluralità irraggiungibile*, Quattroventi, Urbino, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1987
- Prigogine I. - Stengers I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], a cura di Pier Daniele Napolitani, Einaudi, Torino 1999
- Rossi P., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Mondadori, Milano 1991
- Serra T., *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di scienze politiche, Teramo 1984
- Serra T., *Presentazione*, in H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, traduzione e presentazione a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985
- Vallée C., *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, traduzione e cura di Francesca Fistetti, Palomar, Bari 2006
- Viti Cavaliere R., *Critica della vita intima in Hannah Arendt*, in M. Durst e A. Maccarello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, La Giuntina, Firenze 2006
- Viti Cavaliere R., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005
- Weber M., *L' "oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* [1904], in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali* [1922], introduzione e traduzione di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958

- Weber M., *Il significato della 'avalutatività' delle scienze sociologiche e economiche* [1917], in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.
- Weber M., *La scienza come professione* [1919], in Id., *La scienza come professione — La politica come professione*, introduzione di M. Cacciari, trad. di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Mondadori, Milano 2006
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt. Per amore del mondo* [1982], trad. di D. Mezzacapa, Bollati-Boringhieri, Torino 1990

Antonella Grossi*

«Prendre soin du client».

Pratiques de politesse au restaurant¹

Résumé

Cet article repose sur une enquête ethnographique dans trois restaurants d'une petite ville de l'Italie centrale où j'ai travaillé en tant que serveuse. Focalisée sur les pratiques de « politesse » qui ont cours pendant les prises du repas, cette réflexion vise à présenter l'activité de « soin » réservée au client comme une opération commerciale qui a pour objectif la bonne réussite économique du restaurant, mais aussi comme un élément structurel propre à ce monde social. Au-delà de leur finalité utilitaire, ces pratiques de « politesse » sont à la source d'un certain « bien être » relationnel et personnel.

Travailler sur le terrain et dans les restaurants

Les restaurants auprès desquels j'ai réalisé cette enquête ethnographique se trouvent dans la ville de Terracina, une commune d'environ 45.000 habitants située dans la province de Latina, dans la région du Lazio en Italie centrale. Située en bordure de la mer Tirreno, Terracina, qui conserve d'importants vestiges archéologiques, est une station balnéaire à vocation touristique sur laquelle se fonde une part de son économie, en complément de la pêche, de l'élevage et de l'agriculture. En ce qui concerne l'activité touristique, les restaurants y occupent une part considérable, alors que les bénéfices acquis dans les autres activités sont réinvestis dans la restauration. Les restaurants contribuent pourtant, et en pourcentage assez élevé, au développement de l'économie locale.

L'article que je propose naît d'une expérience de travail que j'ai transformé en recherche en effectuant une réflexion ethnographique et théorique sur mon vécu professionnel. La particularité de cette ethnographie réside donc dans l'observation

* Dottore di ricerca in antropologia, Università degli studi di Messina.

¹ Je remercie Jean-Pierre Hassoun pour ses suggestions constructives qui m'ont aidé à réaliser cet article.

participante que j'ai effectué dans les restaurants en qualité de serveuse et dans l'essai d'auto-analyse qui l'accompagne. Le travail-enquête s'est déroulé en plusieurs étapes discontinues et étalées sur une période de 8 ans (de 2005 à 2013). En étant le produit d'une enquête encore en cours, cet article doit être envisagé comme une réflexion préliminaire sur les matériaux jusqu'à présent recueillis.

De manière générale ce sont les dimensions commerciales du restaurant qui ont retenues mon attention et en particulier les relations entre les personnels du restaurant et les clients. Dans ce cadre, fait de deux espaces bien distincts – la salle et les cuisines – ce que l'on appelle communément les règles de « politesse » telles qu'elles s'appliquent au quotidien me sont apparues comme une entrée ethnographique pertinente. De plus, un temps plus exceptionnel, les périodes électorales, m'a donné l'opportunité d'observer la mise en pratique de ces mêmes règles avec les clients que sont aussi parfois les hommes politiques locaux.

Trois restaurants, un même projet commercial

Les restaurants qui font l'objet de l'enquête sont au nombre de trois, tous actifs sur le territoire depuis plusieurs années. Chacun d'eux accueille entre cinq et dix travailleurs (cuisiniers, serveurs, restaurateurs) dont le nombre quotidien varie selon les saisons de l'année et les jours de la semaine (il augmente pendant l'été et le week-end).

Le premier, le restaurant *Giove*², est un restaurant-pizzeria situé dans l'arrière-pays de Terracina. Il est géré par une famille : le père est le « pizzaiolo », la mère est la cuisinière et les deux fils sont les serveurs. La nourriture proposée à la clientèle est constituée principalement de pizza, de légumes que les propriétaires cultivent en partie sur un terrain proche du restaurant, de viande, essentiellement de porc, issue de l'élevage direct des animaux. Les prix qui figurent sur la carte sont à la portée de la majorité des consommateurs, composée principalement d'ouvriers et d'employés de bureau. Le restaurant *Traiano*, au contraire, est une œnothèque proposant un ample choix de vins estimés pour leurs qualités, la clientèle peut y déguster des plats à base de poissons frais pêchés en mer, en bord de ville, et achetés par le restaurateur (ce n'est donc pas par hasard que le restaurant est localisé dans le quartier du port). La gestion est confiée à un jeune couple marié, l'époux est cuisinier et serveur, son épouse serveuse. Des trois, ce restaurant est historiquement le plus ancien car il est ouvert depuis près de quarante ans. Il fut géré à cette époque par les parents de l'un des restaurateurs actuels. Les prix des plats y sont élevés et par conséquent la clientèle est constituée de personnes

²Les noms des restaurants et des interlocuteurs ont été modifiés.

exerçant des professions libérales : médecins, avocats, commerçants. Le restaurant-hôtel Feronia, enfin, se trouve sur le littoral de la ville³, il est géré par un couple marié non originaire de Terracina. La nourriture vendue est plus variée (pizza, viande, poisson) et les prix y sont plus abordables, si bien que la clientèle qui s'y rend est socio-économiquement mixte. Mis-à-part des habitants de Terracina et des touristes italiens, également présents dans les deux autres restaurants, la clientèle-type, est constituée de touristes étrangers, surtout en été du fait que le restaurant est inclus dans une structure hôtelière qui occupe les étages supérieurs.

Au delà de la diversité de ces services de restauration, induite par l'offre alimentaire, ses prix et la clientèle qu'elle appelle en retour, ces trois restaurants s'inscrivent dans un même « esprit commercial ». Ils sont fondamentalement des lieux de commerce dont la structure est organisée sur la base d'un dessein économique de vente. A la manière de l'« homo faber » analysé par Hannah Arendt, le restaurateur « n'est qu'un fabricant et il ne pense qu'en termes de moyens et de fins qui naissent directement de son œuvre »⁴.

L'aspect commercial qui marque le rapport entre le gérant et les consommateurs⁵ se manifeste dans « le travail culinaire et scénographique nécessaire pour que les plats soient acceptés »⁶ donc vendus. Il s'ensuit que la durée pendant laquelle la clientèle séjourne dans les restaurants est « soignée » dans les moindres détails à travers une orchestration précise du « service au client ». Pour le restaurateur, le client est « celui qui rapporte l'argent » (*colui che*

³Ici l'enquête a été conduite sans implication professionnelle. J'y ai observé et « questionné » le travail des serveurs et du gérant, d'abord en tant que cliente, puis comme « anthropologue déclarée ».

⁴Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2008, 110 (traduction personnelle).

⁵La pratique de la consommation, ici analysée dans la perspective de l'utilisation commerciale des biens, doit aussi être comprise comme une activité rituelle dont la fonction est de donner un sens aux procès de classification des personnes comme des événements. Elle est donc positionnée à l'intérieur de l'ensemble des activités qui créent et reproduisent les rapports sociaux. Voir Mary Douglas, Baron Isherwood, *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, New York, Routledge, New York 1979.

⁶Jean-Pierre Hassoun, « Deux restaurants à New York : l'un franco-maghrébin, l'autre africain. Création d'exotismes bien tempérés », *Anthropology of food* [Online] 2010, 7.

porta soldi)⁷ mais aucun de mes divers employeurs n'a jamais utilisé cette expression, ni même dit, à mes collègues et à moi-même, que la « politesse » manifestée à l'égard de la clientèle vise à la vente et donc au bénéfice économique. « Tout ce qui est fait pour le client est fait pour lui » (Carlo, restaurateur), et en effet le consommateur reste pendant la durée du repas le centre de toutes les attentions.

En précisant que le mot « politesse » n'est pas utilisé par les personnels des restaurants et qu'il renvoie ici à une catégorie interprétative, nous procédons à l'analyse de la forme et des contenus du « soin » porté à la clientèle et à la consommation dans ces trois restaurants. Quelles sont les formes repérables de cette « politesse » ? Y a-t-il une différence entre les cuisine et la salle en particulier du point de vue de la dénegation de ces formes relationnelles ? Enfin comment la « politesse » performe les relations commerciales et à certains moments politiques ? Les réponses à ces questions se focalisent principalement sur les pratiques à la fois professionnelles et symboliques des restaurateurs et des serveurs (les façons dont les clients perçoivent ces pratiques de « politesse » ne sont pas analysées ici car j'ai choisi de mettre en lumière surtout l'activité qui dans le restaurant m'a impliquée directement).

La mise-en-scène de la « politesse »

La « politesse » dans l'espace et les corps

Pour les restaurateurs, la « politesse » est une forme communicative qui suppose un comportement « aimable » et « accueillant » à l'égard de ceux qui se rendent au restaurant pour y consommer. Pour la mettre en œuvre tant l'espace (intérieur et extérieur) – le décor – du restaurant que ses personnels (restaurateur, serveurs) sont mobilisés dans le cadre d'une volonté de maîtrise des interactions.

En règle générale le décor de la salle a été choisi par le gérant. Dans le restaurant Giove, l'intérieur présente un style dépouillé. Les meubles, c'est-à-dire les tables, les chaises et le comptoir de bar, car il n'y a pas d'autres meubles dans la salle, sont en bois brun et travaillés industriellement. Ils ont une forme stylistique que je définis comme « anonyme » parce qu'elle ne s'identifie pas à un style bien défini. Aux murs, peints de blanc, il y a des petites appliques en verre style

⁷Il s'agit d'une expression du langage courant localement utilisée pour exprimer des situations commerciales où le client est conçu comme une source de revenu. Elle est employée soit par des commerçants, soit par des non-commerçants.

« moderne ». Dans ce restaurant la fonctionnalité est l'objectif prioritaire : « Les clients viennent pour manger, ils doivent donc être à leur aise, avoir beaucoup de lumière et d'espace à disposition » (Carlo, restaurateur). Les propriétaires du restaurant Traiano ne sont pas du même avis car ils aspirent à une salle stylistiquement communicative : les lumières sont tamisées et accompagnées de bougies à chaque table ; des peintures sur toile réalisées par un artiste local représentent des femmes stylisées sont accrochées aux murs ; les nombreuses bouteilles de vin, exposées dans des buffets en bois clair, deviennent partie du décor. En rapport avec l'imaginaire local, l'ensemble de l'ameublement où prédomine des matériaux naturels travaillés de façon artisanale est supposée évoquer une atmosphère « chaleureuse » et « familiale », une ambiance campagnarde, une certaine rusticité minimaliste. Dans le restaurant Feronia, la décoration est confiée au paysage extérieur : la salle est entourée par une baie vitrée qui oriente le regard du client vers la mer qui se trouve au pied de l'établissement. Mais la mer sert aussi de décoration sonore ; sur le site internet de ce restaurant on peut lire : « Écoutez le bruit de la mer, ne percevez-vous pas déjà le goût du sel ? ». Le bruit de la mer peut être couvert par une musique que le restaurateur pense être facile à retenir par la majorité des clients. La musique diffusée dans la salle du restaurant Traiano, par exemple, est du jazz diffusé par une station radiophonique française. Elle devient, comme le son de la mer, un « ingrédient actif efficace et producteur d'un certain ordre »⁸ qui a pour but d'accompagner agréablement la clientèle. La télévision est, au contraire, le fonds sonore et visuel proposé à la clientèle du restaurant Giove qui peut suivre les matches de football et les différents programmes télévisés diffusés chaque jour.

Il y a donc un travail de construction intentionnelle de l'espace de la salle⁹ ; ce travail en amont est guidé par ce que le restaurateur imagine être les attentes du client du point de vue de sa vue et de son ouïe, ensemble au goût, qui reste le principal sens à satisfaire. De manière générale la salle est conçue comme un décor susceptible de favoriser la consommation et de donner envie au client de revenir dans le lieu, voire de devenir un « habitué ».

⁸Tia Denora, « Quand la musique de fond entre en action », *Terrain* 2001, 37, 76.

⁹Derek Pardue, « Familiarity, Ambience and Intentionality : An Investigation into Casual Dining Restaurants in Central Illinois » in David Beriss, David Sutton (dir.), *The Restaurants Book. Ethnographies of Where We Eat*, Berg, New York 2007, 65-78.

C'est dans la salle du restaurant, que nous savons maintenant être un agent actif de la dégustation, qu'opère le personnel destiné au service de la clientèle. A travers la figure du serveur, on assiste à une démonstration de gestes, de postures, de comportements corporels et on entend un répertoire de formules standardisées ; dans le même temps ces mêmes serveurs exécutent un certain nombre de tâche concrètes. L'ensemble peut faire penser à la fois à un ballet et à une pièce de théâtre.

J'ai commencé mon expérience professionnelle en tant que serveuse dans le restaurant Giove, lorsque l'un des gérants, un ami, m'a proposé de les « aider » dans le lancement de leur activité de restauration¹⁰. Les propriétaires et moi-même étions novices en ce qui concerne le savoir faire relationnel ; les restaurateurs ne m'ont pas imposé de codes comportementaux particuliers. De mon côté, j'ai appris à entrer en relation avec la clientèle « en imitant » le comportement des gérants et en mettant en pratique ma précédente expérience de cliente, c'est-à-dire que je tendais à proposer des schèmes comportementaux que j'avais pu observer, à mon égard, lorsque je me rendais au restaurant. J'accueillais ainsi la clientèle à son arrivée : « Bonjour et bienvenue, avez-vous réservé une table ? Combien êtes-vous? Vous pouvez vous asseoir où vous souhaitez». Une fois conduit à table, je présente le menu à la clientèle ; je conseille des plats si celle-ci est indécise, sur la base de l'appétit du client et de la disponibilité des cuisines (les plats indiqués sur le menu ne sont pas toujours disponibles). Durant tout le repas, je garde à l'œil la clientèle et si je suis appelée, je me rends à la table et je satisfais leurs requêtes comme par exemple remplacer les boissons, les couverts ou prendre de nouvelles commandes.

Dans le restaurant Traiano, où j'ai travaillé toujours comme serveuse grâce à l'aide d'un ami qui était déjà en poste, j'ai appris que la « politesse » nécessitait d'autres précautions. Outre les actions déjà citées, il est ici fondamental de « guider au mieux » le client, et cela signifie non seulement faire déguster ce que le client désire, mais aussi vendre les mets « les plus onéreux » ou ceux qui, spécialement dans les moments de grande affluence, ne ralentissent pas le travail des cuisiniers. Le sourire devient alors une expression statique du visage durant toutes les phases du service. Un jour j'ai été reprise à l'ordre par mon employeur parce que je n'étais pas « assez souriante » avec les clients : « Les personnes qui viennent au restaurant doivent se sentir toujours les bienvenues, dès le moment de

¹⁰L'embauche des serveurs dans les restaurants de Terracina se fait de bouche à oreille ; par connaissance directe des propriétaires ou par le biais de personnes qui travaillent déjà dans le restaurant.

leur arrivée jusqu'à leur départ, sourire est donc fondamental » (Luca). J'ai vite compris que les traits de mon visage ne devaient jamais trahir un sentiment de gêne ou d'impatience, au contraire, ils devaient constamment rassurer la clientèle à travers le sourire et un regard soutenu et attentif qui visant à transmettre un sentiment de complicité. Sur le site internet du restaurant Feronia, il est écrit : « Mille fois, un seul objectif : rendre agréables vos moments devant notre splendide mer. L'amabilité, le professionnalisme et la disponibilité, toujours avec le sourire sur les lèvres ».

Pour en revenir au restaurant Traiano, lorsqu' il fallait servir le vin, je devais faire attention à ce que la bouteille n'émette aucun bruit lors de l'ouverture; je devais d'abord faire goûter à la clientèle le vin et ensuite le verser dans le verre de chacune des personnes présentes à la table selon des gestes précis. Je devais ensuite régulièrement me rendre présente et m'assurer l'agrément de la clientèle en faisant usage de l'expression : « Tout va bien ? » Les actions effectuées suivent donc un code comportemental qui est dicté par une convention propre au lexique de la « politesse ». Le paradigme de l'incorporation, tel qu'il a été utilisé par Thomas J. Csordas¹¹, nous fournit une clé de lecture intéressante pour analyser les expressions corporelles de la courtoisie. Si nous observons les corps des serveurs comme des exemples d'externalisation d'un « style » postural particulier, nous notons que les gestes techniques accomplis pour servir la clientèle, sont des actes institutionnalisés possédant un sens précis et participent de la mise en scène de la courtoisie elle-même susceptible d'induire l'ambiance globale de la salle.

En comparant les nuances de « politesse » dans les restaurants où j'ai travaillé, il ressort que dans le restaurant Traiano elles suivent des règles plus rigides et cela pour deux raisons principales. D'une part le *background* personnel des gérants, en particulier l'un d'entre eux qui, fils de restaurateurs, est dans la restauration depuis toujours. L'expérience qu'il a pu acquérir en terme de « politesse » se manifeste dans la méticulosité avec laquelle la courtoisie est mise en acte. L'histoire de vie des gérants du restaurant Giove est différente ; provenant d'un milieu professionnel

¹¹Thomas J. Csordas, « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos* 1990, 18, 1, 5-47. Marcel Mauss (« Les techniques du corps », in Id., *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris 1968, 365-86) déjà parle de « techniques du corps » en se référant au caractère habituel et imitatif du corps humain en société. Pierre Bourdieu (*Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Cortina, Milano 2003) réfléchit sur le système des dispositions durables acquises et incorporées dans le corps par l'acteur puisqu'il est inséré dans un cadre socialement structuré.

éloigné de la restauration (lui était maçon, elle cultivatrice), ils y pénètrent pour la première fois en improvisant non seulement la politesse mais également tous les autres compétences nécessaires à ce métier. Il y a, cependant, une autre raison qui explique la diversité de la « politesse » pratiquée dans les deux restaurants, celle qui renvoie au type de clientèle. Si dans le restaurant Traiano on sert une clientèle qui est essentiellement « bourgeoise », dans l'autre établissement on accueille davantage une clientèle « populaire » pour laquelle il est peut-être plus important de « bien manger et de dépenser peu, le reste est un contour agréable mais pas indispensable » (Laura, cliente). De la même manière que sa cliente, Carlo (restaurateur) affirme que : « La meilleure courtoisie est dans la qualité du produit qui est servi ». En revanche, le « client bourgeois » se sent particulièrement flatté des nombreuses attentions offertes par le serveur et le gérant; celles-ci semblent compter autant que la qualité de la nourriture. Certains clients du restaurant Traiano me déclarent, en effet, que le savoir-faire du serveur et du propriétaire jouent un rôle décisif pour leur gratification globale : « Je ne reviendrais pas dans un restaurant qui ne sait pas m'accueillir » (Marta, cliente).

Le « soin » au client est accentué lorsque le gérant lui-même sert à table. Dans les trois restaurants, lorsqu'il y a des clients habituels le restaurateur prend personnellement soin de leur table, en créant un climat de complète confiance qui s'exprime par l'utilisation de formules du type : « Que nous fais-tu manger aujourd'hui ? » (client) ; « Je m'en occupe » (restaurateur) : « On te fait confiance, occupe-t'en » (client). Si le restaurateur me dit : « C'est moi qui m'occupe de cette table », je comprends qu'il s'agit de « clients importants » et que ma « politesse » doit être encore plus vigilante. Toujours à l'égard des consommateurs fidèles, certaines fois à la fin du repas les gérants apportent à titre d'hommage des mets particuliers qui n'apparaissent pas toujours dans le menu ou bien ils ne comptent pas dans l'addition certains produits consommés (en général le café et les digestifs). En plus, à certains clients habituels, les restaurateurs font des dons (notamment des bouteilles de vin) en inaugurant une sorte d'économie d'échanges symbolique¹² à travers laquelle le gérant exprime sa gratitude pour la fidélité démontrée au restaurant et le client en retour continue à s'y rendre. Généralement, le propriétaire s'attarde à parler avec ce type de clientèle. L'objet des conversations dépasse souvent les aspects de la simple consommation et dérive

¹²Pierre Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 2009.

sur certains aspects de la vie privée : « ces relations de confiance créent un lien d'amitié »¹³ entre le gérant et ses clients.

Dans le restaurant Giove, la « politesse » exprimée par le gérant lorsqu'il sert les clients ne varie pas de façon évidente par rapport à la quantité de plats consommés, et donc par rapport à la quantité inférieure ou supérieure du bénéfice économique qu'il peut en tirer. On ne peut pas dire la même chose de la « politesse » utilisée par le gérant du restaurant Traiano qui, dès qu'il comprend que les clients consommeront peu (en général ce sont les plus jeunes – les étudiants – qui tendent à consommer un seul plat), choisit de me déléguer (ou un de mes collègues) pour aller prendre la commande : « Ils mangeront peu donc vas-y immédiatement comme ça on remplace la table » (Luca).

L'interaction dictée par la « politesse » n'est pas exempte de contretemps qui, au moins temporairement, la mette en discussion. Les incidents les plus fréquents sont les retards de commande des plats, les erreurs de désignation (un plat différent de ce qui avait été demandé) ; le plat qui n'est pas apprécié par le client ; des boissons ou de la nourriture renversées sur la table occupée. Dans ces cas, je dois immédiatement m'excuser auprès du client, même lorsque la responsabilité de l'incident n'est pas la mienne. Souvent le gérant lui-même présente ses excuses et y remédie en ne faisant pas payer le plat en question ou en faisant une réduction sur la note finale. La suspension accidentelle de la « politesse » est compensée ainsi par un accès de courtoisie, ce qui en confirme la force normative.

• Côté cuisines

Laissons pour le moment le scénario de la salle et de l'équipement expressif qui la caractérise du point de vue symbolique pour nous déplacer dans la cuisine, l'espace privé des trois restaurants où le client n'est pas admis. La salle et la cuisine ou, pour reprendre les mots d'Erving Goffman, la scène et l'arrière-scène¹⁴, sont

¹³Mônica Chaves Abdala, « La restauration hors foyer dans l'état brésilien de Minas Gerais », *Journal des anthropologues* [En ligne] 2006, 106-107.

¹⁴Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 2012. David Beriss et David Sutton font également référence à Goffman à ce niveau, voir « Restaurants, Ideal Postmodern Institutions » in Id., *The Restaurants Book. Ethnographies of Where We Eat*, Berg, New York 2007, 1-13.

physiquement séparés par une porte, fermée durant les heures d'ouverture du restaurant au public. Même si elle sépare deux espaces, la porte permet, vu sa structure particulière, une continuité communicative entre la salle et la cuisine. Dans les trois restaurants, la porte qui sépare les cuisines de la salle est percée d'une ouverture de taille réduite protégée par un verre qui permet de pouvoir contrôler de l'extérieur de la cuisine l'intérieur et vice-versa. Les phases de travail qui accompagnent la préparation des mets restent de cette façon partiellement cachées au regard de la clientèle ; si celle-ci le désire, elle peut observer la réalisation des plats, mais cela reste exceptionnel compte tenu que le comportement du client est « suivi » et encadré par les serveurs ; de ce fait la discrétion du client (autre forme de « politesse ») est implicitement exigée. Si accidentellement je laisse la porte ouverte, le gérant m'invite, avec le regard ou oralement, à la refermer immédiatement. Il est inconvenant que le client scrute l'équipement de la cuisine et le désordre créé durant la préparation des plats ; il est préférable qu'il « se limite » à déguster visuellement le produit fini qui lui est servi, « parfait » et « ordonné » dans sa présentation esthétique. Rappelons ici, sur les pas de Roland Barthes¹⁵, combien la jouissance esthétique de la nourriture est importante, combien elle concourt à sa fonction symbolique.

L'existence d'un espace symboliquement infranchissable pour le client transforme l'aire de la cuisine en un territoire de renversement de la formalité et du décor propre à la salle. Dans la cuisine, mes collègues, moi et les propriétaires mêmes abandonnons le comportement formel requis lors de l'interaction avec le client et nous nous laissons aller à des expressions orales, des comportements, des actions non conformes à l'image créée par la « politesse ». Une collègue cuisinière définit la cuisine comme le « lieu du soulagement » (Elena) car c'est ici que la tension accumulée durant les heures de travail est déchargée, surtout durant les moments de forte affluence. Des expressions en dialecte sont utilisées ; on y critique les consommateurs, principalement ceux qui sont « exigeants », en les nommant par le numéro de la table qu'ils occupent ; on y dit des boutades ironiques sur les usagers (par exemple sur les discours qu'ils font durant la dégustation), mais aussi sur les travailleurs eux-mêmes (surtout sur les incidents de travail ou, entre serveurs, sur certains aspects de la personnalité du gérant) ; on s'y plaint des comportements quelques fois trop hautains des clients. Dans les cuisines les corps se détendent, en particulier le dos et les jambes, ils prennent des postures qui procurent un confort et, lorsque cela est possible, on s'y repose. Dans les cuisines

¹⁵Roland Barthes, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1994.

on raconte des commérages sur la vie privée des clients qui, en général, sont directement ou indirectement connus par les personnes qui travaillent dans le restaurant. Par la « solidarité de l'arrière-scène »¹⁶ les serveurs se sentent faire partie d'un cadre familial où les rapports interpersonnels sont plus confidentiels, plus intimes. La plupart des collègues rencontrés sont, comme moi, des étudiants qui pratiquent ce travail pour payer leurs études. La profession de serveur n'est donc pas celle voulue, ni l'emploi quotidien principal, et cela entraîne parfois une forme d'insatisfaction personnelle qui pendant les moments de grand stress, physique et mental, se manifeste oralement entre les murs de la cuisine, en quête de réconforts.

Les dynamiques comportementales qui se développent dans la cuisine rappellent les situations de « *communitas* » examinées par Victor Turner, dans lesquelles les potentialités humaines se libèrent des contraintes normatives qu'impliquent les rôles et les statuts de la structure sociale¹⁷. Les comportements non institutionnalisés dans la zone de la cuisine, tendent à abroger, à nier ou à inverser l'organisation qui est en vigueur à l'extérieur, c'est-à-dire dans la salle. Mais leur fonction ne s'arrête pas à la mise en discussion de cette organisation normative qui est proposée au client ; au contraire, ces comportements ont pour effet de réorganiser, donc de stabiliser, la structure même de la « *politesse* ». En effet, l'existence d'un espace où les règles sont suspendues et où un climat de camaraderie se propage entre les participants – à l'exception des situations de travail conflictuelles entre serveurs ou entre serveur et patron, qui peuvent parfois trouver dans les cuisines un lieu d'expression – permet aux travailleurs de métaboliser le stress émotif provoqué par leur présence contrainte sur la scène et de remonter leur moral avant d'y retourner. La cuisine et la salle, l'anti-structure de la « *politesse* » et sa structure, sont ainsi en relation dialectique, et cela nous révèle la nature processuelle¹⁸ de la mise en scène de la « *politesse* ». Apparemment statique et immuable dans son ordre codifié, la « *politesse* » est aussi le fruit des contradictions et des contestations qui manipulent ses normes, elle les annulent temporairement, pour produire, enfin, une structure qui est toujours régénérée et finalement reproduite.

¹⁶Erving Goffman, *op. cit.*, 153.

¹⁷Victor Turner, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 2007.

¹⁸Victor Turner, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna 2005.

La politique au restaurant

Revenons dans la salle et examinons un exemple particulier de la mise-en-scène de la « politesse », celui où le destinataire des attentions est le client-politicien soit le politicien local. Celui-ci fréquente tant le restaurant Traiano que le Feronia. Dans le premier, il est traité comme un « client spécial » qui peut consommer même au-delà des horaires d'ouverture de la cuisine car celle-ci est ré-ouverte partiellement pour lui, alors que dans le restaurant Feronia l'homme politique local est sujet à un traitement encore plus « exceptionnel ». Il est accueilli et servi en « salle privée », une salle de taille réduite et intime, avec un nombre inférieur de places assises, meublée de façon différente, pour la distinguer de la plus grande salle, et où le service revient aux serveurs « les plus experts ». Cette salle est utilisée en toutes circonstances « spéciales » (fêtes privées, « dîners intimes » de couple). Ici, la présence du client-politicien est reprise par une chaîne de télévision locale privée avec laquelle le restaurateur a passé un accord pour une série de « rencontres institutionnelles », toutes diffusées à la télévision. Ces rendez-vous sont tous organisés dans les mois d'hiver lorsque le restaurant est moins bondé de touristes étrangers, mais plutôt fréquenté par des clients de la région qui peuvent plus facilement comprendre la représentation mise en œuvre ce jour là. Toute la scène de la « dégustation politique » est tournée en direct. Les sujets du spectacle sont le client-politicien, le présentateur de la télévision, modérateur du débat qui a lieu devant un bon vin et des plats qui sont aussi présentés au public, et le personnel du restaurant (le restaurateur s'occupe personnellement du service de cette « table spéciale »). La « politesse » est de cette façon doublement mise en scène : pour les clients qui occupent la scène de la « salle privée » ; pour le public spectateur qui suivra l'évènement sur les écrans. Dans ces situations le but commercial, non seulement n'a pas disparu (le « client politicien » même s'il est l'objet d'une attention spéciale paie tout de même ce qu'il mange), mais il est soutenu par la publicité télévisée qui est faite au restaurant, à ses spécialités culinaires et à laquelle participe finalement le client-politicien. Pour le « client politicien », au contraire, l'objectif principal reste dans ces moments le message politique. Le banquet au restaurant sert de tribune politique durant laquelle le politicien argumente son programme électoral si des élections politiques sont imminentes. En bref, la « salle privée » participe, avec toute sa décoration matérielle et humaine, à la mise en scène de la rhétorique qui fleurit généralement pendant les périodes électorales. Le restaurant devient alors un espace public de représentation du « corps notable » de la ville.

L'usage publicitaire de la télévision associé à celui du restaurant peut être interprété comme un cas de communication politique locale où à la centralité de la

télévision se rajoutent des « formes de contact personnel direct entre les candidats et les électeurs »¹⁹. De plus, en dehors de la scène télévisée, entre le restaurateur et le « client politicien » il se crée, même si cela ne doit pas être pris comme une règle relationnelle fixe, une « amitié politique » basée sur le soutien réciproque. Si pour l'homme politique il est fondamental d'être élu, pour le restaurateur il est rassurant de pouvoir compter sur un « ami politicien » qui puisse le conseiller et puisse simplifier l'accomplissement des affaires bureaucratiques (concessions, autorisations, licences) qui constituent monnaie courante pour ceux qui gèrent la restauration.

Conclusions

Dans la mesure où la « politesse » spécifie les relations avec la clientèle, sa « subversion » qui a lieu « hors de la vue » des clients, nous informe du caractère artificiel de cette forme communicative. En d'autres termes, la « dénégation » de la « politesse » est effectuée par la « subversion » verbale et corporelle qui a lieu dans les cuisines. L'existence d'un temps et d'un espace où la « politesse » est renversée démontre qu'à la base il y a une opération de construction stratégique du décor adressé aux clients (quand il n'y a pas des clients – c'est le cas de la cuisine – le décor est absent). Au final les restaurateurs et les serveurs pensent la « politesse » comme une modalité professionnelle – une technique de communication – et ses règles et ses pratiques sont conçues comme des éléments structurels de l'interaction avec la clientèle au service d'un projet marchand plus global. Cependant, cet argument utilitariste ne doit pas nous faire oublier que la « politesse » oriente également positivement le rapport gérant-client car elle produit dans le vif de l'action une satisfaction des états d'âme des différents acteurs ; en d'autres termes, la « politesse » produit « un bien être » tant chez le gérant que chez le client. La sensation agréable de se retrouver dans un lieu accueillant et entre personnes aimables peut faire parfois presque oublier la

¹⁹Carlo Marletti, « Il 'fattore civico' della democrazia postmoderna e la personalizzazione della leadership a livello locale » in Id., *Il leader postmoderno. Studi e ricerche sulla mediatizzazione delle campagne elettorali locali*, Franco Angeli, Milano 2007, 41 (traduction personnelle). Il s'agit d'un phénomène assez fréquent dans la ville de Terracina où, dans la plupart des cas, l'homme politique est connu personnellement par ses électeurs. La personnalisation de la vie politique est telle que l'on a tendance à choisir une personne plus qu'un parti politique.

dimension commerciale du lieu²⁰ et donc la « politesse » en tant que technique commerciale. Dans ce cas la « politesse » peut être perçue, sans doute de façon furtive, comme l'expression d'une sympathie gratuite. A la question : « Pourquoi la gratification du client est aussi importante ? », un de mes interlocuteurs-employeurs répond : « Si le client est satisfait, je suis satisfait moi aussi, de mon travail et de moi-même » (Luca, restaurateur). Le restaurateur exprime là une sorte d'accomplissement personnel bien que les marques de courtoisie qu'il offre aux clients soit le résultat d'un travail de mise en scène et de dénéigation. Les deux répercussions de la « politesse » (satisfaction commerciale et satisfaction personnelle) sont donc indissociables. Même si la « politesse » est gouvernée par un « mécanisme théâtral » et elle est employée dans un but économique, elle est aussi, par delà son dessein économique, à la source d'une forme de félicité.

Références bibliographiques

- Abdala Mônica Chaves, « La restauration hors foyer dans l'état brésilien de Minas Gerais », *Journal des anthropologues* [En ligne] 2006, 106-107.
- Arendt Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2008.
- Barthes Roland, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1994.
- Beriss David, Sutton David, 2007, « Restaurants, Ideal Postmodern Institutions » in Id., *The Restaurants Book. Ethnographies of Where We Eat*, Berg, New York 2007, 1-13.
- Bourdieu Pierre, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Cortina, Milano 2003.
- Bourdieu Pierre, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Csordas Thomas J., « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos* 1990, 18, 1, 5-47.
- Denora Tia, « Quand la musique de fond entre en action », *Terrain* 2001, 37, 75-88.

²⁰Mathieu Hilgers, « Patients ou clients ? Analyse anthropologique des échange dans une pharmacie en Belgique », *Ethnologie comparées* 2004, 7.

- Douglas Mary, Isherwood Baron, *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, New York, Routledge, New York 1979.
- Goffman Erving, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 2012.
- Hassoun Jean-Pierre, « Deux restaurants à New York : l'un franco-maghrébin, l'autre africain. Création d'exotismes bien tempérés », *Anthropology of food* [Online] 2010, 7.
- Hilgers Mathieu, « Patients ou clients ? Analyse anthropologique des échange dans une pharmacie en Belgique », *Ethnologie comparées* 2004, 7.
- Marletti Carlo, « Il 'fattore civico' della democrazia postmoderna e la personalizzazione della leadership a livello locale » in Id., *Il leader postmoderno. Studi e ricerche sulla mediatizzazione delle campagne elettorali locali*, Franco Angeli, Milano 2007, 15-53.
- Mauss Marcel, « Les techniques du corps », in Id., *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris 1968, 365-86.
- Pardue Derek, « Familiarity, Ambience and Intentionality : An Investigation into Casual Dining Restaurants in Central Illinois » in David Beriss, David Sutton (dir.), *The Restaurants Book. Ethnographies of Where We Eat*, Berg, New York 2007, 65-78.
- Turner Victor, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna 2005.
- Turner Victor, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 2007

Silvia Lipari*

Pasos y Pregones, imágenes y palabras.

Sistemas de representación de la Semana Santa de Valladolid

A lo largo de muchos años, he podido observar y analizar, llevando a cabo mi proyecto de investigación, la Semana Santa de Valladolid – capital de la Comunidad Autónoma de Castilla y León – sus prácticas rituales y el universo simbólico que esa despliega en los días propios de la celebración de la fiesta pero también en épocas festivas latentes como, por ejemplo, en el periodo cuaresmal¹.

* Dottore di ricerca, Università di Messina.

¹ He recogido los materiales iniciales relacionados a la Semana Santa vallisoletana en mi primera estancia a lo largo de cinco meses (septiembre 2001 – marzo 2002) como estudiante Erasmus. El año siguiente (abril – mayo 2003), he podido profundizar en el trabajo de campo estas informaciones, a través la observación directa del evento festivo. Resultado de este primer análisis fue mi tesis de licenciatura, titulada *Etnografia di un contesto festivo nell'Europa meridionale. La Settimana Santa a Valladolid e la Confraternita di Nuestro Padre Jesús Nazareno*, centrada en el estudio de una de las diecinueve cofradías que mueven la Semana Santa. Basándome en estas provisionales adquisiciones, he completado un proyecto de investigación postgrado, financiado a través de una beca otorgada por una importante Fundación cultural (la Fundación Bonino-Pulejo) de mi ciudad, Messina, que me ha permitido una tercera estancia en España de cuatro meses en el periodo cuaresmal del 2006. Este proyecto tenía como objetivo recoger y profundizar las primeras observaciones relativas a la memoria ritual en el ámbito de las cofradías. Sobre la base entonces de un trabajo de campo activo desde hace unos años, se ha trazado el trabajo de investigación, en el ámbito del Doctorado en *Antropologia, Rappresentazioni e Istituzioni*, de la *Scuola di Dottorato di Scienze Cognitive* de la *Facoltà di Scienze della Formazione* de la *Università degli Studi di Messina*: un proyecto sobre el análisis del complejo sistema festivo de la Semana Santa de Valladolid, de las practicas rituales a ella relacionadas y al universo simbólico que le pertenece, en el cual las imágenes, los simulacros sacros y las practicas retoricas representan su núcleo vital, fruto de un trabajo de campo en los años 2007, 2008 y 2009. Resultado final de este proyecto es mi tesis doctoral, titulada *Llevar los pasos. Immagini,*

Hoy en día, la Semana Santa vallisoletana, análogamente a lo que ocurre en otras localidades españolas, tiene como protagonistas a lo largo de diez días – desde el Viernes de Dolores hasta el Domingo de Pascua – diecinueve cofradías, unas más antiguas y otras de más reciente formación, en un creciendo de procesiones (son más de treinta los desfiles organizados) que, según recorridos precisos y socialmente reconocibles, invaden el centro de la ciudad. Miles de cofrades animan el teatro festivo y miles de fieles acorren a las procesiones como simples espectadores. La fiesta vede naturalmente también la participación de las autoridades locales, del clero ciudadano y diocesano, que presiden a determinados ritos, reforzando de esta forma el sentido de pertenencia ciudadana y la idea de una piedad religiosa común.

La fenomenología procesional y las dinámicas, con las que la maquina festiva se articula, mutan la consuetud delimitación de los espacios religiosos y ordinarios. Los altares de numerosas iglesias y parroquias, de conventos y monasterios que, por el valor artístico de las obras pictóricas y escultoras que guardan, constituyen verdaderos museos, se vacían de las imágenes sacras, mientras las plazas y las calles de mayor relevancia social, política, administrativa, religiosa se transforman en puntos nodales de la ceremonia. A lo largo del recorrido procesional, las cofradías están llamadas a representar con sus propios pasos los Misterios del Rosario, las estaciones del Vía Crucis, los encuentros entre la *Mater dolorosa* y el Hijo o toda la Pasión de Jesús, convirtiendo los itinerarios urbanos en calvarios, estaciones de penitencia y de oración.

La procesión puede ser analizada como un modelo de ritual universal y como concreción en sus diferentes recorridos que, se podría decir, representan la diferente pronunciación o declinación procesional de cada cofradía. En el primer caso, la procesión como actividad ritual generalizada representa un momento decisivo por la vida de una cofradía. A través de la procesión, la cofradía acompaña por los lugares principales de la ciudad sus propias imágenes sacras, de forma que esas rinden de manifiesto el sentimiento religioso o la devoción común y estrechan profundamente el vínculo de identidad de la hermandad. En

parole, riti della Settimana Santa a Valladolid (Coordinador Profesor Francesco Faeta y Tutor Profesor Mauro Geraci) y defendida el 4 de julio del 2011. En este breve ensayo se sintetizan unos de los resultados obtenidos a lo largo del trabajo de investigación.

el segundo caso, los recorridos efectuados se convierten en elemento de diferenciación de un común denominador.

En el complejo sistema procesional semana santero puesto en marcha por las diecinueve cofradías vallisoletanas en los días de la fiesta, es posible individuar tres diferentes articulaciones internas, localmente definidas como individuales, plurales y generales. En el primer caso, los desfiles procesionales están organizados por una sola cofradía que, moviéndose de la propia sede, parroquia, convento o monasterio que sea, acompaña sus imágenes sacras a lo largo de un recorrido precedentemente establecido. En este sentido, la procesión y las practicas rituales a esa relacionas se configuran como principal medio para transmitir la memoria ritual, manteniendo la dialéctica entre tradición e innovación, adhesión al código colectivo e innovación personal². Todas las cofradías vallisoletanas organizan por lo menos una procesión individual pero con la denominación de Procesión de Regla (es decir, las procesiones más antiguas y mayormente advertidas por los cofrades como propias) se indican sobre todo las procesiones organizadas por las cofradías penitenciales más antiguas – o por lo menos, hay el intento que sean específicamente relacionadas a esas cofradías, ya que he notado en mi trabajo de campo un uso cada vez más generalizado también por parte de las cofradías más jóvenes – y son reveladoras de intensas relaciones, de juegos de poder entre una cofradía y otra, activando procesos de reivindicación basados en una política del capital simbólico, parafraseando Pierre Bourdieu³. Las cofradías más antiguas, que datan su origen en el XVI siglo, evocan costumbres, reales o ficticias, de tiempos remotos y «giocando la carta dell'antichità», como diría Francesco Faeta, reivindican privilegios y mayor prestigio en las procesiones organizadas por las cofradías más jóvenes y, de consecuencia, que se han incorporado en el sistema procesional semana santero⁴. Esas cofradías suelen ser propietarias de

² E. Hobsbawm, T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1983.

³ Bourdieu P., *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1999.

⁴ F. Faeta, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2005, cit. p. 163. Francesco Faeta, mi primer maestro de temas antropológicos y atento estudioso de los ritos cuaresmales, analiza la estructura social, a través una intensa y conspicua practica etnográfica que sostiene sus investigaciones, según los mecanismos de

un importante patrimonio escultórico: se trata de las imágenes sacras, localmente llamados pasos, es decir de esculturas de madera policromada, que las cofradías encargaban a grandes artistas de la época barroca, como Juan de Juni, Francisco del Rincón, Gregorio Fernández⁵ (máximos exponentes de la imaginería castellana), delegados a realizar Cristos Yacentes, Nazarenos, Vírgenes, Sayones o enteros grupos escultóricos que podemos seguir admirando en los desfiles procesionales.

Por lo que atañe, la segunda tipología reconocible en la fenomenología procesional, los desfiles procesionales se desarrollan con la participación de una o más cofradías: de aquí, la denominación de

construcción de las relaciones sociales y de la identidad comunitaria respeto a un cruento rito cuaresmal de flagelación que se desarrolla en un pueblo de la Calabria, Nocera Terinese. Véase, en particular, F. Faeta, *Ostentazione rituale del dolore. Prime considerazioni intorno ai flagellanti di Nocera Terinese*, in G. D'Agostino, J. Vibaek (a cura di), *Il dolore. Pratiche e segni*, Palermo, Quaderni del circolo semiologico siciliano, 1990, pp. 211-246; Id., *Relazioni attraverso il sangue. Rito, spazio e identità comunitaria in un paese del Mezzogiorno europeo*, ponencia del Seminario organizado por la Ecole francais de Rome, dall'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales y la Cattedra Etnologia I dell'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, 1993, poligrafata; Id., *La rappresentazione del sangue in un rito di flagellazione a Nocera Terinese. Scrittura, teatro, immagine*, in G. Schiavoni, (a cura di), *Il piacere della paura. Dracula e il crepuscolo della dignità umana*, Torino, Ed. dell'Orso, 1995, pp. 57-67; Id., *Qualche appunto sulle immagini e la santità in un contesto popolare moderno*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma, Viella, 1997, pp. 241-253; Id., *Il sangue, la rosa e il cardo. Note sul corpo in un contesto rituale*, in "Etnosistemi", V, 5, 1998, pp. 59-72; Id., A. Ricci, *Le forme della festa. La Settimana Santa in Calabria: studi e materiali*, Roma, Squilibri, 2007.

⁵ Sobre este maestro, es necesario señalar un interesante congreso nacional, en el que he podido asistir – titulado *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco* – y organizado, en el febrero del 2008 en Valladolid, por la Cátedra de Estudios sobre la Tradición de la Universidad de Valladolid y la Junta de Cofradías de Semana Santa. En esta ocasión, ilustres estudiosos locales y nacionales han dialogado, desde diferentes perspectivas, sobre la figura de Gregorio Fernández y la importante contribución que la obra del *imaginer* gallego ha ofrecido al contexto local, analizando el contexto histórico, cultural y social de la época Barroca en la que, gracias a su obra, tiene sus raíces la Semana Santa vallisoletana. Cfr. Alonso Ponga J. L., Panero García P. (a cura di), *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco*, Valladolid, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008.

plurales. También en este caso, los recorridos están establecidos por las cofradías interesadas en el ceremonial y cada año, una de las cofradías participantes es nombrada de secretaría, es decir está delegada a la organización y a la coordinación de toda la práctica ritual. Estas procesiones plurales representan una ocasión privilegiada para consolidar alianzas entre dos grupos y, la vez, para jugar importantes partidos de prestigio.

Único ejemplo de procesión general es la Procesión General de la Sagrada Pasión del Redentor. Por su espectacularidad y su solemnidad, este ritual se distingue – como localmente se subraya – entre los que se celebran en toda España, porque evoca toda la pasión de Jesús, a través esculturas de madera policromada de mucho valor y belleza, testigos de una *pietas* artística capaz de hablar a los corazones de los fieles que provienen de cualquier zona del país. En esta imponente muestra itinerante de escultura policromada castellana, los pasos llevados en procesión son treinta y dos: cada uno representa una precisa escena de la Pasión de Jesús y resume, más que otro momento festivo, la historia artística, económica y social de toda una ciudad. El centro ciudadano se convierte de esta forma en un grande teatro donde cada paso evoca acciones dramáticas con respeto a los momentos canónicos del evento festivo. Los cofrades y el público fiel son espectadores inertes y silentes del dolor y del sacrificio divino. Como dice José Luis Alonso Ponga: «Es el evento vallisoletano por antonomasia, el más espectacular y el más turístico, pero quizás no es el más valorado por los que estiman la Semana Santa desde la fe, la religión y las vivencias intimistas. Como gran evento en el que participan todas las cofradías es fruto de una negociación continua de intereses y significados[...]. Es en definitiva el gran marco en el que se reproducen las identidades vallisoletanas»⁶.

No es posible analizar las cofradías penitenciales de Valladolid, ni la Semana Santa, sin tratar la imponente producción de escultura policromada castellana. Cofradías y pasos se presentan como dos aspectos inseparables de la Semana Santa: la importancia de las

⁶ J. L. Alonso Ponga, D. Álvarez Cineira, P. Panero García, P. Tirado Marro (a cura di), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, cit. p. 88; sobre esta procesión, en clave histórica, véase también J. Burrieza Sánchez, *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid-Ayuntamiento de Valladolid, 2004.

primeras está en directa relación con el esplendor de los segundos. Como se decía anteriormente, los nombres de Juan de Juni y de Gregorio Fernández, máximos exponentes de la escultura policromada barroca, están principalmente relacionados a los pasos de las cofradías penitenciales más antiguas que tenían un desarrollo consolidado y podían comisionar nuevos pasos para incrementar su patrimonio escultórico.

Entonces, la Semana Santa de Valladolid se tiene que estudiar también en relación a la dimensión simbólica de los pasos que, cada año, cuentan la historia santa, activando numerosos procesos de reivindicación y de negociación. Cada cofradía tiene un patrimonio escultórico. Cuando – como en el caso de las cofradías más jóvenes – este patrimonio es exiguo o inexistente, unas obras están cedidas por el Museo Nacional de Escultura en ocasión de la Semana Santa o, en unos casos, se comisionan nuevos pasos a los imagineros contemporáneos. De esta forma, las cofradías obtienen prestigio con la exhibición de los pasos, testimonio de potencia y fuerza y, a través su exhibición, pueden atraer una densa muchedumbre de fieles. Se comprueba etnográficamente la tesis relativa a poder de las imágenes de David Freedberg, desde la valencia emocional a esas conectada. Las imágenes, potentes instrumentos de la presencia divina en la tierra, donan potencia a quien las posee, las manipula, las ostenta, las utiliza para acrecer su prestigio social. Imperadores y reyes, cardenales y obispos, ordenes religiosos y cofradías han basado históricamente su potencia gracias a la potencia de las imágenes sacras en el mundo católico. En este sentido, los pasos despliegan un universo simbólico indispensable para una correcta interpretación del fenómeno festivo como momento estructural de la comunidad y de la especificidad vallisoletana. El análisis etnográfico muestra como los propietarios de las imágenes y los que las contemplan, viven la Semana Santa como concreta actuación de su poder, como espacio-tiempo de una manifestación *epifánica*⁷.

La dimensión artística se puede analizar según niveles, entre ellos correlacionados, que describen un *climax* relativo a la funcionalidad y a la fuerza atractiva que las imágenes sacras ejercitan. En primer lugar, la devoción de un Cristo o de una Virgen es motor de la cofradía que,

⁷ Véase D. Freedberg, *Il potere delle immagini*, Torino, Einaudi, 1993; J-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, Torino, Einaudi, 1999.

guardando la propia imagen en la capilla de su templo, tiene su prestigio, a parte de la exhibición (no todas las cofradías, sin embargo, poseen un lugar de culto propio que representa una función de agregación social de los fieles; unas cofradías, de hecho, se apoyan a parroquias o viven una dimensión totalmente de-localizada). Las imágenes sacras, también por su realismo y su teatralidad, ejercitan un gran y difuso encanto a nivel popular local, que comprende más clases sociales y más niveles de la población vallisoletana. A unos pasos, además, se une un repertorio leyendario que parece caracterizar y valorar las imágenes y sus artistas. Caso paradigmático, en este sentido, es la obra de Gregorio Fernández, *El Cristo Atado a la Columna* que se dirige al maestro preguntándole: «¿Dónde me viste que tan bien me retrataste?» y el escultor contesta «En mi corazón, Señor».

Para resumir, los pasos que desfilan por las calles y plazas de Valladolid representan al mismo tiempo:

1. una escena de la Pasión de Jesús;
2. una determinada cofradía;
3. un trato característico de la cultura vallisoletana;
4. el recupero de una tradición artística propia de la multisecular historia de la Semana Santa.

Las imágenes sacras expresan también las tensiones y conflictos sociales – en el sentido atribuido a estos conceptos da Max Gluckman – que se celan en la compleja red de relaciones activadas a un evento festivo. Gluckman analiza el rito como factor de expresión de un conflicto que construye a su resolución y, de consecuencia, a restablecer del orden social de forma que, permitiendo a los individuos de expresar libremente y simbólicamente sus sentimientos, el rito los neutraliza y restablece el equilibrio de la sociedad⁸. Basándome en estas líneas guías, he analizado las controversias sobre la propiedad y la gestión de los pasos: casos que interesan, sobre todo, las cofradías más jóvenes que gestionan un patrimonio perteneciente a las cofradías penitenciales más antiguas o al Museo Nacional de Escultura.

Es el dialogo continuo entre tradición e innovación, entre antiguo y moderno, entre continuidad y discontinuidad que, a través los nuevos

⁸ M. Gluckman, *Il rituale nei rapporti sociali*, Roma, Officina, 1972.

pasos, renueva la fiesta, activando nuevas prácticas rituales, fruto de continuas negociaciones.

Otro elemento significativo reconocible en el universo simbólico que se despliega en las prácticas rituales de la Semana Santa de Valladolid, aunque con lógicas diferentes respecto a los pasos, son los Pregones, es decir los sermones inaugurales del evento festivo que, desde el 1948 hasta hoy, “cuentan” la Semana Santa. Me parece muy importante la dialéctica entre la poética de la imagen y la poética de la palabra así como esa se explica en el momento más propiamente ilustrativo de la exhibición de los pasos y el momento más propiamente discursivo de los Pregones de la Semana Santa. Aún más interesante me parece el análisis de otra esfera del universo festivo, de una unidad abierta y en devenir, capaz de renovarse y de trascender de sí misma.

La elección de quien pronunciará el sermón, localmente llamado Pregonero, está encargada al Alcalde de la ciudad que suele optar, como me refiere el actual Vicepresidente (J.M.R.C.) de la Junta de Cofradías de Semana Santa – institución delegada a la promoción y a la organización de la Semana Santa – por el primer nombre de la lista recopilada por parte de la misma Junta de Cofradías de Semana Santa y compuesta por tres nombres. La persona investida de este rol viene proclamada oficialmente a los medios de comunicación local, siempre por parte del Alcalde y de los miembros de la Junta de Cofradías de Semana Santa, en un acto oficial que tiene lugar en el Ayuntamiento que además cuenta con la presentación del cartel que cada año promociona la Semana Santa de Valladolid.

Los Pregones – que he podido observar directamente en mi trabajo de campo – se celebran actualmente en la Santa Iglesia Catedral de Valladolid (pero me refieren mis informantes que los lugares elegidos para celebrar este acto han sido diferentes⁹), el viernes anterior al viernes de Dolores y están recitados por ilustres personajes (poetas, periodistas, escritores, directores de Museo, Obispos, etc.), relacionados a la realidad vallisoletana pero relevantes también a nivel nacional, en presencia de las autoridades civiles, políticas, administrativas y

⁹ En pasado, los lugares que han acogido esta ceremonia han sido: los teatros Carrión y Calderón, el Ayuntamiento, la Capilla Museo de Escultura, el Museo de Pintura Pasión, el Museo Diocesano Catedralicio, la Iglesia de San Pablo, la Iglesia de San Benito, la Iglesia de San Andrés, la Santa Iglesia Catedral.

religiosas de la ciudad y de un gran número de fieles, que presiden y asisten a la ceremonia.

En las horas antecedentes al inicio del acto, los miembros de la Junta de Cofradías de Semana Santa y diferentes colaboradores se prodigan en la organización del templo sacro, delimitando una amplia zona de la nave central y del coro de la Catedral, para reservarla a las autoridades que acudirán y, por eso, para que sea accesible solo a quien tiene un invite precedentemente enviado por la Junta. Además, según una jerarquía social espacialmente demarcada, bajo el altar presiden el acto el Alcalde, acompañado por los *maceros municipales* (figuras simbólicas que representan el poder y la autoridad municipal y que acompañan al Alcalde en las ceremonias y en los desfiles solemnes) y el Arzobispo, acompañado por el *Vicario General* de la Diócesis de Valladolid y por el *Deán*, mientras que en el altar mayor “preside” un pequeño altar, por ese propósito montado, con un paso de la Semana Santa que, remarcando una vez más la centralidad de estos simulacros sacros en las practicas rituales puestas en acto en el sistema festivo, representará además la cubierta del libro en el que se publicará el Pregón del siguiente año, edito por el Ayuntamiento de Valladolid con la colaboración de la Junta de Cofradías de Semana Santa.

A los Pregones corresponden tres diferentes secuencias temporales de la práctica, donde la producción, la recitación y la fruición de un texto articulan una primera fase creativa y generativa de la composición escrita del Pregón, a lo largo de la cual el Pregonero formula su propia posición respecto al evento festivo mientras que el acto de escritura, consustancial a la vida social, fija la actualidad del momento, la época en que el Pregonero vive, adscribiéndole a la dimensión histórica¹⁰. Una segunda fase, coincidente con la celebración misma del acto durante la cual la exposición oral del texto, recitada o simplemente leída, constituye un momento irrepetible y efímero por la unicidad de su actuación. Por último, la tercera fase en la que la publicación del Pregón permite, después haberle escuchado una primera vez en el lugar donde se realiza la *performance*, una recepción a través la lectura y una compartición con la colectividad.

¹⁰ Véase, en el amplio y complejo trabajo sobre la escritura de Daniel Fabre, por lo menos D. Fabre (dir.), *Écritures ordinaires*, Paris, P.O.L., 1993; Id. (dir.), *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997.

Como escribe Michail Bachtin en sus apuntes sobre la reflexión del texto en el campo de las ciencias humanas, «l'incontro con ciò che è grande come con qualcosa che determina, impegna e vincola è il momento concreto della comprensione»¹¹ y de la evaluación de un texto. Comprensión y evaluación son a la vez realización del texto y de la fase creativa a eso relacionado, muchas veces inconsciente y polisémico. A través de este encuentro entre el autor y el público, entre las palabras dichas y las escuchadas, entre el pensamiento de uno y las expectativas de los otros, se consolida una práctica ritual en sus infinitas posibilidades de ejecución verbal en un contexto bien definido que atañe el evento festivo. Una práctica ritual, entonces, que determina un proceso dialectico entre oralidad y escritura, como síntesis explicativa de la fenomenología festiva, estrechamente conectada a la relación entre palabras y Pregonero, entre ese y el público, donde una dimensión oral crea un *face to face* entre el predicador y los oyentes mientras que la práctica de escritura, producida por una controlada y previamente elegida *élite*, alimenta, sostiene, refuerza, el evento festivo en el tentativo de mantener lo que, aunque hablando de las sociedades analfabetas, Jack Goody e Ian Watt han definido como una organización homeostática, un equilibrio interior de la práctica ritual y, más en general, podríamos decir de la maquina festiva¹².

Como podemos fácilmente imaginar, los Pregones son sermones encomiásticos, discursos elogiosos, oratorias en honor de la Semana Santa que se aproxima, síntesis entre oralidad y escritura, entre palabra dicha y palabra escrita donde, acordando Walter Ong: «Il parlare è un'azione tra il suono e il silenzio: il silenzio permane, puoi "tenerlo", puoi "prenderlo", a differenza del suono. Ma le parole dell'uomo interrompono la durata del silenzio, e queste parole, come abbiamo visto, diversamente dalla parola di Dio nella Bibbia, non restano in eterno. La scrittura si rivolge a questo lato debole delle nostre parole: tenta di rendere eterna la parola dell'uomo. La scrittura consegna alla

¹¹ «El encuentro con lo que es grande así como con algo que determina, empeña y vincula es el momento concreto de la comprensión» (Trad. mía). M. Bachtin, *Dagli appunti del 1970-71*, in *L'Autore e l'eroe*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 349-374, cit. p. 360.

¹² I. Watt, J. Goody, *Le conseguenze dell'alfabetizzazione*, en *Linguaggio e società*, dirigido por Pier Paolo Giglioli, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 361-405.

semi-eternità dello spazio la *parola-nel-suono*, la parola vivente, potente, che tuttavia è anche evanescente, effimera, fugace»¹³.

En la alternancia entre oralidad y escritura, la estructura estilística es generalmente prosística pero no excluye una dimensión poética, libremente compuesta por el predicador o caracterizada por la citación de los versos de ilustres poetas españoles. Los Pregones evocan, en ciertos casos, una dimensión autobiográfica desde la cual emergen las experiencias personales del predicador, sus recuerdos relacionados con la ciudad y, en concreto, con la Semana Santa, pero, en la mayoría de las veces, anuncian y proclaman – como la etimología misma de la palabra tiende a subrayar¹⁴ – las cofradías, las procesiones, los pasos, los imagineros de la época barroca, o son testigo de fe, de los valores cristianos o de valores a esos afines, propios de esa fiesta religiosa.

« ¡Pregonar! Qué es pregonar ?» recitó en el año 1969 Rafael Duyós, perteneciente a la generación de los poetas del '36, en uno de los pocos Pregones, enteramente redactado en versos, según un moderno estilo epidíctico¹⁵:

*Pregona el que cuenta algo que ha ocurrido,
Pregona el que anuncia lo que va a pasar,
Pregona el que pide para los que sufren
Una tormenta, un terremoto*

¹³ «El hablar es una acción entre el sonido y el silencio: el silencio permanece, puedes “tenerle”, puedes “cogerle”, a diferencia del sonido. Sin embargo, las palabras del hombre interrumpen la duración del silencio, y estas palabras, como hemos visto, diversamente de la palabra de Dios en la Biblia, no quedan en eterno. La escritura se refiere a este lado débil de nuestras palabras: intenta convertir eterna la palabra del hombre. La escritura consigna a la semi-eternidad del espacio la *palabra-en-el-sonido*, la palabra viviente, potente, que sin embargo es también evanescente, efímera, fugaz» (Trad. mía). W. Ong, *Conversazione sul linguaggio*, Roma, Armando Editore, 1993, cit. p.42.

¹⁴ Desde el latín *praeco praeconis* que indica precisamente el heraldo, el pregonero, el predicador.

¹⁵ Entre los Pregones que he recogido, solo otro está compuesto enteramente en versos. Se trata del Pregón de Don Nicomendes Sanz y Ruiz de la Peña, poeta perteneciente a la generación española del '36, redactado por las celebraciones de la Semana Santa del 1979.

*Que abate una ciudad.
Y pregona el que quiere vender algo;
Su equipaje de ideas
Su cosecha frutal...
El pregonero debe la voz alzar
Porque le escuche el pueblo
Y las gentes que lejanas están
pero que oyendo la llamada toman
la senda que hasta aquí les traerá.¹⁶*

A través los versos de este poeta investido del rol de Pregonero, se puede comprender mejor la tarea de esta figura, es decir el “vender algo”, “su equipaje de ideas y su cosecha frutal”, transmitiendo en quien lo escucha la ideología y los valores en que él cree, que muchas veces tienen origen en una raíz religiosa y un paradigma político común, limitando de esta forma los espacios para una crítica social del fenómeno y ejerciendo un fuerte control social.

En los años de mi trabajo de campo, he asistido directamente al desarrollo de esta práctica ritual, cuando fueron investidos del rol de Pregoneros respectivamente Don Francisco José Vázquez Vázquez en el 2007, Don Antonio Pelayo Bombín en el 2008 y Gustavo Martín Garzo en el 2009, con el cual se realizará una ruptura – según la fórmula utilizada por Victor Turner en sus reflexiones sobre el «drama social»¹⁷ – de unas reglas implícitas al consueto desarrollo de la practica ritual, anteriormente mencionadas, que la elección del escritor vallisoletano ha provocado en el ambiente festivo, mostrando la trasgresión a un esquema de orientación político-religioso estandarizado casi en su totalidad. Después un atento *excursus* de las figuras principales que han dado importancia a la ciudad de Valladolid desde sus orígenes, entre las cuales un encomio especial está dedicado al escultor Gregorio Fernández, de su misma Comunidad, Vázquez Vázquez, Embajador español en la Santa Sede y ex Alcalde de La Coruña (capital de la Comunidad Autónoma de Galicia), se adentra en la Semana Santa,

¹⁶ *Pregones de Semana Santa (1948-1994)*, Valladolid, Junta de Cofradías de Semana Santa, 1995, cit. p. 260.

¹⁷ V. Turner, *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino, 1986.

pregonando sobre el origen de las cofradías vallisoletanas y de la Virgen, a la que se declara profundamente devoto. Recurriendo a los versos de ilustres poetas y dramaturgos – Gómez Manrique (1412-1490), Lope de Vega (1562-1635), Francisco de Quevedo (1580-1645), Blanco Belmonte (1871-1936) e Arcipreste de Hita (primera mitad del siglo XIV) – habla al público presente de la Virgen de Las Angustias:

Ay, divina Madre suya!/ Si ahora llegáis a verle/ en tan miserable estado/ ¿Quién ha de haber que os consuele? (Lope de Vega, Al ponerle en la Cruz)

De la Virgen de la Amargura:

Mujer llama a su Madre cuando expira/ Porque el nombre de Madre regalado/ No le añade un puñal viendo clavado/ A su Hijo y de Dios por quién suspira (Francisco de Quevedo, Sobre estas palabras que dijo Jesucristo en la Cruz: Mulier, ecce filius tuus, ecce mater tua)

Y de la Virgen de la Alegría:

Alegría quarta e buena/ fue cuando la Magdalena/ Te dixo gozo sin pena/ Quel tu fijo vevía (Arcipreste de Hita, Los gozos de Nuestra Señora).

Vázquez Vázquez concluye su Pregón haciendo referencia al entonces Papa Ratzinger y sus sentencias evangélicas¹⁸. También el pregón recitado por el sacerdote y periodista diocesano (corresponsal en la Ciudad del Vaticano de Antena 3 Televisión), el vallisoletano Don Pelayo Bombín finaliza con unas reflexiones de carácter teológico, a partir de unos libros del entonces Papa Ratzinger. En los dos casos, entonces, estamos enfrentados a un mensaje de carácter claramente evangélico y teológico, frente a una platea, en su mayoría conservadora, que tiene una relación estrecha con la autoridad eclesiástica y creyente en los valores y en la ideología que esa representa (recuerdo, por ejemplo, la continua negociación de las cofradías y de la Junta de Cofradías de Semana Santa con el Delegado de Religiosidad Popular). Otro elemento común es el recurso poético a

¹⁸ Cfr. *Pregón Semana Santa Valladolid 2007*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid y Junta de Cofradías de Semana Santa, 2007.

la hora de hablar de los pasos y de sus maestros, como demuestran también en este caso, la referencia a los versos de un soneto redactado por el periodista vallisoletano Francisco Javier Martín Abril¹⁹, para hablar al público de la Virgen de las Angustias:

Con divina nostalgia, tu mirada/ de tanto llanto, Madre estremecida,/ se eleva al cielo maternal y herida,/ como un suspiro de clavel y espada.

Mientras acuerda uno de los mayores exponentes de la imaginaria española renacentista con un poema de Jorge Guillén

Forma dura/ que tempera/ su madera/ con dulzura/ de colores/ a Dios fieles,/ oropeles/ no, fervores.

Sin embargo, el Pregón de Don Pelayo Bombín es sobretodo testimonio experiencial cuando, después haber recorrido los momentos más emblemáticos de la historia de Valladolid, narra sus primeros recuerdos relacionados a la Semana Santa vallisoletana, en los años cincuenta, época en la que una España post-bélica no podía hacer frente a las necesidades de los ciudadanos: «un país donde la fe religiosa sustentaba y animaba las vidas de la mayoría de sus habitantes sin que tuviera que recurrir a los innecesarios apoyos de un régimen político que servía a la Iglesia pero en la misma o mayor proporción se servía de ella»²⁰. Después una clara reivindicación de la función y de la actividad de la Iglesia en aquellos años, recuerda como los vallisoletanos y él mismo vivían unos de los actos más emocionantes y sugestivos de la Semana Santa: la procesión, localmente llamada de la

¹⁹ Pregonero en el 1949, Francisco Javier Martín Abril nace en Valladolid en el 1908, donde estudia Derecho y se dedicará a su pasión por la poesía y por la literatura. Nombrado Director Artístico de Radio Valladolid, participa en programas literarios en la Televisión Española (TVE), colaborando con la prensa local y nacional. Recibe numerosos reconocimientos entre los cuales: el nombramiento de Académico de número en la Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción en el 1948; el Premio Nacional de periodismo Francisco Franco en el 1961; el Premio de poesía de Valladolid en el 1996 y, también, el Premio de periodismo Francisco de Cossío. Muere en Valladolid en el 1997.

²⁰ *Pregón Semana Santa Valladolid 2008*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid y Junta de Cofradías de Semana Santa, 2008.

Borriquilla, que se celebra el Domingo de Ramos. En este caso, las palabras del pregonero son testimonio de un vivido festivo, en el que es posible encontrar costumbres (como, por ejemplo, estrenar una prenda nueva, como recita el refrán *Domingo de Ramos el que no estrena nada no tiene manos*, expresando que quien no tiene algo nuevo no tiene manos, es decir no tiene un trabajo, no sabe coser) en relación a otra practica ritual que la maquina festiva activa (la procesión del Domingo de Ramos), que yo misma he ampliamente observado en el trabajo de campo. El Pregonero Don Pelayo Bombín habla de otros momentos emocionantes, arraigados en sus recuerdos de pequeño y, haciendo referencia a otra procesión, en concreto la procesión del Encuentro de la Santísima Virgen con su Hijo en la Calle de la Amargura, del martes santo, sintetiza la dialéctica pasos-pregones con una interesante metáfora que, con concisas palabras, se podría extender a cualquier otra procesión vallisoletana: «Los pasos volvían después procesionalmente a sus Iglesias respectivas y las gentes regresaban a sus casas ya entrada la noche con el alma conmovida ante el espectáculo del encuentro. Habían asistido a un sermón sin palabras pero más elocuente que cualquier oratoria sagrada»²¹.

En el Pregón del 1952, una analogía similar la hizo Don Dionisio Ridruejo – un intelectual falangista que, en los años cuarenta, se aleja de la política franquista, con el consecuente arresto años más tarde – cuando, hablando de los grandes escultores castellanos y de sus obras, se refiere a la «natura española», encarnada en estos Cristos y en estas Vírgenes, dotadas de fuerza persuasiva y convincente y que define como un «sermón viviente»²².

En definitiva, este binomio simbólico, que nace de la dialéctica entre imágenes y palabras, entre arte escultórica y arte oratoria, narrando cada año la historia devocional y el evento festivo mismo, se afirman como momentos de estructuración de la Semana Santa vallisoletana, como elementos centrales en la construcción de la identidad histórico-social, ofreciendo la posibilidad de una lectura de una fiesta, particularmente compleja y articulada como puede ser una fiesta cuaresmal de la Europa católica, en la que emergen roles, funciones,

²¹ *Ibidem*.

²² *Pregones de Semana Santa (1948-1994)*, cit. p. 55.

procesos de construcción y de negociación, a través la gestión de un imponente aparato simbólico.

La elección del Pregonero no siempre se realiza sin repercusiones en la escena festiva. En el 2009, la elección de Gustavo Martín Garzo, importante escritor español contemporáneo, ha provocado fuertes disidencias y polémicas dentro la comunidad de las cofradías, causando en el mismo día del Pregón el “sabotaje” por parte de once hermandades que decidieron no asistir, como de costumbre, en señal de protesta²³. Me limitaré en exponer el cuadro crítico de forma breve, sin profundizar en detalle la figura de este escritor, su pregón, las causas, las reacciones y las dinámicas que han llevado a esta división en la comunidad semana santera.

En un tiempo circula de la narración, típico de sus novelas, en la alternancia de historias bíblicas – como la historia de la Génesis de Agar e Ismael – y las citaciones de grandes poetas y escritores, modernos y contemporáneos, como Simone Weil, Wislawa Szymborska, Chesterton, Yehuda Amichai, Primo Levi, Joan Margarit, Emily Dickinson, Martín Garzo transmite con su Pregón un importante mensaje de vida, de amor pero también de rebelión frente a las injusticias y de exhortación a prestar nuestra atención a los pobres, a los emigrados, a los enfermos, a los maltratados, a los perseguidos, ya que cada uno de nosotros lleva consigo mismo algo de sagrado y de importante. Es un mensaje de crítica social, es un mensaje de vida, el más importante transmitido, en su pensamiento, por el cristianismo.

Aunque haya recibido una educación católica, que recuerda en diferentes ocasiones como un momento importante por su formación personal y profesional, el autor ha sido fuertemente criticado, como ya he anticipado, en los ambientes de las cofradías cuando ha sido investido del rol de pregonero. En concreto, se puse en acusación por un artículo de prensa – titulado *Sobre el Catolicismo* – publicado en *El País*, en el julio del 2007, tratándose de una fuerte y dura crítica a la Iglesia y a sus representantes, en el cual defiende la separación de

²³ Las cofradías que no asistieron al acto en señal de protesta fueron las siguientes: Nuestro Padre Jesús Atado a la Columna, Nuestro Padre Jesús Nazareno, Sagrada Pasión de Cristo, Nuestra Señora de las Angustias, Santa Vera Cruz, Piedad, Siete Palabras, Preciosísima Sangre, El Descendimiento y Santo Cristo de la Buena Muerte, La Cruz Desnuda, El Santo Entierro.

sociedad y religión, el derecho de los niños en recibir una educación basada en los valores de la tolerancia y de la razón, es decir una educación laica, lejos de cualquier tipo de imposición, censura y rigor, todos métodos adoptados por los Obispos de los cuales acuerda el «papel oscuro» que tuvieron en el periodo del franquismo. El escritor así declara: «Queridos obispos, os recordamos rigiendo la vida entera de este país. Diciéndonos cómo debíamos comportarnos, las películas y libros que podíamos ver y leer, hasta dónde podían llegar nuestras caricias. Recordamos vuestras lúgubres Semanas Santas, vuestros colegios clasistas, vuestra feroz persecución del deseo, vuestras terribles amenazas, vuestra malsana obsesión por los asuntos de alcoba. Os recordamos introduciendo a Franco bajo palio en las catedrales y, sin embargo, hemos guardado un respetuoso silencio para no disgustaros. Pero eso lejos de bastaros os ha servido para envaneceros y volver a clamar contra todo aquello que no se pliegue a vuestros preceptos. Creo que va siendo hora de que os calléis. Hora, por ejemplo, de poner fin a los insensatos privilegios económicos que seguís reclamando, y de volver a la idea de una educación laica, ajena a cualquier creencia religiosa. Se habla de los derechos de los padres a decidir la educación de sus hijos, pero por encima de estos derechos están los de los propios niños, sobre todo, el derecho a ser educados en los valores universales de la razón y la tolerancia»²⁴.

Un duro ataque a las autoridades eclesiásticas, a sus acciones y a todo lo que esas controlan, entre lo que no pasan inobservadas las «lúgubres Semanas Santas».

Temas, como se puede fácilmente comprender, lejanos al paradigma cultural y social que la Semana Santa, sus cofrades, sus Pregoneros y todos los actores sociales que intervienen en el evento festivo, comparten. Declaraciones que, además, ponen en primer plano nuevas problemáticas como, por un lado, hacer intervenir al Arzobispo en la elección del Pregonero y, por el otro, cambiar el lugar que acoge el acto. Campo de tensión, entonces, el discurso de Martín Garzo: *performance* y lugar de un ejercicio de poder verbal, suspendido entre oralidad y escritura, que rompe con el orden conformista guardado en muchas practicas litúrgicas y en muchas costumbres populares y que revela la compleja trama de ideas, intereses, practicas, deseos,

²⁴ *El País*, 24-07-2007.

negociaciones y la estructura en la que se inscribe la pulsión emocional de los actores sociales.

Reacciones, en definitiva, que nos muestran una vez más la compleja trama de relaciones que la maquina festiva activa, a través de un núcleo ritual representado por una pluralidad de imágenes, sean esas escultóricas o poéticas.

Bibliografía

- Alonso Ponga J. L., Álvarez Cineira D., Panero García P., Tirado Marro P. (a cura di), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008
- Alonso Ponga J. L., Panero García P. (a cura di), *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco*, Valladolid, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008
- Alonso Ponga J. L., Álvarez Cineira D., Panero García P., Tirado Marro P. (a cura di), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica II*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010
- Bachtin M., *Dagli appunti del 1970-71*, in *L'Autore e l'eroe*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 349-374
- Burrieza Sánchez J., *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa de Valladolid*, Valladolid, Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid-Ayuntamiento de Valladolid, 2004
- Bourdieu P., *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1999
- Bourneuf R., Ouellet R., *L'universo del romanzo*, Torino, Einaudi, 1976
- Cavarero A., *Tu che mi guardi tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli, 2005
- Duranti A., *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi, 2005
- *El País*, 24-07-2007
- Fabre D. (dir.), *Écritures ordinaires*, Paris, P.O.L., 1993

- Fabre D. (dir.), *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997
- Faeta F., *Ostentazione rituale del dolore. Prime considerazioni intorno ai flagellanti di Nocera Terinese*, in G. D'Agostino, J. Vibaek (a cura di), *Il dolore. Pratiche e segni*, Palermo, Quaderni del circolo semiologico siciliano, 1990, pp. 211-246
- Faeta F., *Relazioni attraverso il sangue. Rito, spazio e identità comunitaria in un paese del Mezzogiorno europeo*, 1993, poligrafata
- Faeta F., *La rappresentazione del sangue in un rito di flagellazione a Nocera Terinese. Scrittura, teatro, immagine*, in G. Schiavoni, (a cura di), *Il piacere della paura. Dracula e il crepuscolo della dignità umana*, Torino, Ed. dell'Orso, 1995, pp. 57-67
- Faeta F., *Qualche appunto sulle immagini e la santità in un contesto popolare moderno*, in S. Boesch Gajano (a cura di), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma, Viella, 1997, pp. 241-253
- Faeta F., *Il sangue, la rosa e il cardo. Note sul corpo in un contesto rituale*, in "Etnosistemi", V, 5, 1998, pp. 59-72
- Faeta F., *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2005
- Faeta F., A. Ricci, *Le forme della festa. La Settimana Santa in Calabria: studi e materiali*, Roma, Squilibri, 2007
- Freedberg D., *Il potere delle immagini*, Torino, Einaudi, 1993
- Gluckman M., *Il rituale nei rapporti sociali*, Roma, Officina, 1972
- Havelock E. A., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Bari, Laterza, 2006
- Hobsbawm E., Ranger T., *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1983
- Lipari S., *La Settimana Santa di Valladolid. Osservazioni sullo studio di un contesto festivo in Castilla y León*, in J. L. Alonso Ponga et al., *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 303-306

- Lipari S., *Processioni, simulacri, società. Appunti sul sistema rituale semanasantero di Valladolid*, in “Sphera Publica”, num. especial, Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2010, pp. 189-209
- Lipari S., *Annunciare la Passione*, in J. L. Alonso Ponga et al., *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica II*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010, pp. 207-212
- Lipari S., *Llevar los pasos a Valladolid. Trasporto e manipolazione dei simulacri festivi nelle feste della Settimana Santa. Un appunto*, in Errefe Ricerca Folklorica, num. 62, Grafo, San Zeno Naviglio (BS), 2010
- Lipari S., *Pratiche rituali e retoriche nel contesto festivo vallisoletano*, in Rossi V., *I riti festivi. Atti del X e XI incontro Museo delle tradizioni popolari di Canepina*, 19/20/21 novembre del 2010, 16/17 settembre 2011, Viterbo, Edizioni Quatrini, 2013
- Lombardi Satriani L. M., *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Palermo, Sellerio Editore, 1979
- Lombardi Satriani L. M., Meligrana M., *Il ponte di San Giacomo*, Palermo, Sellerio Editore, 1996
- Martín Garzo G., *El lenguaje de las fuentes*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003
- Martín Garzo G., *Mi querida Eva*, Barcelona, Lumen, 2006
- Martín Garzo G., *La carta cerrada*, Barcelona, Lumen, 2009
- *Pregones de Semana Santa (1948-1994)*, Valladolid, Junta de Cofradías de Semana Santa, 1995
- *Pregón Semana Santa Valladolid 2007*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid y Junta de Cofradías de Semana Santa, 2007
- *Pregón Semana Santa Valladolid 2008*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid y Junta de Cofradías de Semana Santa, 2008
- *Pregón Semana Santa Valladolid 2009*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid y Junta de Cofradías de Semana Santa, 2009

- Ong W., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino, 1986
- Ong W., *Conversazione sul linguaggio*, Roma, Armando Editore, 1993
- Turner V., *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino, 1986
- Vansina J., *La tradizione orale. Saggio di metodologia storica*, Roma, Officina Edizioni, 1976
- Watt I., Goody J., *Le conseguenze dell'alfabetizzazione*, in Giglioli P. P. (a cura di), *Linguaggio e società*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 361-405
- Wunenburger J-J., *Filosofia delle immagini*, Torino, Einaudi, 1999

Alessia Ruggeri

RECENSIONE di SIMONA PREVITI, ISOLE DI CINEMA. FIGURE E FORME DELL'INSULARITA'. EDIZIONI FONDAZIONE ENTE DELLO SPETTACOLO, 2010

Simona Previti, dottore di ricerca in “Studi comparatistici” presso l’Unità di Siena e in “Studi cinematografici e audiovisivi” presso Paris III Sorbonne-Nouvelle, con il suo testo “Isole di cinema. Figure e forme dell’insularità” ci permette di penetrare i meandri della cinematografia che ruota attorno alla Sicilia, delle sue isole limitrofe, e non solo.

Impossibile rimanere immuni dalla bellezza delle isole raccontate attraverso gli sguardi e le interviste degli attori e dei cineasti che sono rimasti folgorati dallo splendore dei luoghi nei quali si sono volutamente rinchiusi per evadere da una realtà cittadina troppo soffocante.

Tema principale intorno al quale ruota l’intero volume è l’insularità. Il primo tratto costitutivo di questa è lo «spazio chiuso, delimitato dai suoi bordi, dal cerchio dell’orizzonte ma circondato dall’infinito». Ci si sofferma sul concetto della dualità che caratterizza la natura stessa di ogni isola, vista contemporaneamente come isola-edenica e isola-inferno, un’antinomia sulla quale la letteratura e la cinematografia hanno giocato nei secoli. Questa dualità rispecchia le vicende dei personaggi dei lungometraggi: spesso si tratta di una coppia di amanti che ha bisogno di scappare dall’ambiente cittadino, chiuso e opprimente, per isolarsi in quello sconfinato di un’isola che, in realtà, diventa una gabbia perché attorniata da un mare che trasforma il luogo ameno in prigionia ostile.

Altra caratteristica fondamentale dell’isola è la sua capacità di allontanare i naufraghi/rifugiati dal concetto di essere sociale. Esempio fondamentale riportato dalla scrittrice è *Monica e il desiderio*. La voglia di evadere dal precedente contesto urbano costituito da regole e soprattutto da un’oppressione psicologica, porta i protagonisti a desiderare un luogo

paradisiaco entro il quale rifugiarsi e dal quale, soprattutto, rifuggire dal tempo sociale e non.

Molti anche gli esempi letterari riscontrabili durante la lettura del testo. L'autrice traccia un percorso attraverso il quale presenta le "isole letterarie" susseguitesì nel tempo. Partendo dal *Purgatorio* dantesco, che presenta l'isola come terra dei morti, passando per le correnti dell'Umanesimo e del Rinascimento che, grazie alle scoperte geografiche del tempo, legano gli ambienti isolani a paesaggi esotici entro i quali ipotizzare una rigenerazione sociale, per giungere all'Illuminismo durante il quale lo scenario si modifica radicalmente presentando invece un'isola-intellettuale. Un testo fondante risulta essere il *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe, con il quale «nasce il mito della rigenerazione in un eden prima purgatoriale, dove poi ripercorrere le tappe dell'umanità».

L'isola, spesso vista come luogo all'interno del quale potersi liberare dalle costrizioni sociali che quotidianamente affligge l'essere umano, finisce invece per ricreare questi stessi aspetti, portando ad un'unica e poco piacevole conclusione: che è impossibile sfuggire al reale.

La certezza che emerge a conclusione della presentazione dell'insularità è che l'isola, in quanto tale, deve essere costituita da entrambi gli aspetti, tanto contrari quanto inscindibili, della creazione e dell'annullamento dell'essere umano: egli, se approda su una terra eden vedrà la trasformazione di questa in inferno e, viceversa, nel caso in cui si trovasse inizialmente a lottare contro la natura selvaggia non potrà far altro che trovare, proprio in quel posto inizialmente tanto ostile, la sua salvezza fisica e spirituale.

Esempi pregnanti di ciò che significhi diventare un tutt'uno con l'isola, scenario di una storia che non è soltanto filmica, sono le esperienze riportate qui nel testo e che riguardano cineasti del calibro di Michelangelo Antonioni, Ingmar Bergman, Josef von Sternberg e Robert J. Flaherty. Si descrive addirittura la vera ossessione da parte del regista che, per filmare quella determinata realtà, affronta mille avversità climatiche e organizzative (imponendo un tour de force al limite della sopravvivenza anche ad attori e collaboratori cinematografici in genere) tali da giungere, ad esempio per il film di Antonioni (*L'Avventura*) a sommosse da parte della troupe che porterà all'abbandono del cineasta in quel fazzoletto di terra tanto inospitale. Il set si carica inevitabilmente di tensione aggravando le già serie difficoltà di riprese. È così che «la storia raccontata sull'isola non è mai una, è un intreccio di situazioni che porta il riverbero di tutto ciò che l'ha prodotta».

Altro tratto tipico della produzione filmica che ha come scenario un'isola è l'essenza osmotica della pellicola che finisce inevitabilmente a rispecchiare le situazioni vissute da chi quel film l'ha realizzato. Come la scrittrice fa notare, il regista si sente il creatore indiscusso, il demiurgo che dirige le sue pedine su quel campo chiamato isola, tanto stretto e racchiuso dal mare quanto immenso perché privo di restrizioni sociali. Il regista diventa colui che si fa catturare dalla «tentazione di trasformare l'isola in un eden originario e di giocare al dio che sorveglia la coppia adamitica».

L'isola diventa anche simbolo di sensualità. Lampante e indiscutibile è l'esempio della pellicola realizzata da Rossellini totalmente folgorato dalla sua musa ispiratrice, Ingrid Bergman, durante le riprese di *Stromboli, terra di Dio*. Anche la questione dello sguardo diventa cruciale durante la realizzazione delle riprese dei film: «un'istanza che tutto domina e che prende piacere nel *salire* sulla parte più alta dell'isola per spiare i suoi personaggi».

Con grande maestria, Simona Previti presenta il rapporto uomo insulare-natura, raccontando come questo racchiuda la «battaglia incessante dell'uomo contro la natura». Viene anche presentato un parallelismo tra le opere di Rossellini (*Stromboli, terra di Dio*) e Flaherty (*L'uomo di Aran*).

Vi è poi una bella presentazione del personaggio-isolano che porta i segni dello spazio che abita ma che, nello stesso tempo, subisce trasformazioni tipiche dell'isola che lo ingloba. Esempio di tale metamorfosi si trova nella *Casa de Areia*, pellicola brasiliana di Andrucha Waddington.

L'isola: «un luogo chiuso su se stesso ma aperto sull'infinito».

Indice

I Editoriale

SAGGI

- 1 Giuseppe Barca
Rapporti italo-russi: la prospettiva del mondo studentesco.
- 8 Mario Bolognari
La Sicilia riflessa. Immagine e rappresentazione attraverso il cinema, la fotografia e la letteratura.
- 24 Kristina Chimanskaia
I numerali nelle unità fraseologiche russe e ita-liane
- 60 Santi Fedele
«In un'Italia gaudente e volgare».
Gli intellettuali e la Grande trasformazione
- 73 Francesco Pira
Cyberbullismo, sexiting, “ragazze doccia”.
I nuovi pericoli per i più piccoli nella rete
- 91 Tatsiana N. Zhuk
La lingua e la cultura russa a Messina: contributi e prospettive.

LAVORI IN CORSO

- 98 Martino Michele Battaglia
Le lezioni della storia di Will e Ariel Durant.
Attualità di un itinerario di ricerca.
- 108 Veronica D'Amico
La sindrome di Passo Vela. Ricerca etnografica sulla relazione tra inquinamento elettromagnetico e disagio sociale.
- 127 Maria Laura Giacobello
La “storia” di Hannah Arendt. Comprensione e giudizio
- 158 Antonella Grossi
«Prendre soin du client». Pratiques de politesse au restaurant

- 173 Silvia Lipari
Pasos y Pregones, imágenes y palabras.
Sistemas de representación de la Semana Santa de Valladolid

RECENSIONI

- 194 Alessia Ruggeri
Simona Previti - Isole di cinema. Figure e forme
dell'insularità.