ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO

Anno 3, Vol. 3, 2020 – ISSN 2611 - 4577

Gentrificazione e margini

Editoriale di
Rosario Perricone

Fotografie di
Jerome Krase

Testi di
Clelia Bartoli
Alessandra Broccolini
Maurizio Carta
Alice Giannitrapani
Teresa Graziano
Jerome Krase
Francesco Mangiapane
Francesco Montagnani
Stefano Portelli
Federico Prestileo
Alberto M. Sobrero
Simone Tulumello

Miscellanea
María Pilar Panero García
Giovanni Pizza

edizioni Museo Pasqualino

direttore Rosario Perricone

ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO

n.3/2020
Rivista annuale

ISSN 2611–4577
Registrazione presso il Tribunale di Palermo n.2/2018 del 10 gennaio 2018

Direttore responsabile
Rosario Perricone

Redazione
Antonino Frenda, Giuseppe Giordano,
Eugenio Giorgianni, Francesco Mangiapane, Pier Luigi José Mannella
Sebastiano Mannia, Gabriella Palermo, Igor Spanò

Comitato scientifico

Mara Benadusi
Università degli studi di Catania

Sergio Bonanzinga
Università degli studi di Palermo

Ignazio E. Buttitta
Università degli studi di Palermo

Marina Castiglione
Università degli studi di Palermo

Michele Cometa
Università degli studi di Palermo

Gabriella D'Agostino
Università degli studi di Palermo

Salvatore D'Onofrio
Università degli studi di Palermo

José Antonio González Alcantud
Università di Granada

Gianfranco Marrone
Università degli studi di Palermo

Vito Matranga
Università degli studi di Palermo

Vincenzo Padiglione
Università degli studi di Roma - La Sapienza

Berardino Palumbo
Università degli studi di Messina

Caterina Pasqualino
EHESS-LAS/CNRS - Parigi

Giovanni Ruffino
Università degli studi di Palermo

Carlo Severi
EHESS-LAS/CNRS - Parigi

Roberto Sottile
Università degli studi di Palermo

ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO

Anno 3, Vol. 3, 2020 – ISSN 2611 - 4577

Gentrificazione e margini

Editoriale di
Rosario Perricone

Fotografie di
Jerome Krase

Testi di
Clelia Bartoli
Alessandra Broccolini
Maurizio Carta
Alice Giannitrapani
Teresa Graziano
Jerome Krase
Francesco Mangiapane
Francesco Montagnani
Stefano Portelli
Federico Prestileo
Alberto M. Sobrero
Simone Tulumello

Miscellanea
María Pilar Panero García
Giovanni Pizza

edizioni Museo Pasqualino

© 2020 Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari
Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino
Piazza Antonio Pasqualino, 5 – 90133 Palermo PA
www.edizionimuseopasqualino.it – info@edizionimuseopasqualino.it

Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo
DIREZIONE GENERALE EDUCAZIONE, RICERCA E ISTITUTI CULTURALI

Regione siciliana
Assessorato dei beni culturali e dell'identità siciliana
Dipartimento dei beni culturali e dell'identità siciliana

Progetto grafico e impaginazione
Francesco Mangiapane

In copertina
Stencil art, Palermo, 2020, fotografia di Rosario Perricone

ISBN 978-88-97035-89-3

L'editore è a disposizione per eventuali aventi diritto che non è stato possibile contattare.

Il presente volume è coperto da diritto d'autore e nessuna parte di esso può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti d'autore.

La carta utilizzata per la stampa è realizzata con un impasto fibroso composto al 100% da fibre di riciclo ed è garantita da certificazione Blauer Engel. Le sue fibre sono bianchite con processi Chlorine Free. È, quindi, al 100% ecologica.

Indice

Editoriale 7
Rosario Perricone

Gentrificazione e margini 13

Il compito degli antropologi 15
Alberto M. Sobrero

L'urbano in trasformazione.
Alcune cautele concettuali per l'uso della gentrificazione nel Sud Europa 25
Simone Tulumello

Il diritto di restare 35
Stefano Portelli

Geografie del turismo a Palermo. Un monopolio territoriale 49
Federico Prestileo

«Un po' di gentrificazione però ci voleva...».
Dubbi e certezze sul rinnovamento urbano 63
Francesco Montagnani

Etnografia giuridica a Ballarò. Per dirottare il verso del sapere 75
Clelia Bartoli

Nuovi foodscapes e turistificazione.
I mercati storici come "frontiere di "*gentrification*"? 85
Teresa Graziano

Cibo, turismo, città 99
Alice Giannitrapani

Intermezzo: Gentrification of the Little Italies 107

Testo e fotografie di Jerome Krase

L'anima di New York.
Gentrificazione, Artificazione, Turistificazione a partire da *Pretend It's a City* di Scorsese 167
Francesco Mangiapane

Abitare il Neoantropocene 177
Maurizio Carta

Abitare i margini. Perché è utile tornare a parlare di aree interne 187
Alessandra Broccolini

Miscellanea 203

«*Così nel mio parlar vogli'esser aspro*».
Per una riflessione antropologica su Gramsci lettore di Dante 205
Giovanni Pizza

El patrimonio de la Semana Santa. Las exposiciones *Plenilunio de primavera* 221
María Pilar Panero García

Recensioni 231
Autori 285

Editoriale

Rosario Perricone

L'Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari ha organizzato nel 2020 il quarto ciclo del Seminario permanente "Etnografie del Contemporaneo". Il seminario ha previsto dieci incontri incentrati sul tema *Gentrificazione e margini* che, a causa della pandemia, si sono tenuti *on line* ogni venerdì alle ore 17.00, dal 17 aprile al 19 giugno 2020.

Il seminario ha affrontato, sotto molteplici prospettive disciplinari (antropologiche, sociologiche, semiotiche, urbanistiche ecc.), il concetto di gentrificazione, calco italiano dall'inglese *gentrification,* coniato dalla sociologa britannica Ruth Glass nel suo *London*: *Aspects of Change* (MacGibbon & Kee, London 1964). In Italia il termine gentrificazione si impone nel lessico antropologico a partire dagli anni '90 come strumento indispensabile per la lettura delle trasformazioni in corso nei grandi centri urbani. Il processo di gentrificazione riguarda attualmente porzioni significative dei centri storici ed è alla base di un acceso dibattito sia istituzionale che culturale sullo sviluppo del turismo incontrollato. Tale fenomeno infatti, tipico dell'economia delle città globali postindustriali, comporta la radicale trasformazione del tessuto sociale e del paesaggio urbano, e si sviluppa in stretta correlazione con altri mutamenti socio-urbani quali l'*urban displacement* e la turistificazione.

In riferimento a quest'ultimo processo, che riguarda particolarmente da vicino l'Italia, è interessante un recente studio dell'Organizzazione Mondiale del Turismo sul rapporto tra turismo e patrimonio immateriale. Lo studio offre raccomandazioni sulla promozione di uno sviluppo turistico responsabile e sostenibile attraverso la salvaguardia dei beni culturali immateriali, nella constatazione che la ricchezza delle pratiche tradizionali al livello globale è diventata una delle principali motivazioni del viaggio, con turisti che cercano di interagire con nuove culture e sperimentare la varietà globale delle arti dello spettacolo, dell'artigianato e delle tradizioni del territorio. Una nota dell'Organizzazione del 14 settembre 2020 ha sottolineato come, nella maggior parte delle destinazioni, il turismo interno genera entrate maggiori rispetto al turismo internazionale, mettendo in evidenza come uno sviluppo sostenibile, responsabile e valoriale ben si coniughi con la dimensione di prossimità emersa nel periodo post Covid. Lo studio sottolinea inoltre come sia fondamentale, nel legame tra turismo e patrimonio culturale immateriale, riflettere sui valori: valori territoriali ma anche valori che caratterizzano un *modus operandi* consapevole e sostenibile fondato sulla cura del patrimonio, delle comunità e delle relazioni e sulla salvaguardia del territorio e dei suoi abitanti, per la creazione di ecosistemi di

esperienze rivolti a visitatori esterni, ma che guardino anche al benessere di coloro che li abitano. Da qui l'invito rivolto agli operatori turistici ad acquisire coscienza rispetto alle pratiche di gestione del mondo culturale, e alle istituzioni culturali a confrontarsi con il mondo del turismo per comprenderne i processi e le relazioni. Tra gli obiettivi dello studio ci sono due elementi fondamentali: analizzare e proporre possibili processualità per la gestione delle destinazioni e del relativo patrimonio culturale immateriale; suggerire possibili approcci per affrontare le sfide del mondo turistico con obiettivi di salvaguardia e cura di tale patrimonio.

È utile infine evidenziare come anche a livello europeo, nell'ambito del vivace dibattito sulla necessità di favorire uno sviluppo sostenibile, si stia facendo sempre più spazio alle interrelazioni fra tre elementi fondamentali: tra turismo e sviluppo sostenibile, ma anche tra questi e il patrimonio culturale immateriale in quanto fattore principale della diversità culturale e garanzia di uno sviluppo duraturo. La Convenzione UNESCO per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale del 2003 definisce il patrimonio culturale immateriale come «le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il *know-how* – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d'identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana». Il documento precisa inoltre che «ai fini della presente Convenzione, si terrà conto di tale patrimonio culturale immateriale unicamente nella misura in cui è compatibile con gli strumenti esistenti in materia di diritti umani e con le esigenze di rispetto reciproco fra comunità, gruppi e individui nonché di sviluppo sostenibile». Un intero capitolo delle Direttive Operative per l'attuazione della Convenzione, il quarto, è dedicato al rapporto tra patrimonio culturale immateriale e sviluppo sostenibile a livello nazionale mentre il paragrafo VI.2.3, dedicato all'impatto del turismo sulla salvaguardia del patrimonio culturale immateriale e viceversa, sottolinea la necessità di «assicurarsi che le comunità, i gruppi e gli individui coinvolti siano i primi beneficiari di ogni forma di turismo associato al loro patrimonio culturale immateriale, promuovendo il loro ruolo guida nella gestione di tale turismo» (Direttiva Operativa n. 187, raccomandazione B.I) e di assicurarsi che la vitalità, le funzioni sociali e i significati culturali di tale patrimonio non siano messi a rischio o danneggiati da tale turismo (raccomandazione B.II). In questo complesso contesto è possibile dunque individuare alcune linee di intervento volte a: valorizzare i possibili legami tra la progettazione di esperienze e prodotti turistici e la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale; definire "prodotti turistici valoriali" che si facciano cioè portavoce delle espressioni del patrimonio culturale immateriale dei territori; lavorare sulla consapevolezza delle comunità patrimoniali per una corretta comunicazione del patrimonio culturale immateriale; favorire esperienze, sperimentando modalità di turismo che evitino la mercificazione e spettacolarizzazione dei luoghi e del patrimonio e inneschino processi dal basso di co-creazione di occasioni, iniziative, progetti, nel pieno rispetto delle pratiche consuetudinarie; creare esperienze-ponte tra didattica e intrattenimento (*education and entertainment*) attraverso *performance*, arti visive, laboratori ludici, momenti di condivisione del vissuto, durante i quali gli attori sociali possano comunicare direttamente i propri valori fondamentali in processi di co-creazione con i partecipanti; valorizzare il dinamismo culturale e trasformare così il turismo in un potente catalizzatore per la rivitalizzazione della cultura locale, focalizzando l'atten-

zione sulla processualità dei due concetti, gentrificazione e turistificazione, si ottiene una maggiore incisività.

Il ciclo di seminari "Etnografie del Contemporaneo" si è proposto di contribuire criticamente a tale dibattito, inquadrando la riflessione scientifica e politica a partire dall'interrogativo che è stato posto tante volte, ma che non possiamo eludere: prima di ragionare di gentrificazione delle città dobbiamo domandarci che cosa si debba intendere con il termine città. Esiste un oggetto-città? In epoca moderna l'interrogativo è più volte stato al centro di dibattiti e altrettante volte si è parlato di crisi della città. I riferimenti antropologici e filosofici sono obbligati: la città è una forma dell'*abitare* e abitare è ordinare il proprio mondo, separare il noto dall'ignoto, definire il rapporto fra noi e gli altri. Più semplicemente è con-vivere. Abitare significa vivere, ma significa entrare in relazione con-, legare gli eventi, *produrre storie*, *saper interloquire*. Da sempre ci si è interrogati sulla natura della città e periodicamente si è detto della sua crisi, ma oggi la questione è diversa e più pericolosa, perché in ultima analisi la crisi dell'abitare urbano fa emergere la crisi del carattere responsivo del linguaggio, crisi della democrazia che incide sulle trasformazioni dei quartieri popolari delle città nel più vasto panorama italiano, europeo e mediterraneo della gentrificazione.

Per dipanare le questioni sopra brevemente elencate la rivista propone nel primo saggio, dal titolo *Il compito degli antropologi*, di Alberto Sobrero di delineare il posto e i compiti dell'antropologia urbana all'interno degli studi antropologici, e più in generale all'interno delle molte discipline che studiano lo spazio urbano. In maniera stringata, Sobrero ripercorre le fasi decisive della storia della città moderna, e, ragionando intorno alla classica opposizione abitare/costruire, individua lo specifico del discorso antropologico nello strumento etnografico, nella capacità di affrontare criticamente ogni impostazione astratta e monologica dell'analisi urbana. In questa direzione è possibile aprirsi a una riflessione molto più ampia sull'"abitare", e intendere il possibile contributo politico che la disciplina può dare al dibattito in corso sulla gentrificazione.

Il secondo articolo di Simone Tulumello, dal titolo *L'urbano in trasformazione. Alcune cautele concettuali per l'uso della gentrificazione nel Sud Europa,* affronta concetti come turistificazione, gentrificazione e finanziarizzazione, che fino a qualche tempo fa erano confinati nei libri accademici e recentemente sono divenuti parte di un comune lessico politico, attivista e mediatico. Un lessico che indica una serie di rapide trasformazioni socio-economiche e territoriali visibili nelle città di tutto il mondo, ma particolarmente intensi in quelle del Sud Europa. Città come Lisbona, Barcellona, Atene, Napoli, Palermo lungamente "periferiche" nel dibattito accademico e pubblico, sono diventate esempi di queste rapide trasformazioni, tra narrative trionfali del loro successo e critiche degli impatti sociali. In che maniera ci aiutano i concetti di turistificazione, gentrificazione e finanziarizzazione, si chiede Tulumello, a descrivere la complessità dei fenomeni in corso? In che maniera si confrontano fenomeni globali – legati alla crescente centralità dell'urbano nel sistema capitalista contemporaneo – con le specificità territoriali e sociali delle città sudeuropee? E come si posiziona Palermo tra le aperture e i rischi di uno sviluppo locale fondato su queste trasformazioni? Tulumello cerca di rispondere a queste domande a partire dal lavoro di ricerca svolto nell'ultimo decennio in tre città del Sud Europa (Palermo, Torino e Lisbona), ma anche grazie alle riflessioni legate alla partecipazione a movimenti locali e transnazionali per il diritto alla città.

Nel saggio *Il diritto di rimanere: gentrificazione a Barcellona, Roma, Casablanca* Stefano Portelli ragiona su come una delle caratteristiche centrali della pianificazione territoriale, che gli stati nazionali esercitano sui loro territori, è lo spostamento forzato di comunità o popolazioni, riorganizzate 'razionalmente' secondo criteri quasi sempre in contrasto con le necessità e priorità degli abitanti. In am-

bito urbano, le politiche del trasferimento sono molto spesso associate alla gentrificazione, intesa non tanto come movimento 'spontaneo' di popolazione più abbiente che si sposta in zone popolari, ma come strategia economica finalizzata a estrarre profitto da zone economicamente meno sfruttate. Viste dal punto di vista di chi le subisce, queste politiche mostrano tutta la loro irrazionalità. Portelli dimostra, attraverso un'etnografia di "lunga durata", come questi trasferimenti urbani forzati producono spesso realtà sociali ancora più disgregate di quelle che presumevano di risolvere. Portelli propone un approccio antropologico alla città che contribuisca all'elaborazione di nuove politiche, che partendo dalle esigenze locali dei territori siano in grado di rispondere alle rivendicazioni dei loro abitanti.

In *Geografie del turismo a Palermo. Un monopolio territoriale* Federico Prestileo si concentra sulle conseguenze che il turismo di massa sta avendo nel contesto della città di Palermo in termini non solo di variabili economiche e sociali, ma anche in termini di concezione e uso dello spazio pubblico. Prestileo introduce le caratteristiche basilari del processo di turistificazione, ricostruendo i principali passaggi che hanno portato Palermo a essere una meta ambita nel mercato turistico, fino ad analizzare, attraverso dati e osservazioni svolte negli ultimi 3 anni, come siano mutate nel tempo alcune parti della città che hanno dovuto subire un adeguamento a quegli stili e modelli di consumo richiesti a una città per essere altamente attrattiva dal punto di vista turistico. Infine, Prestileo approfondisce il legame che esiste tra l'economia di piattaforma (Airbnb etc.) e la concentrazione del turismo in alcune specifiche parti della città e come, all'interno di questa connessione, questo tipo di economia rappresenti un nuovo strumento di concentrazione della ricchezza.

Il successivo saggio di Francesco Montagnani, *«Un po' di gentrificazione però ci voleva...». Dubbi e certezze sul rinnovamento urbano*, esplora la storia centenaria del rinnovamento urbano palermitano, con particolare attenzione al quartiere Albergheria. Da sempre oggetto di interventi d'emergenza e piani regolatori particolareggiati, l'Albergheria è finita in una posizione di forte svantaggio rispetto ad altre aree cittadine. Dopo una disamina storica, viene analizzato l'operato di un gruppo di attivisti e i processi di riqualificazione da essi messi in atto negli ultimi anni. Riqualificazione qui intesa nel senso più letterale del termine: l'Albergheria ha specifiche caratteristiche socio-culturali che gli attivisti vogliono conoscere per poi metterle in risalto col fine di creare un processo di rinnovamento partecipato e continuativo. In questo senso, la riqualificazione intesa come processo orizzontale e democratico rappresenta una valida alternativa al rinnovamento urbano tramite mera iniezione di capitale privato, contro i risultati ben noti di gentrificazione e turistificazione.

Sempre sul centro storico di Palermo è focalizzato il saggio *Etnografia giuridica a Ballarò. Per dirottare il verso del sapere* di Clelia Bartoli. Il mercato dell'usato di Ballarò è uno scampolo di Europa del III millennio rimosso dalle narrazioni ufficiali. Vi si assembrano i perdenti, poveri che vendono ad altri poveri commerciando gli scarti di una società opulenta. Con la *munnizza* ci fanno un *travagghio*, dice l'autrice, irregolare certo, ma quanto più prossimo alla legalità di cui sono capaci. Quell'umanità che scandalizzò l'Italia del dopoguerra, con *L'inchiesta a Palermo* di Danilo Dolci, esiste ancora. La Bartoli ci fa entrare nelle vite di Giovanni, che oggi vive in un garage senza bagno; di Toni, che quotidianamente parte nel cuore della notte e impiega due ore di cammino a piedi per andare a vendere e tornarsene il pomeriggio con una decina di euro in tasca; di Kossi che ha trovato diverse occupazioni da quando è sbarcato, ma i suoi datori di lavoro non l'hanno mai pagato; dei tanti altri che rischiano di saltare il pasto se la pioggia fa perdere loro la giornata. Per capire il persistere di questa condizione di povertà la Bartoli ricostruisce la storia della città attraverso la lente della "giustizia spaziale", una cor-

rente di studi che mostra come il governo dello spazio mediante piani urbanistici, politiche del territorio e provvedimenti normativi abbia un impatto decisivo sui diritti delle persone, le loro identità e relazioni. Si passa dal sacco di Palermo al processo di rigenerazione urbana partecipata, portato avanti dalla società civile e dalle istituzioni locali. La contingenza da cui prende avvio l'indagine nasce dalla circostanza paradossale che un'aula del dipartimento di giurisprudenza si affacci sulla piazza di questo mercato: dove tutto è illegale si formano nuove generazioni di professionisti legali. Questo indecoroso accidente diventa un'opportunità per comprendere. Così un nutrito gruppo di studenti guidato dalla loro docente (Clelia Bartoli) decide di interrogare i mercatari per capire il diritto guardandolo di sbieco, dalla prospettiva appunto di coloro che stanno al margine.

Nel saggio successivo *Nuovi foodscapes e turistificazione. I mercati storici come "frontiere di "gentrification"*? Teresa Graziano esplora gli effetti innescati dall'emergere di nuovi paesaggi e pratiche di consumo di cibo che si innestano su un tessuto socio-economico storicamente stratificato, come quello dei mercati storici nelle città mediterranee, modificandone usi e percezioni. La proposta, che si sviluppa all'interno di un progetto di ricerca attualmente in corso, è ancorata teoricamente al filone di studi sulla *consumption & food gentrification*, in particolare agli approcci più critici che indagano le trasformazioni degli spazi di consumo per effetto della crescente pervasività del *food* e del *leisure* da un lato e, dall'altro, della desertificazione commerciale che colpisce i negozi di prossimità. In particolare, attraverso un approccio *place-based*, il contributo esplora i mutamenti che stanno ridisegnando funzioni e modalità di fruizione dell'ampia porzione di centro storico in cui quotidianamente si svolge il mercato del pesce nella città di Catania. Situato nel cuore "popolare" della città e ancor oggi catalizzatore di interessi economici a livello locale, negli anni la "Pescheria" ha incrementato la sua attrattività turistica: prima come elemento di "folklore" per turisti di passaggio, inserendosi in quella "retorica dell'autenticità" che contraddistingue diverse pratiche turistiche contemporanee, poi come spazio consacrato alla ristorazione, in seguito alla recente proliferazione di luoghi deputati al consumo di cibo che, sulla base di alcune caratteristiche sia estetico-architettoniche che di "esperienza" culinaria, intercettano una clientela categorizzabile nell'etichetta di "gentrifier". Inserita in una più ampia trasformazione che investe il quartiere, dove i processi di *touristification* diventano sempre più evidenti anche per effetto del fenomeno Airbnb, l'area in cui si svolge il mercato è, quindi, al centro di mutamenti che riflettono tendenze globali gravitanti intorno al consumo di cibo, ma che si declinano sulla base delle specificità locali. Attraverso un approccio multi-metodologico, che prevede sia indagini quantitative che qualitative, il contributo mira a interrogarsi in modo critico sugli effetti e le modalità attraverso cui le funzioni tradizionali del mercato storico si intrecciano – e/o si scontrano – con le esigenze di turisti cosmopoliti e *city users* locali.

In *Cibo, turismo, città* Alice Giannitrapani legge in chiave semiotica la gentrificazione gastronomica. Infatti, in moltissime realtà urbane contemporanee intere zone del centro storico si sono trasformate in ristoranti *en plein air*. Complice la pedonalizzazione, la turistificazione, la foodificazione e qualunque altro neologismo voglia tentare di catturarne le dinamiche, i luoghi del consumo alimentare si sono moltiplicati, e il tradizionale ristorante è esploso, lasciando spazio a una miriade di *format* ristorativi – alcuni a quasi esclusivo uso turistico, altri dedicati a lavoratori interessati a mangiare un frugale boccone in pausa pranzo, altri ancora indirizzati a sedicenti *gourmand* alla ricerca dell'ultima stravaganza culinaria. E così, senza soluzione di continuità, i nostri occhi si sono abituati alla sequela di burgherie *gourmet*, enoteche di classe, osterie locali, mercati-bistrot, ma anche a posti in cui

consumare pasti a base esclusivamente di patatine, toast, arancine, polpette ecc. Assistiamo così alla brandizzazione e valorizzazione di tutto ciò che rappresenta il km0, a una generalizzazione della logica del *franchising*, alla messa in scena della tipicità – nostra o di altri – secondo diverse configurazioni che l'autrice inquadra, adottando una lente sociosemiotica. Il discorso culinario mostra così tutta la sua valenza "politica" e l'alimentazione la sua capacità di svolgere il ruolo di attore non secondario nel forgiare, a livello micro, nuove forme di convivialità e nel riconfigurare, a livello macro, dinamiche urbane e vite di quartiere.

Dopo l'intermezzo fotografico *Gentrification of the Little Italies* (con testi e fotografie di Jerome Krase, che raccontano le gentrificazioni delle enclave italiane in USA), Francesco Mangiapane analizza *Pretend it's a city*, il documentario di Martin Scorsese dedicato alla scrittrice newyorkese Fran Lebowitz, concentrandosi sugli aspetti legati alla gentrificazione, alla artificazione e turistificazione in atto nella grande mela. Maurizio Carta delinea, quindi, come *Abitare il Neoantropocene*. La città aumentata del Neoantropocene incrementa la qualità dell'insediamento umano attraverso l'azione congiunta di dispositivi cognitivi senzienti, collaborativi e intelligenti, concorre al potenziamento della produttività valorizzando le nuove manifatture digitali, usa la creatività per rigenerare lo spazio pubblico e adotta il riciclo come modalità di azione sulle aree, infrastrutture ed edifici in obsolescenza. Una città aumentata, quindi, incrementa la preziosa resilienza per adattarsi ai mutamenti ambientali, sociali ed economici che la attraversano. La città aumentata non è la città di un futuro impossibile, ma ci rivela come abitare un diverso presente, recuperando, dice l'autore, dalla storia delle città del mondo la loro memoria più potente: la collaborazione tra le persone come forza generatrice di diversità, eguaglianza e, quindi, di futuro.

In conclusione, a fare da contraltare alla città aumentata, nella parte monografica della rivista presentiamo un articolo/recensione di Alessandra Broccolini *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*. L'autrice, ripercorrendo due volumi editi da Donzelli sull'argomento delle aree interne dell'Italia, sviluppa un percorso euristico che intreccia località e patrimonio immateriale, per uno approccio al patrimonio culturale che parte dalle comunità di eredità e si interseca con le politiche globali.

Nella sezione Miscellanea presentiamo una riflessione antropologica di Gianni Pizza su "Gramsci lettore di Dante" («Così nel mio parlar *vogli'esser aspro*». *Per una riflessione antropologica su Gramsci lettore di Dante*) e una di Maria Pilar Panero García sulla patrimonializzazione della Semana Santa in Spagna (*El patrimonio de la Semana Santa. Las exposiciones "Plenilunio de primavera"*).

Gli interventi raccolti in questo numero della rivista, dicevamo all'inizio, sono il frutto di un ciclo di seminari. Pensato prima della pandemia e svoltosi durante il lockdown, esso implicitamente affronta i temi della ripartenza post pandemia, perché un fatto è certo: non si potrà far finta che nulla sia successo e i processi di gentrificazione e turistificazione dimostrano "l'insostenibile pesantezza dell'essere turista globale" per la popolazione locale.

Fig. 1. *Brigantessa*, Stencil Art, Palermo, fotografia di Rosario Perricone

GENTRIFICAZIONE E MARGINI

Il compito degli antropologi

Alberto M. Sobrero

Università di Roma – La Sapienza
alberto.sobrero@fondazione.uniroma1.it

Abstract. This essay outlines the role of urban anthropology within anthropological studies and besides, in the frame of the multiple disciplines investigating the urban space. Reasoning around the classical opposition between dwelling and building, the text retraces the decisive stages in the city's modern history and identifies ethnographic tools and critical approaches to abstract and monologic urban analyses as the peculiarities of the anthropological discourse. Consequently, the essay proposes to open up a much deeper reflection on the 'dwelling' and to think about the discipline's political input.

Keywords: Urban Anthropology, city, utopia, heterotopy, dwelling.

È bene proporre subito una definizione che in qualche modo circoscriva l'oggetto di questo seminario, o perlomeno di questo mio intervento: parliamo di antropologia urbana, e cioè *dello studio dello spazio e dei modi dell'abitare in epoca moderna*. È una definizione semplice che si limita a ritagliare l'argomento in due direzioni: focalizzando la questione dell'abitare, distingue il nostro interesse rispetto ad argomenti diversi trattati dall'antropologia delle società complesse, e, per altro verso, limitando nel tempo il campo di ricerca, rimarca che almeno dal XVI-XVII secolo l'oggetto *città* assume una forma del tutto nuova.

Ciò non vuol dire – come grandi studi come quelli di Patrick Geddes (1915), Lewis Mumford (1961), Joseph Rykwert (2002) o Paul Bairoch (1985) hanno dimostrato – che non sia possibile definire la nozione di città in base a un tratto spe-

© Foto di note thanun on Unsplash.

cifico unificante, un tratto di cui il termine *polis* rende ben conto. Ciò che caratterizza la *polis*, in quanto insediamento in uno stesso spazio di una pluralità di lignaggi diversi e di diversa provenienza, è il suo essere un'unione fra diverse genti (*ex pluribus unum*), uno spazio abitativo ben distinto dal villaggio, per quanto forte e grande quest'ultimo possa essere; uno spazio che immediatamente contiene in sé l'idea di *pactum*, di legge comune, l'idea della politica, appunto.

Ma solo in età moderna, con la rivoluzione borghese, con l'affermarsi dello statuto giuridico di *persona*, l'idea di città prende pienamente vita e con essa prende pienamente vita l'idea di individuo-cittadino. Come osservava Georges Balandier in uno dei primi studi (se non il primo studio) sulla città africana, quando nell'Africa precoloniale si parla di "città" si parla comunque di "città senza cittadini" (cfr. Balandier 1955).

La storia della città moderna ha attraversato diverse fasi: le geometrie pure delle utopie rinascimentali, l'abbattimento delle mura di metà Settecento, i massicci processi di urbanizzazione della prima metà dell'Ottocento. Parlando di antropologia della città ricordo spesso, tuttavia, una data e un dibattito famoso, e anzi mi piace far cominciare da quella data (peraltro tragica) la nostra disciplina. È il 1° novembre del 1755, verso le ore 9,30: un terremoto, valutato oggi di *magnitudo* tra gli 8,5 e i 8,7 della scala Richter, rade al suolo buona parte della città di Lisbona, uccidendo almeno un terzo dei suoi abitanti. Data tragica, ma natali nobili per l'antropologia urbana perché al dibattito sulle cause del terremoto e sul modo per rendere sicure le città contro la violenza degli uomini e della natura parteciparono i più grandi filosofi del tempo: Rousseau, Voltaire, Kant. "Abitate bene, non sfidate la natura", diceva Rousseau; "Costruite bene, domate la natura", diceva Kant. "Ma non era questo il migliore dei mondi possibili?", si domandava Voltaire (cfr. Tagliapietra 2004).

Ma lasciamo discutere i filosofi e facciamo un salto di un secolo. Arriviamo all'ultima, o meglio penultima fase della città moderna, a quel periodo iniziato a metà dell'Ottocento caratterizzato da una progressiva, sistematica differenziazione e specializzazione degli spazi urbani. Il nuovo assetto urbano che si impone a metà del XIX secolo (negli anni di Haussmann e di Cerdà) è espressione del nuovo ordine economico, specchio dei rapporti di forza e di potere, riflesso delle gerarchie sociali e di quel motivo culturale che presto diventerà il sentimento della *privacy*, e magari sentimento di solitudine e paura.

Giunge a compimento un processo iniziato due o tre secoli prima. Progressivamente la città si riempie di confini più o meno codificati e visibili: gli spazi del lavoro, del commercio, della burocrazia, della cultura, della cura, del controllo, della difesa e del divertimento; il centro storico, la periferia, le zone residenziali, le zone industriali.

Continuiamo per grandi linee. Quel che almeno dagli anni '70 del Novecento caratterizza la forma della città è proprio la crisi di questo modello, o meglio il capovolgimento che consegue alla sua radicalizzazione. Più che parlare di postmoderno o simili, ho sempre preferito parlare di esito estremo della modernità, proprio per rendere chiaro come questo capovolgimento, questo processo di rarefazione del reale sia costitutivo della natura della modernità, risultato del moderno modo di produzione economico, in termini più chiari costitutivo della natura della merce. Già Marx nel *Manifesto* del '48 aveva scritto «Tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria», e saranno poi, più di altri, i grandi maestri Georg Simmel e Walter Benjamin a rimarcare come nella natura stessa della merce sia già *in nuce* il nascondere ogni distinzione e superare ogni confine.

L'immagine della fine, della scomparsa, della morte della città accompagna tutta la storia moderna, ma ritorna con insistenza crescente nei saggi, nei romanzi, nei film di questi ultimi decenni. Non necessariamente le immagini violente della prima letteratura di fantascienza, le tribù del sottosuolo, la folla scura delle

periferie, la rivolta della natura, o l'utopia/distopia disegnata da Samuel Butler in *Erewhon* (1872), anagramma di *nowhere*, ma spesso una morte dolce, vissuta nel proprio letto, come quella di cui parla Richard Ingersoll in *Sprawltown*: «Senza accorgersene la città è scomparsa».

Riprendendo il classico saggio di Frank Lloyd Wright (*The Disappearing city*, 1932) la sociologa Janet Wolff ha parlato della storia della città moderna come di una storia in tre atti: *The real city, the discursive city, the disappearing city* (cfr. Worff 1992). È il corpo, la forma della città che incute timore. Uno dei documenti più significativi e più sconvolgenti in questo senso mi è sempre sembrato lo scritto di Oscar Newman (1973) *Defensible Space: Crime Prevention Through Urban Design*. La lotta contro il crimine diventa qui la lotta contro l'idea e la forma stessa della città.

È il tema grande e più volte trattato del *perdersi*, del non ritrovare più nella città i propri luoghi e percorsi, quel fenomeno che gli americani chiamano *sprawl* o losangelizzazione, il passaggio, secondo il noto gioco di parole, dalla condizione *now here* alla condizione *nowhere*; il tema del consumarsi dei confini interni, dello svanire delle differenze territoriali (centro/periferia), delle differenze funzionali, sociali e culturali. La città si smaterializza e scompare in modi e tempi diversi, e con essa scompaiono le parole della sua rappresentazione. Parole come quartiere, centro, periferia, borgata ci sembrano antiche.

È necessario tuttavia fare un altro passo avanti: definisco l'antropologia urbana come *studio dei modi dell'abitare la città moderna*, a una condizione: a patto di riconoscere subito nella *ricerca sul campo* lo specifico del mestiere dell'antropologo. Ciò che distingue la nostra prospettiva da quella di altre discipline è l'*etnografia*, l'esperienza del (sul) territorio, che, direttamente o meno, deve stare a fondamento delle nostre analisi.

Ribadire le fondamenta etnografiche di qualsiasi discorso antropologico, ma in particolare di qualsiasi discorso di antropologia urbana, è importante per non cadere in equivoci come quelli che, ad esempio, accompagnano l'accoglienza in Italia dell'opera di Michel de Certeau. Mi riferisco al testo *L'invention du quotidien vol. 1: Arts de faire*. Una cattiva idea dell'editore italiano è stata quella di tradurre semplicemente il libro con il titolo *L'invenzione del quotidiano*. Bisognava riportare il titolo per esteso, e allora si sarebbe perlomeno inteso che ci si trovava di fronte al primo dei due volumi che costituiscono il rapporto di ricerca commissionato a de Certeau dal governo per capire le trasformazioni della vita quotidiana, i bisogni e i desideri dei francesi nel passaggio degli anni '70. Così si sarebbe letto anche il secondo volume, *L'invention du quotidien vol. 2: Habiter, cuisiner*, indagine etnografica sui modi di vita di una famiglia piccolo borghese in un quartiere di Lione. Indagine minuta, minuziosa, dettagliata sull'economia, sulle abitudini domestiche, sui modi di distribuire gli spazi della casa, di acquistare il cibo, di cucinare. L'indagine (impostata in quel secondo volume da de Certeau e condotta da Luce Giard e Pierre Mayol) è uno dei primi esempi sistematici di etnografia urbana ed è importante leggerlo proprio per capire la radice dell'impostazione teorica (wittgensteiniana) del primo volume (cfr. de Certeau 1980a e 1980b).

Abbiamo posto così qualche paletto di confine: l'antropologia urbana studia lo spazio dell'abitare, ma si distingue da discipline limitrofe, dalla storia, dalla geografia urbana, o dalla sociologia e dall'urbanistica, per i presupposti etnografici della sua analisi. Ciò non vuol dire, beninteso, che le prospettive teoriche di altre discipline siano estranee all'antropologia urbana. Nel mio scaffale di antropologia urbana ci sono i classici sulla storia della città, i dibattiti più recenti di urbanisti e architetti, scritti di filosofi, testi di sociologi, di geografi, i testi ben noti di Michel Foucault, di Michel de Certeau, di Richard Sennet; e, sconvolgendo ogni presumibile ordine, ci sono i romanzi di James Ballard, Agota Kristoff, Don(ald) De Lillo, il bellissimo libro di Orhan Pamuk su *Istanbul,* i romanzi romani di Pa-

solini, etc. Il romanzo moderno nasce, muore, e ogni volta rinasce, con la città.

Capita sempre di utilizzare questo o quel lavoro. Anzi, a differenza di quanto accade per i tradizionali studi antropologici su territori "lontani", esterni o interni che siano al nostro mondo, l'antropologia urbana ha bisogno di appoggiarsi ai risultati di altre discipline, alle analisi storiche, economiche, sociologiche del territorio. Per cominciare ad affrontare il modo di vita in un'isola di Capo Verde mi sono state sufficienti all'epoca poche nozioni di economia rurale e due o tre libri di storia del paese (cfr. Sobrero 1996); per studiare un quartiere di Roma e solo per circoscriverne i confini bisogna conoscere l'intera città, le sue vicende amministrative, demografiche, economiche, politiche, etc. È quell'operazione preliminare di definizione e conoscenza del territorio che gli antropologi inglesi chiamano *Abridgement*, il fondare la propria analisi su sintesi teoriche elaborate in altre discipline. Con il rischio ovviamente di restarne prigionieri, di non vedere i limiti di quelle sistematizzazioni.

Lo specifico del discorso antropologico è l'etnografia che ci permette di affrontare nel dettaglio il tema dell'abitare. Ho proposto come data di nascita dell'antropologia urbana il dibattito del 1755 sulla tragedia di Lisbona. Ora vi offro un'altra data 1951. Il luogo è una città tedesca, Darmstad. Si dibatte su come ricostruire le città della Germania. Ci sono architetti, urbanisti, economisti, ma anche due grandi filosofi, Heidegger e Ortega y Gasset. Amo sempre ricordare l'analisi etimologica sul tema dell'abitare proposta in quell'occasione da Martin Heidegger. La voce alto tedesca *buan* = abitare ha come suo esito il verbo tedesco *bauen* (costruire): costruire e abitare si imparentano originariamente nello stesso atto. E più in profondità *buan* rinvia alla radice della forma verbale *bin*, che si ritrova nella prima e nella seconda persona singolare *ich bin, du bist* e al *to be* inglese. «Dove la parola *bauen* parla ancora originariamente, essa dice immediatamente *fin dove* l'essenza dell'abitare si estende». Ma di più: in *bauen* è possibile riconoscere il verbo greco φύω e quello sanscrito *bhu-*[1], produrre, coltivare, far nascere dalla terra, prendersi cura. Abitare, *buan*, è il modo in cui gli uomini sono sulla terra: «Noi non abitiamo perché abbiamo costruito, bensì costruiamo e abbiamo costruito intanto che abitiamo, ossia *in quanto coloro che abitano* sono» (Heidegger, 2010: 11).

Quel che Heidegger (e Ortega y Gasset) insegnano nei loro interventi è che l'idea dell'abitare non è un dato, ma un processo che richiede a ogni passo di costruire. Ogni abitare, ogni luogo, sia pure la mia stanza (come la mia persona), di cui non ci si prenda cura, che non sia ogni volta ricostruito, è destinato all'entropia e alla morte. Abitare non è uno stare al mondo, ma una relazione con il mondo che contiene in sé una tensione irrisolvibile: non si può abitare senza costruire e inversamente. La difficoltà sarà sempre quella di mettere insieme l'ordine del costruire e il disordine implicito nell'abitare, nel vivere. Il vero rapporto sarà sempre quello fra ri-abitare e ri-costruire.

Il punto da cui dobbiamo partire è proprio questo. La città è espressione dell'ambivalenza propria di ogni abitare, come di ogni forma di vita, un'ambivalenza che di volta in volta si manifesta in forme diverse: conflitto fra l'interno e l'esterno, fra noi e gli altri, fra il passato e il presente, «conflitto che potenzialmente emerge fra uno spazio disegnato in base a schemi scientifici ed estetici oggettivi, e quello stesso spazio percepito e vissuto da una soggettività istintiva, carica di storie, di abitudini, di mentalità differenti» (Vitta, 2008: 72).

È con questa tensione che da sempre i grandi studi sulla città si sono trovati a fare i conti, cadendo spesso nella trappola di voler risolvere l'antinomia abitare/co-

1 Dalla radice indoeuropea *bheuh2* derivano i verbi gr. φύω e sscr. *bhu*. Peraltro nel testo di Heidegger a p. 16, nota 5, il curatore distingue chiaramente i significati, in quanto non sovrapponibili, di sanscrito *bhu-*, 'essere, diventare', e di greco φύω.

struire, privilegiando ora l'uno ora l'altro termine. Gli urbanisti hanno pianificato le città, hanno teorizzato il buon costruire, ritenendo che il buon abitare ne venisse di conseguenza; i sociologi (penso all'urbanistica partecipata) si sono illusi che buon abitare fosse il presupposto di un buon costruire. Ed è bene diffidare anche di quegli antropologi che pianificano nell'uno o nell'altro senso. Il fatto è che l'abitare non è una condizione data, ma un atto che richiede di continuare a costruire per tutto il tempo che si abita. Inevitabilmente i piani urbanistici sono falliti. Ma non si tratta più di fenomeni di autocostruzione o simili, quanto semplicemente di una storia della città che si è messa a correre come mai prima.

La storia degli studi urbani è disseminata di fallimenti dell'urbanistica e di astratte teorie sociologiche. Trovare un equilibrio fra abitare e costruire, al di là dei buoni propositi, si rivela presto impossibile. L'elenco sarebbe lungo. Penso alle tante utopie dei secoli passati, e nel secolo passato alla Carta di Atene (1933), al Movimento moderno, alle città giardino di Howard, alle città radiose, alle leggi per le periferie delle grandi città nel dopoguerra, all'utopia dei grattacieli, ma anche alle *gated communities*, alle aree chiuse, sorvegliate, alle costruzioni mostro, agli edifici-mondo, ai grandi "serpentoni" urbani degli anni Sessanta del Novecento (Corviale a Roma, le Vele di Scampia a Napoli, la Zona Espansione Nord a Palermo). Tutti spazi che, prima nella pratica che nella teoria, sono stati ri-abitati, utilizzati in modi molto diversi da quanto previsto nei loro progetti, e non poche volte ri-costruiti, o semplicemente abbandonati e rioccupati.

Un bell'esempio in questo senso è offerto da una delle prime ricerche italiane di antropologia urbana, l'indagine di Angela Giglia, *Crisi e ricostruzione di uno spazio urbano dopo il bradisismo a Pozzuoli: una ricerca antropologica su Monteruscello*, 1997. I più giovani non la ricorderanno, ma varrebbe la pena rileggerla. La storia comincia quando dopo il bradisismo del 1983-1985 una parte della popolazione è costretta ad abbandonare Pozzuoli e a trasferirsi nella *new town* di Monteruscello. Un paesaggio ben diverso da quello lasciato a Pozzuoli: una pianta a scacchiera, strade larghe, troppo larghe, aree di improbabile verde, case che non differiscono molto da container di lusso a più piani, spazi senza storia: la via viola, la via rosa, il lotto n. 44 etc. Un'esperienza del tutto nuova per chi era abituato ai vicoli di Pozzuoli vecchia. Giglia, allieva di uno dei maggiori esponenti dell'antropologia urbana francese, Gérard Althabe, assume un condominio come propria unità di ricerca, un tipo di costruzione mai vissuto a Pozzuoli. Segue le difficoltà della nuova forma di convivenza: ascolta le urla, i silenzi, vede le porte aperte o chiuse, entra nelle case, ricostruisce gli episodi di una memoria collettiva, annota in lunghe interviste le ragioni di ognuno. Intanto osserva come i vecchi puteolani pian piano ri-abitino i nuovi spazi: le dinamiche che ruotano intorno alla costruzione e gestione del campo di calcio (siamo pur sempre a Napoli negli anni di Maradona), l'organizzazione della festa della Madonna dell'Arco, le questue, le cappelle e gli altari, il pellegrinaggio. Il ricostruirsi di vecchi legami, di alleanze, di solidarietà, di contrasti e ostilità. Modi di un abitare che gli urbanisti non avevano previsto.

Di analoghi esempi se ne potrebbero portare molti. In questo quadro il ruolo dell'antropologo urbano, proprio muovendo dall'esperienza etnografica, è di stare all'interno dell'opposizione abitare/costruire, non per risolverla, ma per individuare di volta in volta "quel che non torna", per rendere evidente di volta in volta le tensioni già implicite nella nozione stessa di *abitare*.

Su questa particolare opposizione abitare/costruire converrebbe fermarsi a lungo. Spesso l'errore sta infatti nel non intenderne pienamente il senso. Non si tratta solo di mettere insieme due versanti dell'architettura e dell'urbanistica, di imparare a pianificare meglio, o a considerare più attentamente i bisogni dell'abitare, o l'estetica del costruire. In gioco c'è molto di più: c'è una condizione

umana declinabile in molte possibili forme. Per dirla proprio con de Certeau, è il rapporto fra il "luogo", come sfera della mia sicurezza, del mio posto nel mondo, di quelle certezze di cui tutti abbiamo bisogno, il mio rifugio, il mio corpo, e lo "spazio come necessità di andare oltre i confini, condizione incerta e mutevole dell'incontro/scontro con l'altro, terreno di lotta, di conquista, processo che richiede continuamente di costruire.

L'uomo ha bisogno dell'uno e dell'altro. Ha bisogno di "abitare", di una stanza tutta per sé da cui osservare il mondo, e ha bisogno di "costruire": un luogo non continuamente costruito e ricostruito inevitabilmente inaridisce e muore. Gli echi esistenziali di questo ragionare sono evidenti. Non è questo il posto per approfondirli, ma è il posto per rendere chiaro il livello dei problemi che l'antropologia urbana si trova ad affrontare. Il suo (nostro) compito rispetto all'"ordine" delle altre discipline è quello di *inventare* nel senso di trovare (*invenio*) le forzature operate dai diversi "progettisti" nell'una o nell'altra direzione. Trovare le differenze rispetto alle *regole* del costruire e dell'abitare. *I'll teach you differences* dovrebbe essere la nostra parola d'ordine. Non è difficile nel caso di mondi "lontani" (a meno che non si sia troppo convinti di avere i giusti manuali in tasca), ma certo è più difficile nel caso di mondi che sono i nostri. Bisogna stare all'interno dell'antinomia fra abitare e costruire e trovare "quel che non torna".

Al discorso antropologico si deve chiedere un contributo critico-comparativo, ma principalmente un approccio etnografico, direi meglio una pratica etnografica critica, capace di vedere le cose diversamente, capace di farsi estranea alle regole del proprio mondo e di tornare a raccontarlo, non tanto per andare in profondità, quanto per vedere quanta profondità ci sia nella nostra superficie.

È per questa ragione che più sulle grandi opere suggerirei di cominciare a lavorare, come del resto questo seminario si propone di fare, sulle etnografie di giovani (e meno giovani) antropologi. Evito tentativi bibliografici e mi limito a segnalarne alcune in modo del tutto occasionale. Sono in alcuni casi ricerche che ho seguito e che comunque ho incontrato, letto e schedato nel mio lavoro[2].

Elenco questi lavori senza alcun ordine, che non sia quello caotico del mio studio, ma li elenco per dare l'idea di una ricchezza sulla quale bisognerebbe sistematicamente riflettere. Di etnografie urbane ce ne sono almeno altrettante (e certo di più), ma lascio ai più giovani il peso di una considerazione sulla storia degli studi italiani di antropologia urbana. Sarebbe di particolare interesse, non foss'altro per la particolarità dei processi di urbanizzazione del nostro territorio, per la particolarità di una storia di *cento città*, una storia che non ha uguali in nessun paese europeo e che ha lasciato al presente non pochi segni.

Con un po' di buona volontà si potrebbe riflettere sulla storia dell'antropologia urbana in Italia prendendo le mosse dal Colloquio internazionale organizzato a Napoli nel 1988 da Amalia Signorelli (*Il progetto, l'uso, il simbolo. Abitare i nuovi quartieri delle periferie urbane*), anche se basta rileggere il resoconto di quei lavori nell'intervento di Angela Giglia (1989) per rendersi conto di quanto in quegli anni le ricerche antropologiche fossero ancora poche e accademicamente poco considerate. È facile ricordare i nomi dei pochi che negli anni '80 se ne interessa-

2 Altri lavori potrei trovare scandagliando nella libreria più attentamente, ma mi accontento di questi: Sabrina Tosi Cambini *Gente di sentimento* (CISU, 2004), Massimo Bressan e Sabrina Tosi Cambini, *Zone di transizione. Etnografia urbana nei quartieri e nello spazio pubblico* (Il Mulino, 2011); Stefano Portelli, *La città orizzontale. Etnografia di un quartiere di Barcellona* (Monitor, 2017); Giuseppe Scandurra *Ibridi ferraresi. L'antropologia in una città senza antropologi* (Meltemi 2020); Federico Scarpelli (a cura di), *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell'Esquilino* (CISU, 2009) e a cura dello stesso, Passare Ponte. *Trastevere e il senso del luogo* (Carocci, 2013); Ferdinando Fava, *Lo Zen di Palermo* (Angeli, 2008); Fabrizio Pedone, *La città che non c'era* (Istituto Poligrafico Europeo, 2019). Il bellissimo studio di Caterina Cingolani, *Antropologia dei quartieri di Roma – Saggi sulla gentrification, l'immigrazione, i negozi "storici"* (Pacini, 2018).

vano: Amalia Signorelli, Roberto De Angelis, Massimo Canevacci. Oggi il panorama è decisamente cambiato. Possiamo contare sul lavoro di cattedre universitarie, di dottorati, su studi teorici e ricerche commissionate da enti locali: lavori che non hanno nulla a che invidiare a quelli dei colleghi francesi o statunitensi, con in più il fatto, non secondario, che finalmente non ci parlano di New York e di Los Angeles, ma di Napoli, di Bologna e di Siena, dei quartieri di Roma e di Palermo. Ed è recente la pubblicazione di "Tracce urbane", rivista semestrale giovanissima, (2017, direttori scientifici: Carlo Cellamare e Giuseppe Scandurra), ma già espressione di una forte presenza teorica dei nostri studi nel quadro internazionale

Riassumo brevemente quelli che a mio avviso come antropologi urbani sono i nostri compiti: a) una critica delle prospettive monologiche delle altre discipline; il ripetere il wittgensteiniano "però i conti non tornano"; b) il fare dell'etnografia la propria arma sul campo per rendere evidente e per far vivere la discrasia fra la città disegnata e la città vissuta, senza la pretesa di risolverne i problemi su uno dei due piani; c) la capacità di intendere l'indagine etnografica come presupposto per un discorso molto più ampio: un discorso sull'uomo, un discorso antropologico nel senso più pieno del termine.

Di fronte alle spinte verso il *nowhere*, ai vuoti della città/mondo (*world-city*), ai non luoghi della rete (*citynet*) le categorie tradizionali della sociologia, della politica, della stessa economia, mostrano da tempo evidenti limiti. E altrettanto bisogna dire per le categorie tradizionali dell'antropologia. Tutte le discipline sociali ci sembrano improvvisamente invecchiate. Lo sappiamo bene. Nelle società complesse la stessa categoria di cultura ha da tempo dimostrato la propria inadeguatezza. Già nel mio manuale del 1992, *Antropologia della città*, osservavo come quella condivisione di esperienze e valori che di solito gli antropologi designano come cultura, debba intendersi in ambito urbano semplicemente come "luogo dell'interazione": *localities as loci of interaction*, luoghi stabili come nel caso di una famiglia, o di un condominio, ma anche luoghi occasionali e temporanei, come un corso universitario, o un gruppo di persone alla fermata dell'autobus. Trent'anni dopo parliamo di *localities* (spazi, comunità, identità etc.) virtuali.

Diciamolo nei termini famosi di Zygmunt Bauman e di Ulrich Beck: diventano liquide le idee, le convinzioni politiche, le notizie, le istituzioni, le ragioni della ricchezza e della povertà, i sentimenti, le relazioni interpersonali, ma anche le relazioni con le cose, i modi e le ragioni della produzione e del consumo. C'è la velocità con la quale un'idea sostituisce un'altra idea, un sentimento un altro sentimento, la velocità con la quale può cambiare una moda o una scelta politica. Le idee non si assestano più in sistemi di idee, in ideologie: rimangono libere di correre nell'aria.

Eppure *per la sua stessa natura* l'uomo ha bisogno di abitare (frequentativo di *habere*). Abitare è la sua utopia. Ce ne ha parlato Michel Foucault introducendo il concetto di *eterotopia*. Etero-topici sono luoghi dove tutti possono sentirsi a casa, dove ogni differenza è sospesa, luoghi che stanno alla quotidianità come il sacro sta al profano, luoghi *utopici*, ma che pure esistono. Al centro della città sono i parchi, i luoghi del divertimento, i grandi centri commerciali; ma eterotopici, scrive Foucault, sono anche le carceri e i cimiteri.

> Si arriva così a ciò che c'è di più essenziale nelle eterotopie. Esse sono la contestazione di tutti gli altri spazi, e questa contestazione si può esercitare in due modi: o creando l'illusione che denuncia tutto il resto della realtà come un'illusione, come nel caso delle case chiuse di cui parlava Argon, oppure creando realmente un altro spazio, tanto perfetto, meticoloso e ordinato, quanto il nostro è disordinato (Foucault 2006: 25).

Riprendendo il suggerimento foucaultiano l'antropologia ha forse la possibilità di scoprire altre eterotopie. Mi riferisco, appunto, a quegli aspetti minimi dell'abitare urbano che le tante metafore del perdersi hanno in qualche modo lasciato in

ombra, aspetti che solo la pazienza etnografica può cogliere: la capacità di trovare, come il *Marcovaldo* di Calvino, i funghi nella striscia di terra sterile che segue l'alberatura del viale, o di scambiare ancora la panchina e la fontana di un giardino pubblico per un pezzo di natura. Piccoli luoghi singolari, eterotopie minime, e certo transitorie, ma che almeno per brevi momenti possano rispondere al bisogno di una sosta, indicare un posto dove abitare. L'etnografia antropologica può cogliere, riprendendo l'analisi di de Certeau, la *singolarità*, il carattere singolare (si badi bene non individuale) di queste esperienze. Non ne ricaveremo le grandi categorie delle scienze sociali classiche, ma sarà possibile scoprire "somiglianze di famiglia" e ragionare su quella che de Certeau chiama una *scienza pratica del singolare*.

È l'arte antica del "camminare" di cui ci hanno cominciato a dire Henry David Thoreau (2009), Jane Jacobs (1969), e Rebecca Solnit (2002). È un altro contributo che può offrire la nostra disciplina, la lezione teorica di un'etnografia delle piccole cose che in prospettive diverse ci è offerta da Pietro Clemente:

> Personalmente transitando piccoli mondi e diverse storie ho capito che l'antropologia culturale, almeno quella che piace a me, non studia le leggi generali delle culture ma i modi in cui, dentro le singole vite, una cultura viene appresa, giocata, interpretata, trasformata. Per me la cultura ormai non è nulla senza gli individui che la vivono e per i quali essa è un corredo senza il quale non potrebbero esistere, ma un corredo che agiscono in modi diversi a seconda dei luoghi e dei tempi, e in modi che [...] potremmo chiamare di "libertà individuale". È questa "libertà" che produce in noi che leggiamo "lo spettacolo meraviglioso" e spesso imprevisto, di una vita raccontata da dentro una cultura, di una cultura raccontata da dentro una vita (Clemente, 2013: 23).

Il fine, come dovrebbe essere chiaro, non è quello di opporre la *città abitata* alla *città costruita*, la città vissuta a quella disegnata: per quanto si è appena detto, parlare dell'una senza l'altra non ha senso. Ed è pura utopia pensare che le due città possano convivere senza contrasti. Il problema è, piuttosto, quello di pensare la città come un continuo ri-costruire/ri-abitare in cui sia possibile vivere in modo autentico anche in piccoli spazi. In un brevissimo saggio, *La città*, Massimo Cacciari poneva in questa prospettiva la questione dell'abitare e suggeriva di provare a pensare spazi che possano essere di volta in volta diversamente abitati. «La città è sottoposta a domande contraddittorie. Voler superare tale contraddittorietà è cattiva utopia. Occorre darle forma. La città è il perenne esperimento per dare forma alla contraddizione» (Cacciari, 2004: 5). Forse è un'ennesima utopia, ma, come è noto, le utopie ci servono per andare avanti. Voler risolvere la contraddizione è del resto pericoloso. Dall'idea della convivenza fra diversi si scivola facilmente all'idea opposta, all'idea di chiudersi nel proprio luogo alimentando la malattia dell'identità.

Vedete quali interrogativi gravano sull'antropologia urbana: è ancora possibile abitare, avere un luogo che sia proprio e insieme pubblico? È ancora possibile sentirsi a casa nella città? Diciamolo in maniera più chiara: alla fin fine è ancora possibile nell'estrema modernità la democrazia?

Bibliografia

Balandier G. 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique*, Presse Universitaire de France, Paris.

Bressan M., Tosi Cambini S. (a cura di) 2011, *Zone di transizione. Etnografia urbana nei quartieri e nello spazio pubblico*, Il Mulino, Bologna.

Cacciari M. 2004, *La città*, Pazzini Editore, Rimini.

Cingolani C. 2018, *Antropologia dei quartieri di Roma – Saggi sulla gentrification, l'immigrazione, i negozi "storici"*, Pacini, Pisa.

Clemente P. 2013, *Gli antropologi e le storie di vita*, Pacini, Pisa.

De Certeau M. 1980a, *L'invention du quotidien vol. 1: Arts de faire,* Uge, Paris (trad. it. *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001).

De Certeau M. (con L. Giard e P. Mayol) 1980b, *L'invention du quotidien vol. 2: Habiter, cuisiner*, Uge, Paris.

Fava F. 2008, *Lo Zen di Palermo*, F. Angeli, Milano.

Foucault M. 2006, *Utopie. Eterotopie*, Cronopio, Napoli.

Geddes P. 1915, *Cities in Evolution*, Williams & Norgate, London (trad. it. *Città in evoluzione*, Il Saggiatore, Milano, 1970).

Giglia A. 1989, L'antropologia urbana in Italia, in «La Ricerca Folklorica», n. 20, pp. 83-90.
Heidegger M. 2010, *Costruire, abitare, pensare*, a cura di L. Taddio, Mimesis Edizioni, Milano.
Ingersoll R. 2004, *Sprawltown*, Meltemi, Roma.
Jacobs J. 1969, *Vita e morte delle grandi città*, Einaudi, Torino.
Mumford L. 1961, *The City in History*, Harcourt Brace and Jovanovich Inc. (trad. it. *La città nella storia*, 3 voll., Bompiani, Milano, 1967).
Newman O. 1973, *Defensible Space: Crime Prevention Through Urban Design*, Collier Books, New York.
Pamuk O. 2006, *Istanbul. Ricordi di città*, Einaudi, Torino.
Pedone F. 2019, *La città che non c'era*, Istituto Poligrafico Europeo, Palermo.
Portelli S. 2017, *La città orizzontale. Etnografia di un quartiere di Barcellona*, Monitor, Napoli.
Rykwert J. 2002, *L'idea di città*, Adelphi, Milano.
Scandurra G. 2020, *Ibridi ferraresi. L'antropologia in una città senza antropologi*, Meltemi, Milano.
Scarpelli F. (a cura di) 2009, *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell'Esquilino*, CISU, Roma.
Scarpelli F. (a cura di) 2013, *Passare Ponte. Trastevere e il senso del luogo*, Carocci, Roma.
Sennet R. 2018, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano.
Sobrero A. M. 1992, *Antropologia della città*, Carocci, Roma.
Sobrero A. M. 1996, *Hora de bai. Antropologia e letteratura delle isole del Capo Verde* Argo, Lecce.
Sobrero A. M. 2011, *I'll Teach You Differences*, in F. Scarpelli (a cura di), *Voci della città. L'interpretazione dei territori urbani*, Carocci, Roma, pp. 19-48.
Soja E. W. 2007, *Dopo la metropoli. Per una critica della geografia urbana*, Patron, Bologna.
Solnit R. 2002, *Storia del camminare*, Mondadori, Milano.
Tagliapietra A. 2004, *Voltaire, Rousseau, Kant. Sulla catastrofe*, Mondadori, Milano.
Thoreau H. D. 2009, *Camminare*, La vita felice, Milano.
Worff J. 1992, *The Real City, the Discursive City, the Disappearing City: Postmodernism and Urban Sociology*, in «Theory and Society», vol. 21, n. 4: 553-560.

L'urbano in trasformazione
Alcune cautele concettuali per l'uso della gentrificazione nel Sud Europa

Simone Tulumello

Universidade de Lisboa – Instituto de Ciências Sociais
simone.tulumello@ics.ulisboa.pt

Abstract. Key-concepts as *gentrification* and *touristification* – and many other correlated to them – have recently moved from the academic lexicon to the political and public one. At the same time, they "travelled" from places in which they have been coined – British and North American cities – to be used all around the world. This article discusses some issues about the application of those concepts in the European South; it then proposes a new usage, based on the concept of articulation, analytically more accurate and politically more vivid.

Keywords: Critical urban studies, urban transformations, *touristification*, epistemology, Lisbon

1. Introduzione

La frequenza, nei titoli che compongono questo numero di *Etnografie del Contemporaneo*, dei termini gentrificazione, turismo/turistificazione e altri loro collegati come foodscapes e brandizzare non può certo sorprendere, dato che era proprio "Gentrificazione e Margini" il tema del ciclo di seminari che questo numero ha stimolato. Eppure, la scelta stessa di dedicare un ciclo di seminari, a Palermo nel 2020, alla "gentrificazione" e ai concetti che le sono associati è significativa del fatto che questi concetti, fino a qualche tempo fa confinati ai libri accademici in lingua inglese, sono recentemente divenuti non solo parte del lessico universitario internazionale, ma anche di altri mondi, certamente quello attivista delle lotte per il diritto alla città, e poi quello mediatico e politico. Nati come strumenti per descrivere e analizzare le trasforma-

© Foto di Simone Tulumello, Vila operária *riqualificata nel quartiere di Penha de França*, Lisbona, Settembre 2020.

zioni urbane in certi contesti e in certi momenti storici, sono oggi utilizzati per descrivere – e, allo stesso tempo, criticare – una serie di rapide trasformazioni socio-economiche e territoriali visibili in città di tutto il mondo, ma particolarmente intense in quelle del Sud Europa. Città come Lisbona, Barcellona, Atene, Napoli, lungamente ai margini del dibattito internazionale, sia accademico che politico, sono recentemente assorte a esempi paradigmatici di queste rapide trasformazioni, tra narrative trionfali del loro successo e critiche degli impatti sociali – critiche che hanno prodotto sia una vasta letteratura, sia il moltiplicarsi di lotte politiche e sociali.

Approfittando del contrappunto empirico fornito dagli altri saggi di questo numero[1], nelle prossime pagine intendo riflettere sul lessico e sulla "grammatica" delle trasformazioni urbane che hanno recentemente caratterizzato molte delle città del Sud Europa, a partire da due domande: in che maniera ci aiutano il concetto di gentrificazione e altri a questo associati (principalmente turistificazione e finanziarizzazione) a descrivere la complessità dei fenomeni in corso? E in che maniera si confrontano fenomeni globali – legati alla centralità dell'urbano nel sistema capitalista (Harvey 1978; Rossi 2017) – con le specificità territoriali e sociali delle città sud europee?

Nel rispondere a queste domande, intendo tracciare un quadro concettuale delle dinamiche recenti di trasformazione urbana nel Sud Europa, dei legami di queste con uno sviluppo che, per molti anni, si è (ri)orientato strutturalmente verso i flussi transitori – turismo, cultura, mobilità studentesca internazionale, attrazione di pensionati benestanti e via dicendo. Nel far questo, intendo contribuire alla costruzione di un lessico con valore analitico, utile ovvero a comprendere le specificità dei territori urbani sud europei; e allo stesso tempo politico, ovvero utile a un contrasto rigoroso alle diseguaglianze prodotte da quel modello.

2. Gentrificazione come concetto "viaggiatore"

Quello di gentrificazione è un concetto "viaggiatore" (Maloutas 2012), nato in Inghilterra alla fine degli anni '60 e poi utilizzato negli studi urbani critici di lingua inglese per descrivere trasformazioni socio-spaziali, nelle città inglesi e nordamericane, che implicano la sostituzione di classi lavoratrici da parte di gruppi benestanti (le cosidette *gentries*). Nel nuovo millennio, di fronte all'evidenza che investimenti e speculazioni immobiliari – soprattutto nei centri urbani – stavano diventando componenti centrali del capitalismo su scala globale, gli studi urbani hanno iniziato ad adottare il modello esplicativo della gentrificazione in città di tutto il mondo: la gentrificazione, da specificità dei paesi anglofoni, cominciava a essere compresa come un fenomeno globale (Atkinson, Bridge 2005) o di scala planetaria (Lees *et al*. 2016).

Il concetto di gentrificazione è stato, insomma, oggetto di un processo di estensione, che comporta rischi in termini di efficacia analitica[2]. Questo rischio, a ben vedere, è reso quasi inevitabile dalla crescente necessità, per la critica, di tracciare analisi utili a comprendere un mondo sempre più globalizzato – si veda il dibattito sulla coppia neoliberismo/neoliberalizzazione e il suo uso nel Sud Europa (Baptista 2013; Le Galés 2016; Tulumello 2016). Un paio di brillanti saggi di Thomas Maloutas (2012; 2018) dimostrano come questi rischi siano particolarmente rilevanti nel caso della gentrificazione. Sebbene quest'ultima sia comunemente associata al funzionamento del processo capitalistico – e, in particolare, al cosidetto "secondo circuito" di accumulazione teorizzato da David Harvey (1978) –, Maloutas ci ricorda che la gentrificazione non è un concetto alta-

1 In particolare, quelli di Stefano Portelli, Federico Prestileo, Teresa Graziano e Francesco Montagnani.
2 L'espressione inglese *conceptual stretching* è più efficace della sua traduzione italiana "estensione concettuale", perché allude anche al rischio che la estensione possa concludersi con uno "strappo".

mente astratto come altri concetti associati al capitalismo quali accumulazione o profitto. Piuttosto, la gentrificazione è il classico esempio di un concetto intermedio (*mid-range*), fortemente dipendente dalle condizioni di contesto. In particolare, non è possibile comprendere la gentrificazione inglese e nord-americana degli anni '70 e '80 senza fare riferimento ad alcune specificità di contesto come la precedente "fuga" delle classi medie (e bianche) via dai centri urbani e verso i suburbi (negli Stati Uniti, il cosidetto *white flight*), l'enorme segregazione razziale e di classe, o ancora sistemi di pianificazione altamente liberalizzati. Ora, utilizzare lo stesso concetto in luoghi dove queste condizioni non si presentano o si presentano diversamente implica «spostare l'enfasi dai meccanismi causali e dai processi [concreti] verso risultati simili in differenti contesti, porta[ndo] a una perdita di rigore analitico» (Maloutas 2012: 34; mia traduzione).

L'unico modo per oltrepassare i problemi di contesto, continua Maloutas (2018), è adottare definizioni estremamente minimaliste, come fa, ad esempio, Eric Clark (2005), che definisce gentrificazione la compresenza di tre fenomeni: investimenti economici, influsso di gruppi benestanti e espulsione di classi lavoratrici. Ora, questo processo di semplificazione dimostra, in un certo senso, che l'espansione della geografia degli studi sulla gentrificazione abbia contribuito a che gli stessi autori angolofoni abbiano parzialmente riformulato il concetto – un caso di "apprendimento dal sud" (Comaroff, Comaroff 2012), in un certo senso.

Eppure, si tratta di un "apprendimento" che comporta dei rischi: nel semplificare il concetto, e così glissare sulle specificità sociali, urbanistiche e istituzionali che hanno determinato i processi concreti di gentrificazione in città come Londra, Chicago o New York, si può facilmente incorrere nella "ovvietà teorica" (Maloutas 2018: 255) di concludere che, nelle società capitaliste, i ricchi hanno maggiore libertà dei poveri di decidere dove vogliono vivere. Oltre a essere analiticamente debole, questa conclusione ha anche scarsa utilità strategica, nel senso che glissa su quelle specificità locali che hanno a lungo rallentato, e spesso proprio bloccato, processi di reinvestimento con espulsione di classi lavoratrici in molti luoghi del mondo – si veda, ad esempio, il ruolo di forme non proprietarie di gestione della terra nel Sud Globale (Ghertner 2015) – e anche nel Sud Europa.

3. Gentrificazione, turistificazione e finanziarizzazione nel Sud Europa

L'Europa del Sud è un contesto particolarmente interessante per questa discussione perché la sua "posizione" nel dibattito sulla gentrificazione è radicalmente cambiata. Fino a pochi anni fa, il Sud Europa ne è stato fondamentalmente assente, perché la gentrificazione era considerata essere assente o marginale[3] nelle sue città (Malheiros *et al.* 2013; Tulumello 2016). Negli ultimi anni, le città del Sud Europa hanno attraversato, prima, una profonda crisi economica; poi, dure politiche di austerità promosse, generalmente, dai governi nazionali, ma spesso sotto pressione diretta o indiretta di Fondo Monetario Internazionale, Commissione Europea e Banca Centrale Europea; e, infine, una ripresa economica fortemente legata al turismo, agli investimenti immobiliari internazionali e ai flussi transitori (Font, Garcia 2015; Knieling, Othengrafen 2016; Tulumello *et al.* 2020). Il risultato è stato il rapido acuirsi delle diseguaglianze socio-spaziali, l'aggravamento delle condizioni abitative per larghe fette della popolazione e, soprattutto nei centri urbani, processi di rigenerazione risultati nell'espulsione di classi lavoratrici. La ricca letteratura critica che ha descritto e analizzato questi fenomeni ha fatto ampio uso del concetto di gentrificazione (si vedano, tra molti al-

3 La gentrificazione marginale, che in certi processi corrisponde al primo stadio della gentrificazione, implica l'influsso di gruppi dal capitale economico relativamente basso, come studenti, artisti o giovani famiglie in formazione.

tri, Semi 2015; Sequera, Janoschka 2015; Annunziata, Lees 2016; Alexandri 2018). Allo stesso tempo, la nuova centralità dell'Europa del Sud nelle economie di urbanizzazione ha fatto sì che, da un luogo alla "periferia" della teoria urbana (Baptista 2013), le sue città siano diventate un luogo di teorizzazione originale.

Gli studiosi che hanno utilizzato la lente della gentrificazione per descrivere le trasformazioni nel Sud Europa hanno riconosciuto alcune peculiarità dei processi in corso e, in particolare, il fatto che la sostituzione di classi lavoratrici per quelle agiate non fosse il processo socio-spaziale più rilevante; e che, piuttosto, un ruolo cruciale fosse giocato dall'industria turistica – ad esempio, dalla trasformazione di unità residenziali in appartamenti turistici. Così, alcuni ricercatori hanno ulteriormente esteso il concetto di gentrificazione, approssimandolo a quello di turistificazione, o addirittura fondendo i due: le trasformazioni indotte dal turismo costituiscono, in questa prospettiva, un nuovo "fronte" della gentrificazione (Cocola-Gant 2016) o una sua forma di "violenza simbolica" (Mansilla 2018). A partire da un lungo lavoro di ricerca e attivismo svolto a Lisbona, Luís Mendes (2017) ha adottato, e adattato, il concetto di "gentrificazione turistica", originalmente proposto da Kevin Gotham nei suoi studi su New Orleans (2005). Vediamo la definizione di Mendes:

> la gentrificazione turistica [è] la trasformazione di quartieri popolari e storici del centro urbano in luoghi per il consumo e il turismo, [realizzata] attraverso l'espansione delle funzioni ricreative, per il tempo libero o residenziali per il turismo (ad esempio, appartamenti turistici e affiti di breve termine – *short rental*), che progressivamente sostituiscono le funzioni tradizionali della residenza a uso permanente, affitto di lungo termine e commercio locale tradizionale, [così] peggiorando i trend di espulsione e segregazione residenziale, [e] svuotando i quartieri della loro popolazione originaria, ovvero impedendo l'accesso della popolazione di status socioeconomico basso al mercato della casa in queste aree (2017: 491; mia traduzione).

La definizione di Mendes rende esplicita l'operazione concettuale, comune a svariati studi, di estendere ulteriormente il concetto di gentrificazione, rimuovendo uno dei tre elementi della definizione di Clark, ovvero l'influsso delle classi agiate. Questa semplificazione concettuale è stata accompagnata, frequentemente, dalla fusione con un altro concetto ancora, quello di "finanziarizzazione", recentemente importato negli studi urbani (Aalbers 2019a) e già utilizzato in contesti sud europei, ma al di fuori dagli studi urbani (Caselli, Rucco 2018). La finanziarizzazione dell'immobiliario e della casa si riferisce a due fenomeni: l'uso del patrimonio immobiliare e abitativo come asset finanziario e, allo stesso tempo, la penetrazione nei mercati immobiliari di attori finanziari come banche, fondi di investimento e assicurazioni – un concetto, pertanto, di matrice più astratta rispetto a gentrificazione, turistificazione o gentrificazione turistica. Anche in questo caso, possiamo osservare, prima, una fusione di gentrificazione e finanziarizzazione in contesti anglofoni e nord europei – per Loretta Lees e colleghi (2008) o Manuel Aalbers (2019b), la finanziarizzazione permette di approfondire ed espandere la gentrificazione attraverso nuovi strumenti e spazi di investimento, per esempio la *platform economy* – e, in un secondo momento, una adozione di questa fusione nel Sud Europa (Mendes, Jara 2018).

Senza ombra di dubbio, queste manovre concettuali hanno contribuito alla comprensione, in termini generali, di un contesto globale nel quale i processi urbani sono sempre più (sovra)determinati da flussi finanziari esogeni, come profetizzato da Harvey (1978) e implicito alle riflessioni sulla natura prettamente urbana del capitalismo globalizzato (Rossi 2017). Lo stesso Maloutas, in un articolo scritto con altri colleghi, ha ammesso – sebbene senza approfondire la questione – che piattaforme di affitto turistico come Airbnb potrebbero rendere gentrificabile financo Atene, paradigma della città non gentrificabile (Balampanidis *et al.* 2019: 14-15). Eppure, la fusione di concetti così differenti – alcuni astratti, alcuni fortemente

determinati dal contesto – riproduce gli stessi problemi di precisione analitica e valore strategico. Se le tiriamo via le *gentries*, come succede quando parliamo di turistificazione, gentrificazione turistica o gentrificazione finanziarizzata, cosa rimane della gentrificazione? Questo problema è stato recentemente enfatizzato – ma non approfondito concettualmente – da Karl Krähmer, che ha descritto, nei suoi studi su Lisbona, una "gentrificazione senza gentrificatori" (Krähmer 2017; Krähmer, Santangelo 2018). Se torniamo ai tre elementi che constraddistinguono la gentrificazione secondo Clark (2005), perché usare gentrificazione in assenza delle *gentries* e non, piuttosto, parlare della coesistenza di investimento (che sia a fini turistici, speculativi, finanziari o quant'altro) e espulsione?

Jorge Sequera e Jordi Nofre (2018; si veda anche Jover, Diaz-Parra 2019) hanno contribuito a questo dibattito con un articolo teorico, ma basato principalmente sulla discussione di letteratura sud europea, che critica l'incorporazione della turistificazione nel quadro concettuale della gentrificazione. L'argomentare di Sequera e Nofre muove da una questione ovvia, nella sua semplicità, e cioè il fatto che gentrificazione e turistificazione descrivono processi diversi: i gruppi espulsi sono diversi (classi lavoratrici nel primo caso, i più diversi gruppi sociali nel secondo), i processi demografici sono quasi opposti (sostituzione in un caso, spopolamento nell'altro) e anche la struttura della proprietà differisce (incremento delle case di proprietà nel primo caso, investimenti immobiliari nel secondo). Anche le dinamiche politiche sono differenti: ad esempio, gli interessi degli attori coinvolti nei due processi sono spesso in conflitto, e molti dei cosidetti "gentrificatori"[4] spesso diventano attivisti contro la turistificazione. Sequera e Nofre, quindi, concludono suggerendo di disconnettere turistificazione e gentrificazione, e analizzarle separatamente.

Così fanno empiricamente in un articolo successivo (Sequera, Nofre 2019), parte di un volume speciale di *Urban Studies* e basato su una ricerca svolta nel quartiere di Alfama nel centro storico di Lisbona, a partire dalla quale concludono che la turistificazione, che accelera nel 2016/2017 grazie soprattutto al ruolo di piattaforme come Airbnb o HomeAway, abbia interrotto i processi di gentrificazione marginale e studentificazione precedentemente in corso. Differente, invece, la prospettiva di Agustin Cocola-Gant e Antonio Lopez-Gay (2020) che, in un articolo pubblicato nello stesso volume, osservano l'arrivo di migranti europei e nordamericani a Barcellona, e come questi abbiano costituito *enclaves* territoriali in un contesto fortemente turistificato. La loro conclusione è che turistificazione e gentrificazione transnazionale possono coesistere nei centri storici del Sud Europa.

4. Verso una unificazione concettuale: articolazioni urbane nel Sud Europa

A prescindere dalle specificità empiriche che possono parzialmente spiegare le differenti conclusioni di Sequera e Nofre (2019) e Cocola-Gant e Lopez-Gay (2020) – d'altronde, Lisbona e Barcellona si trovano in stadi molto diversi dei processi qui descritti – il dibattito ha una importante natura concettuale, proprio in relazione alle questioni che ho discusso in questo saggio. E le risposte date dalle due coppie di studiosi, sebbene certamente rilevanti, sono, a mio parere, insufficienti nella loro complementarità. Sequera e Nofre, nel sottolineare le importanti differenze tra gentrificazione e turistificazione, sono

4 Uso "cosidetti" e le virgolette perché trovo analiticamente e strategicamente più efficaci le teorie che spiegano la gentrificazione dal punto di vista della offerta, ovvero dal punto di vista delle dinamiche economico-politiche, di quelle che enfatizzano la domanda, da parte dei cosidetti gentrificatori, di amenità urbane disponibili nei quartieri da gentrificare – si veda Hamnet (1991) per una discussione critica delle due teorie. In sintesi, definire "gentrificatori" le persone che si trasferiscono nei quartieri in processo di gentrificazione nasconde il fatto che questi sono solo alcuni degli attori della gentrificazione, tra i quali si devono includere anche le amministrazioni pubbliche, le imprese di costruzione, gli intermediari immobiliari, il capitale finanziario e via dicendo.

convincenti quando ne criticano la fusione concettuale. Lo studio di Cocola-Gant e Lopez-Gay, d'altronde, nel dimostrare che gentrificazione e turistificazione coesistono, almeno nel caso di Barcellona, dimostra che non possiamo separare del tutto i due concetti. Come uscire da questo (apparente) paradosso?

La mia proposta è basata sul lavoro empirico fatto, negli ultimi anni, a Mouraria (Tulumello 2016; Tulumello, Allegretti 2020), un altro quartiere storico di Lisbona fisicamente prossimo alla Alfama descritta da Sequera e Nofre, ma che da questa differisce perché, fino alla fine del 2014, era stato poco interessato da fenomeni di turistificazione e gentrificazione. In una prima fase (Tulumello 2016), avevo osservato che, sebbene in presenza di politiche di rigenerazione urbana che, in altri luoghi di Lisbona, avevano prodotto processi descrivibili come gentrificazione, il tessuto sociale della Mouraria – caratterizzato da grande diversità e da forti reti associative – era riuscito ad avvantaggiarsi di quelle stesse misure per iniziare un processo di sviluppo locale. Il caso di Mouraria, fino alla fine del 2014, costituiva una chiara esemplificazione degli argomenti teorici di Maloutas (2012; 2018) sulla importanza del focalizzare la nostra attenzione sulle specificità locali capaci di rallentare o bloccare i processi di gentrificazione.

A partire dal 2015/2016, invece, in un contesto nazionale di rapida crescita fortemente legata al turismo, ai flussi globali e alle speculazioni immobiliarie, Mouraria non è più stata capace di resistere alle pressioni speculative: negli ultimi anni abbiamo assistito a enormi investimenti immobiliari – sia di carattere turistico, che residenziale, di lusso e di pura speculazione – che hanno comportato l'espulsione di residenti locali, solo in parte in presenza di *gentries* che li sostituissero (Tulumello, Allegretti 2020).

Spiegare questo rapidissimo cambiamento richiede una manovra concettuale che supera il paradosso della coesistenza/indipendenza di gentrificazione e turistificazione (e finanziarizzazione, studentificazione, e così via). A Mouraria, il contesto locale è stato in grado di resistere a politiche e processi tipici della gentrificazione, e addirittura avvantaggiarsene; ma ha "abdicato", mi si passi l'espressione, quando questi si sono accompagnati ad altri processi, tipici della turistificazione. Le *gentries* si sono diffuse nel quartiere a macchia di leopardo, parzialmente in compresenza e parzialmente in conflitto con una turistificazione che, a sua volta, ha dovuto adattarsi a convivere con alcune di quelle *enclaves* di residenti descritte da Cocola-Gant e Lopez-Gay (2020) a Barcellona. Entrambi i processi (gentrificazione e turistificazione) sono stati ausiliati dalla finanziarizzazione della proprietà. Questo ha portato, infine, a una rapida trasformazione dello scenario politico, nel senso di una minore partecipazione della comunità locale nelle politiche istituzionali e un significativo incremento del conflitto sociale e dell'attivismo urbano[5]. Gentrificazione, turistificazione e finanziarizzazione si sono "articolate" tra loro – riarticolando a loro volta lo spazio politico locale. Il concetto di articolazione, teorizzato da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985), descrive il processo per cui, nello stabilirsi di relazioni tra elementi, questi ultimi perdono parte della loro identità, diventando altro. Essendo un concetto dalla natura prettamente astratta, la articolazione permette di facilitare il "viaggio" di un concetto fortemente contestuale come gentrificazione: quest'ultima, resa difficile o addirittura impossibile da alcune specificità locali di Mouraria, ha avuto successo solo quando si è accompagnata ad altri fenomeni come turistificazione e finanziariz-

5 Ho potuto anche osservare, in alcuni degli eventi di protesta, il ruolo di attori tipici dei processi di gentrificazione marginale – come studenti e giovani famiglie recentemente insediatisi a Mouraria. Questo porterebbe ad ipotizzare alcune similitudini con altri contesti, ad esempio Barcellona, dove i primi processi di gentrificazione hanno creato le condizioni per il seguente aumento del conflitto sociale (per alcune riflessioni a proposito, cfr. Accornero, Pinto 2020).

zazione, nel processo perdendo uno dei suoi caratteri identitari, le *gentries*.

Focalizzare l'attenzione sulla articolazione tra gentrificazione e turistificazione (e altri fenomeni), piuttosto che usare termini come "gentrificazione turistica", permette una maggiore incisività *analitica*, in due maniere. Primo, permette di mantenere la specificità di fenomeni globalizzati che interagiscono tra loro in maniera differente in differenti contesti locali, così garantendo la flessibilità necessaria a osservare fenomeni analoghi, ma caratterizzati da profonde differenze, anche all'interno di contesti regionali come il Sud Europa. Un corollario di questa questione – in linea con il suggerimento di Maloutas (2012: 34) di non limitarsi a osservare i risultati – è che una componente fondamentale del lavoro di ricerca necessario a comprendere le declinazioni locali di fenomeni globalizzanti è sempre uno studio delle politiche urbane secondo la prospettiva della pianificazione urbana, fatto attraverso analisi dei documenti di piano ed etnografia con gli attori delle politiche. Questo tipo di analisi è, a mio parere, fondamentale per svelare i meccanismi causali – mentre, troppo spesso, gli studi critici urbani e geografici si limitano a osservare le dinamiche socio-spaziali senza interrogare i meccanismi retrostanti. Secondo, il concetto di articolazione permette di parlare di gentrificazione senza perdere la memoria della sua origine geografica; in altre parole, ci ricorda che, per potere viaggiare, la gentrificazione è divenuta, in certi contesti, altro da quello che era originariamente. Mi sembra che questo sia un prerequisito necessario alla costruzione di una autonomia epistemologica per le teorie urbane del Sud Europa, troppo spesso limitate dalla tendenza a importare acriticamente argomenti prodotti in contesto anglofono (Giubilaro, Picone 2020).

Enfatizzare le articolazioni tra fenomeni differenti, infine, ha anche valore strategico e politico, anche in questo caso in due maniere. Primo, ci permette di svelare gli aspetti locali che hanno, in città di tutto il Sud Europa, reso la vita più difficile alla speculazione immobiliare – per esempio, la scarsa segregazione spaziale, la ricchezza e densità sociale dei centri urbani, politiche urbanistiche fortemente orientate verso la regolazione, almeno fino agli anni '90 del secolo scorso – e, quindi, offrire lezioni importanti agli attori, istituzionali e non, che intendano contrastare queste dinamiche nel contesto locale. E, secondo, ci ricorda come la resistenza locale sia sempre più problematica di fronte a un capitale che ha sempre più armi a disposizione: così facendo, ci ispira a spostare la lotta su piani più radicali – nel senso del cercare la radice del problema, ovvero la crescente penetrazione dei flussi finanziari globalizzati nelle dinamiche di urbanizzazione – e a costruire reti internazionali di lotta per il diritto alla città.

Ringraziamenti

Sono grato a Rosario Perricone, Eugenio Giorgianni e Maria Fasino del Museo Pasqualino per l'invito a presentare questo saggio al ciclo di seminari Etnografie del Contemporaneo – Gentrificazione e Margini; a Stefano Portelli e Giulia Strippoli, che hanno letto versioni preliminari del saggio e le cui critiche costruttive mi hanno aiutato ad affinare il mio argomento; e a Giovanni Allegretti, coautore di un saggio pubblicato su *European Urban and Regional Studies*, il cui studio empirico è alla base di parte delle riflessioni qui presentate.

Bibliografia

Aalbers M. 2019, *Financial Geography II: Financial Geographies of Housing and Real Estate*, in «Progress in Human Geography», vol. 43, n. 2: 376-387.

Aalbers M. 2019b, *Introduction to the Forum: From Third to Fifth-wave Gentrification*, in «Tijdshrift voor Economische en Sociale Geografie», vol. 110, n. 1: 1-11.

Accornero G., Pinto P.R. 2020, *Politics in Austerity: strategic interactions between social movements and institutional actors in Portugal, 2010-2015*, in M. Lisi, A. Freire, E. Tsatsanis (a cura di), *Political Representation and Citizenship in Portugal: from Crisis to Renewal*, Lexington Books, Lanham, pp. 45-69.

Alexandri G. 2018, *Planning Gentrification and the 'Absent' State in Athens*, in «European

Urban and Regional Studies», vol. 42, n. 1: 36-50.
Annunziata S., Lees L. 2016, *Resisting Austerity Gentrification in Southern European Cities*, in «Sociological Research Online», vol. 21, n. 3, https://doi.org/10.5153/sro.4033.
Atkinson R., Bridge G. (a cura di) 2005, *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism*, Routledge, Londra.
Balampanidis D., Maloutas T., Papatzani E., Pettas D. 2019, *Informal Urban Regeneration as a Way Out of the Crisis? Airbnb in Athens and its Effects on Space and Society*, in «Urban Research and Practice», https://doi.org/10.1080/17535069.2019.1600009.
Baptista I. 2013, *The Travels of Critiques of Neoliberalism: Urban Experiences from the 'Borderlands'*, in «Urban Geography», vol. 34, n. 5: 590-611.
Caselli D., Rucco F. 2018, *La finanziarizzazione del welfare. Social impact investing, fondazioni filantropiche e nuove frontiere di accumulazione capitalistica*, in «Quaderni di Sociologia», vol. 76: 57-80.
Clark E. 2005, *The Order and Simplicity of Gentrification: A Political Challenge*, in R. Atkinson, G. Bridge (a cura di), *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism*, Routledge, Londra, pp. 261-269.
Cocola-Gant A. 2016, *Holiday Rentals: The New Gentrification Battlefront*, in «Sociological Research Online», vol. 21, n. 3, https://doi.org/10.5153/sro.4071.
Cocola-Gant A., Lopez-Gay A. 2020, *Transnational Gentrification, Tourism and the Formation of 'Foreign Only' Enclaves in Barcelona*, in «Urban Studies», https://doi.org/10.1177/0042098020916111.
Comaroff J., Comaroff J.L. 2012, *Theory from the South: Or, how Euro-America is Evolving toward*, in«Africa. Anthropological Forum», vol. 22, n. 2: 113-131.
Font M., Garcia G. 2015. *Resisting the Next Wave of Real Estate Speculation in Spain*, in «Roar Magazine», 22 ottobre, https://roarmag.org/essays/spain-evictions-resistance-pah/.
Ghertner D.A. 2015, *Why Gentrification Theory Fails in 'Much of the World'*, in «City», vol. 19, n. 4: 552-563.
Giubilaro C., Picone M. 2020. *Dopo Los Angeles: prospettive per una geografia urbana critica in Italia*, in «Tracce Urbane», vol. 7: 99-120.
Gotham K. 2005, *Tourism Gentrification: The Case of New Orleans' Vieux Carre (French Quarter)*, in «Urban Studies», vol. 42, n. 7: 1099-1121.
Hamnett C. 1991, *The Blind Men and the Elephant: The Explanation of Gentrification*, in «Transactions of the Institute of British Geographers», vol. 16, n. 2: 173-189.
Harvey D. 1978, *The Urban Process under Capitalism*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 2, n. 1-4: 101-131.
Jover J., Díaz-Parra I. 2019, *Gentrification, Transnational Gentrification and Touristification in Seville, Spain*, in «Urban Studies», https://doi.org/10.1177/0042098019857585.
Knieling J., Othengrafen F. (a cura di) 2016, *Cities in Crisis. Socio-spatial Impacts of the Economic Crisis in Southern European Cities*, Routledge, Abingdon.
Krähmer K. 2017, *Gentrification without Gentry? Tourism and Real Estate Investment in Lisbon* [tesi di laurea specialistica], Politecnico di Torino, Torino.
Krähmer K., Santangelo M. 2018, *Gentrification without Gentrifiers? Tourism and Real Estate Investment in Lisbon*, in «Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia», vol. 6: 151-165.
Laclau E., Mouffe C. 1985, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, Londra.
Lees L., Shin H.B., López-Morales E. 2016, *Planetary Gentrification*, Polity, Cambridge.
Le Galés P. 2016, *Neoliberalism and urban change: Stretching a good idea too far?*, in «Territory, Politics, Governance», vol. 4, n. 2: 154-172.
Malheiros J., Carvalho R., Mendes L. 2013, *Gentrification, Residential Ethnicization and the Social Production of Fragmented Space in Two Multi-ethnic Neighbourhoods of Lisbon and Bilbao*, in «Finisterra – Revista Portuguesa de Geografia», vol. 96: 109-135.
Maloutas T. 2012, *Contextual Diversity in Gentrification Research*, in «Critical Sociology», vol. 38, n. 1: 33-48.
Maloutas T. 2018, *Travelling Concepts and Universal Particularism: A Reappraisal of Gentrification's Global Reach*, in «European Urban and Regional Studies», vol. 25, n. 3: 250-265.
Mansilla J. 2018, *No es turismofobia, es lucha de clases. Políticas urbanas, malestar social y turismo en un* barrio de Barcelona, in «Revista NODO», vol. 23: 21-47.
Mendes L. 2017, *Gentrificação turística em Lisboa: neoliberalismo, financeirização e urbanismo austeritário em tempos de pós-crise capitalista 2008-2009*, in «Cadernos Metrópole», vol. 39: 479-512.
Mendes L., Jara A. 2018, *Supergentrificação e capitalismo financeirizado: as novas fronteiras do espaço-capital na Colina de Santana, Lisboa*, in «Cadernos Metrópole», vol. 43: 769-796.
Rossi U. 2017, *Cities in Global Capitalism*, Polity, Londra.
Semi G. 2015, *Gentrification. Tutte le città come Disneyland?*, Il Mulino, Bologna.

Sequera J., Janoschka M. 2015, *Gentrification Dispositifs in the Historic Centre of Madrid: A Reconsideration of Urban Governmentality and State-led Urban Reconfiguration*, in L. Lees, H.B. Shin, E. López-Morales (a cura di), *Global Gentrifications. Uneven Development and Displacement*, Policy Press, Bristol, pp. 375-394.

Sequera J., Nofre J. 2018, *Shaken, not Stirred. New Debates on Touristification and the Limits of Gentrification*, in «City», vol. 22, n. 5-6: 843-855.

Sequera J., Nofre J. 2019, *Touristification, Transnational Gentrification and Urban Change in Lisbon: The Neighbourhood of Alfama*, in «Urban Studies», https://doi.org/10.1177/0042098019883734.

Tulumello S. 2016, *Reconsidering Neoliberal Urban Planning in Times of Crisis: Urban Regeneration Policy in a 'Dense' Space in Lisbon*, in «Urban Geography», vol. 37, n. 1: 117-140.

Tulumello S., Allegretti G. 2020, *Articulating urban change in Southern Europe. Gentrification, touristification and financialisation in Mouraria, Lisbon*, in «European Urban and Regional Studies», https://doi.org/10.1177/0969776420963381.

Tulumello S., Cotella G., Othengrafen F. 2020, *Spatial Planning in Southern Europe between Economic Crisis and Austerity Policies*, in «International Planning Studies», vol. 25, n. 1: 72-87.

Il diritto di restare

Stefano Portelli
Università di Leicester
stefanoportelli1976@gmail.com

Abstract. Rather than affirm a 'right to the city', easily manipulable to legitimate destructive urban politics, it is necessary to recognise the existence of a 'right to stay', both for communities and for individuals threatened by displacement. Regardless of the intentions through which they are fulfilled, politics of forced movements provoke huge damages to the social, religious, and political fabrics for an incalculable number of communities all around the world. This article retraces some studies about the damaging consequences of forced movements and about forms of resistance that claim, implicitly or explicitly, the right to stay.

Keywords: *Gentrification*, displacement, urban politics, forced movements

Siamo in un'epoca in cui le parole sono sistematicamente svuotate del loro senso originario e trasformate in strumenti funzionali al sistema economico dominante. Basti pensare ai termini "solidarietà" e "cooperazione": dall'indicare le forme di mutuo sostegno descritte da Kropotkin, sono passate a designare un intero nuovo settore di mercato globale, quello "umanitario", che legittima politiche arbitrarie e spesso dannose mobilitando sentimenti di compassione ed empatia (Fassin 2012; Muehlebach 2012). Potremmo dire lo stesso di "sostenibilità", oggi passata a definire, ad esempio, i perversi mercati dei crediti di carbonio e di *biodiversity offsetting* (Franchi 2016).

Questo processo pare stia avvenendo anche con il concetto di "diritto alla città", coniato da Lefebvre nel 1967, e arrivato ai tempi nostri soprattutto attraverso David Harvey (Lefebvre 2012; Harvey

© Foto di Sarah Galasko, *I know I have lost*. 2007. CC BY-NC-ND 2.0.

2013). Sorta come grido di protesta contro l'alienazione urbana degli anni immediatamente precedenti al maggio 1968, questa rivendicazione negli ultimi anni è diventata sempre di più uno strumento per legittimare le forze che premono precisamente per quel tipo di pianificazione autoritaria e alienante a cui voleva essere un antidoto. Basti come esempio considerare la "Dichiarazione di Quito" pubblicata nel 2017 dall'agenzia Habitat III delle Nazioni Unite, che riporta sin dal suo titolo l'impegno per il "diritto alla città" (UN-Habitat III 2017); ma centinaia di organizzazioni di abitanti di tutto il mondo si sono riunite a Quito per protestare contro le politiche discusse in quel forum, creando una rete di collettivi nota come Resistencia Habitat III. L'introduzione a questa "nuova agenda urbana" è firmata, naturalmente, dal presidente dell'agenzia ONU, l'ex sindaco di Barcellona Joan Clos – noto per aver condotto a termine, all'inizio degli anni duemila, lo sventramento haussmaniano del quartiere industriale di Poblenou, un progetto di privatizzazione dello spazio pubblico che ha prodotto incalcolabili espulsioni e demolizioni di case ancora perfettamente funzionali, sostituite con un agglomerato di grattacieli di uffici per lo più vuoti (Marrero 2003; Delgado 2007; Mansilla 2018). Lo stesso era avvenuto per la precedente conferenza celebrata a Istanbul, dove si era appena concluso un assalto alla popolazione urbana che aveva prodotto circa un milione di sfratti e trasferimenti forzati.

La stessa cosa avviene per il "diritto all'abitare". Per gli abitanti di un quartiere minacciato dalla pressione immobiliare, non è sufficiente sapere che le autorità competenti garantiranno loro un tetto sulla testa dopo averli sfrattati, o che i nuovi alloggi o terreni in cui verranno mandati saranno dentro il territorio urbano (garantendo quindi un certo "diritto alla città"). Essi hanno bisogno innanzitutto della certezza di poter rimanere dove si trovano, e che il prezzo per ottenere i servizi che spettano loro come cittadini e ancor prima come individui, non sia quello di essere obbligati a spostarsi.

È necessario affermare un tipo di diritto diverso. Questo diritto è quello che negli USA degli anni Ottanta avevano chiamato il "diritto di restare", *the right to stay put* (Hartman 2002; Newman, Wyly 2006; Annunziata 2020). Erano anni in cui si sentiva l'effetto di trent'anni di *urban renewal*, rinnovamento urbano, un processo iniziato quando, negli anni Cinquanta, l'enorme surplus di risorse economiche fino ad allora impiegato nella seconda guerra mondiale fu investito in gran parte in colossali progetti di "distruzione creativa": negli USA come nel Regno Unito, furono demoliti centinaia di vecchi quartieri, costruiti miliardi di nuovi metri cubi di alloggi e migliaia di abitanti furono trasferiti fuori dalle loro case (Harvey 2013: 8-11; Klemek 2011). Da oltre mezzo secolo, e in particolare negli ultimi decenni, i ricercatori hanno raccolto prove inconfutabili di come non siano specifici progetti di demolizione e trasferimento ad essere stati dannosi, ma che sia invece distorta la stessa concezione di pianificazione astratta e centralizzata, che pretende di determinare dall'alto quale debba essere il ruolo di ogni settore della città. Charles Abrams, Jane Jacobs, Herbert Gans, Richard Sennett (1970: 101) hanno spiegato che la violenza risiede proprio nella pretesa di pianificatori e politici di sostituire spazi astratti e concepiti agli spazi concreti e vissuti dalle persone (Signorelli 1989). Considerandosi superiori alla realtà che devono gestire, essi si sentono in diritto di scegliere la destinazione e l'uso di interi settori di città, e quindi di determinare le vite dei loro abitanti. Ma se invece ascoltiamo o intervistiamo le abitanti e gli abitanti che hanno subito questo tipo di "rinnovamento", se ricostruiamo la portata dello sradicamento che hanno sofferto, scopriamo molto spesso che essi/e si percepiscono titolari di un diritto di tipo diverso: un diritto a "rimanere", cioè ad autodeterminare il punto e il modo in cui entrano in contatto con la città.

1. Le fonti di questo diritto

L'espressione "diritto di restare", o *right to stay put*, è stata resa popolare da un

libro di Chester Hartman (1986) scritto per resistere all'intrusività delle politiche urbane centralizzate di New York. Di fronte ai deliri di onnipotenza del pianificatore (paradossalmente) conservatore Robert Moses, le organizzazioni dei quartieri più colpiti dall'*urban renewal* risposero creando collettivamente un manuale per combattere il *displacement*, cioè il trasferimento forzato. Il libro, dal titolo *Displacement: How to Fight It*, è stato di recente ripreso dall'urbanista italiana Sandra Annunziata, che sulla falsariga di quel manuale ha proposto la creazione di un 'Anti-*Gentrification* Toolkit' per le città dell'Europa del Sud. In Italia, Grecia, Spagna, Portogallo, il *displacement* non ha la stessa forma che aveva nella New York di Chester Hartman; il diritto a rimanere dev'essere affermato in modi forse diversi, ma non meno contundenti (Hartman 1986; Newmann, Wyly 2006; Annunziata 2020).

In Italia l'attenzione al diritto a rimanere è rimasta per lo più in ombra. Studi urbani e studi sociali hanno quasi sempre subordinato la loro coerenza politica alla volontà di compiacere le élite modernizzatrici del paese. Matteo Bortolini (2012) ha messo in luce come i pochi intellettuali che nell'Italia del boom economico già intuivano il disastro sociale (poi ambientale) verso cui la modernizzazione forzata stava trascinando le fasce più povere della popolazione, furono messi dietro un "cordone sanitario" che impediva loro di avere veramente una voce in capitolo. Pasolini, Dolci, Montaldi, furono esclusi dalla produzione del sapere, da parte di sociologi che cercavano di legittimarsi agli occhi delle élite. Furono proprio quelli gli anni dei grandi progetti e dei grandi trasferimenti, che mettevano d'accordo destra e sinistra, quasi sempre nell'assenza di una prospettiva critica. Anche un sociologo brillante come Franco Ferrarotti, di matrice marxista e attento osservatore della vita quotidiana delle fasce più impoverite della popolazione, fece implicitamente propria l'idea che dovesse essere una pianificazione centralizzata e verticale a permettere ai più deboli l'accesso a dei beni materiali – qualunque ma soprattutto dovunque essi fossero – garantendo la loro inclusione nella città (una critica recente a Ferrarotti si trova in Forgacs 2015: 22-58).

È interessante notare come in Italia siano state soprattutto ricercatrici donne a rendersi conto di quanto fosse in realtà drammatico l'impatto di questi progetti modernizzatori sulla vita dei loro presunti "beneficiari". La più lucida esposizione di questo fenomeno è senza dubbio quella di Amalia Signorelli, che in un articolo del 1989 confrontò lo "spazio astratto" dei pianificatori con lo "spazio concreto" degli abitanti, fatto non tanto di metri cubi e standard urbanistici, quanto di punti di riferimento e rapporti con uno spazio allargato, in rapporto al quale si costruiscono le relazioni tra gli abitanti (Signorelli 1989). Nell'analizzare il trasferimento degli abitanti del Rione Terra di Pozzuoli, minacciato dal fenomeno del bradisismo, verso il sobborgo di Monterusciello, Signorelli mostrò come gli abitanti persero il rapporto con il mare, con i templi, e con un tessuto urbano multifunzionale – fatto di mercati, case, piazze e vicoli – che dava senso alle loro vite; il nuovo spazio era, nelle parole di una delle trasferite, "abitato solamente", quindi adibito a una funzione unica, spogliato di tutta la complessità e del contesto che davano senso al loro abitare.

Ma lo stesso fenomeno è stato rilevato anche in un quartiere di una grande città da una delle sociologhe che avevano lavorato con Franco Ferrarotti: Maria Immacolata Macioti, che intitolò il suo libro sulla demolizione del quartiere di Valle Aurelia a Roma *La disgregazione di una comunità urbana* (Macioti 1988). Il libro racconta il senso di spaesamento anche politico che si impossessò degli abitanti di una delle ultime borgate autocostruite della città, quando l'amministrazione comunale di Petroselli destinò alla demolizione le loro case, obbligandoli a trasferirsi in delle torri di case popolari costruite a poca distanza. Alcuni si dichiararono delusi per sempre dalla politica, altri stracciarono la tessera del PCI, il partito del sindaco,

che essi stessi avevano votato. Un lavoro ancora precedente che racconta un caso simile di spaesamento collettivo e disaffezione politica generati dal *displacement* è naturalmente *Africo* di Corrado Stajano (1979): gli abitanti del paese dell'Aspromonte trascinati a valle da un'amministrazione troppo solerte, precipitarono presto nelle maglie del clientelismo e del sacerdote mafioso Don Stilo.

Il prototipo di questi progetti di demolizione e trasferimento di popolazione, naturalmente, è lo svuotamento dei Sassi di Matera. La costruzione di "villaggi modello" dell'UNRRA-Casas per novemila persone a partire dal 1954 si trasformò in un progetto di trasferimento totale dei diciottomila abitanti del nucleo continuativamente abitato più antico d'Europa[1]. Le condizioni abitative primitive dei due grandi coni di tufo abitati sin dal Paleolitico, descritti da Carlo Levi come gironi infernali, nascondevano una realtà sociale articolata: i Sassi erano uno dei più importanti nuclei di bracciantato comunista e progressista del Sud Italia; il Materano era l'unica provincia del Mezzogiorno che aveva votato Repubblica al referendum del 1948 (oltre a Trapani), e la Basilicata la quarta regione "rossa" d'Italia, dopo Emilia-Romagna, Toscana e Marche. Il Pci nei Sassi prendeva il 60-70% dei voti, e migliaia di braccianti dei Sassi, come anche del Melfese e del Metapontino, avevano partecipato alle lotte per la terra represse nel sangue dal ministro dell'interno Scelba. Nella campagna elettorale del 1948 sia De Gasperi che Togliatti promisero ai materani case nuove, e negli anni successivi il deputato comunista Bianco pronunciò veementi discorsi in parlamento descrivendo i Sassi come "bolge" e "vergogna" da "cancellare".

Adriano Olivetti, allora commissario dell'Unrra-Casas, proclamò Matera "capitale simbolica del mondo contadino", e incaricò un'inchiesta a un gruppo di giovani intellettuali guidati da Friederich Friedmann dell'Università dell'Arkansas (Bilò, Vadini 2013). La loro conclusione fu che millesettecento alloggi su tremila si potevano restaurare, e che bisognava ridurre la densità della popolazione della metà. Ma la legge sui Sassi, firmata dal ministro democristiano Colombo, decretò la chiusura completa dell'agglomerato di proletari progressisti più importante del Mezzogiorno, evitando di spendere sulla ristrutturazione; costruendo più case si poté creare un bacino clientelare maggiore, di cui naturalmente si beneficiò soprattutto chi sul clientelismo aveva costruito tutto il proprio potere. Nel "villaggio modello" di La Martella non c'erano strade, le case erano di pessima qualità, e gli abitanti occuparono la prefettura per avere i servizi. Giovanni Schettini, dirigente comunista, ricorda che nel 1962 il nuovo insediamento era diventato un feudo della Democrazia cristiana, ed era già quasi del tutto spopolato: centinaia di abitanti emigrarono nel Nord Italia o all'estero[2]. Ciò che è interessante, a posteriori, è che nello straordinario laboratorio di progettazione urbana sviluppato da Olivetti, di cui fecero parte Manlio Rossi Doria, l'architetto Ludovico Quaroni, l'antropologo Tullio Tentori, nessuno percepì i danni che si stavano producendo al tessuto sociale. Ne parlarono solo la sociologa Amalia De Rita e l'architetto Federico Gorio. Gorio, tornando nei Sassi in via di svuotamento, scrisse: «Quello che era sembrato un disordine umano, impenetrabile alla nostra comprensione come l'intrico di una vegetazione selvaggia, si rivela un ordine umanissimo che aveva la sola peculiarità di essere diverso dal nostro» (Gorio 1954; Bilò, Vadini 2013).

2. Campanili, capanne e *slum*[3]

Non deve stupirci che a una trasformazione spaziale faccia seguito un cambiamento politico. Al di là di questi casi

1 Una versione precedente di questo paragrafo è stata pubblicata in Portelli 2020.
2 Intervistato a Roma il 10 febbraio 2016 da Stefano Portelli. Intervista depositata nell'Archivio Franco Coggiola del Circolo Gianni Bosio.
3 Alcune parti di questo paragrafo sono state pubblicate in Portelli 2015b.

specifici, e delle responsabilità del PCI nel deludere le aspettative di alcuni dei suoi votanti, diversi esempi etnografici mostrano come lo spazio fisico serva da supporto a intere cosmologie, e che la frattura del rapporto con lo spazio può causare addirittura la rottura di un'affiliazione politica o religiosa (per le implicazioni religiose dei simboli politici, Kertzer 1980). Due esempi che trovo molto pertinenti sono: la descrizione di Robert Jaulin (1972) dell'etnocidio provocato dalle trasformazioni spaziali imposte dai missionari nei villaggi dei Motilones dell'Amazzonia venezuelana, con la sostituzione delle case tradizionali di forma circolare con nuove costruzioni di cemento, e l'analisi di Elizabeth Colson (1971) dell'impatto del *resettlement* di 57.000 persone per la costruzione della diga Kariba sul fiume Zambesi (oggi tra Zambia e Zimbabwe). Per Jaulin:

> [u]na variazione inusuale dell'habitat ha provocato non solo una scomodità materiale, ma anche una molestia importante nelle relazioni umane, nell'intimità delle famiglie, in certe qualità morali, nell'equilibrio sociale, nell'organizzazione delle responsabilità e in un ordine e una nobiltà che si erano imposti alla nostra attenzione (Jaulin 1972: 65).

Per l'equipe di lavoro di Colson – un gruppo di ricercatori che ha studiato dal 1956 ad oggi le trasformazioni subite dalle comunità Gwembe Tonga – il trasferimento causato dalla costruzione della diga ha prodotto non solo un profondissimo impoverimento delle persone trasferite, ma anche il collasso delle strutture sociali e religiose che rendevano possibile la vita comunitaria nei villaggi, mai più ricostruite nei nuovi insediamenti.

Lo stesso Lévi-Strauss (1961) aveva descritto un disorientamento simile in un breve paragrafo di *Tristi Tropici*. Per favorire la conversione al cristianesimo della popolazione amazzonica dei Bororo, i missionari salesiani riorganizzarono lo spazio dei villaggi, modificando la disposizione fisica delle loro abitazioni:

> Questa disposizione circolare è così centrale per la vita sociale e religiosa della tribù, che i missionari salesiani compresero presto che il modo più sicuro per convertire i Bororo era quello di far loro abbandonare il villaggio e trasferirli in uno in cui le capanne fossero disposte su file parallele. Ne sarebbero stati disorientati, in ogni senso. Ogni legame con le loro tradizioni sarebbe sparito, come se i loro sistemi sociali e religiosi fossero così complessi [...] da non poter esistere senza gli schemi resi visibili nella loro planimetria, riaffermati per loro dal ritmo quotidiano delle loro vite. (Lévi-Strauss 1955: 204)

L'equivalente italiano di questi *groundplans* lo abbiamo naturalmente nella notissima immagine del campanile di Marcellinara di Ernesto De Martino: portando in macchina un contadino del paese, l'etnografo notò che all'allontanarsi dal "suo" campanile il contadino subiva un senso di spaesamento e angoscia esistenziale, come se stesse perdendo l'*axis mundi* (De Martino 1977: 479-481). Una visita a Marcellinara mi ha convinto di recente che l'episodio deve essere andato in un altro modo, poiché la posizione e la struttura del campanile ne impediscono la vista dalle valli circostanti. Ma la riflessione demartiniana mostra soprattutto l'interesse dell'antropologia italiana del dopoguerra verso le fonti simboliche della stabilità culturale, minacciata proprio in quegli anni dall'irruzione della modernità e dell'urbanizzazione. Nuovi campanili di Marcellinara si riformano continuamente nelle città e nei quartieri; la minaccia di perderli rappresenta una fonte di disgregazione sociale anche per persone completamente inserite nella società urbana.

Negli Stati Uniti e nel Regno Unito del dopoguerra diversi studiosi avevano identificato correttamente, sebbene con i limiti teorici del tempo, le linee guida per studiare l'impatto sociale delle demolizioni e dei trasferimenti forzati allora in corso. I ricercatori dell'*Institute for Community Studies* londinese, fondato nel 1954 dal sociologo Michael Young, dedicarono molti lavori al tentativo di analizzare le conseguenze delle grandi trasformazioni che stavano disgregando la società urbana della loro infanzia. Nel classico *Family and Kinship in East London* (Young, Willmott 1957), che arrivò a vendere oltre un

milione di copie, si analizza l'impatto di uno dei primi progetti di *slum clearance* del dopoguerra: il trasferimento in un complesso residenziale fuori città degli abitanti del quartiere operaio di Bethnal Green, cuore dei Dockland londinesi. Per Young e Willmott questo evento contiene *in nuce* tutta la trasformazione della società inglese contemporanea, dal febbrile mondo della *working class* del primo dopoguerra al consumismo e l'individualismo degli anni '50 e poi '60, con l'affermazione dei valori che, molti anni dopo la pubblicazione del libro, sfoceranno nel thatcherismo e nel neoliberismo. Gli autori ipotizzano che i metodi e le categorie epistemologiche sviluppate in ambito etnografico – a partire da *family* e *kinship*[4] – possano applicarsi anche ad una comunità urbana, la cui istituzione sociale centrale viene individuata nella famiglia. I due sociologi stabilirono la loro sede proprio a Bethnal Green, e Peter Willmott vi abitò con la moglie e i figli. La prossimità quotidiana permise loro di osservare come una politica urbana presentata dalle autorità come un progresso indubitabile, stesse distruggendo un tessuto connettivo funzionale basato sulla grande famiglia allargata, ancora viva e attiva come nelle società agricole del passato, come nelle «società primitive studiate dagli antropologi» (ivi: xxv). Le case più ampie e salubri della nuova *estate* di periferia obbligavano le famiglie a richiudersi su se stesse, perdendo i rapporti di amicizia e di parentela allargata che davano senso alle vite individuali. Per sostenere lo *status* superiore gli abitanti devono dedicare molto più tempo al lavoro e al guadagno; emergono nuovi bisogni come quello di un'educazione di qualità; la cultura, insomma, cambia con il cambiamento dello spazio.

Altri due studiosi dello stesso istituto, Marc Fried e Peter Marris, portarono avanti queste intuizioni, estendendole ad altri contesti urbani. Incluso in una delle prime raccolte di studi sull'*urban renewal* negli USA, il testo classico di Marc Fried *Grieving for a Lost Home* (1968) interpreta per la prima volta le reazioni degli abitanti alla demolizione del West End di Boston sul piano della salute mentale, utilizzando la categoria propriamente psicologica del *grieving* – il lutto, il dolore. Lo storico quartiere degli italo-americani di Boston, una delle prime "Little Italy" d'America, era stato già studiato da Leslie Whyte e Herbert Gans, che come Young e Willmott a Londra avevano messo in luce le conseguenze dolorose della perdita di questo *urban village* per i migranti italiani. Il trasferimento forzato aveva incrementato l'individualismo e il peso della famiglia nucleare e della coppia, spesso sviluppandosi in una patologia. Fried lancia un appello ai pianificatori perché analizzino meglio gli impatti sociali, prima di intraprendere progetti di *slum clearance*: le reazioni degli abitanti, sostiene, possono somigliare a quelle per la morte di una persona cara, provocando una frammentazione del "senso di continuità". Pianificare senza rompere questo senso di continuità, risorsa che considera fondamentale per i membri della *working class*, richiederebbe di comprendere quali aspetti dello spazio gratifichino i residenti e di offrire un sostegno psicologico a chi vive la *relocation*. «Solo garantendo l'integrità di alcune delle basi esterne per il senso di continuità nelle classi lavoratrici, e massimizzando le opportunità per un adattamento significativo, possiamo ottenere una trasformazione urbana che non metta a rischio il benessere umano» (Fried 1968: 379).

Peter Marris, alcuni anni dopo, porterà ancora oltre questa lettura applicando uno sguardo simile a un contesto urbano completamente diverso: quello del centro storico di Lagos, in Nigeria (Marris 1974). Come a Bethnal Green e nel West End, spiega Marris, a Lagos le demolizioni hanno rappresentato «un profondo disordine (*disturbance*) dal quale [gli abitanti] non si recupereranno mai» (ivi:

4 *Kinship and Marriage among the Nuer* è uno dei testi fondamentali di E.E. Evans Pritchard e il primo lavoro di B. Malinowski si chiamava *The family among the Australian Aborigines*.

44). Questo spaesamento, tuttavia, per Marris è legato a variabili culturali e sociali che non riguardano solo l'individuo e il suo rapporto con i luoghi. Ad esempio, Marris identifica correttamente che il progetto urbanistico stesso veicola dei messaggi autoritari, nello «zelo missionario» (ivi: 55) con cui i pianificatori credono di poter risolvere i problemi sociali attraverso la trasformazione dello spazio. Impreparati a riconoscere le implicazioni sociali del loro lavoro, i *planners* associavano le zone da trasformare al disordine e alla patologia, e concepivano quindi i nuovi quartieri come luoghi che intenzionalmente interrompessero il "senso di continuità" degli abitanti, purificando miracolosamente la società. Come a Pozzuoli o a Matera, i valori che gli abitanti associavano a questi spazi invece erano completamente diversi. Le articolazioni labirintiche di strade tortuose, cortili, passaggi angusti, oscure stanze affollate e spazi comuni in cui i bambini giocavano, le donne cucinavano, lavavano o vendevano i loro prodotti, significavano per gli abitanti del centro di Lagos ben altro che degrado e povertà, sebbene apparissero tali ad uno sguardo esterno. Erano invece il teatro di una dinamica sociale complessa, prodotto della crisi del mondo familiare Yoruba, e dell'urbanizzazione di una società in transizione dal mondo delle famiglie allargate dell'ambiente rurale alla vita di coppia dei giovani migranti cittadini. Fried non descrive il rapporto tra forma spaziale e organizzazione sociale come un paesaggio immobile in cui a un certo punto irrompe la "storia" incarnata nell'*urban renewal*, ma come un sistema in trasformazione, improvvisamente interrotto dalla pianificazione urbanistica. Il disastro sociale prodotto dalla *relocation* nei nuovi quartieri pianificati viene letto non come resistenza irrazionale al cambiamento, ma come l'effetto dell'interruzione di un processo di emancipazione; il fallimento del progetto urbanistico è legato quindi alla creazione di divisioni, alla rottura della coesione sociale, e alla perdita dello spazio comune, fisico e simbolico. Pur se scritto quasi mezzo secolo fa, il testo di Marris risulta più moderno di tanti lavori contemporanei sulla resilienza delle comunità.

3. Uno shock di radice

Tra gli anni Ottanta e Novanta purtroppo questa linea di studi sociali si è vista superata da una scuola di psicologia ambientale basata sul concetto ambiguo di "attaccamento ai luoghi". La scuola dei *place attachment* ha ridotto il rapporto tra spazio e comunità a una relazione sentimentale, a un legame emotivo tra alcuni individui e alcuni luoghi, soprattutto privati, forgiato dall'abitudine, dai ricordi, e da un senso di sicurezza che sosterrebbe psicologicamente l'individuo. Forse utili per il lavoro clinico, questi concetti hanno però chiari limiti epistemologici, e soprattutto poco margine per le dinamiche sociali e culturali, per i conflitti, per le tensioni tra classi – in breve, per la storia. Nella raccolta *Place Attachments* (Altman, Low 1996) i fenomeni di *rupture*, di rottura dell'attaccamento ai luoghi, riguardano indifferentemente l'invasione della privacy causata da un furto in casa, la nostalgia conseguente al trasferimento in un college, e il trasferimento forzato causato da un progetto di trasformazione urbana. Ma si tratta di casi enormemente diversi, precisamente perché è diverso il significato che queste rotture assumono a livello collettivo. Quando, venti anni dopo, il tema viene recuperato da un gruppo di ricercatori ancora meno interdisciplinare di quello del volume precedente (Manzo, Devin-Wright 2013) la confusione aumenta: per valutare un processo di *gentrification* si utilizza addirittura un concetto vuoto come quello di "fiducia nel luogo", misurata in uno studio empirico di un processo di sostituzione abitativa a Salt Lake City. Le conclusioni degli autori (Brown, Perkins 2013) sono che la "fiducia nel luogo" è maggiore tra i nuovi abitanti della zona, più benestanti, che tra gli abitanti delle zone ancora non riformate, meno abbienti, legittimando così l'operazione urbanistica.

Negli ultimi anni, anche come effetto di un lavoro molto intenso di studio-

si della *gentrification* e del *displacement* come Peter Marcuse, Loretta Lees, Elvin Wyly, Tom Slater (Lees *et al*. 2008), la valutazione dell'impatto sociale dei trasferimenti forzati è stata aggiornata con le recenti elaborazioni sulle implicazioni culturali dello spazio e sulle forme di violenza simbolica. Un recente lavoro di Rachel Pain (2019), ad esempio, introduce il concetto di *slow violence* per spiegare il "dolore cronico" causato dalla dispossessione urbana sulle fasce più vulnerabili della popolazione. Senza perdere l'attenzione alle dinamiche di ambito psicologico/psichiatrico, Pain elabora sulla critica femminista all'idea di trauma (v. Herman 1997), che identifica correttamente il classismo implicito nelle letture psicologiche del trauma come un evento singolo che irrompe in una quotidianità "normale". Il tipo di violenza provocata dalle demolizioni e dal *displacement* urbano, invece, come tutti gli abusi legati alla condizione di subordinazione sociale, politica ed economica si articola come una catena di violenze, fisiche e simboliche, che si sovrappongono l'una all'altra conformando una condizione cronica di vulnerabilità, e di sottomissione a decisioni su cui non si ha controllo.

L'esempio più completo di analisi degli impatti sociali e psicologici dell'*urban renewal*, a oggi è però senza dubbio quello di Mindy Fullilove – di nuovo, una ricercatrice donna – sulle comunità afroamericane trasferite dallo Housing Act del 1949 dal centro delle città statunitensi agli *housing projects* dei sobborghi (Fullilove 2004). Fullilove, psicologa clinica della New School di New York, ha percorso molti dei 2500 quartieri in 993 città americane demoliti tra il 1949 e il 1973 negli USA, incontrando molti membri delle almeno 1600 comunità nere rimosse dall'*urban renewal* (non a caso ribattezzato polemicamente *negro removal*). Il dolore della perdita di quei luoghi è qualcosa di più profondo del *grieving* di Fried, ed ha effetti ben più profondi di quelli descritti da Signorelli a Pozzuoli. «C'era un vuoto straordinario in quel dolore», scrive Fullilove commentando un'intervista a una persona sradicata:

> In quel bruciante momento mi sono accorta che la perdita che mi stava descrivendo era, fondamentalmente, la perdita collettiva. Era la perdita di una enorme rete di connessioni – un modo di essere – che era stata distrutta dall'*urban renewal*; era come se migliaia di persone, che sembravano essere con me alla luce del sole, a qualche livello più profondo del loro essere fossero perse in una densa nebbia, incapaci di ritrovarsi tra loro per il resto delle loro vite (Fullilove 2004: 4, traduzione mia).

Per Fullilove, il problema dei trasferimenti forzati è "il problema" che questo nuovo secolo deve affrontare, come il secolo XX aveva dovuto risolvere quello della "linea del colore". Trasferendo da un posto all'altro centinaia di migliaia di persone, urbane o rurali, sono state distrutte lingue, culture, tradizioni e legami sociali: gli effetti di questa distruzione sono definiti *root shock*, o shock di radice. La metafora è quella di una pianta che subisce più trapianti di seguito, e soffre uno stress a cui potrebbe non sopravvivere. Non una sola parola è fuori posto, in questi due paragrafi che sintetizzano gli impatti molteplici dell'*urban renewal*:

> Il *root shock*, sul livello individuale, è un profondo sconvolgimento emotivo che distrugge il modello funzionale del mondo che esisteva nella testa dell'individuo. Il *root shock* mina la fiducia, aumenta l'angoscia del lasciar uscire i propri cari dal proprio campo visivo, destabilizza le relazioni, distrugge le risorse sociali, emotive ed economiche, e aumenta il rischio che insorgano tutte le malattie legate allo stress, dalla depressione all'infarto. Il *root shock* rende le persone cronicamente irritabili, e le obbliga a ripetere lamentele rauche e riconoscibili sul fatto che il loro mondo sia stato bruscamente portato via. Al livello della comunità locale, sia essa il quartiere o qualcos'altro, il *root shock* rompe i legami e disperde le persone ai quattro punti cardinali. Anche se essi riescono a riaggrupparsi, non sanno più cosa fare gli uni con gli altri. Quelli che erano vicini ora sono troppo lontani, e quelli che erano lontani sono troppo vicini. L'eleganza del quartiere – ognuno nel suo spazio, sociale e geografico – è distrutta, e anche se il quartiere si ricostruisce esattamente com'era, non funzionerà più (ivi: 14).

Fullilove analizza tre casi in particolare, in Virginia, Pennsylvania e New Jer-

sey. Ma gli eventi che hanno avuto luogo in questi tre quartieri sono letti a partire da una storia più ampia e collettiva, quella che tra Ottocento e Novecento ha visto emigrare decine di migliaia di discendenti di schiavi verso le città del Nord, affermando il proprio diritto ad integrarsi nella società americana. I ghetti neri dei centri storici erano il teatro di questo progetto di emancipazione; vivendo vicini gli uni agli altri, gli afroamericani da una parte accettavano la segregazione residenziale imposta dai bianchi, dall'altra fortificavano le proprie relazioni sociali e la propria posizione nella società americana. È proprio da queste nuove comunità che a metà Novecento era iniziato il movimento per i diritti civili. L'*urban renewal* emerge proprio all'apice di questo processo di emancipazione, e pur presentandosi come un beneficio per le famiglie dei quartieri demoliti, per i quali si inventarono definizioni come *slum* o *blighted* (ivi: 58, 245), esso non prende in considerazione le reti di relazioni e di aiuto mutuo solide e funzionali che gli abitanti vi avevano sviluppato. Come a Lagos, a Boston, a Londra, a Pozzuoli, gli abitanti razializzati di Roanoke hanno perso quartieri in cui si poteva raggiungere a piedi la maggior parte dei propri conoscenti, e sono stati sparpagliati per le periferie, in luoghi in cui a declinare sembra essere proprio quella gentilezza, *kindness*, che permeava i rapporti tra i vicini (ivi: 124).

Fullilove usa il concetto di *mazeway*, strada nel labirinto, che condensa il "tessuto connettivo" di Young e Willmott, il "senso di continuità" di Fried e Marris, la "riconoscibilità" dello "spazio concreto" di Signorelli, anche la "leggibilità" di Kevin Lynch (1969): è la capacità fisiologica di imparare a muoversi nel proprio ecosistema per aumentare le proprie possibilità di sopravvivenza e difendersi dai pericoli. Per gli esseri umani, l'ecosistema è "emotivo", ed è un sistema complesso connesso all'ambiente esterno in modo globale, «non solo come persone individuali, ma come esseri presi in una unica rete universale di coscienza ancorata in piccole nicchie che chiamiamo quartieri, frazioni o villaggi» (Fullilove 2004: 17). Il *root shock* quindi si ripercuote a catena fuori dall'ambito strettamente locale, legando piccole tragedie specifiche ad eventi di portata mondiale. L'esempio più efficace di questo "effetto farfalla" riportato da Fullilove è quello del jazz: da quando i quartieri afroamericani sono stati distrutti dall'*urban renewal*, l'intera cultura musicale americana è cambiata. Il jazz, a cui è stata sottratta la rete di rapporti tra le case, le strade del ghetto, i *club*, si è trasferito nelle università e nei club d'élite di New York, emigrando alla fine in Europa e in Giappone; gli afroamericani, segregati nei nuovi sobborghi, hanno scelto di esprimere il loro malessere con una musica ben diversa: il rap, che è legato ad un paesaggio urbano completamente diverso, e veicola emozioni di tutt'altro tipo. È stato il faticoso percorso degli afroamericani urbani verso l'emancipazione – un processo politico, non solo sentimentale – a creare le condizioni per quel particolare *place attachment* che si era sviluppato nei quartieri demoliti. La pianificazione urbana, pertanto, non rompe solo dei rapporti individuali con lo spazio, ma riapre ferite storiche non rimarginate, inferte nella psiche collettiva dalla schiavitù, dalla segregazione razziale, dalla discriminazione. Confinati in ghetti in cui la vita è molto meno gratificante che negli antichi *slum* del centro, le comunità razializzate negli USA si trovano ora di fronte ad una sfida forse più grande di quella dell'epoca delle battaglie per i diritti civili: quella di confrontarsi con una nuova forma di segregazione, che trasferisce silenziosamente sullo spazio la discriminazione politica e razziale che la politica ha eliminato dall'ambito del discorso. Forse le rivolte recenti successive alla morte di George Floyd, come quelle degli anni Novanta a Los Angeles, veicolano anche il dolore di questa ingiustizia spaziale.

4. Conclusioni: abitare autogestito

Studiare gli effetti dei trasferimenti forzati significa «misurare l'invisibile», come scrive Atkinson (2000): per de-

finizione, infatti, gli abitanti trasferiti non si trovano più nei quartieri oggetto di studio, e sono pochi i ricercatori che li hanno trovati in giro per le città, nelle periferie dove sono stati confinati, per ricostruire i loro percorsi dopo l'espulsione. Lo studio sugli effetti del *displacement* sarà sempre un lavoro lento e faticoso, ma indispensabile: non si può analizzare l'evoluzione di un quartiere solo osservando il quartiere stesso; la città è fatta di movimenti, ed è necessario studiarli sulla lunga durata per valutare gli effetti delle politiche urbane. Un esempio di questa invisibilità si trova ancora in un libro di Ferrarotti e Macioti, che, molti anni dopo le demolizioni delle case autocostruite presentate nel classico *Roma da capitale a periferia* (Ferrarotti 1970), cercarono di valutare l'evoluzione dei quartieri su cui avevano lavorato quaranta anni prima. Ma nell'analizzare, ad esempio, la zona dell'Acquedotto Felice, da cui nel 1972 furono trasferite circa diecimila persone che abitavano in case autocostruite, si considera ciò che vi si vede ora: un parco, dei complessi residenziali, dei servizi, prima inesistenti. Le politiche urbane che ne hanno determinato la nascita, quindi, sono considerate positivamente, come un processo di trasformazione di un'area di marginalità ed esclusione sociale in un quartiere residenziale circondato dal verde (Ferrarotti, Macioti 2009: 91-97). Ciò che rimane fuori da questa valutazione sono i destini delle persone espulse per rendere possibile questo nuovo benessere: le famiglie dei diecimila trasferiti, molti dei quali ancora oggi vivono in uno dei quartieri più problematici di Roma, il complesso residenziale di Nuova Ostia sul litorale, balzato agli onori della cronaca per le vicende legate all'inchiesta chiamata "Mafia Capitale".

Nella ricerca che ho sviluppato tra il 2014 e il 2017, come proseguimento di un lavoro simile sviluppato a Barcellona (Portelli 2015a), ho cercato di ricostruire precisamente i percorsi e lo sviluppo della storia di questi ex baraccati dell'antico Acquedotto Felice, per comprendere che tipo di società avessero prodotto le politiche di trasferimento degli anni Settanta e Ottanta culminate nella "disgregazione" di Valle Aurelia. Ho svolto circa ottanta interviste, per lo più nei quartieri di Ostia Nuova e Idroscalo, il quartiere autocostruito in cui sono confluiti numerosi ex "baraccati", o altri esclusi dalla città formale (Portelli 2017a; 2017b). Sorprendentemente, ma in linea con quello che ho descritto in questo articolo, la grande maggioranza delle persone intervistate si è dichiarata profondamente delusa e addolorata dal trasferimento, come avevano raccontato nelle interviste di Macioti quasi trent'anni prima. Quasi tutti i trasferiti che ho intervistato sostenevano che nonostante le gravissime carenze strutturali, il quartiere in cui abitavano prima possedeva un tessuto sociale profondamente vivo, in grado di mantenere i legami tra famiglie e individui enormemente diversi, dai migranti abruzzesi del dopoguerra ai travestiti romani ripudiati dalle famiglie, dalle comunità calabresi profondamente conservatrici, al sacerdote rivoluzionario don Roberto Sardelli, che abitò sotto gli archi dell'Acquedotto Felice dal 1968 al 1972 (Sardelli 2013). Questa capacità conviviale del quartiere autocostruito si perse completamente con il trasferimento negli appartamenti costruiti dall'imprenditore Renato Armellini sul litorale, in cui il Comune di Roma li trasferì a partire dal 1972. Sin da subito dopo il trasferimento, gli ex abitanti dell'Acquedotto Felice subirono un'involuzione della loro vita sociale, ritirandosi negli spazi privati dei nuovi appartamenti, mentre le strade e le piazze venivano monopolizzate dai settori più conflittuali dei vecchi quartieri. Le piccole bande di malviventi furono presto cooptate dalla criminalità organizzata già operante sul litorale, trasformando la zona in una piazza di spaccio tra le più importanti della capitale.

Alcuni abitanti trasferiti risposero a questa involuzione con la rassegnazione e il richiudimento nella sfera privata, altri cercando di lasciare il quartiere. Un piccolo gruppo rispose rivendicando il diritto all'abitare autogestito di cui avevano goduto fino al trasferimento. Nella

mia ricerca mi sono imbattuto in diverse famiglie che avevano scelto di rinunciare alla casa popolare che era stata loro assegnata, per tornare all'autocostruzione, stabilendosi di nuovo in un territorio illegale come l'Acquedotto Felice da cui provenivano. Gran parte di esse confluirono all'Idroscalo di Ostia, l'ultimo quartiere autocostruito di Roma, che sembra mantenere oggi molte delle caratteristiche che gli ex baraccati ricordano del loro quartiere demolito. Piuttosto che una "nostalgia della baracca" irrazionale e incomprensibile, come la considerò Ferrarotti (e diversi storici più recenti), l'idealizzazione dei trasferiti della loro vita perduta nei quartieri che avevano contribuito a costruire dimostra invece l'esistenza di un'economia morale e di criteri di valutazione radicalmente diversi da quelli dominanti. Gli ex abitanti dell'Acquedotto Felice considerano che la perdita di libertà e di autonomia legata all'abitare in un quartiere di case popolari non sia sufficientemente compensata dall'aumento di comfort e spazio disponibile dei quartieri pianificati. Di fronte al pericolo di nuove demolizioni, i nuovi abitanti dell'Idroscalo di Ostia rivendicano proprio il loro "diritto a restare", anche se questo implica uno stile di vita meno comodo e sicuro di quello offerto dagli appartamenti pianificati.

In una città come Roma, dove un terzo del tessuto urbano è nato fuori piano (Cellamare 2010), ma dove gli sgomberi di forme di abitare non convenzionale sono all'ordine del giorno, è necessario opporre un discorso coerente e nuovo alla logica dei trasferimenti pianificati su cui si basa l'urbanistica contemporanea. Un'apologia dell'abitare illegale (Staid 2017) potrebbe confondersi facilmente con un elogio del disordine e dell'abusivismo, che contrasta con le prove inconfutabili dei danni sociali, ambientali ed economici dell'abuso edilizio (Berdini 2010). Eppure, dagli anni Settanta ad oggi, molti ricercatori hanno lavorato in profondità sul senso che riveste il costruire fuori piano per i settori più vulnerabili della popolazione, come antidoto a quel tipo di pianificazione verticale e "astratta" da cui proviene lo sradicamento, e come parte di una rivendicazione legittima, anche in contrasto con i requisiti della pianificazione standard (ad esempio: Rudofsky 1964; Turner 1976; Ward 2002). Dennis Hardy e Colin Ward in *Arcadia for all* (1984) descrivono il paesaggio dei *plotlands*, i villaggi autocostruiti per la villeggiatura della *working class* sorti nella campagna inglese tra gli anni Venti e Trenta, quasi completamente distrutti dal boom urbanistico e dall'imposizione degli standard architettonici del dopoguerra. Ward identifica questo tipo di strutture abitative provvisorie, costruite dagli abitanti dei quartieri più impoveriti di Londra, come forme a buon mercato per ricreare il contatto con la natura interrotto dall'urbanizzazione, e come un segno dell'aspirazione diffusa della popolazione urbana ad esprimere il proprio desiderio di libertà con un impatto ambientale irrisorio, benché ai margini delle convenzioni e delle leggi. Di fronte a una struttura metropolitana che regola e dispone rigidamente la popolazione senza curarsi dei suoi bisogni e desideri, Ward riconosce l'esistenza di un impulso all'autogestione, all'autodeterminazione, alla bellezza e alla condivisione; il desiderio di una «Arcadia per tutti», che può essere la base di una nuova società:

> [...] possiamo convincere i nostri concittadini delle idee anarchiche precisamente basandoci sull'esperienza comune delle reti di rapporti informali, provvisori, autorganizzati, le relazioni che di fatto rendono la comunità umana possibile, piuttosto che attraverso il rifiuto della società esistente a favore di qualche società futura dove un'umanità diversa vivrà in perfetta armonia (Ward 1996: 8, traduzione mia).

Nei *plotlands* inglesi come all'Idroscalo di Ostia o nell'antico Acquedotto Felice, negli *slum* di Lagos e nei *gecekondu* di Istanbul, nell'East End di Londra e nel West End di Boston, milioni di persone esprimono nella pratica il loro diritto ad abitare e a "restare", ai margini o addirittura contro le leggi della metropoli. Queste leggi, che si esprimono nella pianificazione verticale, nelle politiche di trasferimenti e demolizioni di massa,

pretendono sempre di servire una comunità più ampia, ma invariabilmente si piegano agli interessi della speculazione, devastando il tessuto sociale di intere comunità per il profitto di pochi. A queste "macchine per l'abitare" neocoloniali e classiste, bisogna opporre forme diverse di abitare – e di restare – che si dimostrino più capaci di quelle della metropoli, più adatte al tempo presente di quelle della pianificazione standard, più radicate nelle forme di vita, nei desideri e nelle aspirazioni delle parti più vulnerabili della società: un abitare «più forte della metropoli» (Consejo Nocturno 2018). Le scienze sociali possono dare un contributo fondamentale a questo scopo, mostrando da un lato le capacità delle comunità locali di organizzarsi e gestire spazio e rapporti (Milstein 2020), dall'altro l'incapacità dello stato di tener fede alle proprie promesse di ordine, prosperità e giustizia. Tollerando un po' di disordine, come diceva Sennett, possiamo essere in grado di reinventare le città in questo tempo di crisi, senza bisogno di altro cemento e di altri sradicamenti.

Questo lavoro ha ricevuto il supporto del progetto Marie Sklodowska-Curie EU Global Fellowship numero 752547.

Bibliografia

Altman I., Low S. (a cura di) 1993, *Place Attachments*, Plenum Press, New York.

Annunziata S., Lees L. 2020, *Staying put! Un manuale anti-gentrification per le città dell'Europa del sud*, https://www.eddyburg.it/L1/staying-manuale-anti-*gentrification*-citta-dell-europa consultato il 5 novembre2020.

Atkinson R. 2000, *Measuring gentrification and displacement in Greater London*, in «Urban Studies», vol. 37: 149-165.

Berdini P. 2010, *Breve storia dell'abuso edilizio in Italia dal ventennio fascista al prossimo futuro*, Donzelli, Roma.

Bilò F., Vadini E. 2013, *Matera e Adriano Olivetti: Conversazioni con Albino Sacco e Leonardo Sacco*, Fondazione Adriano Olivetti, Roma-Ivrea.

Bortolini M. 2012, *Gli indifferenti: I sociologi, Pasolini e la modernizzazione dell'Italia*, in «Studi culturali», vol. 9, n. 3: 345-370.

Brown B., Douglas B., Perkins D. 2013, *Disruptions in Place Attachments*, in L. Manzo, P. Devin-Wright (a cura di), *Place Attachments: Advances in Theory, Methods and Applications*. Routledge, pp. 279-304.

Cellamare C. 2010, *Politiche e processi dell'abitare nella città informale romana*, Franco Angeli, Milano.

Colson E. 1971, *The Social Consequences of Resettlement: The Impact of the Kariba Resettlement upon the Gwembe Tonga*, Manchester University Press, Manchester.

Consejo Nocturno 2018, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de Calabaza, Logroño.

Delgado M. 2007, *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del 'modelo Barcelona'*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

De Martino E. 1977, *La fine del mondo: contributi ad un'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

Fassin D. 2012, *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*, University of California Press, Berkeley.

Ferrarotti F. 1970, *Roma da capitale a periferia*, Laterza, Bari.

Ferrarotti F., Macioti M. I. 2009, *Periferie: da problema a risorsa*, Sandro Teti, Roma.

Forgacs D. 2015, *Margini d'Italia: l'esclusione sociale dall'Unità ad oggi*, Laterza, Bari.

Franchi G. 2016, *La truffa del biodiversity offsetting: ovvero come distruggere il pianeta e passare per amico della natura*, Re:Common, Roma.

Fried M. 1968, *Grieving for a Lost Home: The Psychological Costs of Relocation*, in J. Q. Wilson (a cura di), *Urban Renewal: The Record and the Controversy*, MIT Press, Cambridge.

Fullilove M. 2004, *Root shock: How tearing up city neighborhoods hurts America, and what we can do about it*, Ballantine Books, New York.

Gorio F. 1954, *Il villaggio La Martella: autocritica di Federico Gorio*, in «Casabella Continuità», n. 200.

Hardy D., Ward. C. 1984, *Arcadia for All: The Legacy of a Makeshift Landscape*, Mansell, Londra.

Hartman C. 2002 (1984), *Right to stay put*, in *Between Eminence and Notoriety*, CUPR Press, New Brunswick.

Harvey D. 2013, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Verso, Londra.

Herman J. 1997, *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence from Domestic Abuse to Political Terror*, Basic Books, New York.

Jaulin R. 1972, *La pace bianca: introduzione all'etnocidio*, Laterza, Bari.

Kertzer D. I. 1989 (1980), *Riti e simboli del potere*, Laterza, Bari.

Klemek C. 2011, *The Transatlantic Collapse of Urban Renewal: Postwar Urbanism from New York to Berlin*, The University of Chicago Press, Chicago.

Lees L., Wyly E., Slater T. 2008, *Gentrification*, Routledge, Londra.
Lefebvre H. 2012 (1967), *Il diritto alla città*, Ombre Corte, Verona.
Lévi-Strauss C. 1961, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano.
Lynch K. 1969, *L'immagine della città*, Marsilio, Venezia.
Macioti M. I. 1988, *La disgregazione di una comunità urbana*, Siares, Roma.
Mansilla J. 2018, *Asaltar los suelos. La privatización del espacio como distopía urbana en el barrio del Poblenou, Barcelona*, in «Biblio3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales», vol. 23, n. 1255.
Manzo L., Devin-Wright P. (a cura di) 2013, *Place Attachments: Advances in Theory, Methods and Applications*, Routledge, Londra.
Marrero I. 2003, *¿Del Manchester catalán al SoHo barcelonés? La renovación del barrio del Poblenou en Barcelona y la cuestión de la vivienda*, in «Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales», vol. 7, n. 146.
Marris P. 1974, *Loss and Change*, Routledge, Londra.
Milstein C. (a cura di) 2020, *Deciding for Ourselves: The Promise of Direct Democracy*, AK Press, Chico.
Muehlebach A. 2012, *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*, The University of Chicago Press, Chicago.
Newman A., Wyly E. K. 2006, *The Right to Stay Put, Revisited: Gentrification and Resistance to Displacement in New York City*, in «Urban Studies», vol. 43, n. 1: 23-57.
Pain R. 2019, *Chronic Urban Trauma: The Slow Violence of Housing Dispossession*, in «Urban Studies», vol. 56, n. 2: 385-400.
Portelli S. 2015a, *La città orizzontale: etnografia di un quartiere ribelle di Barcellona*, Monitor, Napoli.
Portelli S. 2015b, *The Cry of the Excavator: Notes on the Social Impact of Urban Renewal*, in «Informe Econòmico», dicembre.
Portelli S. 2017a. *Dall'Acquedotto all'Idroscalo: storie nascoste dell'abitare a Roma*, Tesi di dottorato, Università Sapienza, Roma.
Portelli S. 2017b, *Dove l'acqua dolce incontra quella salata: Idroscalo, ultimo grande quartiere autocostruito di Roma*, in «Antropologia», vol. 4, n. 3: 159-178.
Portelli S. 2020, *Benvenuto Mr. Marshall: le politiche dello sradicamento di ieri e di oggi*, in «Lo stato delle città», vol. 5.
Rudofsky B. 1987 (1964), *Architecture without Architects: A Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
Sardelli R. 2013, *Vita di borgata: storia di una nuova umanità tra le baracche dell'Acquedotto Felice a Roma*, Kurumuny, Calimera.
Signorelli A. 1989, *Spazio concreto e spazio astratto: squilibrio di potere e divario culturale tra pianificatori e abitanti dei quartieri di edilizia pubblica*, in «La Ricerca Folklorica», vol. 20: 13-20.
Staid A. 2017, *Abitare illegale: etnografia del vivere ai margini in Occidente*, Milieu Edizioni, Milano.
Stajano C. 1979, *Africo*, Einaudi, Torino.
Turner J. F. C. 2016 (1974), *L'abitare autogestito*, Jaca Books, Milano.
UN-Habitat III 2007, *New Urban Agenda*, Habitat III, Quito.
Ward C. 2002, *Cotters and Squatters: Housing's Hidden History*, Five Leaves, Londra.
Young M., Willmott P. 1957, *Family and Kinship in East London*, Routledge, Londra.

Geografie del turismo a Palermo
Un monopolio territoriale

Federico Prestileo
Università di Milano Bicocca
prefede91@gmail.com

Abstract. This article aims to reconstruct the modifications happened in the context of the city of Palermo in terms of economical and social variables. It tries to reconstruct the principal steps of urbanistic planification that made the city a popular destination in the tourist market. It also analyses, through data and observations conducted in the years prior to the pandemic crisis, how some parts of Palermo have changed over time. Specifically, those are the parts of the city that have been subjected to an adaptation to those styles and modes of consumption required for a city to really be highly attractive.

Keywords: Palermo, planification, economical activities, real estate market, *touristification*

A Palermo si può vivere solo di turismo. Questa frase, scelta per iniziare il presente articolo, viene spesso pronunciata dimenticando di porre una domanda cui cercherò di dare una risposta nelle prossime pagine: a quali condizioni? Se infatti è fuori da ogni ragionevole dubbio che dal 2015, anno del riconoscimento da parte dell'UNESCO del centro storico di Palermo come patrimonio mondiale dell'umanità, la città stesse vivendo un'impennata nell'interesse del mercato turistico[1] in un contesto pre-COVID, allo stesso tempo è difficile non accorgersi di come sia sempre più difficile non imbattersi in alcuni effetti collaterali. In primo

1 Rapporto annuale Ufficio Statistico del Comune di Palermo, 2019.

© Foto di Who's Denilo ?, *Palermo*. Palermo, on Unsplash.

luogo, è immediato il riferimento al carico antropico che la città, ed in particolare i quattro mandamenti che compongono il suo centro[2], hanno dovuto sopportare in questi anni in termini di presenze e arrivi in città di turisti, con numeri in costante crescita e che hanno toccato il loro apice nel 2018 con circa settecentomila arrivi e più di un milione e mezzo di presenze solo all'interno dell'area comunale[3]. Quell'anno infatti Palermo è stata uno dei centri nevralgici del mercato turistico dell'area del Mediterraneo, con la sua nomina a Capitale Italiana della Cultura e l'arrivo in città della Biennale Nomade di Arte Contemporanea Manifesta12, che hanno di fatto allargato gli orizzonti del suo panorama turistico, coinvolgendo non più soltanto quei viaggiatori affascinati dalle bellezze storiche, architettoniche e naturalistiche della città, ma anche quelli più attratti da un turismo culturale e legato alla presenza di eventi specifici. È proprio tra i due anni citati che una grande trasformazione avviene all'interno del tessuto economico palermitano: per venire incontro alle esigenze dei nuovi e sempre maggiori turisti, il settore dell'accoglienza muta rapidamente la sua forma, travolgendo il settore alberghiero tradizionale che si vede soppiantare dal crescente numero di nuove strutture ricettive e dalle nuove piattaforme di *home sharing* che cambiano del tutto il rapporto tra il turista e la città che li ospita. Se infatti il numero di strutture e posti letto nelle strutture alberghiere classiche rimane costante tra il 2015 e il 2018, quello relativo a strutture non tradizionali raddoppia per entrambe le diciture[4], con piattaforme come Airbnb che nel frattempo espandono il loro raggio d'azione raddoppiando nello stesso periodo gli annunci attivi sul territorio palermitano[5].

Detto questo però appare necessario tornare indietro per comprendere come la città sia arrivata a questo punto attraverso una ricostruzione delle politiche urbane che hanno coinvolto il centro palermitano; di come quest'ultimo sia stato trascurato seguendo una via siciliana alla teoria dei vetri rotti introdotta negli anni Ottanta da Kelling e Wilson[6]; e di come sia stato poi rilanciato attraverso operazioni di rigenerazione urbana (Annunziata 2007), di privatizzazione dello spazio pubblico e di edifici storici (Cannarozzo 2006; Picone, Schilleci 2013) e di quella che può essere definita come una gentrificazione a macchia di leopardo (Aalbers 2019; Lees *et al.* 2016). Per farlo, l'articolo si compone di due parti ben distinte e dalle metodologie differenti che hanno però la funzione di analizzare diversi aspetti e momenti della città di Palermo. Nella prima parte è infatti possibile ritrovare una panoramica che tende a ripercorrere i passi più importanti compiuti dalle amministrazioni comunali e da vari altri attori a cavallo del XX secolo sul versante della ricostruzione prima ed espansione poi della città lungo le principali direttrici Nord e Sud. Inoltre, sempre all'interno del primo paragrafo, si cerca di osservare non solo gli effetti spaziali del cosiddetto Sacco di Palermo, ma anche quelli sociodemografici, uno dei quali è sicuramente quello dello spopolamento del centro storico, fino ad arrivare agli inizi degli anni Dieci del Duemila, con la sempre più viva *partnership* tra pubblico e privato per quel che riguarda la gestione dello spazio pubblico largamente inteso. La seconda parte dell'articolo vira poi decisamente sull'analisi dei dati raccolti negli anni recenti da chi scrive in materia di mercato immobiliare e di attività economiche. Nello studiare una città non ancora coinvolta dalla pandemia e che era in procinto di vivere un fenomeno come quello della *turistification*, risulta infatti necessario comprendere quali sono gli andamenti e le caratteristiche di questi

2 Monte di Pietà, Castellammare; Albergheria, Tribunali.
3 Fonte Ufficio Statistico del Comune di Palermo. Per le definizioni di 'presenze' e 'arrivi' si faccia riferimento al glossario ISTAT consultabile al sito https://www.istat.it/it/files//2011/12/glossario1.pdf.
4 Dati dell'Ufficio Statistico del Comune di Palermo.
5 Elaborazione personale su dati insideairbnb.com
6 https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1982/03/broken-windows/304465/.

due fondamentali aspetti dell'economia di una città per comprendere appieno come e se si stessero modificando in maniera tale da risultare più appetibile all'interno dell'industria turistica.

1. *Being neglected* e *sprawl urbano* a Palermo

Per iniziare a discutere delle attuali trasformazioni economiche e sociali che stanno avendo luogo a Palermo bisogna quindi, a parere di chi scrive, partire da una ricostruzione storica delle politiche di pianificazione urbana che hanno coinvolto l'intera città. In particolar modo infatti, per comprendere come la città stia diventando o fosse già diventata una meta ambita all'interno del turismo pre-Covid vanno esplicitati i momenti che hanno segnato fortemente non solo l'espansione spaziale avvenuta nel corso del Novecento (Cannarozzo 2000), ma anche le conseguenze che tale crescita ha avuto all'interno del centro storico della città, rendendolo di fatto un luogo ricco di contraddizioni ma allo stesso tempo con una popolazione ridotta rispetto alle sue capacità.

Una prima ed iniziale divisione temporale dell'evoluzione urbanistica cittadina dell'ultimo secolo può essere fatta cercando di completare il quadro fatto da Bonafede e Napoli (2015) che, per quanto completo, non considera la fine del XIX secolo, a mio parere quanto mai importante per la comprensione delle attuali condizioni del centro storico. È infatti sul finire dell'Ottocento che Palermo, una volta conclusa l'Unità d'Italia, decide di dotarsi di un piano regolatore generale, il secondo nel neonato regno dopo quello di Firenze, commissionato e approvato dal Comune in base al progetto redatto dall'ingegnere Felice Giarrusso. Il piano, che prendeva spunto dai cosiddetti Piani Economico e Grandioso approvati in parte nel 1866 tramite il Piano di Risanamento ed Ampliamento, prevedeva la creazione di quattro nuovi assi viari di grandi dimensioni – sia in lunghezza che in ampiezza – che avrebbero dovuto essere perpendicolari ai due già esistenti, dividendo così il centro città in sedici nuovi rioni formati dalle porzioni dei preesistenti quattro mandamenti. Di questi nuovi assi viari furono però completati a seguito di un ridimensionamento dei finanziamenti solo le attuali via Roma e parte di via Mongitore: quest'opera di taglio del centro storico, chiaro esempio di pianificazione in stile umbertino, riprende contestualmente i piani di riqualificazione attuati da Haussmann a Parigi durante la prima metà dell'Ottocento e finirà per segnare profondamente il volto del centro storico. Il piano di Giarrusso prevedeva infatti l'espulsione e la risistemazione della popolazione dei quartieri centrali nelle nuove zone di edilizia popolare che seguendo il piano stesso vennero eretti a Sud lungo la linea costiera ma anche e soprattutto a Nord-Ovest lungo l'asse di via Libertà. A questo primo momento di trasferimento dei residenti non corrisposero delle azioni politiche volte ad impedire l'abbandono delle zone centrali della città, ma al contrario «poiché era stata prorogata la validità del piano Giarrusso fino al 1941 ma mancavano i fondi per l'opera di risanamento, i proprietari degli edifici del centro storico, per paura degli espropri, non investirono sul mantenimento della zona» (De Spuches *et al*. 2002). È in questo contesto di progressivo abbandono del centro storico che prende il via l'espansione di alcuni quartieri popolari che avevano già preso vita negli anni precedenti ma che adesso rappresentavano anche la risposta alla questione abitativa data dalle sempre più numerose famiglie che lasciano il centro storico. Il periodo successivo alla Prima guerra mondiale vide la fine dei lavori del taglio della via Roma, unica delle nuove grandi arterie previste dal piano Giarrusso ad essere completata, che attraverso il suo stile umbertino ed il suo percorso retto cercò di creare un'apertura nel centro storico come espressamente richiesto dal vecchio progetto di risanamento dello stesso. Successivamente, durante gli anni Trenta, furono ultimate i più importanti edifici di architettura fascista in città che, come ricorda Pedone (2013), erano

> tutti costruiti all'interno della città vecchia e accentuavano il carattere amministrativo del

centro storico dal quale però, a causa degli sventramenti, venivano progressivamente e inesorabilmente espulsi i residenti. Il "piccone risanatore" continuò quindi a lavorare incessantemente ma agli sfrattati raramente veniva offerta in tempi brevi una soluzione abitativa alternativa. Dal 1922 al 1936 furono infatti abbattuti più di 10.000 vani per un totale di 35.000 sfrattati. Lo IACP di contro, tra il 1925, anno della sua istituzione, e il 1938 realizzò solo 4.000 vani.

In queste condizioni la città vide quindi una continua espansione, soprattutto verso Nord-Ovest, che vide però un'improvvisa frenata a causa della Seconda guerra mondiale. Sul finire di quest'ultima, ed in particolare a causa dei bombardamenti del 1943, il centro storico subì dei seri danneggiamenti che portarono nel 1945 all'inserimento di Palermo tra le città obbligate alla pianificazione della ricostruzione attraverso un nuovo piano redatto dagli Uffici Tecnici del Comune. Questo piano non era però che una variante di quello che era stato redatto poco prima della guerra e mirava alla regolamentazione dell'espansione cittadina per un totale di circa 150 nuovi ettari di città, senza però porre dei vincoli sulla edificabilità della proprietà privata. Quest'ultima caratteristica del piano fornì una sorta di protezione legale per quello che fu il primo vero boom dell'abusivismo edilizio in città che, anche grazie alla redazione del Piano Regolatore Generale del 1959, farà da base per il seguente Sacco di Palermo degli anni Sessanta. In totale il P.R.G. prevedeva infatti che il suolo urbano si sarebbe esteso su circa 4.700 ettari espandendosi nell'orlo esterno della città e seguendo tutte le direttrici possibili, esautorando così i pochi vincoli sul verde rimasti dal precedente piano. In aggiunta a questa massiccia pianificazione e urbanizzazione delle zone a quel tempo periferiche, non solo non si posero ulteriori vincoli sulla proprietà privata, ma in riferimento al centro storico prese la decisione di suddividerlo in due parti in corrispondenza della via Napoli (Cannarozzo 2006): la parte ad Ovest sarebbe stata non solo recuperata ma ricostruita facendola diventare il nuovo centro nevralgico della città, complice anche la presenza di molte sedi di istituzioni e/o attività terziarie; mentre quella ad Est sarebbe stata semplicemente risanata in mantenimento della vecchia immagine della città. Questa soluzione non metteva in conto però le gravi conseguenze che una tale divisione avrebbe comportato nella vita dei quartieri stessi ma soprattutto delle persone che lo abitavano: nonostante la guerra e il lungo processo di abbandono, gli storici rioni del centro conservavano la loro vitalità sia dal punto di vista economico che da quello sociale, con i cosiddetti *catoj* come epicentri della vita di più famiglie. Agli occhi dell'amministrazione il centro, ed in particolare la zona della Kalsa, era da considerarsi come una zavorra nell'evoluzione cittadina: come si può leggere all'interno della scheda di accompagnamento al piano, i pianificatori vedevano la città di Palermo come una centro a vocazione prettamente residenziale dovuta in particolare alle esigenze che un capoluogo di regione aveva in termini di apparati pubblico-amministrativi e gestionali, cosa che condusse all'applicazione di un principio di sostituzione in quelle aree del centro che andavano riconvertite a tali scopi. Il P.R.G. non vide però il completamento del suo iter in tempi rapidi a causa di due differenti tipologie di ricorso: se da un lato manifestarono un forte dissenso i ceti più abbienti della popolazione palermitana – in particolare nobili e alta borghesia impegnata nel settore edile – desiderosi di costruire ancora di più rispetto a quanto già previsto, dall'altro si trovarono le classi povere del centro storico che, compresa la gravità dei provvedimenti e le loro conseguenze sui luoghi da loro abitati, «si scagliarono in massa contro le previsioni del piano con toni accorati che rasentarono la disperazione» (Cannarozzo 2000: 114). Nonostante quest'ultimo tipo di proteste fosse più che legittimo, solo la maggior parte dei primi vennero ascoltati. Si diede così luogo al già citato Sacco di Palermo: attraverso la distruzione non solo di moltissimi villini e delle palazzine in stile liberty, ma anche del verde urbano e/o ad uso agricolo presente soprattutto nella zona delle falde di Monte Pellegrino, dell'Addaura o

delle aree ancora non sfruttate limitrofe a via Libertà, la borghesia palermitana riuscì a far cambiare più e più volte gli indici di edificabilità del suolo urbano o a far rimuovere vincoli di qualsivoglia natura su terreni privati. Gli effetti sulla città furono notevoli, sia dal punto di vista prettamente urbanistico che da quello della vita politica palermitana: se da un lato furono completamente disattese le previsioni fatte in sede di redazione del piano sia sugli ettari da edificare (che videro il loro ammontare quasi raddoppiato) che sull'evoluzione demografica cittadina che crebbe in misura ridotta rispetto a quanto atteso (Pedone 2019), dall'altro gli anni del Sacco fecero sì che l'opinione pubblica, sconvolta anche dalle prime stragi di mafia, chiedesse ragione di quanto fatto anche se in anni molto lontani. Negli anni successivi il lavoro di urbanizzazione delle aree limitrofe alla città continuava attraverso la redazione del P.E.E.P. (Piano Edilizia Economica Popolare): questi piani avevano lo scopo di formare e regolare i nuovi quartieri di edilizia residenziale pubblica, posti al di fuori delle direttrici di espansione dettati dal P.R.G. in modo da favorire l'allontanamento dal centro storico della popolazione ancora residente, attuando i Piani territoriali di coordinamento del 1970 e i piani particolareggiati di attuazione dello strumento urbanistico vigente, ovvero il P.R.G. I risultati di queste azioni congiunte non furono mai messi in discussione poiché poco impattanti nello sviluppo urbano, ma va sottolineato come il vecchio problema del risanamento del centro storico venne ripreso in esame e risolto attraverso la partnership che si creò tra il Comune e la società di Risanamento Edilizio Palermo (R.E.P.), che si sarebbe dovuta far carico della progettazione della nuova pianificazione dei rioni centrali di Palermo, oltre che di una nuova espansione edilizia lungo le sponde del fiume Oreto.

Il 1985 è il primo vero punto di rottura della politica e dell'urbanistica palermitana: è l'anno in cui viene eletto per la prima volta Leoluca Orlando come sindaco della città e coincide con la fine del primo grande periodo di terrorismo mafioso. La cittadinanza, sconvolta da un periodo che aveva visto tra le altre cose anche la presenza in pianta stabile dell'esercito sul suolo comunale, vede nel nuovo sindaco, interno alla Democrazia Cristiana ma lontano dalla corrente di Andreotti, Lima e Ciancimino, e nella sua ampia coalizione la possibilità di un cambio di paradigma politico e amministrativo. Nel 1987 la giunta Orlando, che ha già subito un primo rimpasto con l'ingresso del PCI e l'esclusione di molti andreottiani, vara le modifiche del piano regolatore del 1962 in base alle normative nazionali del 1968 in materia di aree destinate ad attrezzature e servizi: questo primo piano riesce a dare degli iniziali segni di ripresa dal punto della pianificazione che, seppur minimalista, sembra essere condivisa con la cittadinanza. Attraverso diverse azioni, è proprio quest'ultima infatti a dettare parti della nuova agenda politica palermitana attraverso la formazione di comitati civici, associazioni o semplici momenti di piazza. Inoltre, è nello stesso momento che il Comune dà ad un gruppo di tecnici esterni il compito di redigere il Piano Particolareggiato Esecutivo necessario per il risanamento e la ripresa del centro storico e consegnato insieme alle varianti del P.R.G. nel 1990. È in questo anno che Orlando diventa sindaco una seconda volta ma sarà costretto alle dimissioni dopo pochi mesi per via di fratture insanabili con la DC: tra il 1990 ed il 1993, anno della sua terza elezione con il movimento *La Rete*, la città risprofonda nel caos: riprendono le guerre di mafia e muoiono in quel triennio i giudici Falcone e Borsellino oltre che Padre Pino Puglisi. Nel frattempo, il Comune regredisce rispetto alle politiche urbane: il nuovo P.R.G., che prevedeva la conservazione del patrimonio immobiliare esistente e il blocco dell'edificazione in tutte le aree libere – mentre «alcuni fatti fastidiosi come l'edificazione abusiva di Pizzo Sella e simili vengono semplicemente ignorati e ricoperti da una campitura verde» (Cannarozzo 2000) – rende evidente come la pianta radiale della città avesse bisogno di un'implementazione della

rete viaria, una definitiva destinazione di aree e terreni ad uso verde agricolo, verde urbano o industriale e una soluzione alla sempre aperta questione dello spazio da destinare a servizi e attrezzature. Tra il 1997 e il 2000 la città riprende quindi il suo sviluppo urbano con alle spalle le stragi di mafia e con più di un piano regolatore che dovrebbe governare al meglio la gestione del patrimonio immobiliare e urbanistico, ma così non è: attraverso un bando emanato dal Ministero dei Lavori Pubblici, la cubatura prevista dal Piano Cervellati viene modificata e aumentata sulla base dei progetti di riqualificazione urbana e sviluppo sostenibile, mentre le aree destinate ad attrezzature e servizi non solo vengono diminuite, ma non verranno mai ripristinate. L'insediamento del nuovo sindaco, Diego Cammarata, avvenne sul finire del 2001 e, in risposta alla richiesta del governo regionale di un adeguamento del P.R.G., neanche sei mesi più tardi la nuova amministrazione riprese in mano il vecchio Piano Particolareggiato Esecutivo ed in particolar modo il vecchio P.R.G. redigendone delle varianti i cui obiettivi erano fondamentalmente quello di riportare in vita i vecchi Piani Particolareggiati per il centro storico risalenti al piano programma del 1993 e quello di aggiornare i vincoli sul territorio alle nuove normative regionali e statali. Queste politiche ed in particolare il blocco dell'edilizia a scopi abitativi creò una rivalutazione in termini economici del patrimonio immobiliare della città, con una crescita dei prezzi per tutte le categorie di immobili che perdurerà fino all'inizio della crisi economica del 2008, come vedremo nel paragrafo seguente, e il conseguente rallentamento nelle operazioni di ripopolamento del centro storico. L'arrivo della crisi vide, oltre alla conferma per il secondo mandato di Diego Cammarata come sindaco di Palermo, la rinnovata fiducia nei rapporti di *partnership* tra pubblico e privato che colmava le lacune nella pianificazione del ripristino di numerosi immobili di cui il Comune cedeva in parte o in alcuni casi completamente i diritti di proprietà o di progettazione (Carta 2008). L'ultimissima parte della vita della città di Palermo ha portato la rinnovata amministrazione Orlando ad occuparsi in maniera sempre più sistematica del centro storico: sono di alcuni anni fa le definitive pedonalizzazioni di via Maqueda e corso Vittorio Emanuele con un crescente ritorno in centro di imprese di natura artigianale considerando che «fra il 2016 e il 2019 sono state aperte complessivamente 909 nuove attività commerciali e ne sono state chiuse 530, con un saldo positivo di 379 nuove imprese nel quadriennio, pari ad oltre 150 nuove attività per chilometro quadrato»[7]. Tale incremento può certamente favorire la crescita del centro di Palermo come polo turistico e culturale, attraverso anche l'istituzione di percorsi sul modello del museo diffuso o di attrazioni culturali di vario genere che eviterebbero una iper-stagionalità del settore e, soprattutto in un'ottica post-Covid, la concentrazione massiccia di turisti in un solo posto.

2. Il mercato immobiliare e le attività economiche

Una volta completata la panoramica sulle politiche urbanistiche palermitane che hanno portato la città ed in particolar modo il suo centro storico allo stato attuale, ha senso adesso provare ad analizzare alcuni degli aspetti più significativi all'interno di un'economia urbana votata al turismo. In particolar modo l'uso di un approccio quantitativo di tipo descrittivo degli andamenti del mercato immobiliare cittadino e delle caratteristiche della rete di attività economiche[8] sono, per vari autori e autrici (Jansen-Verbeke 2009; Del Romero Renau 2018), estremamente utili

7 https://palermo.gds.it/articoli/economia/2020/02/14/palermo-crescono-le-imprese-nel-centro-storico-ecco-le-nuove-attivita-boom-per-quelle-artigiane-99829e88-5b9e-4b52-bfae-c9f2f4a3d9f7/. Dati dell'Ufficio Statistico del Comune di Palermo, della Camera di Commercio del Comune di Palermo e del Super@.

8 I dati forniti dall'Osservatorio del Mercato Immobiliare e dalla Camera di Commercio del Comune di Palermo sono elencati nell'*Appendice statistica per l'elaborazione dei dati immobiliari,* in coda all'articolo.

per la comprensione del fenomeno della *turistification*. Se è infatti possibile affermare che «l'espansione del turismo urbano nei centri storici delle città europee sta progressivamente ostacolando la vita dei propri abitanti» (Lopes *et al.* 2019: 2. Traduzione mia), questo è vero proprio perché le trasformazioni del mercato immobiliare e in quello delle attività economiche adeguano questi due settori dell'economia urbana non più alle necessità della popolazione residente, bensì ai bisogni che il mercato turistico esprime sotto forma di strutture ricettive (alberghi, *B&B,* ecc.), *leisure activities* e attività di ristorazione (Cocola-Gant, Lopez-Gay 2020).

Un primo appunto di tipo metodologico da sottolineare per il contesto palermitano è che per tutte le categorie presenti è possibile riscontrare tre diversi periodi, tutti contraddistinti da *trend* più o meno evidenti ed in parte già menzionati all'interno del precedente paragrafo: il primo periodo è quello che va dal 2003 al 2007, anno di inizio dei primi segnali di crisi economica; il secondo è invece quello che dura per tutto il triennio 2008-2010, contraddistinto da una stagnazione del mercato immobiliare che fa da apripista all'ultimo periodo, quello compreso tra il 2011 e il 2016 in cui gli effetti della crisi economica portano ad una svalutazione generalizzata del patrimonio immobiliare presente sul mercato. In relazione ai dati sulle abitazioni civili è possibile infatti constatare come, per il settore della compravendita, nel periodo che va dalla fine del 2003 alla fine del 2007 il *trend* del valore degli immobili presenti nel centro storico di Palermo rispecchia perfettamente quello del mercato cittadino, con una crescita più o meno costante. Successivamente, è possibile notare che nel triennio 2008-2010 il divario tra i due mercati si è espanso a discapito del mercato cittadino. L'arco temporale che inizia con il 2011 vede una inversione dei *trend* precedenti, con una progressiva perdita di valore degli immobili in tutta la città senza particolari scompensi all'interno del centro storico. Per quanto riguarda i canoni di locazione la situazione è invece un po' più articolata: dal grafico 2 è possibile notare infatti come il mercato cittadino degli affitti abbia goduto di una certa stabilità durante tutto l'arco temporale interessato, sia per quanto riguarda i valori minimi – sempre compresi tra i 4 e i 2 euro a metro quadro – sia per quelli massimi – con valori oscillanti tra i 5 e 6,50 euro a metro quadro. Completamente diverso è invece l'andamento che riguarda il mercato locativo per il centro storico di Palermo che gode infatti di una elasticità molto elevata. A grandi linee si può però notare un certo andamento di crescita per i canoni di locazione al metro quadro ed in particolare nel periodo che va dal 2004 all'inizio del 2009, anno in cui comincia un lento *trend* di decrescita nei canoni d'affitto. L'analisi del mercato immobiliare prosegue con i dati relativi ai valori immobiliari per la compravendita di abitazioni di tipo economico: anche qui, come nel caso delle abitazioni civili, si possono distinguere abbastanza nettamente tre diversi periodi con diversi andamenti per i mercati che si stanno analizzando. Se dal 2003 al 2007 possiamo infatti notare un *trend* comune al mercato immobiliare per alloggi di tipo economico sia per l'intera città che per il centro storico, nel periodo immediatamente successivo, ovvero il triennio 2008-2010, è possibile riscontrare una certa stabilità nei prezzi per il centro storico e per Palermo. Un *trend* generalizzato a tutta la città di Palermo è invece riscontrabile a partire dal 2012 e fino al 2016, con una svalutazione generale di tutto il patrimonio mobiliare di tipo abitativo economico. Unica eccezione in questo lasso di tempo è rappresentata dal semestre in chiusura del 2014 che permise di registrare un leggero aumento del valore degli immobili senza però effetti prolungati nel tempo. Per quanto riguarda la locazione della stessa tipologia di immobili possiamo affermare che il mercato degli affitti segue un percorso abbastanza regolare con una distinzione netta tra gli immobili a prezzi elevati e quelli a prezzi contenuti senza particolari picchi né in senso positivo né in senso negativo. Nell'ultimo periodo tra quelli presi

in esame possiamo poi notare una lenta svalutazione di questo tipo di immobili.

Passando ora all'analisi del mercato immobiliare per edifici non ad uso abitativo, prendiamo in esami i dati relativi alla compravendita di uffici: anche in questo caso il primo periodo da isolare è quello che va dal 2003 al 2007, con un andamento dei prezzi in crescita pressoché costante. Il periodo immediatamente successivo, cioè quello che si estende fino al 2010, vede una fase di stagnazione del mercato, con i prezzi degli immobili per il centro storico e per il mercato cittadino che si equivalgono per tutto il periodo. Dal questo momento in avanti i valori immobiliari degli uffici subiscono in tutta la città una svalutazione costante seguendo gli altri settori del mercato immobiliare durante la crisi con l'aggravante della contestuale situazione di crisi del settore terziario. Per quanto riguarda il mercato degli affitti per la stessa categoria è possibile affidarsi al grafico 8: come è facile notare anche qui la situazione è piuttosto complessa per via della elasticità intrinseca del mercato delle locazioni. A fronte di un primo periodo di crescita dei valori degli immobili, espressi sempre in euro al metro quadro e relativo al biennio 2005-2006, gli affitti degli uffici in locazione presenti nel centro storico rimangono costanti e leggermente al di sopra rispetto a quelli del resto della città. Successivamente, in corrispondenza del periodo 2014-2016, i valori immobiliari degli uffici presenti in centro storico subiscono una nuova impennata che li riporta sopra il livello cittadino.

L'ultima parte dell'analisi svolta riguarda la categoria di immobili definita come "negozi" il cui comportamento non si discosta particolarmente da quello appena illustrato per gli immobili ad uso ufficio. Anche in questo caso infatti, l'andamento dei valori immobiliari per la compravendita è scandito in tre momenti distinti e riscontrabili nel grafico 5:

- dal 2003 al 2007 è possibile notare un innalzamento dei prezzi a livelli pressoché costanti per tutti i comparti finora analizzati;
- Il secondo periodo, corrispondente agli anni che vanno dal 2008 al 2010, presenta anche in questo caso una fase in cui i prezzi rimangono costanti, mantenendo così una valutazione stabile degli immobili sia per quanto riguarda quelli di buona fattura che di quelli di qualità ridotta;
- la terza ed ultima fase inizia nel 2010 e in parte non ancora conclusa, con le valutazioni per i negozi del centro storico che scendono sotto i livelli cittadini, nonostante anche questi subiscano i già citati effetti della crisi.

Per quanto riguarda i valori per la locazione dello stesso tipo di immobili abbiamo una situazione un po' complessa dettata ancora una volta dalla elevata reattività del mercato degli affitti alle situazioni congiunturali anche minime. L'aspetto più interessante dell'andamento del mercato locativo per i negozi si può riscontrare nell'ultimo periodo in esame, ovvero quello corrispondente al 2015 e al primo semestre 2016, quando i valori immobiliari per i negozi di tutto il centro storico subiscono una crescita netta che li porta ad un livello superiore rispetto al mercato cittadino. Tale impennata può in parte essere spiegata con l'entrata in vigore del regime di pedonalizzazione di via Maqueda e Corso Vittorio Emanuele che ha coinvolto il centro storico con degli effetti non secondari sulla viabilità e sulla fruibilità delle strade del centro storico. Questa risalita dei valori immobiliari locativi per i negozi del centro storico insieme ai dati sul *turn over* cittadino delle piccole e medie imprese così come dei negozi al dettaglio e dei punti vendita di nuovo artigianato getta una nuova luce su come i quartieri centrali di Palermo si siano negli ultimi vent'anni convertiti sempre di più in un luogo di consumi più che di cittadinanza. Se andiamo più nel dettaglio scopriamo infatti che nel periodo di tempo preso in esame, sono circa 20.000 le attività economiche che hanno chiuso i battenti, con una spiccata tendenza alla chiusura da parte di piccole e medie imprese che da un lato per

mancanze infrastrutturali, dall'altro per l'assenza di una domanda per i loro servizi, hanno soprattutto in centro storico lasciato uno spazio vuoto, eventualmente riempito da attività di vendita al dettaglio di oggettistica, artigianato o ascrivibili al settore del cosiddetto *food and beverage*. Se volessimo poi concentrarci ad un arco di tempo più limitato, sarebbe possibile affermare come negli ultimi cinque anni proprio quest'ultima categoria ha vissuto una lunga stagione, con l'apertura del 20% circa degli esercizi presenti nel centro storico. Ragionando poi sulla sostenibilità economica e sociale di queste imprese, un dato abbastanza allarmante è che delle moltissime imprese, attività ed esercizi commerciali che sono state costrette a chiudere, circa il 25% erano relativamente giovani, con un'età pari o inferiore ai quattro anni. Questo ci consente di dire che l'interesse e la vitalità economica non sono soltanto concentrate spazialmente su scala ultra-locale e localizzato all'interno del centro storico di Palermo, ma che questo stesso interesse favorisce un monopolio settoriale nella stessa area, escludendo di fatto quelle attività che possono risultare inutili o addirittura dannose per il settore turistico e ponendo una barriera simbolica oltre che economica all'ingresso per nuove e differenziate realtà.

3. Conclusioni

I dati e le analisi qui presentate non possono quindi sostenere la tesi per cui Palermo fosse, in un momento precedente alla pandemia che ha sconvolto la quasi totalità delle economie urbane globali, nel pieno di un processo di *touristification* per varie ragioni espresse precedentemente.

Più nello specifico però, se con l'analisi quantitativa presentata nella seconda parte è possibile dire che l'indicatore più sensibile per le trasformazioni urbane, quel *rent gap*[9] usato specificatamente nelle indagini sui fenomeni globali di *gentrification* (Slater 2017) ma anche nell'approccio ai mutamenti urbani causati dal turismo (Jover, Díaz-Parra 2019), sia ancora sensibilmente inesplorato nel contesto palermitano se non in minima parte dalle economie di piattaforma (Wachsmuth, Weisler 2018), con la prima parte è stato possibile ripercorrere la storia dello sviluppo urbano palermitano e notare come la visione del turismo come nuovo strumento di crescita economica sia abbastanza recente. Nella fattispecie poi, a parere di chi scrive la combinazione delle due analisi rende possibile affermare come l'avvio di processi di *touristification* sia legato indissolubilmente al ripristino del fronte mare attraverso la rigenerazione del molo della Cala, ma anche se non soprattutto di quel centro storico che ancora oggi presenta da un lato una nuova effervescenza economica, dall'altro i segni non solo della Seconda guerra mondiale, ma anche dell'impossibilità palesata dalle amministrazioni di ripristinare quanto distrutto. È all'interno di questo preciso schema che infatti si vuole, per concludere, riprendere il concetto espresso in minima parte nelle pagine precedenti di *being neglect*, legato a quello di *planned shrinkage*. Le due espressioni furono per la prima volta utilizzate nel 1976 da Roger Starr, pianificatore urbano della città di New York di quegli anni, e ripreso in anni recenti ed in chiave molto critica da Peter Moskowitz nel suo *How to kill a city* (2017). L'idea di fondo era quella di attuare scientemente delle politiche di abbandono controllato da un punto di vista non solamente economico, ma anche se non soprattutto di manutenzione e di gestione dello spazio pubblico nelle aree più povere della città in maniera tale da allontanarne la popolazione residente e abbassarne a dismisura il valore aumentando così il già citato *rent gap* e favorendo futuri processi di gentrificazione. Le pagine precedenti hanno in qualche modo mostrato come in maniera involontaria le politiche di *sprawl* urbano della seconda metà del Novecento, mal accompagnate da incomplete politiche di edilizia residenziale pubblica e

9 Definito come la differenza tra la rendita fondiaria potenziale e quella effettivamente creata da un dato lotto di terra o immobile.

di ripristino del centro, abbiano portato Palermo a vivere una situazione simile a quella presentata da Starr per il South Bronx degli anni Settanta, portandola ad una situazione in cui prima della pandemia erano comunque osservabili alcuni segnali di un possibile avvio di processi di *touristification*.

Appendice

Appendice statistica per l'elaborazione dei dati immobiliari [1]

Tabella 1: dati in riferimento alla categoria di immobili "abitazioni civili"

Anno Semestre	Compravendita					
	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2003/2	863,04	1219,57	781,43	1088,57	940	1390
2004/1	916,96	1290,87	845,00	1184,29	1000	1410
2004/2	974,89	1350,87	884,29	1237,14	1040	1470
2005/1	1081,09	1497,83	967,86	1352,86	1140	1600
2005/2	1238,26	1715,22	1112,86	1557,14	1310	1840
2006/1	1320,43	1827,17	1192,86	1668,57	1390	1950
2006/2	1399,57	1937,83	1274,29	1784,29	1460	2050
2007/1	1403,48	2001,96	1278,57	1848,57	1460	2100
2007/2	1452,17	2072,39	1314,29	1898,57	1510	2160
2008/1	1522,17	2120,87	1398,57	1948,57	1700	2300
2008/2	1524,35	2133,48	1398,57	1977,14	1700	2400
2009/1	1508,70	2101,09	1371,43	1964,29	1650	2450
2009/2	1528,26	2119,57	1400,00	1992,86	1800	2550
20010/1	1535,87	2131,52	1400,00	1992,86	1800	2550
20010/2	1510,43	2095,65	1378,57	1942,86	1750	2500
Cambio zona OMI per Centro e Albergheria						
Anno Semestre	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2011/1	1518,60	2110,00	1481,25	2118,75	1400	2050
2011/2	1500,20	2065,00	1462,50	2075,00	1400	2000
2012/1	1459,60	2020,00	1412,50	2025,00	1350	1950
2012/2	1414,80	1957,00	1362,50	1956,25	1300	1900
2013/1	1370,00	1869,00	1306,25	1856,25	1250	1800
2013/2	1335,60	1822,00	1268,75	1806,25	1200	1750
2014/1	1280,20	1739,80	1193,75	1687,50	1100	1550
2014/2	1237,76	1666,33	1143,75	1606,25	1050	1500
2015/1	1213,47	1638,78	1128,75	1575,00	1000	1450
2015/2	1172,04	1601,02	1083,75	1518,75	970	1400
2016/1	1142,04	1577,55	1041,25	1487,50	950	1400

1 I dati sono stati forniti dall'Agenzia delle Entrate - Territorio - Osservatorio del mercato immobiliare. Per Comune si intendono tutte le zone OMI in cui ricade la città di Palermo, per Centro le zone sono B4 – B6 – B7 – B9 – B10 – B11 – C10 fino al 2010 per poi passare a B4 – B13 – B14 – B15 – B16 – B17 – B18 – B19. La zona OMI di riferimento per l'Albergheria è invece B6 fino al 2010 e B15 dal 2011 in poi.

Tabella 2: dati in riferimento alla categoria "abitazioni civili"

Anno Semestre	Locazione					
	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2003/2	2,24	5,07	2,43	4,29	3	3
2004/1	2,63	5,30	2,71	5,57	1	4
2004/2	2,74	5,65	3,29	5,57	3	4
2005/1	2,72	5,65	3,29	6,57	4	7
2005/2	3,11	5,37	3,29	5,29	4	5
2006/1	3,76	6,30	3,43	6,14	5	7
2006/2	3,76	6,30	3,43	6,14	5	7
2007/1	3,76	6,30	3,43	6,14	5	7
2007/2	3,70	6,39	3,57	7,00	5	9
2008/1	3,72	6,35	3,71	6,71	6	7
2008/2	3,63	6,17	3,71	6,71	6	7
2009/1	3,57	6,17	4,43	7,29	5	9
2009/2	3,30	6,28	3,86	7,29	5	7
20010/1	3,30	6,28	3,86	7,29	5	7
20010/2	3,00	5,70	3,43	5,14	5	6
Cambio zona OMI per Centro e Albergheria						
Anno Semestre	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2011/1	3,08	5,77	3,38	5,25	3	4
2011/2	3,04	5,50	2,50	5,50	2	4
2012/1	2,78	5,42	2,38	5,63	1	4
2012/2	2,76	5,60	3,38	7,13	3	9
2013/1	2,84	5,38	2,88	5,63	3	7
2013/2	2,82	5,38	2,88	5,63	3	7
2014/1	2,84	5,10	3,00	4,38	3	3
2014/2	2,63	5,71	2,38	5,00	2	3
2015/1	2,63	5,84	2,38	5,00	2	3
2015/2	2,63	5,51	2,50	4,00	1	3
2016/1	2,86	5,02	2,88	4,25	1	3

Tabella 3: dati in riferimento alla categoria "abitazioni economiche"

Anno Semestre	Compravendita					
	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2003/2	654,89	925,00	557,86	779,29	720	1050
2004/1	683,11	962,00	585,71	822,14	720	1050
2004/2	724,89	1007,00	614,29	858,57	750	1090
2005/1	806,67	1120,44	670,71	937,86	815	1185
2005/2	924,89	1282,67	771,43	1080,00	940	1360
2006/1	994,67	1378,89	884,29	1231,43	1000	1440
2006/2	1051,56	1458,00	945,71	1317,14	1050	1510
2007/1	1054,77	1458,00	951,67	1317,14	1050	1510
2007/2	1087,11	1506,89	971,43	1352,86	1080	1560
2008/1	1134,77	1530,00	1055,71	1417,14	1300	1700
2008/2	1139,55	1542,05	1055,71	1417,14	1300	1700
2009/1	1122,73	1514,77	1040,00	1385,71	1300	1650
2009/2	1120,68	1526,14	1040,00	1400,00	1300	1750
20010/1	1131,36	1543,18	1040,00	1400,00	1300	1750
20010/2	1107,50	1500,00	1014,29	1364,29	1300	1700
Cambio zona OMI per Centro e Albergheria						
Anno Semestre	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2011/1	1109,79	1509,38	1037,50	1462,50	980	1400
2011/2	1107,50	1493,75	1036,25	1450,00	980	1400
2012/1	1065,63	1444,79	992,50	1400,00	900	1350
2012/2	1021,25	1393,75	951,25	1350,00	870	1300
2013/1	975,83	1336,46	907,50	1293,75	850	1250
2013/2	949,58	1301,04	886,25	1256,25	830	1200
2014/1	923,75	1247,50	836,25	1186,25	780	1150
2014/2	891,04	1209,38	805,00	1150,00	740	1100
2015/1	920,00	1261,88	832,50	1191,25	740	1100
2015/2	891,67	1220,83	812,50	1162,50	720	1050
2016/1	871,88	1191,25	798,75	1141,25	710	1000

Tabella 4: dati in riferimento alla categoria "abitazioni economiche"

Anno Semestre	Locazione					
	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2003/2	1,53	5,02	1,43	4,86	2	7
2004/1	1,98	3,93	2,00	4,43	3	3
2004/2	2,11	4,27	2,00	4,86	1	3
2005/1	2,38	5,76	2,57	5,57	3	4
2005/2	2,71	5,22	2,71	5,43	3	9
2006/1	2,73	5,00	2,86	5,14	1	4
2006/2	2,73	5,00	2,86	5,14	1	4
2007/1	2,73	5,00	2,86	5,14	1	4
2007/2	3,02	5,47	3,00	5,29	2	4
2008/1	3,00	5,41	3,14	5,43	3	4
2008/2	3,00	5,41	3,14	5,43	3	4
2009/1	2,75	4,93	2,71	4,86	2	4
2009/2	2,57	4,77	2,71	4,57	1	4
20010/1	2,57	4,77	2,71	4,57	1	4
20010/2	2,89	5,36	3,29	4,86	4	5
Cambio zona OMI per Centro e Albergheria						
Anno Semestre	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2011/1	2,63	5,96	3,13	7,13	3	8
2011/2	2,27	6,25	2,38	7,25	2	9
2012/1	2,27	5,92	2,13	6,50	2	8
2012/2	2,10	5,63	1,88	5,63	2	7
2013/1	2,15	5,63	2,13	6,25	2	6
2013/2	2,15	5,63	2,13	6,25	2	6
2014/1	2,19	4,73	2,00	4,88	2	4
2014/2	2,00	4,58	1,88	4,00	2	3
2015/1	2,21	4,71	2,13	4,75	2	3
2015/2	2,13	5,00	2,00	4,50	2	3
2016/1	2,15	4,96	2,00	4,50	2	3

Tabella 5: dati in riferimento alla categoria "negozi"

Anno Semestre	Compravendita					
	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2003/2	1223,19	1674,26	1155,71	1534,29	1690	2370
2004/1	1276,30	1745,87	1227,14	1618,57	1690	2370
2004/2	1332,02	1825,32	1282,86	1692,86	1760	2460
2005/1	1398,94	1917,02	1350,00	1777,14	1850	2580
2005/2	1597,45	2189,15	1552,86	2045,71	2130	2970
2006/1	1691,49	2318,94	1652,86	2178,57	2260	3150
2006/2	1795,32	2458,94	1765,71	2330,00	2370	3310
2007/1	1795,32	2458,94	1765,71	2330,00	2370	3310
2007/2	1848,72	2533,83	1817,14	2400,00	2440	3410
2008/1	1850,85	2536,60	1817,14	2400,00	2440	3410
2008/2	1851,06	2545,53	1818,57	2418,57	2440	3410
2009/1	1851,06	2545,74	1814,29	2414,29	2450	3400
2009/2	1851,06	2545,74	1814,29	2414,29	2450	3400
20010/1	1851,06	2545,74	1814,29	2414,29	2450	3400
20010/2	1805,32	2485,11	1778,57	2357,14	2400	3300
Cambio zona OMI per Centro e Albergheria						
Anno Semestre	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2011/1	1737,65	2406,86	1656,25	2268,75	1400	1950
2011/2	1693,14	2348,04	1631,25	2212,50	1400	1900
2012/1	1642,55	2280,39	1581,25	2150,00	1350	1850
2012/2	1580,00	2193,14	1525,00	2075,00	1300	1800
2013/1	1506,67	2081,37	1462,50	1968,75	1250	1700
2013/2	1468,82	2029,41	1425,00	1918,75	1200	1650
2014/1	1394,90	1979,59	1350,00	1806,25	1150	1550
2014/2	1327,76	1880,61	1287,50	1725,00	1100	1500
2015/1	1298,57	1837,35	1262,50	1675,00	1100	1450
2015/2	1337,35	1888,37	1250,00	1706,25	1100	1450
2016/1	1281,43	1831,63	1193,75	1681,25	1050	1400

Tabella 6: dati in riferimento alla categoria "negozi"

Anno Semestre	Locazione					
	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2003/2	4,77	6,51	4,71	6,86	9	12
2004/1	4,67	6,74	5,29	7,00	9	12
2004/2	4,91	7,53	4,57	7,57	3	9
2005/1	4,70	7,85	4,86	8,14	8	9
2005/2	4,64	7,96	5,00	8,71	3	11
2006/1	5,36	8,55	6,00	9,29	12	17
2006/2	5,36	8,55	6,00	9,29	12	17
2007/1	5,36	8,55	6,00	9,29	12	17
2007/2	6,40	8,53	5,71	8,71	4	12
2008/1	6,40	8,53	5,71	8,71	4	12
2008/2	6,40	8,53	5,71	8,71	4	12
2009/1	6,40	8,53	5,71	8,71	4	12
2009/2	5,44	8,07	6,00	9,29	12	17
20010/1	5,53	8,74	6,00	9,29	12	17
20010/2	5,45	8,98	4,00	8,43	8	11
Cambio zona OMI per Centro e Albergheria						
Anno Semestre	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2011/1	5,31	8,22	6,13	8,50	4	7
2011/2	4,22	8,18	4,88	8,00	3	7
2012/1	5,08	8,33	2,88	7,75	1	7
2012/2	5,37	8,20	5,88	8,38	6	8
2013/1	4,96	8,00	6,00	8,00	5	6
2013/2	4,29	7,61	5,25	7,13	4	6
2014/1	5,55	8,29	5,38	7,38	6	7
2014/2	3,94	6,73	4,50	6,88	5	7
2015/1	4,27	6,47	5,25	6,63	5	6
2015/2	5,51	7,82	5,25	8,63	5	9
2016/1	5,31	7,92	6,00	9,13	5	9

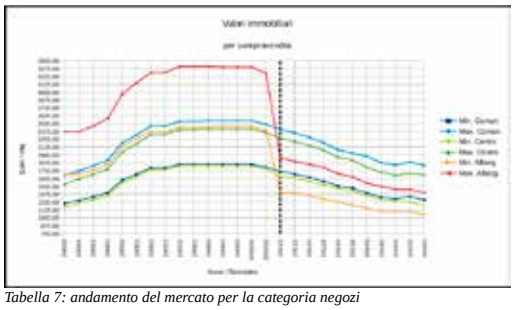


Tabella 7: andamento del mercato per la categoria negozi

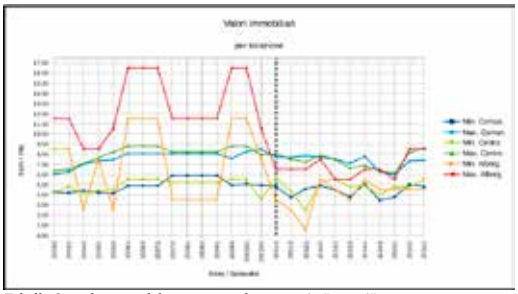


Tabella 8: andamento del mercato per la categoria "negozi"

Tabella 9: dati in riferimento alla categoria "uffici"

Anno Semestre	Compravendita					
	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2003/2	915,33	1236,89	860,00	1198,57	1110	1570
2004/1	946,93	1279,55	900,00	1228,57	1110	1570
2004/2	982,33	1327,67	940,00	1282,86	1150	1630
2005/1	1032,00	1395,11	987,14	1347,14	1210	1710
2005/2	1180,22	1593,78	1134,29	1551,43	1390	1970
2006/1	1251,78	1689,33	1201,43	1644,29	1470	2090
2006/2	1326,00	1790,89	1282,86	1754,29	1540	2190
2007/1	1326,00	1790,89	1282,86	1754,29	1540	2190
2007/2	1365,78	1844,00	1321,43	1807,14	1590	2260
2008/1	1375,78	1853,33	1338,57	1835,71	1590	2260
2008/2	1375,78	1853,33	1338,57	1835,71	1590	2260
2009/1	1372,22	1850,00	1335,71	1835,71	1600	2250
2009/2	1372,22	1850,00	1335,71	1835,71	1600	2250
20010/1	1372,22	1850,00	1335,71	1835,71	1600	2250
20010/2	1345,56	1805,56	1307,14	1785,71	1550	2200
Cambio zona OMI per Centro e Albergheria						
Anno Semestre	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2011/1	1287,55	1736,73	1225,00	1662,50	1100	1450
2011/2	1243,88	1691,84	1200,00	1612,50	1100	1400
2012/1	1199,59	1639,80	1150,00	1562,50	1050	1350
2012/2	1151,43	1580,61	1100,00	1500,00	1000	1300
2013/1	1102,86	1508,16	1050,00	1425,00	950	1250
2013/2	1070,20	1469,39	1015,00	1387,50	930	1200
2014/1	1062,09	1467,44	962,50	1325,00	880	1150
2014/2	1008,14	1400,00	917,50	1262,50	840	1100
2015/1	982,56	1372,09	890,00	1237,50	820	1100
2015/2	950,47	1320,23	862,50	1187,50	800	1050
2016/1	924,65	1280,23	838,75	1131,25	780	1000

Tabella 10: dati in riferimento alla categoria "uffici"

Anno Semestre	Locazione					
	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2003/2	4,16	5,64	4,00	5,00	5	5
2004/1	4,07	6,14	4,00	5,43	5	5
2004/2	4,29	4,98	3,57	5,71	5	7
2005/1	4,56	4,87	4,00	6,71	6	8
2005/2	5,07	6,16	4,14	6,14	6	9
2006/1	5,49	4,96	4,00	7,00	3	7
2006/2	5,49	4,96	4,00	7,00	3	7
2007/1	5,49	4,96	4,00	7,00	3	7
2007/2	5,76	5,16	4,71	6,57	5	7
2008/1	5,76	5,16	4,71	6,57	5	7
2008/2	5,76	5,16	4,71	6,57	5	7
2009/1	5,76	5,16	4,71	6,57	5	7
2009/2	5,49	4,93	4,00	7,00	3	7
20010/1	5,49	4,93	4,00	7,00	3	7
20010/2	5,44	5,24	4,29	6,57	2	7
Cambio zona OMI per Centro e Albergheria						
Anno Semestre	Comune		Centro		Albergheria	
	min	max	min	max	min	max
2011/1	5,12	5,92	4,75	4,63	4	6
2011/2	5,12	5,49	4,63	3,75	4	5
2012/1	4,88	5,94	4,25	5,25	4	4
2012/2	4,73	5,61	4,13	4,75	2	4
2013/1	4,59	4,82	4,25	4,88	4	4
2013/2	4,51	4,71	4,25	4,75	4	4
2014/1	4,28	5,07	3,63	6,50	3	8
2014/2	4,05	4,98	3,50	5,63	3	6
2015/1	3,98	5,02	3,50	5,13	3	5
2015/2	3,98	4,98	3,50	5,13	3	5
2016/1	3,35	6,26	3,38	6,00	3	8

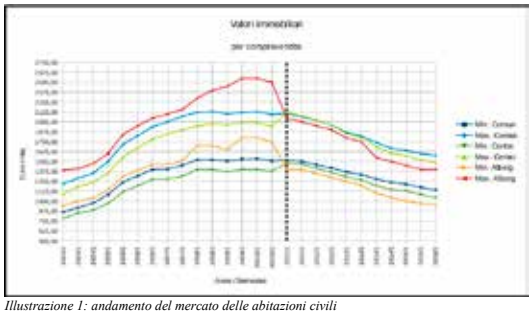


Illustrazione 1: andamento del mercato delle abitazioni civili

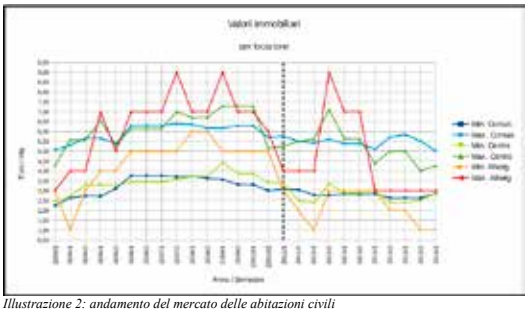


Illustrazione 2: andamento del mercato delle abitazioni civili

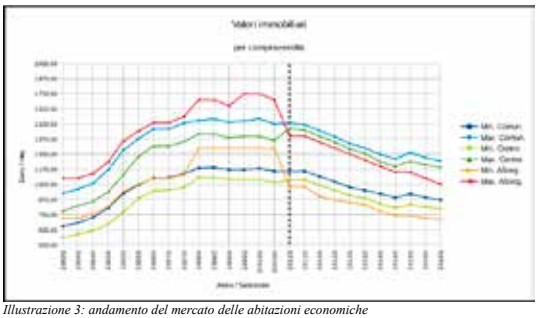


Illustrazione 3: andamento del mercato delle abitazioni economiche

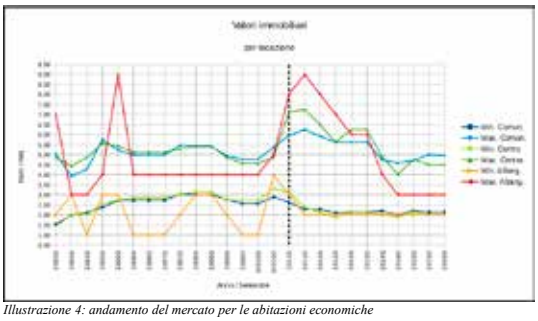


Illustrazione 4: andamento del mercato per le abitazioni economiche

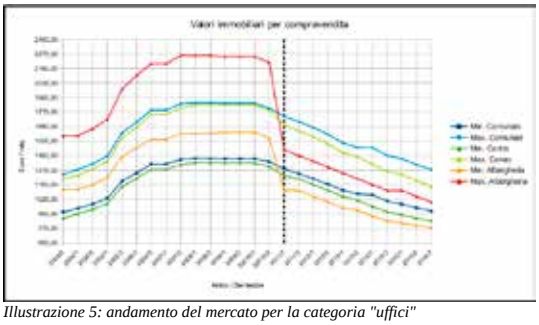


Illustrazione 5: andamento del mercato per la categoria "uffici"

Illustrazione 6: andamento del mercato per la categoria "uffici"

Per le definizioni delle categorie immobiliari si faccia riferimento al sito: http://www.tecnoborsa.com/Media/Default/doc_glossario/Glossario_AdT_Tecnoborsa_edizII-2008.pdf

Bibliografia

Aalbers M. B. 2019, *Financial Geographies of Real Estate and the City*, in «FinGeo Working Paper Series»: 1-46.

Annunziata S. 2007, *Gentrification non è rigenerazione: alcune precisazioni concettuali*, in «Urbanistica Informazioni», vol. 218: 12-13.

Bonafede G., Napoli G. 2015, *Palermo Multiculturale tra gentrification e crisi del mercato immobiliare nel centro storico*, in «Archivio Di Studi Urbani e Regionali», vol. 46, n. 113: 123-150.

Cannarozzo T. 2000, *Palermo: mezzo secolo di trasformazioni*, in «Archivio Di Studi Urbani e Regionali», vol. 31, n. 67: 101-137.

Cannarozzo T. 2007, *Centri storici come periferie: il caso del centro storico di Palermo, tra eccellenza e marginalità*, relazione presentata al Convegno Nazionale dell'INU Campania "Territori e Città del Mezzogiorno - Quante Periferie? Quali Politiche di governo del territorio?", Napoli 22-23 marzo 2007.

Carta M. 2008, *Palermo: un waterfront in trasformazione*, in *Waterfront urbani di Catania, Messina, Palermo, Siracusa e Trapani. Modelli di studio a scala locale della Carta del Rischio del patrimonio culturale ed ambientale della Regione Siciliana*, Centro Regionale per la Progettazione e il Restauro, Palermo, pp. 65-79.

Cocola-Gant A., Lopez-Gay A. 2020, *Transnational Gentrification, Tourism and the Formation of 'foreign Only' Enclaves in Barcelona*, in «Urban Studies», vol. 57, n. 15: 3025-3043.

Jansen-Verbeke M. 2009, *The Territoriality Paradigm in Cultural Tourism*, in «Tourism», vol. 19, n. 1-2: 25-31.

Jover J., Díaz-Parra I. 2020, *Gentrification, Transnational Gentrification and Touristification in Seville, Spain*, in «Urban Studies», vol. 57, n. 15: 3044-3059.

Lees L., Shin H. B., Lopez-Morales E. 2016, *Planetary Gentrification*, Polity Press, Cambridge.

Lopes A. C., Rodrigues E. B., Vera-Cruz R. 2019, *Tourism Gentrification*, in «IOP Conference Series: Materials Science and Engineering», vol. 471, n. 9.

Moskowitz P. 2017, *How to Kill a City. Gentrification, Inequalities and the Fight for the Neighbourhood*, Nation Books, New York.

Pedone F. 2013, *Palermo nel secondo dopoguerra. Le due città*, in «Intrasformazione», vol. 2, n. 1: 144-177.

Pedone F. 2019, *La città che non c'era. Lo sviluppo urbano di Palermo nel secondo dopoguerra*, Istituto Poligrafico Europeo, Palermo.

Picone M., Schilleci. F. 2013, *A Mosaic of Suburbs: The Historic Boroughs of Palermo*, in «Journal of Planning History» vol. 12, n. 4: 354-366.

Del Romero Renau L. 2018, *Touristification, Sharing Economies and the New Geography of Urban Conflicts*, in «Urban Science», vol. 2, n. 4: 104.

Slater T. 2017, *Planetary Rent Gaps*, in «Antipode», vol. 49: 114-137.

De Spuches G., Guarrasi V., Picone. M. 2002. *La città incompleta*, Palumbo, Palermo.

Wachsmuth D., Weisler A. 2018, *Airbnb and the Rent Gap: Gentrification through the Sharing Economy*, in «Environment and Planning A: Economy and Space», vol. 50, n. 6: 1147-1170.

«Un po' di gentrificazione però ci voleva...»

Dubbi e certezze sul rinnovamento urbano

Francesco Montagnani

University of Manchester
francesco.montagnani@manchester.ac.uk

Abstract. In this article, I face the theme of the *gentrification* in one of the central neighborhoods of Palermo, Ballarò / Albergheria, focussing on its relationship with the permanent public assembly called SOS Ballarò. The suburb offers favorable conditions for the development of gentrifying processes: unsafe buildings, low prices, central position in the city go along with a millennial history and a multicultural environment. SOS Ballarò emerges as a legitimate political actor, by intervening in a passive and active manner, influencing the fashion in which the urban text is qualified.

Keywords: *Gentrification*, Re-qualification, Activism, Assembly, Urban Policies.

1. Introduzione

Nelle prossime pagine descriverò in termini etnografici il complesso processo di rinnovamento urbano che avviene nel quartiere Albergheria di Palermo su base quotidiana. Il mio intento è quello di mostrare l'impatto che l'assemblea pubblica SOS Ballarò ha su tale processo, e come gli attivisti influenzano il tessuto urbano sia tramite mera presenza (Coles 2008) che azione diretta (Graeber 2009). Prima di illustrare gli esempi però, si rende necessario introdurre l'assemblea pubblica per contestualizzare il suo operato e le narrazioni a cui esso dà luogo.

SOS Ballarò nasce nel 2015, subito dopo una serie di atti intimidatori che hanno bloccato il processo di riapertura di un locale confiscato alla mafia e riassegnato ad una cordata di imprenditori. Luci danneggiate, due frigoriferi rotti, un atto incendiario: la saracinesca del pub

© Foto di Massimiliano Purpura, *Ballarò*, Palermo, CC BY 2.0.

Ballarò in via Nunzio Nasi rimane abbassata e leggermente annerita[1]. La rete di associazioni locali decide di reagire e di incontrarsi con una domanda ben precisa a cui rispondere: «come è possibile che tutti noi abbiamo fatto attivismo nel quartiere per 15 anni ma una cosa del genere succede sulla soglia di casa nostra?» Tommaso, uno dei membri fondatori dell'assemblea, mi esprime così la sua frustrazione, aggiungendo che «bisognava incontrarci, tutti quanti, e parlare di Ballarò, di tutti i suoi problemi fino a che non ci veniva in mente una soluzione». All'inizio del novembre 2015, un gruppo di circa cento persone si riunisce nei locali del complesso di Santa Chiara a Ballarò. Si discute in maniera democratica e orizzontale, fino a che non si decide che l'assemblea deve dividersi in gruppi di lavoro tematici, col compito di evidenziare problemi, individuare soluzioni, e indicare il percorso per arrivare a tali soluzioni. Dopo due giornate di lavori, l'assemblea generale si riunisce e i tavoli presentano il loro operato. L'assemblea approva all'unanimità una "griglia delle criticità" fatta di 21 punti con 53 sottosezioni: dall'istallazione di segnaletica stradale all'investimento di milioni di euro per la ricostruzione del mercato coperto di piazza Carmine[2].

In questa prima fase, il gruppo prende due decisioni fondamentali: si tenterà sempre di raggiungere un consenso unanime sulle decisioni, di modo che non si creino maggioranze e minoranze interne; l'assemblea pubblica diventerà permanente, si riunirà ogni settimana e non diventerà un soggetto giuridico. Alla fine del 2015 quindi, SOS Ballarò comincia la sua azione, seguendo linee guida politiche che valgono ancora oggi. SOS è un soggetto fluido che lavora costantemente su un progetto morale e politico condiviso e comune, seguendo modalità assembleari basate sulla risoluzione del conflitto e il raggiungimento del consenso unanime (Graeber 2009). Questo è il contesto nel quale, nel febbraio 2017, mi sono trovato a condurre la mia etnografia, diventando parte dell'assemblea.

2. «Un po' di gentrificazione però ci voleva...»

La frase che dà il titolo a questo contributo è una citazione diretta di una collega architetto durante un evento tenutosi nel giugno 2018. I partecipanti al seminario discutevano una tesi di master incentrata su una domanda di base: il quartiere Albergheria è gentrificato? Si sta gentrificando? Il gruppo presente all'evento aveva ben chiari i risvolti negativi del fenomeno gentrificante e delle sue conseguenze per le fasce meno abbienti della popolazione: aumento dei prezzi, crollo del potere d'acquisto, irrigidimento del mercato del lavoro, rimozione degli abitanti storici. Tuttavia, la collega aveva l'intento di provocare una discussione sulle condizioni del quartiere Albergheria e porre l'accento sulla necessità di cambiamento del tessuto urbano. Al fine di alimentare la discussione, la mia risposta fu affermativa: «sì, un po' di gentrificazione intesa come cambiamento ci vuole, ma bisogna capire bene di che tipo». Come la tesi in questione illustrava quel giorno, Ballarò ha sentito la necessità di cambiare anche (ma non solo) per le condizioni storiche che ha vissuto nell'ultimo secolo. Senza scendere troppo nel dettaglio (altri nel presente numero lo fanno con più competenza di me) si rende necessario un *excursus* sulle vicende storiche che hanno portato alla condizione attuale in cui versa il tessuto urbano su cui SOS Ballarò opera.

Il quartiere Albergheria è da sempre oggetto di politiche urbanistiche particolareggiate. Sin dagli inizi della pianificazione urbana di Palermo alla fine del XIX secolo, i vari piani regolatori considerano

1 https://palermo.repubblica.it/cronaca/2015/09/17/news/fiamme_al_pub_di_ballaro_sequestrato_al_boss_nicchi-123052441/ (accesso 27/06/2020).

2 Piazza Carmine è la piazza principale del mercato storico di Ballarò, cuore pulsante del quartiere Albergheria. L'assemblea si è impegnata affinché venga ricostruito il mercato coperto che ha caratterizzato la piazza dalla fine del XIX secolo alla metà degli anni 70 del 1900 (La Duca 1994).

Ballarò come un caso a parte, che necessita di interventi diversi rispetto al resto del centro storico e della città. Come illustrano Lo Piccolo *et al.* (2006), a cavallo tra XIX e XX secolo, l'Albergheria subisce vari interventi di risanamento dediti alla creazione di spazi pubblici ampi, atti a favorire la circolazione dell'aria a livello stradale e mantenere condizioni di vita salubri. Il rimodellamento del quartiere, in parte parallelo a quello del resto del centro storico[3] e di altre città dell'Italia del Sud[4], resta però sempre parziale. Fino alla fine della Seconda guerra mondiale, l'opera pubblica nel quartiere Albergheria si costituisce di due fasi: demolizione (con conseguente rimozione della popolazione urbana) e ricostruzione, la seconda delle quali però mai del tutto ultimata.

Anche nel secondo dopoguerra, quando i detriti dei bombardamenti alleati sono copiosi e il sovraffollamento delle unità abitative diventa rampante, il concetto di emergenza che caratterizza il quartiere e la politica che ne determina la posizione attuale nel panorama del centro storico rimangono invariati. Fenomeni di spopolamento del centro storico caratterizzano gli anni del sacco di Palermo e della costruzione delle periferie popolari. Persino il piano regolatore del 1994, frutto di anni di ricerca coordinata dell'Università di Palermo sotto l'egida del Comune, che arriva alla fine della *Primavera di Palermo*, della stagione del terrore, delle stragi eccellenti, mantiene le stesse linee guida. Nonostante l'aria di cambiamento che caratterizza il dibattito politico cittadino di questo periodo, l'approccio del piano ricalca quelli passati: la porzione contenuta tra corso Tukory e corso Vittorio Emanuele sull'asse nord-sud, e via Maqueda e corso Re Ruggero su quella est-ovest è ancora scorporata. Gli si dedica un piano di intervento particolareggiato che ancora oggi determina le sorti del quartiere. Nella mappa catastale che io ed altri attivisti abbiamo usato durante tutta la durata della mia ricerca etnografica, colorata secondo zone di intervento, aree residenziali, commerciali ecc. Ballarò rimane un fitto telaio di strade immerso nel bianco indefinito della retorica dell'intervento emergenziale (Lo Piccolo *et al.* 2006).

SOS Ballarò comincia la sua azione in una situazione politica articolata secondo la logica dell'emergenza. Nelle prossime pagine cercherò di descrivere come questo carattere precario e marginale del quartiere abbia però avuto un impatto sulla libertà di intervento di SOS Ballarò: se da un lato, un piano particolareggiato allunga i tempi di intervento ufficiale, richiede delibere dai tempi biblici (soprattutto in caso di interventi infrastrutturali), dall'altro garantisce ampio spazio di manovra per azioni dirette che non necessitano di nessun intervento istituzionale. Ovviamente, lo stesso ampio spazio di manovra di cui beneficia SOS Ballarò è disponibile anche per altri soggetti, come investitori privati. Seguendo la teoria smithiana del *rent gap* (Smith 1987), si può affermare che la differenza tra la rendita che una particella catastale dell'Albergheria potrebbe generare e quella che effettivamente genera è considerevole. Ballarò è un quartiere centrale, a ridosso dei palazzi delle istituzioni cittadine, con al suo interno istituzioni socioculturali millenarie, vicino ai principali snodi di trasporto cittadino e privato e pubblico. In termini di geografia urbana, il quartiere Albergheria è una potenziale fonte di guadagno immobiliare notevole. Di contro, le condizioni infrastrutturali sono pessime (manti stradali, rete fognaria, illuminazione ecc.); le condizioni di salute pubblica non sono ottimali (rifiuti abbandonati, stallaggio di animali ecc.); si trovano numerosi casi di edilizia pericolante, edifici abbandonati, finestre murate. In termini di *rent gap*, Ballarò presenta condizioni ottimali per l'avvio di processi gentrificanti su ampia scala:

3 Si pensi al taglio della seconda direttrice nord-sud del centro storico, via Roma, progettato nel piano Giarrusso del 1885 e completato nel 1894 (Giorgianni 2000).
4 Si pensi agli interventi subiti dai quartieri storici di Napoli a seguito dell'epidemia di colera del 1884 (Biocca 1992).

sarebbe sufficiente investire capitale, ristrutturare o ricostruire, e vendere o affittare a categorie di cittadini più abbienti dei residenti storici.

Se lo studio del *rent gap* basato sui dati del mercato immobiliare e della rendita d'affitto ha dato via alle cosiddette *production theories*, uno studio più qualitativo della situazione socioculturale di quartieri sottoposti a gentrificazione ha dato via allo sviluppo di *consumption theories* (Ley 1996) legate alla presenza di nuove classi di abitanti e di nuove forme estetiche di consumo del territorio urbano. Il quartiere marginale, che vive condizioni di abbandono o povertà, bassi livelli di sicurezza o sanità pubblica, diventa la frontiera cittadina che il pioniere valica al fine di estendere il confine del mondo civile (Lees *et al*. 2008). La retorica della frontiera, talvolta estesa a quella del territorio nemico tout-court (Makagon 2010), implica la necessità del varcare un confine, invadere e conquistare un territorio ostile. Le *shock troops*, come le definisce Makagon, sono artisti, attivisti, esponenti della piccola borghesia alla ricerca di uno scenario economico che permetta l'ottimizzazione del proprio potere d'acquisto, in un contesto culturale e sociale vibrante, variopinto, stimolante. Un territorio da consumare insomma, e trasformare secondo i canoni di una cultura alta, istruita, borghese, che influenzi quella popolare su cui si istalla. Ancora una volta, sembra che Ballarò e l'Albergheria rappresentino un esempio calzante di *consumption theory*: come fatto notare da uno dei partecipanti al seminario sopracitato, «i membri di SOS Ballarò sono un po' così: vengono da fuori il quartiere, sono lì per renderlo migliore, lo stanno cambiando. Perché non si parla di loro in termini di gentrificazione?» Come cercherò di illustrare nelle prossime pagine, SOS Ballarò ha un impatto significativo non solo nel modellare il rinnovamento urbano del quartiere attraverso azione diretta, ma contribuisce a screditare la nozione di frontiera urbana e di civilizzazione di Ballarò contrapponendo l'idea che Ballarò è il contrario dello spazio bianco, emergenziale, indefinito col quale è rappresentato sulle mappe di numerosi piani regolatori[5].

3. Mera presenza: «abitare a Ballarò o vivere a Ballarò»?

All'inizio della mia ricerca di campo (fine 2016) il mio progetto non riguardava nessuna forma di attivismo. Il mio intento era di concentrarmi sul mercato storico e attivare canali etnografici per esplorare i risvolti morali ed etici del lavoro mercantile in un ambiente come quello palermitano. Nel mio tentativo di accedere alle attività quotidiane del mercato, ho partecipato ad un tour dei "mestieri di Ballarò". L'intento del tour era quello di conoscere i «monumenti del mercato», quelle persone che, data lo loro storia, rappresentano al meglio l'anima mercantile, che ogni giorno commerciano e scambiano, non solo prodotti, «ma storie, idee, ricordi»[6]. Al mio arrivo, un gruppo di turisti palermitani aspetta che Nicolò, la nostra guida, cominci il tour. Ci spiega che, nel corso della mattinata, incontreremo cinque "monumenti viventi": i gestori di un bar attivo dal secondo dopoguerra, il proprietario di un negozio di semenze aperto nel XIX secolo, un *olivaro* che ha appena ricevuto il titolo di bottega storica, il proprietario di un caramellificio ultracentenario, e un gruppo di ragazzi che stanno per aprire un nuovo birrificio artigianale.

I primi quattro incontri raccontano di una storia infinita, che affonda le radici in un mercato che cambia senza mutare, che ha sofferto e fatto la storia, che ha servito e deliziato generazioni di palermitani. L'ultimo incontro però è quello su cui voglio soffermarmi: i cinque soci fondatori del birrificio artigianale ci accolgono nel loro pub alcuni giorni prima

5 Per ragioni di spazio, i riferimenti alle teorie sulla gentrificazione sono ridotti ai minimi termini e semplificati per contribuire significativamente al mio ragionamento. Per una più dettagliata argomentazione, si veda il volume di Lees *et al*. (2008).
6 https://terradamare.org/tour-mestieri-ballaro/ accesso 13/06/2020.

della data di inaugurazione. Ci servono un assaggio di birra e Carlo ci racconta la loro storia:

> Abbiamo tutti la passione della birra artigianale. Abbiamo provato ad andare all'estero, a cercare altri lavori, a fare piani. Alla fine, però, Palermo non ti lascia partire volentieri e abbiamo deciso di provare a realizzare un piccolo sogno. [...] Siamo tutti laureati, io sono economista, Mauro ha studiato lettere. L'unico che ha studiato la birra è Andrea, laureato in Agraria. [...] Non vi voglio dire bugie: siamo venuti a Ballarò perché i prezzi d'affitto sono bassi. Non avevamo fondi, dovevamo risparmiare sulla struttura, e sull'affitto. Non vi dico le difficoltà per farci fare un prestito dalla banca.

A metà tra il pensieroso e lo sconsolato, Carlo racconta di come sia stato difficile costruire la loro idea, ma anche di come l'esserci riusciti stia dando loro grandi soddisfazioni. Con le sue parole descrive una situazione che è un caso studio del fenomeno gentrificante: un gruppo di persone giovani si inserisce in un contesto urbano degradato, portando con sé un bagaglio educativo non comune in quel contesto, sfruttando il mercato immobiliare in flessione, e portando un prodotto non comune e poco accessibile per il contesto stesso. Se una lettura di questo tipo restituisce un caso di pionierismo gentrificante per eccellenza, rischia di essere una lettura parziale:

> Noi sappiamo bene che non arriviamo in un vuoto. Ballarò ha la sua storia, è un quartiere vivo e attivo. Noi vogliamo inserirci in questa storia e rispettarla. Per questo, per esempio, compreremo quanto più possibile al mercato, cercando di interagire con chi questo quartiere lo ha costruito pietra su pietra.

Carlo non menziona il fatto che lui, insieme ad altri soci, ha già partecipato alle assemblee di SOS Ballarò, e sarà attivo nel panorama politico del quartiere durante tutta la mia ricerca di campo. Il gruppo di nuovi arrivati insomma, riconosce il fatto che il quartiere non sia uno spazio vuoto da riempire ma un panorama politico complesso nel quale inserirsi. La mia ipotesi sul perché di questa interpretazione si connette al concetto di mera presenza che Coles (2008) usa nel descrivere l'intervento di ufficiali dell'ONU nella prima elezione democratica in Bosnia Erzegovina dopo la fine del conflitto degli anni '90. I funzionari internazionali esprimono sensazioni di inutilità, avendo poche mansioni e molto tempo a disposizione. Vorrebbero fare di più, ma, Coles argomenta, non considerano la loro opera passiva. La mera presenza dell'ONU durante il processo elettorale ha un effetto sul processo stesso, che non si potrebbe ottenere se i funzionari fossero altrove[7]. Lo stesso si può affermare per Ballarò: la mera presenza di SOS Ballarò crea il presupposto per una diversa interazione tra il nuovo arrivato e il tessuto sociale urbano. Il birrificio non sposta la frontiera cittadina, non civilizza una parte nascosta della città, ma si integra, cercando il modo di interagire con la comunità politica ancora prima che con quella economica: l'assemblea prima dell'inaugurazione.

Con questo non intendo dire che chiunque decida di "aprire bottega" a Ballarò faccia le stesse considerazioni. Come detto sopra, SOS Ballarò non è un soggetto giuridico e non ha nessun potere costituito: non ha l'intenzione né il potere di limitare gli ingressi nel panorama economico del quartiere; non ha il potere di determinare come e chi può investire; non ha il potere di decidere chi trarrà benefici dalla propria presenza all'Albergheria. Ha però il potere di creare una rete sociale e politica, e di creare dei principi morali che influenzano chi ne fa parte:

> Prendi quelli [del bar di fronte]: la loro idea era di usare SOS Ballarò per fare un euro in più. "Facciamo l'evento qua davanti", "la merenda ai bimbi del catechismo gliela prepariamo noi, basta che ci diano 5 euro" [...]. Qui si tratta di essere brave persone, si tratta di non sfruttare Ballarò ma di lavorarci insieme. Come fai a chiedere 5 euro ai ragazzini del catechismo?

7 Che questo effetto sia foucaultiano (Foucault 1993), legato ai concetti di Panopticon e sorveglianza, o più positivo, legato a concetti di etica e correttezza politica qui non ha molta rilevanza.

> [...] C'è una gran differenza tra abitare a Ballarò e vivere a Ballarò, e loro ci abitano e basta.

Stefano, uno dei membri fondatori di SOS, spiega che l'assemblea e la rete che la circonda sono aperte a tutti con l'eccezione di chi ne vuole trarre profitto. La mera presenza di SOS Ballarò non ha influenzato i gestori del bar in questione; la loro assenza dall'azione politica del quartiere, a meno che essa non servisse anche il loro bisogno economico, ne ha determinato l'esclusione dalla rete sociale e dal processo decisionale dell'assemblea. Insomma, la presenza di SOS Ballarò come soggetto politico legittimo rappresenta, per alcuni, l'epitome dello spazio urbano pieno nel quale inserirsi; al contempo, tale presenza mina alla base l'idea di Ballarò come terra di frontiera.

4. Azione diretta: Ri-qualificazione su micro-scala.

Nella sezione precedente abbiamo visto alcune delle conseguenze che la mera presenza passiva di SOS Ballarò ha sull'arrivo di nuovi attori nel contesto del quartiere. Da qui in poi invece, rivolgerò l'attenzione a percorsi attivi di influenza del tessuto urbano, soprattutto tramite la pulizia e riqualificazione di spazi urbani abbandonati o divenuti discariche a cielo aperto. Dal suo inizio, SOS Ballarò si dà l'obiettivo di ripulire e mantenere alcuni spazi pubblici del quartiere, come piazza Mediterraneo, piazzetta Ecce Homo, piazzetta Schiera e vicolo Gallo. Le prime tre sono state oggetto di intervento dell'assemblea prima del mio arrivo a Palermo. Vicolo Gallo invece, ha beneficiato di una prima azione di pulizia il 4 febbraio 2017, all'inizio del mio attivismo all'interno di SOS. La narrazione etnografica di quella giornata rivela alcuni punti chiave sull'approccio che SOS Ballarò attua nei suoi percorsi di riqualificazione.

Vicolo Gallo è uno spazio di connessione tra l'area di parcheggio principale dell'Albergheria, alla fine di via Mongitore, e la parte sud-ovest del quartiere, dove ha luogo il mercato del baratto di San Saverio[8]. È uno spazio ristretto, circa 100 mq di cemento con un piccolo rettangolo di terra al centro e un solo albero di falso pepe. Lo spazio è incastonato tra abitazioni private e una serie di edifici ridotti al solo pianterreno dai crolli e l'incuria. Pochi scalini dal lato di via Mongitore garantiscono l'accesso al piano della *villetta* (il nome con cui a Palermo si indicano i giardini pubblici); un vicolo sul lato sud porta direttamente al mercato di San Saverio all'altezza del ex-cinema Edison.

Al mio arrivo il 4 febbraio, ci sono due grossi mucchi di macerie, bottiglie di vetro, parti di una lavatrice. Senza un progetto preciso su come lo spazio sarà alla fine dell'intervento, iniziamo la pulizia con un badile, una scopa e un carrello della spesa. Due bidoni dell'immondizia presenti nel parcheggio si riempiono in fretta e prima di pranzo lo spazio è pulito. Nel frattempo, altri attivisti si sono uniti: muniti di pallet e attrezzi costruiscono due fioriere/panchine. Tagliano, inchiodano, pitturano, piantumano piante donate da un vivaio. L'idea per lo spazio centrale con l'albero è di smuovere la terra, piantare altre piante e creare una recinzione bassa con delle vecchie travi regalateci dai salesiani di Santa Chiara. Le travi sono piene di chiodi, alcune parti sono marce, pitturate di bianco tanto tempo fa, ma «basta dargli una sistemata e vedrai che tornano nuove. Passami la smerigliatrice France'». Due delle famiglie che vivono su vicolo Gallo scendono in forze per dare una mano. Due rimuovono i chiodi, due scartavetrano, uno opera con una grossa sega circolare. A metà pomeriggio i materiali per la recinzione sono pronti ma nessuno ha la più pallida idea di come farla stare in piedi.

Per fortuna di tutti, Nicolò, guida turistica e membro fondatore dell'assemblea, riconosce un amico per strada e ne richiama l'attenzione: «Mastro, vieni a darci una mano che se dobbiamo fare sta re-

8 Il mercato di San Saverio sarà oggetto d'analisi della prossima sezione. Cfr. in questo numero anche l'articolo di Clelia Bartoli.

cinzione da soli ci mettiamo un secolo!» Il Mastro è un carpentiere in pensione, abitante storico del quartiere e amico di lunga data di Nicolò: «faccio una commissione e vado a prendere gli attrezzi, voi intanto prendete le misure e tutto il resto».

I chiodi del mastro carpentiere («non mi toccate il martello per cortesia!») entrano nelle travi come fossero fatte di burro caldo. In un paio d'ore la recinzione è in piedi, a 20 cm da terra e offre una seduta di vari metri di lunghezza. Nel frattempo, ci ha raggiunto un gruppo nutrito di scout per dare una mano con le piante e recuperare una parte del muretto che chiude la piazza sul lato ovest: «già che ci siamo e ho un poco di malta, riprendo anche la rampa sugli scalini», ci informa il capo scout all'occorrenza mastro muratore. La rampa di cui parla facilita l'accesso a una serie di bassi usati dai venditori di San Saverio come magazzino per la merce invenduta, rendendo meno arduo il dislivello per carrelli e passeggini.

All'ora di cena, attivisti, scout, residenti del vicolo, mastri di ogni tipo, sono esausti ma contenti: vicolo Gallo è tirato a lucido. È il momento di fare festa. Gli attrezzi spariscono e lasciano il posto al barbecue e agli amplificatori: salsiccia e musica neomelodica, si mangia e si balla e si beve birra alla luce di un faretto che un residente presta per l'occasione. Alcuni giorni dopo appare una mattonella commemorativa dipinta da un amico: una figura blu su sfondo bianco dichiara che «questa piazza prima non c'era».

L'episodio della riqualificazione di vicolo Gallo evidenzia alcuni nodi chiave dell'azione sul territorio di SOS Ballarò. Lo spazio aveva bisogno di una ripulita: l'assemblea decide perciò di intervenire direttamente e in prima persona, senza chiedere permessi se non a coloro che avrebbero fatto esperienza dell'impatto dell'intervento. La municipalità, le società partecipate dei rifiuti e del verde urbano, non erano informate dell'azione e non ne hanno fatto parte. In questo senso, l'evento può essere interpretato come un'azione diretta, sulla falsa riga della letteratura anarchica e in special modo del contributo di David Graeber. L'antropologo definisce l'azione diretta come quella azione che avviene senza che «si solleciti lo stato. Non se ne fa neanche un gesto di ribellione. Per quanto possibile, si agisce *come se* lo Stato non esistesse» (Graeber 2009: 203. traduzione ed enfasi mie). L'autore postula uno dei principi dell'azione diretta: l'attuazione del modello anarchico è indipendente dalla realtà dei fatti. Ovviamente lo Stato esiste ed influenza la vita pubblica in ogni suo aspetto; l'azione diretta però si basa sulla premessa che tale influenza è violenta e opprimente per definizione. Pertanto, l'attivista non se ne preoccupa. In questo senso, SOS Ballarò non partecipa del principio dell'azione diretta in tutte le sue sfaccettature: esiste un problema (uno spazio inutilizzabile) che può essere risolto direttamente e l'assemblea se ne fa carico. Questo non significa che l'assemblea stessa non abbia richiesto un intervento straordinario dell'azienda di rimozione rifiuti per lo svuotamento dei cassonetti di via Mongitore, o che non abbia fatto pressione all'azienda delle acque affinché fosse ripristinata la funzionalità della fontanella di vicolo Gallo in disuso da anni. SOS Ballarò agisce direttamente sul territorio per quanto possibile, e stimola l'azione della municipalità per intervenire là dove non ne ha i mezzi o le competenze tecniche[9].

Un altro punto fondamentale dell'azione di riqualificazione di vicolo Gallo

9 In un discorso di teoria politica più generale, non è possibile definire SOS Ballarò come un'assemblea, un'iniziativa, o un processo anarchico: SOS Ballarò collabora giornalmente con le autorità cittadine, cercando, per quanto possibile, di dirigerne l'azione secondo principi di solidarietà, uguaglianza e democrazia. SOS Ballarò non si definisce secondo ideali politici prestabiliti e non ha un progetto politico di ampie vedute teoriche, ma affronta il quotidiano secondo i suddetti principi, orientando il proprio operato a seconda del contesto. Ne è prova la partecipazione di alcuni dei suoi membri alle elezioni locali del giugno 2017, culminate nell'elezione di due di loro nella lista civica dell'Assemblea di Sinistra Comune. https://elezioni.comune.palermo.it/risultati-amministrative-2017.php?fc=14&rel=10 (accesso 24/06/2020.

è legato al concetto di cambiamento del tessuto urbano. Come afferma la collega architetto nel titolo del mio contributo, un po' di gentrificazione ci voleva. Appare ovvio che uno spazio adibito a discarica abusiva e lasciato a se stesso necessiti di cambiamento. In un'area come Ballarò, dove gli spazi pubblici aperti scarseggiano per la prossimità degli edifici e il fitto reticolo stradale, uno spazio di comunità non può essere tralasciato. SOS Ballarò, quindi, decide di prendersi carico dell'azione di riqualificazione e si pone una domanda: «quando vicolo Gallo cambia, per chi cambia? Per chi deve funzionare?» Tommaso, membro fondatore di SOS Ballarò, parla chiaramente a proposito di quella giornata:

> Arrivi a vicolo Gallo e sai chi ci abita, li conosci. Andrea, Martino, Claudia ci vivono da una vita. I venditori [che usano i bassi come magazzino] magari pagano pure l'affitto a qualcuno, o hanno messo loro le porte e rifatto gli scalini. [...] Non è che arrivi lì ed è terra di nessuno. È un luogo popolare, di passaggio ma anche il giardino di casa. E queste cose vanno rispettate. Fosse per me, alla prossima riqualificazione ci metterei [un barbecue].

Tommaso crea il presupposto per uno spostamento teorico importante. La letteratura inglese si concentra sul termine *gentrification*, usando come alternative *renewal* (rinnovamento), *rigeneration* (rigenerazione), *renaissance* (rinascimento) ecc. La lingua italiana offre un'importante alternativa che la lingua inglese non prevede: riqualificazione. Nel suo significato più letterale, ri-qualificazione indica la scoperta iterata della qualità. L'intervento di SOS mira a valutare e levigare le qualità che uno spazio già possiede, cosicché esse possano funzionare nuovamente per quegli attori che le hanno create in prima istanza. Il barbecue che Tommaso vorrebbe istallare simboleggia proprio questo principio. La condivisione del cibo in un clima di festa ordinaria rispetta il contesto culturale che caratterizza vicolo Gallo prima dell'intervento di SOS: quale migliore maniera di ri-qualificarlo se non renderlo permanente con un barbecue ad uso comune? Per lo stesso motivo la sera del 4 febbraio 2017 si ascoltava musica neomelodica e non fusion jazz, e nelle fioriere, accanto al geranio si piantarono pomodori e melanzane.

5. Riqualificazione su ampia scala: #primaipoveri

In quest'ultima sezione mi soffermerò sul concetto di resistenza alla gentrificazione (Lees *et al*. 2008) tramite un altro resoconto etnografico. Gli esempi di resistenza sono molti, ma per ragioni di tempo ne prenderò in considerazione due: il percorso del FAC (*Fifth Avenue Committee*) a New York, e l'esperienza di un'artista a San Francisco.

Il primo nasce nel 1970, quando la città di New York decide di demolire un isolato in stato di abbandono per far posto ad una scuola, così da alleviare il sovrappopolamento scolastico nell'area. A seguito di una epocale crisi fiscale però, il progetto di ricostruzione viene abbandonato, creando i presupposti per una speculazione immobiliare da parte di privati che si contendono lo spazio reso fruibile. Per far fronte alla situazione, alcuni cittadini si riuniscono in comitato e danno vita ad operazioni atte a limitare la speculazione: si creano zone di controllo dei prezzi degli affitti, così da limitare i rincari e gli sfratti degli abitanti esistenti a favore di nuovi arrivati più abbienti; si creano cooperative per la ristrutturazione e gestione di unità abitative; si crea un sistema di *public shaming* che porti i locatori a discutere aggiustamenti dei prezzi di affitto con i locatari, pena l'esposizione mediatica[10]. Se la storia del FAC è lunga e coronata di successi (il comitato coinvolge circa 5000 iscritti e gestisce quasi 1000 unità abitative in una delle zone immobiliari più a rischio speculativo al mondo), la sua nascita è legata alla reazione dovuta all'abbattimento di quel primo isolato.

Anche se diverso, il caso di San Francisco muove dalla stessa premessa.

10 http://www.fifthave.org/ (accesso 24/06/2020).

Come spiega l'artista/attivista Gordon Winiemko:

> È difficile non notare [...] quando un nuovo ristorante rimpiazza praticamente ogni giorno una bottega o [...] Buffy e Ken escono da una cartolina e giocano per strada la notte [...] quando uno su tre ha una storia di sfratto alle spalle. [...] Un giorno ti svegli e realizzi che la città è stata candeggiata, che lo stile di vita bohemien è stato rimpiazzato da una monocultura aziendale e amante del consumo. Un giorno decidi che devi fare qualcosa. (Lees *et al.* 2008: 257-8 in Cavanaugh *et al.* 2001, traduzione mia).

Winiemko decide di travestirsi da agente immobiliare e dimostra la semplicità con la quale si specula a San Francisco vendendo proprietà che non esistono a sconosciuti.

In entrambi i casi, Lees *et al.* (2008) parlano di resistenza alla gentrificazione. Senza entrare nel merito del termine "resistenza" nella letteratura antropologica[11], si può dire con certezza che entrambi riguardano la reazione di individui ad un fenomeno in corso. Il caso di SOS Ballarò è però diverso: come detto, alla sua nascita l'assemblea non reagisce al processo gentrificante ma ad atti intimidatori di stampo mafioso. Nell'anno precedente al mio arrivo, SOS si ritrova a parlare di riqualificazione urbana quasi per caso, come di uno dei tanti problemi da affrontare nel quartiere. Si può dire che SOS abbia un vantaggio rispetto ad altre organizzazioni: la proattività; in un certo senso, l'assemblea comincia la sua azione di riqualificazione urbana prima che il fenomeno gentrificante abbia assunto proporzioni simili a quelle dei due esempi sopra citati. Questo è ben chiaro nel percorso avviato dall'assemblea durante la mia ricerca di campo: la riqualificazione dell'area di San Saverio tramite l'istituzione di un mercato dell'usato[12].

Il mercato di San Saverio nasce agli inizi degli anni 2000 e occupa una porzione variabile dell'area che si estende lungo l'asse di via Grasso compresa tra corso Tukory e via Mongitore. Il mercato è attivo tutti i giorni, ma il picco c'è nei fine settimana: circa 1000 venditori commerciano merce usata di ogni tipo e ogni provenienza a una folla di 5000 clienti[13]. Nei giorni feriali, i numeri sono più bassi, ma creano comunque un affollamento notevole in una zona che non è equipaggiata per sostenere le attività di mercato. Non esistono spazi assegnati per i venditori, non ci sono regolamenti attivi, non c'è una strategia per l'immondizia, i parcheggi o gli ingressi alle proprietà private, non ci sono orari di apertura o chiusura delle attività. Questa incertezza ha creato per anni attriti tra venditori e residenti[14], i quali si ritrovano un mercato sulla soglia di casa senza la possibilità di chiedere aiuto all'amministrazione comunale, che non ha gli strumenti legislativi per la regolamentazione, le forze necessarie per attività di polizia, le conoscenze per negoziare un compromesso tra le parti, e, forse la mancanza più rilevante, la volontà politica di agire su un territorio così complesso. SOS Ballarò un giorno decide che la situazione di San Saverio non può rimanere invariata, la tensione è troppo alta, e la posta in gioco non permette ulteriori rinvii. L'assemblea convoca un incontro con le autorità cittadine, i residenti e i venditori per il 17 marzo 2017 per avviare il processo di formalizzazione del mercato. Nel corso dei mesi, l'assemblea, col supporto dell'amministrazione,

11 Per una critica del lavoro di Scott (2009) sul concetto di resistenza, si veda Jansen (2014).

12 Per ragioni di spazio, non tratterò l'esempio della costruzione del mercato coperto a piazza del Carmine. Per maggiori dettagli sulla questione, rinvio alle registrazioni del mio seminario tenutosi il 22 maggio 2020: https://www.youtube.com/watch?v=2ykIuE4mOlE.

13 Se il numero di venditori è approssimativamente corretto, dato il lavoro di conteggio che io ed altri attivisti abbiamo fatto tra aprile a luglio 2017, quello dei clienti è una pura stima, basata sull'opinione di venditori e sul colpo d'occhio offerto dal mercato il sabato e la domenica.

14 Durante il mio lavoro di campo ho assistito a numerosi episodi di violenza verbale sia tra venditori e residenti, che tra venditori stessi. Molti dei partecipanti alla mia ricerca raccontano di come una semplice discussione possa devolvere velocemente in alterco: per questo motivo, molti dei venditori hanno con sé oggetti contundenti o coltelli da tasca. Nei mesi in cui ho partecipato alle attività di mercato, non ho mai assistito però a nessun episodio di violenza fisica.

conduce i lavori e lo fa con un'idea ben precisa in mente: il mercato è

> Un ammortizzatore sociale, sia per quelli che vendono, che hanno bisogno di fare 5-10 euro al giorno vendendo oggetti che trovano nei cassonetti per sopravvivere, che per quelli che comprano, che hanno bisogno di comprare un oggetto a 1 euro invece dei 5 che chiedono in negozio.

Tommaso esprime così la necessità di creare un equilibrio tra le parti in causa, secondo il principio del "prima i poveri":

> La povertà non va nascosta, non va messa da parte. Sento dire che il mercato va spostato lontano e lasciato com'è. Che proposta è questa? Si spazza la polvere sotto al tappeto e ci si dimentica! No, il mercato deve stare all'Albergheria, bene in vista, in una zona dove i mercati sono di casa. [...] E bisogna partire dai venditori: le case dei residenti che perdono valore per colpa del mercato mi interessano meno della signora Pina che, se non fa 10 euro al giorno rischia di non mangiare.

Di fronte alla municipalità e ai residenti, Tommaso non usa mezzi termini. «L'effetto Tecnocasa»[15], il fenomeno che vede i residenti lamentare il calo del valore dei propri immobili è subito messo in secondo piano, in favore di chi ha bisogno di «riappropriarsi della propria cittadinanza e della propria dignità».

In un contesto di degrado e disordine come quello di San Saverio quindi, l'idea di cambiamento, il progetto di SOS Ballarò, prevede la costituzione di un'area di mercato formale, fatta e gestita dai venditori attuali del mercato, con una tassa di assegnazione del posto stabilita secondo i guadagni dei venditori stessi, con orari definiti, e un controllo coordinato tra forze dell'ordine, municipalità e venditori. Come già detto sopra, SOS Ballarò ha ben chiaro che l'area non è carta bianca e che il fenomeno che la caratterizza non va re-inventato ma ri-qualificato. Le funzioni che esso svolge devono essere chiare, messe in ordine, ma non demolite e ricostruite. Da un lato, SOS ha chiaro il fatto che un'ipotesi di gentrificazione dell'area mercatale potrebbe prevedere l'utilizzo da parte del comune della legge n. 48 del 18/04/2017 (decreto Minniti), che garantisce risorse extra per la lotta al degrado urbano: in pratica si potrebbero richiedere risorse per la militarizzazione prolungata dell'area e il dissipamento forzato del mercato, cosicché l'area diventi uno spazio urbano qualunque e riacquisti il suo valore immobiliare[16]. Un'altra ipotesi è l'istituzione di un'area mercatale secondo le norme vigenti, con requisiti impossibili da raggiungere per gli attuali venditori (licenza di vendita, versamento dei contributi ecc.), stabilendo una soglia d'ingresso alla legalità troppo alta per coloro che ad oggi beneficiano del mercato[17]. Questa seconda soluzione ricorda gli esempi classici di gentrificazione: un'area vibrante, popolare, con una storia millenaria alle spalle, viene sanificata e reimmessa sul mercato per nuovi imprenditori che si possono permettere di condurre un'attività commerciale e affrontare i costi che ciò comporta, e avventori capaci di sostenere i costi commerciali di vendita stabiliti da questo tipo di mercato.

SOS Ballarò discute di queste possibilità in una serie di assemblee con venditori e residenti, cercando il compromesso per permettere al quartiere di ri-qualificarsi senza sostenere i costi di politiche di oppressione poliziesca o di un'economia di esclusione. Il nuovo mercato di San Saverio deve funzionare per coloro che lo hanno creato, che hanno dato il la ad un fenomeno socioeconomico utile alla so-

15 La definizione è di Ilda Curti, ex assessore del comune di Torino e responsabile della formalizzazione del mercato del Balon, fenomeno simile a quello di San Saverio.

16 Prima dell'inizio del processo di mediazione tra le parti di SOS Ballarò, questa del dissipamento forzato del mercato, era la soluzione richiesta dai residenti. Come già specificato però, l'amministrazione si è dimostrata reticente, o incapace, di adottarla.

17 Quella dell'applicazione delle norme vigenti era invece un'ipotesi cara ad alcuni esponenti dell'amministrazione, ancora reticenti o incapaci di esercitare una certa «creatività legislativa» (ringrazio Ilda Curti per la definizione). Per una discussione più dettagliata sulla condizione dell'essere al di sotto della legge, si veda Bartoli (2019) e il contributo al presente numero.

pravvivenza di innumerevoli famiglie, e lo deve fare nel rispetto della convivenza civile con chi abita nella zona. Per questo si istituisce l'associazione dei venditori "Sbaratto", e si firmano atti d'obbligo tra questo nuovo soggetto giuridico, fatto di venditori e sostenuto dagli attivisti, e il Comune di Palermo, in un rapporto paritario che ridefinisce i criteri d'ingresso alla legalità e garantisce una nuova idea di ri-qualificazione urbana e inclusione sociale.

6. Conclusioni

Le politiche emergenziali di cui l'Albergheria è stata oggetto per più di un secolo hanno creato le condizioni ottimali per l'avvio di processi gentrificanti. La marginalità politica sofferta del quartiere negli ultimi decenni lo ha reso particolarmente vulnerabile a pratiche di sfruttamento del patrimonio urbano. In questo contesto si inserisce però un nuovo soggetto politico: SOS Ballarò, che, negli anni, costruisce una legittimità sociopolitica notevole. Senza tralasciare il fatto che processi di gentrificazione/turistificazione hanno in effetti luogo a Ballarò, bisogna considerare che la presenza dell'assemblea influisce sul modo in cui coloro che vogliono investire sul quartiere si rapportano ad esso. Tramite "mera presenza", SOS influisce sul modo in cui nuovi e vecchi abitanti si relazionano. Tramite azioni più dirette, l'assemblea plasma spazi urbani, rendendoli funzionali per coloro che questi spazi li hanno creati in prima istanza. Tramite processi di più ampio respiro, SOS media conflitti tra abitanti e getta le basi per l'azione politica dell'amministrazione, sempre coordinandone gli interventi con i bisogni che il territorio esprime. All'Albergheria, i potenziali conflitti che l'intervento dello Stato o l'arrivo di nuovi abitanti creano sono terreno fertile per una discussione aperta che riguarda chi o che cosa questi interventi debbano riguardare, e come i nuovi arrivi si debbano relazionare con chi «questo quartiere lo ha costruito pietra su pietra». SOS Ballarò offre un'alternativa complessa alla frontiera selvaggia, al terreno di conquista per l'investitore privato, all'intervento di risanamento da parte del pubblico: orizzontalità politica e legittimità decisionale per tutti i soggetti coinvolti.

Bibliografia

Bartoli C. (a cura di) 2019, *Inchiesta a Ballarò*, Navarra Editore, Palermo.

Biocca D. 1992, *Urban renewal and economic crisis in Naples: 1884–1889*, in «History of European Ideas», vol. 15, n. 4-6: 455-463.

Coles K. 2008, *International Presence: The Passive Work in Democracy Promotion*, in J. Paley (a cura di) *Democracy. Anthropological Approaches*, School for Advanced Research Press, Santa Fe, pp. 123-145.

Foucault M. 1993, *Sorvegliare e Punire*, Giulio Einaudi editore, Torino.

Giorgianni M. 2000, *Il taglio di via Roma*, Sellerio, Palermo.

Graeber D. 2009, *Direct Action: An Ethnography*, AK Press, Chico.

La Duca R. 1994, *I mercati di Palermo*, Sellerio, Palermo.

Lees L., Slater T., Wyly E. 2008, *Gentrification*, Routledge, New York.

Ley D. 1996, *The New Middle Class and the Remaking of the Central City*, Oxford University Press, Oxford.

Lo Piccolo F., Rossi-Doria B., Schilleci F. 2006, *Albergheria, le origini del disagio: piani urbanistici ed interventi negli ultimi due secoli*, in V. Capursi, O. Giambalvo (a cura di) *Al centro del margine. Standard di vita in un quartiere del centro storico di Palermo*, Franco Angeli, Milano, pp. 31-81.

Jansen S. 2014, *Hope For/Against the State: Gridding in a Besieged Sarajevo Suburb*, in «Ethnos», vol. 79, n. 2: 238-260.

Makagon D. 2010, *Bring on the Shock Troops: Artists and Gentrification in the Popular Press*, in «Communication and Critical/Cultural Studies», vol. 7, n. 1: 26-52.

Marceca R. 2015, *Fiamme al pub di Ballarò da inaugurare e sequestrato al boss Nicchi*, in «La Repubblica Palermo», 15 settembre 2015.

Scott J. C. 2009, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven.

Smith N. 1987, *Gentrification and the Rent Gap*, in «Annals of the Association of American Geographers», vol. 77, n. 3: 462-478.

Websites

Comune di Palermo, Portale delle Elezioni: https://elezioni.comune.palermo.it/risultati-amministrative-2017.php?fc=14&rel=10 (accesso 24/06/2020);

Fifthavenue.org: http://www.fifthave.org/(accesso 24/06/2020).

Repubblica.it Palermo:

https://palermo.repubblica.it/cronaca/2015/09/17/news/fiamme_al_pub_di_ballaro_sequestrato_al_boss_nicchi-123052441/ (accesso 27/06/2020);
Terradamare.org:
https://www.terradamare.org/tour-mestieri-ballaro/ (accesso 26/06/2020)
Youtube:
https://www.youtube.com/watch?v=2ykIuE-4mOlE (accesso 27/06/2020)

Documentari

Cavanaugh F., Mark Liiv A., Woods A. (2001), *Boom! The Sound of Eviction*.

Etnografia giuridica a Ballarò

Per dirottare il verso del sapere[1]

Clelia Bartoli

Università di Palermo
clelia.bartoli@unipa.it

Abstract. In Palermo, the Law department and a poor bazar of used things share the same square. Even if so closed, the academy and the market ignored and inspect each other with a mutual suspect for a long time. This happened as long as in an academic course an experiment of collaboration between students and merchants has been launched. The aim was to look at the right from the margin and to rewrite the rules together. The produced regulation draft has been used by the Municipality to make the market official. From this experience emerges an idea of university epistemologically humble, able to renounce to the title of knowledge's monopolist and to activate processes of knowledge co-creation.

Keywords: Juridical ethnography, urban studies, legal education, street law, participation

1. La *street-law* alla rovescia

Da molti anni sperimento, sia in ambito scolastico[2] sia accademico, un metodo di insegnamento che prende le mosse da un'analisi decostruttiva delle relazioni di potere proprie di un certo contesto, pro-

1 Il presente articolo riprende e rielabora degli scritti già pubblicati: C. Bartoli (a cura di), *Inchiesta a Ballarò. Il diritto visto dal margine*, Navarra, Palermo 2019; C. Bartoli, B. Celano, *Apologia del libero mercato*, in «Rivista di filosofia del diritto», 2/2019 Dicembre 2019, pp. 297-326.

2 Ho insegnato nei più diversi ordini della scuola pubblica, ma la maggior parte degli anni li ho svolti nell'ambito dell'istruzione degli adulti (scuola secondaria di primo grado) a Napoli e Palermo. Ho collaborato con i "Maestri di strada" di Napoli, ho lavorato come docente presso l'istituto penitenziario minorile del capoluogo siciliano, in corsi per l'alfabetizzazione dei migranti e ho ideato e condotto una sperimentazione educativa presso il CPIA Palermo 1, denominata "Polipolis", dedicata prevalentemente ai minori stranieri non accompagnati.

© Foto di Nino Giaramidaro, *Mercato dell'Albergheria*, Palermo.

ponendo degli interventi educativi che le modulino altrimenti. Per illustrare come si traduca nella prassi e quali ulteriori implicazioni teoriche possa avere tale principio epistemico-operativo, gioverà presentare delle sperimentazioni condotte. Riferirò dunque del lavoro che ho svolto con gli studenti di Giurisprudenza dell'Università di Palermo frequentanti il corso di: "Deontologia, sociologia e critica del diritto", di cui sono stata titolare.

Per strutturare il lavoro sul campo che intendevo svolgere ho preso le mosse dall'educazione clinico-legale, una delle metodologie didattiche più interessanti nate nell'alveo dell'insegnamento universitario del diritto. Il suo ideatore è Jerome Frank, esponente di rilievo del realismo giuridico americano, attivo durante la prima metà del Novecento. La corrente giusrealista si caratterizza per il fatto di guardare al diritto come un fenomeno squisitamente umano, dotato di tutte le virtù ed i vizi che ciò comporta. Il suo antagonista filosofico è il formalismo giuridico che guarda alla legge come un meccanismo razionale ed efficiente, capace di produrre sempre un'inequivocabile soluzione corretta al caso in esame applicando la procedura dovuta. Il metodo di insegnamento del diritto che si basa sugli assunti del formalismo giuridico è l'Harvard System, egemone negli Stati Uniti nel secolo scorso e tuttora in voga. Esso consiste nel presentare agli studenti dei casi da manuale, tramandati dalla letteratura giuridica. Frank (1933) è sferzante nei confronti di Christopher C. Landgell, padre di questo metodo, tanto da definirlo un «bibliofilo misantropo», inetto dal punto di vista emotivo-relazionale, totalmente privo di esperienza del diritto che abita le aule di tribunale, a suo agio solo tra testi vetusti che raccontano di una legge idealizzata. Le nuove leve di giudici e avvocati, allevati secondo l'Harvard System, svilupperebbero dunque una fede acritica nel diritto, prolungamento della fiducia infantile nell'autorità paterna o divina. La proposta di Frank è quindi che le Law School smettano di essere ambienti asettici e autoreferenziali, ma che al contrario accompagnino lo studente nell'incontro con il diritto vivente e i suoi attori:

> I contatti personali sono al centro della pratica del mestiere di avvocato. Senza una comprensione di essi, l'apprendimento del diritto appare esangue, disincarnato e privo di scheletro. In altre parole, le regole e i principi giuridici – fuori dal contesto delle relazioni interpersonali – non possono che risultare pallidi e devitalizzati (Frank 1951: 20).

Frank promuove allora l'idea di creare all'interno dei dipartimenti di giurisprudenze dei veri e propri uffici legali che offrano la possibilità di apprendere facendo "*learning by doing*". Traendo ispirazione dalle facoltà di medicina, li chiama "cliniche". Affiancati da docenti e avvocati esperti, all'interno di queste cliniche legali, gli studenti offrono gratuitamente consulti soprattutto a soggetti indigenti e marginali, assolvendo così anche al compito di compensare le disuguaglianze estendendo l'accesso alla giustizia delle fasce di popolazione più deboli.

Oltre alla consulenza giudiziale e stragiudiziale *pro bono*, un'altra delle attività più praticate all'interno delle cliniche legali è la cosiddetta *street law* (Bartoli 2016: 54; Grimes *et al*. 2010). Essa consiste nell'organizzare momenti di divulgazione del sapere giuridico, ad esempio nelle scuole superiori, negli istituti penitenziari o presso gruppi minoritari e vulnerabili. È senz'altro un'iniziativa virtuosa che degli studenti universitari insegnino a dei liceali il valore della cittadinanza attiva o che entrino nelle carceri per spiegare ai detenuti come far valere i propri diritti fondamentali. Tali programmi poggiano, però, sull'assunto che l'accademia sia detentrice di un primato, se non addirittura di un monopolio epistemico: dunque – *noblesse oblige* – studiosi e studenti devono farsi carico del fardello di elargire il proprio sapere ai profani.

La "*street law* alla rovescia", nome che ho dato alle sperimentazioni che ho condotto, pur riconoscendosi in molti dei principi e dei metodi dell'educazione clinico-legale, mette in questione l'assunto della monodirezionalità verticale della conoscenza, costruendo un campo di

circolazione e produzione del sapere più complesso[3]. Si prova così a rapportarsi alla formazione andando oltre le logore metafore spaziali di cultura 'alta' e cultura 'bassa' o di ciò che è annoverato 'interno' o 'estraneo' allo spazio di apprendimento legittimo.

Racconterò in questo scritto due esperienze tra loro connesse di "*street-law* alla rovescia" che ho svolto insieme ai miei studenti con i venditori del mercato dell'Albergheria, in collaborazione con il Comune di Palermo, in particolare con la Prima Circoscrizione, con il dipartimento di Architettura dell'ateneo palermitano e in dialogo con un'assemblea pubblica denominata S.O.S. Ballarò che unisce molte realtà attive localmente.

2. Fare inchiesta a Ballarò sulle orme di Danilo Dolci

Sul piazzale intitolato a Napoleone Colajanni si affaccia il vecchio cinema Edison. Acquisito dall'Università di Palermo, venne rinominato "Plesso Bernardo Albanese", diventando un'aula del Dipartimento di Giurisprudenza, utilizzato soprattutto per le affollate lezioni dei primi anni di corso.

L'ampia struttura sorge nel quartiere di Ballarò. Qualche isolato dietro l'ex-cinema si trova il celebre mercato di generi alimentari che dà nome al quartiere, fondato dagli arabi circa un millennio fa. Anche nella piazza antistante il plesso Albanese si svolge un mercato, ma più recente e assai più povero dello storico bazar.

Si tratta del mercato dell'Albergheria, attivo da circa vent'anni sette giorni su sette, dalle cinque di mattina fino a mezzogiorno, frequentato da un numero di venditori che oscilla dai 300 ai 1000. Vi si vendono in prevalenza oggetti usati: abiti, scarpe vecchie, pezzi di arredamento, utensili da cucina, attrezzi da lavoro, piccoli e grandi elettrodomestici, libri, telefoni e computer, così come animali vivi e cibo scaduto. Una modesta percentuale della mercanzia sono oggetti rubati o articoli contraffatti. Una porzione più consistente sono cose donate da chi vuole liberare magazzini e cantine, rinnovare mobilio o guardaroba. Ma certamente la più comune provenienza della mercanzia sono i contenitori dell'immondizia, scandagliati regolarmente da un esercito di poveri. Molti dei venditori non hanno nemmeno un bancone per riporre la propria merce: usano teli stesi per terra e talvolta nemmeno quelli[4].

Davide rappresenta il profilo tipico del 'mercataro' e, in poche frasi, sintetizza la sua faticosa quotidianità:

> Da due anni lavoro al mercato dell'Albergheria perché ho perso il lavoro e non so come campare. Vendo cose trovate nella spazzatura, la notte devo raccogliere nei cassonetti la merce, la mattina alle 4 monto il banco, altrimenti si fregano il posto. Riesco a racimolare dalle 3 alle 5 euro al giorno. *Accussì arrinescu a mettiri 'a pignata* [in questo modo riesco a mettere qualcosa sulla tavola da mangiare] (ivi: 96).

Si tratta certamente di una realtà del tutto illegale: non uno dei venditori detiene una licenza, è autorizzato ad occupare il suolo pubblico o rilascia alcuna ricevuta per le transazioni di denaro nelle compravendite. Il giro d'affari è però alquanto modesto: il profitto medio giornaliero per rivenditore si aggira tra i 5 e i 15 euro, la domenica sale un po'. Quando piove e non si monta, molti saltano il pasto.

Ed è così che in quella piazza dove l'illegalità permea luoghi, attività e persone, nuove leve si formano alle professioni legali. Dentro le mura dell'ex-cinema si

3 Presso il dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Palermo opera da circa cinque anni la Clinica Legale per i Diritti Umani (Cledu), la cui principale attività è uno sportello legale specializzato in diritto delle migrazioni a cui partecipano molti studenti, giovani avvocati e tanti altri volontari. La Cledu ha formato centinaia di studenti e preso in carica – non esclusivamente da un punto di vista legale, grazie all'ampia rete di collaborazioni – i casi di oltre 500 persone. Io non ho mai seguito direttamente le attività di sportello, ma mi sono dedicata a sviluppare dei programmi di *street law* critica.

4 Florian: «Sì, ho le cose per terra perché il tavolo non me lo posso permettere. Non me lo posso comprare e poi è difficile portarlo ogni giorno da casa. In Romania avevo la macchina, ma qui non me la posso permettere. Vengo con tutta la merce a piedi» (Bartoli 2019: 160).

parla di legge, legalità, democrazia, diritti e uguaglianza; fuori la realtà si fa beffa di quelle parole.

Il mercato è vissuto da molti docenti e studenti letteralmente come un intralcio. Per guadagnare l'ingresso del plesso Albanese occorre farsi strada tra venditori e acquirenti, oltrepassare la mercanzia disposta per terra, anche sul marciapiede a ridosso dell'aula. Voci, schiamazzi, musica ad alto volume possono sovrapporsi all'eloquio dei professori. Alcuni studenti confessano di aver provato paura e disgusto per l'umanità che popola il mercato. Fare lezione nell'ex-cinema è dunque considerato da molti un malaugurato esilio in terra barbara. Ma a parte alcuni malumori, il sentimento che prevale tra accademia e mercato è la reciproca indifferenza. I due mondi tendono a ignorarsi, insistendo in dimensioni compresenti e parallele.

Quando mi è stato assegnato l'insegnamento di "Deontologia, sociologia e critica del diritto" ho pensato che avremmo dovuto indagare proprio il paradosso di piazza Colajanni e la natura del muro invisibile che impediva il contatto tra quei due mondi, fisicamente tanto prossimi, bensì lontanissimi allo stato delle cose. Ho quindi annunciato agli studenti che intendevano frequentare le mie lezioni che avremmo condotto un'inchiesta sul mercato dell'Albergheria. Al termine del corso, alcuni ragazzi mi hanno confidato di essere rimasti inizialmente sbigottiti dalla proposta e di non aver replicato solo per l'usuale deferenza verso lo status professorale.

La finalità di quella ricerca era guardare al diritto dalla prospettiva di chi sta al margine della società e si trova in una condizione di extra-legalità, portando alla luce aspetti del fenomeno giuridico che sarebbe stato difficile o impossibile cogliere restando nella posizione del giurista, dello studente universitario standard, o di quella parte di cittadinanza cui il legislatore si rivolge quando redige le norme.

Punto di riferimento imprescindibile per il lavoro che ci apprestavamo a svolgere è stata l'opera di Danilo Dolci per numerose ragioni.

Dolci ha pubblicato *Inchiesta a Palermo* nel 1956, un'indagine sui senza-lavoro del capoluogo siciliano che si "industriano". L'amara conclusione a cui siamo giunti è stata che le miserrime condizioni di vita denunciate dal sociologo triestino oltre sessanta anni fa erano largamente paragonabili a quelle dei venditori dell'Albergheria con cui abbiamo fatto conoscenza.

Ma il lavoro di Dolci ci interessava, oltre che per il soggetto analizzato, per l'approccio. Questi, come tanti altri esponenti delle scienze sociali, si è occupato di reietti. Ma a differenza di molti, non tratta le persone che interroga come "esemplari" o "casi di studio", bensì come "interlocutori", assumendo che siano dotati di fantasia e ragione[5].

Seguendo le orme dell'educatore e sociologo, nella primavera del 2018, un centinaio di studenti di Giurisprudenza hanno varcato la soglia dell'edifico deputato all'alta formazione, battendo le strade di Ballarò. Il loro compito non era spargere il verbo giuridico, come avrebbe voluto la versione ortodossa della *street law*, ma apprendere da coloro che abitano le *banlieue* della società e della legge. L'obiettivo della nostra indagine era di guardare al diritto dall'esterno, dalla prospettiva di chi sta al margine della società e si trova in una condizione di extra-legalità, portando alla luce aspetti del fenomeno giuridico che sarebbe stato difficile o impossibile cogliere restando nella posizione del giurista, dello studente universitario standard, o di quella parte di cittadinanza cui il legislatore si rivolge quando redige norme.

5 Per questa ragione mise a punto il metodo della «maieutica reciproca». Come Socrate, Dolci presuppone che le persone siano depositarie di sapere e virtù che potrebbero restare inespresse se non si danno le circostanze atte ad evocarle. Tuttavia nella versione socratica vi è un maestro-levatrice che aiuta il discepolo a partorire il concetto. Nella versione dolciana è un gruppo in dialogo, i cui membri si spronano reciprocamente affinché ciascuno aiuti l'altro nel generare conoscenza e immaginazione. La «maieutica reciproca», nell'intenzione del suo ideatore, è un metodo educativo e politico comunitario, in cui i diretti interessati si fanno carico del proprio destino senza procure (cfr. Dolci 1996a: 327; 1996b).

Dialogando con i protagonisti di quella realtà, abbiamo scoperto come il mercato fosse una comunità che si autoregola. Certamente non priva di conflitti, ma pure con sorprendenti pratiche solidaristiche. Ad esempio la regola, ribadita da tutti i venditori, è che si debba fare sempre posto a chi ha bisogno:

> Quando c'è un nuovo arrivato, troviamo lo spazio e lo facciamo inserire. [...] Facciamo lavorare tutti, perché se uno viene qua, è per un problema e quindi dobbiamo collaborare per risolverlo, per non farlo andare a cattiva strada (Bartoli 2019: 130).

Il lavoro del mercataro, nonostante sia totalmente irregolare, è percepito da chi lo esercita come una scelta di onestà: l'unico modo di sopravvivere, evitando di commettere illeciti più lesivi, benché ben più remunerativi. Nicola racconta:

> Dentro ci sono stato una volta. Ho già pagato. Rubando e spacciando guadagnavo di più, è vero, ma ora che c'è il figlio della mia compagna, vorrei lavorare onestamente (ivi: 148).

E Davide aggiunge:

> Questo mercato è un punto di riferimento per tutte le persone che non lavorano e cercano di sopravvivere. Però nessuno ha una licenza, non hanno niente. Ci aggiustiamo da soli. La questione qual è? Che c'è necessità di lavorare e il lavoro non si trova, manco per chi ha studiato. Io voglio lavorare, i soldi me li voglio guadagnare col mio sudore. [...] La polizia lo sa che le persone che sono qui hanno bisogno e magari chiudono un occhio (ivi: 84).

E Roberta spiega più esplicitamente il magro ventaglio di scelte loro disponibili:

> Non mi fa piacere stare qui, qua nessuno è contento. Ma meglio questo di altro. Lo vedi, se giri l'angolo, lì spacciano, là dietro si prostituiscono, in fondo noi non facciamo niente di male (ivi: 122).

Per comprendere il rapporto tra marginalità sociale e illegalità, ancora una volta ci ha ispirato un testo di Dolci: *Banditi a Partinico*. Mentre la politica, la stampa e il fragore della gente chiedeva mano ferma e spietata contro la teppaglia del Meridione, Dolci mostrava come il termine "bandito", oltre a significare "fuorilegge", volesse pur dire "messo al bando". Questa radice etimologica dava conto delle cause sociali del banditismo. Il diritto era presente in quei luoghi di miseria e rabbia, ma con il volto del gendarme mandato per imprigionare ed uccidere. Il braccio armato della legge – maldestro o indulgente davanti i crimini di mafiosi e notabili – acquisiva inesorabile durezza nei confronti dei "poveri cristi". Lo Stato poco visibile nella forma di scuole e ospedali, opere pubbliche e interventi strutturali, pur minimi, per promuovere lavoro e dignità, assumeva le fattezze di una burocrazia incomprensibile e inclemente, determinante però a tenere i più bisognosi lontani da quei diritti che la giovane Costituzione, emanata solo pochi anni prima, aveva loro promesso. L'intellettuale e attivista triestino decide allora di dare parola a quella gente esclusa dalla civile convivenza, marchiata e punita, senza che alcuna opportunità di una vita degna e onesta le fosse stata prima concessa.

Attraverso il nostro lavoro di etnografia giuridica a Ballarò, siamo giunti a conclusioni analoghe a quelle dolciane, ossia che lo spazio "fuori legge" è tutt'altro che uniforme. Oltre al normale trasgressore che sceglie di violare le norme per un proprio tornaconto, rischiando di incorrere nella sanzione, vi sono coloro che abitano una dimensione extra-giuridica in quanto situati "sopra la legge". Ad esempio il diritto non arriva a blandire e sanzionare esponenti della criminalità organizzata a causa della loro potenza di fuoco, della loro capacità corruttiva e degli accordi che amministratori e imprese si prestano a stringere. Così come aleggiano oltre il regno delle norme quelle ubique *corporation* che, in ragione del loro sproporzionato potere economico, riescono non di rado a imporre al diritto di adattarsi alle loro esigenze e di servire i loro capricci.

All'inverso dei casi appena citati, ci sono coloro che versano "al di sotto della legge": soggetti che non arrivano alla legge. Persone, come i mercatari dell'Albergheria per cui l'ottemperanza dei doveri giuridici è una soglia troppo alta. Si consideri, ad esempio, che i soli contributi

previdenziali per un venditore ambulante in Italia ammontano a circa 3.600 euro annui, indipendentemente dal fatturato. Considerando che questa cifra è perfino più alta dell'introito complessivo medio di un commerciante dell'Albergheria in un intero anno solare, si comprende come per loro l'accesso allo spazio della legalità sia nei fatti interdetto. Chi vive una situazione di seria indigenza viene quindi ricacciato in una "illegalità cronica", non voluta e nella quale si resta impantanati, per via del fatto che la soglia di quanto le norme richiedono è inarrivabile dato il punto di partenza.

Le parole di Vittorio, a riguardo di come appaia il diritto visto dal margine, sono lapidarie:

> Mi chiedete del diritto? Il diritto esiste, certo che esiste, ma non per noi! Lo stato si è dimenticato di noi, lo stato a noi non ci pensa. Siamo noi che ci diamo delle regole e siamo noi che ci aiutiamo l'uno con l'altro (ivi: 134).

Le circa cinquanta interviste qualitative raccolte dagli studenti all'Albergheria sono confluite in un volume dal titolo *Inchiesta a Ballarò. Il diritto visto dal margine* (Bartoli 2019), che è servito da testo di studio per gli studenti del medesimo corso dell'anno accademico successivo. Durante le presentazioni che sono state organizzate studenti e mercatari hanno preso parola in qualità di co-autori del testo.

3. Legislatori dal basso

Tra i motivi che mi avevano spinta a lavorare sul mercato dell'Albergheria vi era anche il fatto che era in corso da tempo un interessante processo di rigenerazione animato da un ventaglio di associazioni che si raccoglieva sotto il nome S.O.S. Ballarò e dal Comune.

Erano state già emanate due delibere che avevano un taglio in sintonia con quanto era emerso dalla nostra inchiesta. Ad esempio la delibera 81, del 21 aprile 2017, introduceva la figura del «venditore irregolare per bisogno», per il quale essere "fuorilegge" non è un atto deliberato, ma una condizione inevitabile. Anzi la scelta di vendere cose usate, donate o raccolte, veniva letta come uno sforzo di onestà. Viste le condizioni di marginalità e deprivazione, nonché la penuria di occasioni, per molti di loro, l'unica altra possibilità per sopravvivere sarebbe quella di cercare proventi da attività come il furto o lo spaccio, ben più lesive dell'ordine pubblico, per quanto maggiormente remunerative. L'istituzione – riconoscendo tanto le difficoltà, quanto gli sforzi – prova ad immaginare un modo di riammettere questi soggetti alla sfera del diritto, chiedendo loro un maggiore impegno, ma al contempo impegnandosi a fornire organizzazione e sostegno.

Massimo Castiglia, presidente della prima circoscrizione, dove ricade Ballarò, spiega così l'approccio che intendeva portare avanti:

> Il mercato costituisce, infatti, una risposta autonoma ai bisogni delle fasce più povere, ideata dai poveri stessi. Esso ha già delle regole proprie che vengono mediate giorno dopo giorno. La prova che si tratti di una strategia effettiva per far fronte alla povertà consiste nel fatto che migliaia di persone vanno quotidianamente al mercato per acquistare beni di prima necessità, che altrove non sarebbero loro accessibili. Quindi esiste una domanda a cui il mercato propone la sua offerta. Ovviamente il modo con cui il mercato viene realizzato comporta una serie di problemi non indifferenti, in particolar modo per chi vive nel quartiere, ma anche per i mercatari stessi. La novità del nostro approccio è che l'amministrazione non cala dall'alto le regole e un certo modo di fare le cose. Al contrario è come se dicesse: "Quello che fate va bene sotto molti aspetti, perché esprime un desiderio di emancipazione e dignità. Tuttavia va fatto meglio. Pertanto, come istituzione, ci impegniamo ad accompagnare un miglioramento del mercato e del quartiere" (ivi: 168).

Avendo acquisito una conoscenza diretta di quella realtà e sviluppato delle relazioni di fiducia con i mercatari, aveva quindi senso proseguire il lavoro con quella comunità, dando il nostro contributo al processo di regolamentazione e rigenerazione del mercato.

I circa cinquanta studenti sono stati suddivisi in quattro gruppi. Il primo doveva occuparsi di ricostruire gli atti amministrativi fino ad allora emanati, studiare processi similari avviati in altri contesti e stilare una bozza di linee guida

che il Comune avrebbe potuto adottare. Il secondo gruppo avrebbe studiato la recente normativa relativa alla costituzione di un ente del privato sociale e preparato lo statuto dell'associazione dei mercatari. Il terzo gruppo aveva come compito quello di indagare la produzione giuridica europea, nazionale e locale riguardante l'economia circolare e le opportunità che ne potevano derivare per il mercato. Il quarto gruppo, infine, doveva sondare l'innovazione normativa in tema di *welfare community* e sussidiarietà orizzontale, indagando le buone pratiche. Ciascun gruppo aveva un tutor che li avrebbe supportati nel lavoro di inchiesta, proposta e redazione dei documenti.

Il loro lavoro avrebbe costituito l'istruttoria per il processo partecipativo. Le esperienze di democrazia deliberativa, infatti, falliscono quando non sono adeguatamente preparate da una fase preliminare di studio e informazione dell'assemblea che dovrà decidere (Allegretti 2010).

E se per il processo di regolarizzazione del mercato è stato un importante contributo avere una squadra di giovani studiosi motivati ed efficienti, per dei giuristi in formazione è stato particolarmente istruttivo mettersi nel ruolo di un legislatore così tanto prossimo alle persone cui le regole sarebbero state indirizzate. In questo modo gli studenti hanno fatto direttamente esperienza del processo di codificazione di norme consuetudinarie, si sono confrontati con delle dispute di attribuzioni e competenze tra organi diversi dello Stato, hanno sondato la capacità del diritto di regolare il conflitto sociale e la difficoltà estrema di armonizzare o quantomeno bilanciare istanze divergenti, avvertendo la necessità di affinare una creatività giuridica e istituzionale per trovare soluzioni che tengano conto di coloro che di norma restano esclusi. Hanno saggiato potenzialità e limiti del diritto. E così molti dei temi studiati si sono manifestati ai loro occhi in carne ed ossa.

L'esito di questo esperimento è stato sorprendente in termini di motivazione, intraprendenza e qualità del lavoro svolto. Gli studenti sono andati ben oltre il compito, già impegnativo, che gli era stato assegnato. Infatti, oltre ad elaborare una bozza di statuto e di linee guida da adottare effettivamente e a presentare la loro ricerca in modo chiaro, scrupoloso e avvincente, hanno studiato materiali aggiuntivi da loro individuati, hanno spontaneamente preso parte alle assemblee dei mercatari per conoscere più da vicino il processo in corso, si sono messi in contatto con esperienze simili a Palermo e in altre parti d'Italia, hanno tallonato esponenti delle istituzioni e delle società partecipate del Comune di Palermo coinvolte nella rigenerazione del quartiere, hanno sottoposto le loro proposte al vaglio dei mercatari raccogliendone i pareri, hanno sviluppato un progetto di sito per raccontare il processo, hanno girato dei video, hanno progettato un tour guidato dagli autoctoni del quartiere per far conoscere la realtà sociale dell'Albergheria, hanno elaborato un'ipotesi di centro del riuso ove gli operatori del mercato possano implementare il loro ruolo di promotori della tutela ambientale, hanno infine organizzato un momento di dibattito a piazza Colajanni che si è concluso con un pranzo sociale, cucinando loro stessi e mobilitando anche amici e familiari.

Nel 2019 è nata l'associazione Sbaratto, che rappresenta i mercatari dell'Albergheria, il cui statuto trae vantaggio dal lavoro svolto durante il nostro corso. A luglio 2019 la Giunta comunale ha approvato una delibera che contiene le linee guida per lo svolgimento del Mercato dell'usato e del libero scambio nel quartiere Albergheria, basandosi sulla bozza che avevano elaborato i miei studenti con i mercatari. Il 10 settembre 2020 viene ufficialmente assegnata all'associazione Sbaratto la gestione dell'area per lo svolgimento del mercato.

4. Come la ricerca etnografica a Ballarò ha trasformato i ricercatori

Il lavoro di inchiesta a Ballarò e la scrittura partecipativa di norme e regolamenti si possono considerare delle forme di ricerca-azione, pertanto la trasformazione della realtà osservata non è un acci-

dente inevitabile, bensì un esito desiderato. Sono però consapevole che lo sguardo dell'osservatore può avere un impatto "coloniale" sul campo indagato, costringendo, pur senza volerlo, ciò che osserva ad adattarsi alle categorie che impiega a causa dello status dominante della sua posizione e del maggior potere simbolico del sapere di cui è detentore (cfr. Borneman, Hammoudi 2009; Dal Lago, De Biasi 2006). Nel caso della ricerca che abbiamo condotto, questo rischio è stato mitigato dal fatto che il lavoro sul campo è stato svolto da degli studenti, anziché da accademici di lungo corso e chiara fama, e sempre in collaborazione con i mercatari. Questi ultimi, infatti, non hanno manifestato in genere alcuna soggezione nei confronti dei loro giovani interlocutori, anzi spesso si mostravano protettivi e affettuosi, preoccupandosi per il futuro difficile che li attendeva.

Per chiudere questo scritto mi preme sottolineare come entrambe le esperienze di *street law* alla rovescia abbiano modificano lo sguardo degli universitari. Nonostante gli studenti non si siano recati in una remota isola del Pacifico, bensì abbiano mosso appena un passo fuori dal plesso Bernardo Albanese, questa esperienza ha avuto per loro il sapore – almeno inizialmente – di un'avventura in terre esotiche e perturbanti. Era quindi importante analizzare gli effetti di trasformazione di questa nutrita compagine di ricercatori a seguito della ricerca etnografica condotta. Affidai agli studenti il compito di "guardare il proprio sguardo", annotando come andava mutando. I loro appunti rivelano una profonda conversione nel modo di osservare, giudicare e perfino delle loro istintive reazioni. Gioia D'Amaro scrive:

> da un senso di paura e disgusto, sono passata ad una forma di accoglienza precisamente perché ho avuto modo di ascoltare le loro storie dalla loro voce (Bartoli 2019: 26).

Mondi apparentemente incommensurabili sono entrati in relazione con grande facilità:

> Sono stati sufficienti diciotto minuti, solo diciotto, per cambiare completamente prospettiva (ivi: 185)

annota Maria Chiara Cardella, sorpresa per la rapidità della propria metamorfosi epistemica. E Alberto Caravella aggiunge:

> «questo lavoro [...] ha sgretolato, almeno dal mio punto di vista, dei muri che all'apparenza sembravano invalicabili ma che col passare del tempo si sono rivelati molto fragili» (ivi: 188).

Come è possibile che il muro che fino ad allora aveva impedito ogni scambio tra accademia e mercato si sia rivelato tanto friabile? La sua resistenza derivava dal suo essere invisibile: uno schema mentale interiorizzato di cui non si ha coscienza, in accordo al quale alcuni percorsi sono possibili e altri preclusi. I movimenti nello spazio obbediscono abitualmente a questo schema intriso di giudizi che non giungono alla coscienza. Ma, nel momento in cui ci si rende conto che si tratta di un atteggiamento irriflesso non necessario, l'impedimento si dissolve. L'effetto è una desegregazione del pensiero e dell'azione.

Si ritiene in genere che superare la segregazione significhi includere, se non addirittura assimilare, nella sfera dei benestanti chi vive una condizione di disagio. Ma, in realtà, tutte le componenti della società corrono il rischio di vivere rinchiusi in ambienti troppo omogenei e angusti, anche chi gode di una condizione di speciale privilegio è di fatto escluso da molto altro. Il lavoro all'Albergheria ha desegregato sia chi stava dalla parte del mercato, sia chi stava dalla parte dell'accademia.

Bibliografia

Allegretti U. 2010 (a cura di), *Democrazia partecipativa: esperienze e prospettive in Italia e in Europa*, Firenze University Press, Firenze.

Bartoli C. 2016, *Legal clinics in Europe. For a commitment of higher education in social justice*, in «Diritto e Questioni Pubbliche», special issue.

Bartoli C. 2019 (a cura di), *Inchiesta a Ballarò. Il diritto visto dal margine*, Navarra Editore, Palermo.

Borneman J., Hammoudi A. 2009 (a cura di), *Being there: the fieldwork encounter and the*

making of truth, University of California Press, Berkeley.
Dal Lago A., De Biasi R. 2006 (a cura di), *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Laterza, Roma.
Dolci D. 1996a, *Nessi fra esperienza, etica e politica*, Piero Lacaita Editore, Manduria.
Dolci D. 1996b, *La struttura maieutica e l'evolverci*, La Nuova Italia, Scandicci.
Dolci D. 2009, *Banditi a Partinico*, Sellerio, Palermo.
Frank J. 1933, *Why not a Clinical Lawyer-school?*, in «University of Pennsylvania Law Review», vol. 81, n. 8: 907-923.
Frank J. 1951, *Both Ends Against the Middle*, in «University of Pennsylvania Law Review», vol. 100, n. 1: 20-47.
Grimes R., Mcquoid-Mason D., O'Brien E., Zimmer J. 2010, *Street Law and Social Justice Education*, in S. Bloch (a cura di), *The Global Clinical Movement: Educating Lawyers for Social Justice*, University Press, Oxford 2010, pp. 225-240.

Nuovi foodscapes e turistificazione
I mercati storici come "frontiere di "*gentrification*"?

Teresa Graziano
Università di Catania
tgraziano@unict.it

Abstract. The article explores the emergence of new landscapes and food consumption practices that are grafted onto a historically stratified socio-economic fabric, such as that of historic markets in Mediterranean cities, modifying their uses and perceptions. Positioned from a theoretical-methodological point of view in the frame of *food / retail gentrification*, the article analyzes the changes taking place in the historical fish market of Catania to evaluate to what extent the new consumption landscapes may be considered as the result of a process in between among *foodification* and *touristification*.

Keywords: historical markets, food, consumption, *touristification*, *gentrification*.

1. Introduzione

La ricerca esplora i mutamenti che stanno ridisegnando funzioni e modalità di fruizione dell'ampia porzione di centro storico in cui quotidianamente si svolge il mercato del pesce nella città di Catania. Situata nel cuore "popolare" della città e ancor oggi catalizzatrice di interessi economici al livello locale, negli anni la Pescheria ha incrementato la sua attrattività turistica: prima come elemento di attrazione per turisti di passaggio, poi come spazio consacrato alla ristorazione, in seguito alla recente proliferazione di luoghi deputati al consumo di cibo che, sulla base di alcune caratteristiche sia estetico-architettoniche che di "esperienza" culinaria, intercettano una clientela categorizzabile attraverso l'etichetta di *gentrifier*.

Tramite un approccio multi-metodo, il contributo si interroga in modo critico sulle modalità attraverso cui le fun-

© Foto di Ralf Steinberger, *Restaurant owner dancing with an octopus to advertise his delicious food in Palermo on the Italian island of Sicily*, Palermo, CC BY 2.0.

zioni tradizionali del mercato storico si intrecciano – e/o si scontrano – con le esigenze di turisti cosmopoliti e *city-users* locali. Dopo una breve rassegna teorica e le note metodologiche, l'articolo si sofferma sui risultati parziali delle ricerche ancora in corso, per infine approdare alle considerazioni finali.

2. Dalla *retail* alla *food gentrification*

Nonostante la nascita di nuove centralità commerciali suburbane abbia contribuito a ridisegnare le gerarchie funzionali e la dialettica tradizionale tra centro e periferia, le aree centrali della città continuano a esercitare un alto livello di attrattività in relazione al *leisure* e al consumo – di beni, luoghi, "esperienze" urbane – poiché è ancora nel cuore fisico degli insediamenti che si concentra il capitale simbolico mobilitato dalle forze del commercio (Scott 2000; Zukin 1995).

Alla suburbanizzazione residenziale e commerciale che ha caratterizzato in modo trasversale diversi scenari urbani a partire dalla seconda metà del secolo scorso, contribuendo allo svuotamento dell'*inner city*, fa da contraltare un processo totalmente inverso – il *Back-to-the-City-Movement* (Laska, Spain 1980) – che in alcuni contesti, come quello londinese, comincia a delinearsi già intorno agli anni Cinquanta. Nel solco della letteratura "classica" della *gentrification* così come codificata da Ruth Glass (1964), i fautori della cosiddetta *consumption-side explanation*, su tutti Ley (1980; 1996), riconducono questa riscoperta del centro città a un mutamento di gusti e attitudini della nuova classe media dei *baby boomers*; al contrario, i sostenitori della *production-side explanation* sfidano il dogma della "sovranità del consumatore", fagocitato da interessi di costruttori, immobiliaristi, proprietari, banche, agenzie governative, agenti immobiliari (Smith 1979; 1996).

La relazione tra *gentrification* e commercio/consumo, dunque, è al centro del dibattito sin dalle prime pionieristiche concettualizzazioni di Ley (1986) che analizza le implicazioni simboliche e identitarie di tipologie commerciali espressione di una precisa estetica del consumo. Bridge e Dowling, però, nel 2001 evidenziano come gli studi condotti fino ad allora non avessero problematizzato a sufficienza il ruolo del *retail* nelle dinamiche di riqualificazione urbana, considerato più come manifestazione spaziale che come motore di trasformazione degli spazi urbani.

La complessità attraverso cui si manifesta la *gentrification* commerciale, in quanto epifenomeno di un intreccio di fattori molto più complesso di una semplice trasformazione di tipologie merceologiche, è testimoniata dalla costante intersezione tra genere, etnia e classe nei paesaggi commerciali riqualificati (Zukin *et al*. 2009). Nel contesto anglosassone, per esempio, il cosiddetto *cosmo-multiculturalism*, ovvero la predilezione per il cibo internazionale e la mescolanza etnica, sarebbe una costruzione prodotta dalla classe dominante di bianchi anglofoni che, attraverso l'apprezzamento estetizzato della cultura "Altra", in realtà esprimerebbero tutta la loro distanza e un senso di superiorità intriso di paternalismo neocolonialistico (Hage 1997). In particolare May (1996), nella sua ricerca sull'*inner London*, sostiene che l'apprezzamento per il cibo esotico e le manifestazioni di altre culture espresso dai residenti sia inversamente proporzionale alla contemporanea presa di distanza da qualsiasi contatto effettivo con le comunità migranti.

Di conseguenza, quella che si configura in apparenza come una semplice trasformazione dell'offerta commerciale riflette – e in diversi casi attiva – un mutamento socio-economico e strutturale ben più profondo. Non a caso, le strategie localizzative di alcuni commercianti sono dettate, almeno in parte e in alcuni contesti, da considerazioni non prettamente economiche, quali il senso del luogo, le "atmosfere" e il potere in termini di "brand" territoriale (Vanolo 2017) intorno a cui si coagula il mix dell'offerta commerciale (Crewe, Lowe 1995). Sono proprio le cosiddette micro-geografie del *retail*, attraverso cui gli imprenditori e *gentrifiers*/consumatori plasmano il

proprio senso di appartenenza all'élite transnazionale del consumo (Rofe 2003), che innescano un processo a catena, stravolgendo gli assetti socio-economici e culturali di un quartiere: teoria, questa, sostenuta da Van Criekingen e Fleury (2006), secondo i quali le trasformazioni del *retail* sono fattori da cui scaturisce il fenomeno, piuttosto che esserne indotti.

In ogni caso, non si può negare che esista, oltre alla *gentrification* residenziale, una *gentrification* di tipo commerciale che si lega in un rapporto di osmotica reciprocità con la prima, con la quale condivide anche un'esternalità negativa ovvero il rischio di estromissione (*displacement*) di attività tradizionali e di fasce di consumatori più fragili dal punto di vista socio-economico (Graziano 2015).

Inizialmente è proprio il residuo di autenticità che si coagula intorno a forme commerciali tradizionali che attrae i pionieri della *gentrification*. Paradossalmente sono proprio essi stessi, che celebrando la retorica dell'autenticità e dell'atmosfera da *villaggio-nella città*, inducono lente e inesorabili trasformazioni del *retailscape* forgiato da modelli di consumo "alternativi". È quello che, nelle città statunitensi, Zukin (2013) definisce "l'addomesticamento tramite cappuccino". Oltre a riflettere diversi modelli di consumo, i mutamenti del *retailscape* incorporano però anche cambiamenti strutturali nell'industria del commercio, segnata dalla progressiva scomparsa dei negozi tradizionali a conduzione familiare, dalla proliferazione di catene e *franchising* e da un rinnovato interesse per l'*inner city* da parte delle grandi corporation, alimentando quel processo che Zukin *et alii* definiscono di *boutiquing* (2009).

Più recentemente, Hubbard (2016), si chiede, in merito al profilo degli "hipster", categoria mediatica sovrapponibile a quella dei *gentrifiers* (cfr. Schiermer 2014; Michael 2015), se possono essere considerati "pionieri urbani" o "parassiti sfruttatori" – o se lo sono entrambi – ; se sono agenti causali o espressione di *gentrification* imperante; e se, infine, l'*hipster urbanism,* che si configura sotto forma di caffè indipendenti, negozi vintage e ristoranti bio, può essere considerato il principale agente di trasformazione che altera il carattere stratificato e, in alcuni contesti, multiculturale/multietnico delle strade del commercio centrale.

Questioni e domande che rimangono irrisolte, e anzi si amplificano se dall'ambito variegato dei paesaggi del consumo si isola il cibo. In effetti, l'estrema complessità del fenomeno, non confinabile a una dialettica epistemologica tra produzione e consumo, economia e cultura (Lees *et al*. 2008), ha indotto numerosi studiosi a tentare di restituirne un'interpretazione meno univoca, tanto più in un'epoca di *gentrification generalized* (Smith 2002) o *global* (Lees *et al*. 2015), che si traduce in un repertorio variegato di processi, dinamiche e attori: dalla *new-built gentrification* alla *greenification* passando per la *tourism gentrification* e la *foodification* (Lees 2003; Butler 2007; Anguelovski 2015, Cocola-Gant 2015; Picascia *et al*. 2017).

Le città storiche contemporanee, secondo Sloterdijk (2006), sono approdate a una fase definita di "cristallizzazione", che incorpora processi e dinamiche di riorganizzazione degli spazi urbani all'insegna dell'ottimizzazione, connessione ed estetizzazione, avendo già da tempo concluso quella parabola evolutiva di messa a punto formale del proprio spazio architettonico. Una capitalizzazione che si nutre di nuovi paesaggi: dai *foodscapes* ai *brandscapes*, i variegati paesaggi della contemporaneità si inseriscono in quella "politica della visibilità" (Vanolo 2017; Bonazzi 2019) cui si ispirano diverse strategie urbane in modo ubiquitario. È attraverso queste strategie che le città si (ri)costruiscono come teatri del consumo, dell'ipersocializzazione, dell'ospitalità e dell'intrattenimento (Bell 2007): vere e proprie "messe in scena" di spazi della socialità che (ri)producono rapporti di potere egemonici, nuove disuguaglianze e risemantizzazioni conflittuali dello spazio pubblico sempre più dominato dal *foodtainment* (Finkelstein 1999). In questo spazio pubblico, per Bordieu (2001),

"vanno in scena" attraverso il cibo elaborate performance di genere, classe sociale e identità, escludendo coloro che non partecipano all'allestimento del consumo e al teatro della convivialità (Brenner *et al.* 2012; Bonazzi, Frixa 2019).

L'avanzata inarrestabile del *food* e le connessioni con fenomeni di *displacement* commerciale assimilabile alla *gentrification* ha portato, in ambito giornalistico, all'emergere del neologismo *foodification*, utilizzato nel 2010 dal *Brooklyn Paper* per identificare una *gentrification* non tanto indotta da creativi e artisti, ma dai *foodies* (Frixa 2019)[1], all'interno della quale si inserisce la riflessione sul ruolo controverso dei mercati storici. Come evidenziato da Loda *et al.* (2020), la foodification si è consolidata come griglia analitica di fenomeni in atto in numerose città, in Europa e non solo, intrecciandosi con dinamiche afferenti alla *touristification* e alla conseguente convergenza delle funzioni urbane specializzate prevalentemente verso il cibo: questo accade in particolar modo nelle aree centrali, veri e propri palcoscenici di esperienze urbane di breve durata destinate a turisti cosmopoliti, che erodono spazi e tempi dei residenti.

3. I mercati storici come "frontiere di *gentrification*"?

La letteratura sul ruolo sociale rivestito dai mercati abbraccia diverse discipline (Pottie-Sherman 2011), che li identificano come spazi pubblici sociali in cui si cementano e/o riproducono inclusione (Watson, Studdert 2006; Watson 2009), mobilità (Morales 2009; 2011), ambiente cosmopolita (Anderson 2004), tensioni razziali e di genere (Slocum 2007).

Secondo Gonzalez e Waley (2013) il disinteresse verso i mercati storici in alcuni contesti urbani rientra nell'agenda strategica del neoliberismo che, attraverso la modernizzazione dei servizi pubblici, di fatto esclude i mercati tradizionali, identificati come secondari o addirittura ostacoli per i programmi di rigenerazione. Allo stesso tempo, però, gli autori enfatizzano come essi schiudano enormi potenziali in termini di *gentrification*. Esempi come il Chelsea Market a New York, il Borough market a Londra, la Bouqueria a Barcelona, seppur differenti come presupposti ed esiti territoriali, dimostrano come i mercati storici, adeguatamente sanitizzati, igienizzati e brandizzati, possano trasformarsi in nuove frontiere della *gentrification* in nome del *retail* e del *food*, con i connessi rischi di estromissione di commercianti storici e consumatori locali e di parallela turistificazione (cfr. Graziano 2013; 2014).

Nel loro studio sui mercati storici britannici, Gonzalez e Waley (2013) evidenziano come essi siano spinti verso la frontiera della *gentrification* non solo come effetto dei mutamenti nel tessuto residenziale, ma soprattutto a seguito di grandi progetti di rigenerazione urbanistica e per effetto di operazioni discorsive che legittimano la modernizzazione e sanificazione del mercato in nome di nuovi modelli e pratiche di consumo: non solo fare la spesa, ma "vivere un'esperienza". La *commodification* della *market experience* mobilita una galassia di narrazioni all'intersezione tra classe, cibo e capitale sociale, sfruttando le retoriche del biologico, della provenienza, dell'autenticità e della qualità, contro la logica da *discount* attribuita alla fasce più fragili.

In questo *class-food landscape*, i mercati mettono in scena, dunque, uno spazio-frontiera, liminale, in cui si intersecano nuove pratiche *foodies* (Coles, Crang 2011) e il capitale culturale culinario (Bell 2002).

4. Il caso di studio

La ricerca – ancora in itinere in fase di redazione del presente articolo – si basa su un caso di studio di tipo esplorativo incentrato sull'analisi dei nuovi *foodscapes* e dei

1 L'articolo è «Fork this! Foodies are now leading the *gentrification* of Brooklyn», Brooklyn Paper, 01/03/2010 www.brooklynpaper.com/stories/33/10/33_10_kvb_foodi cation_main.html. Il termine è stato rilanciato in Italia da uno spettacolo teatrale a opera di Paolo Tex Tessarin e Marco Perucca.

processi di turistificazione in un mercato storico siciliano, la Pescheria di Catania.

Situato nel cuore del centro storico a ridosso dell'area portuale (fig. 1), il mercato del Pesce è concentrato nella piazza Alonzo di Benedetto, sebbene l'area mercatale di beni alimentari si estenda nelle vie circostanti. Sin dai primi dell'Ottocento vocata alla vendita di prodotti ittici, frutta e verdura, l'area subisce negli anni una crescita spontanea e disordinata che l'architetto comunale Sebastiano Ittar cerca di regolamentare nel 1834, inserendola all'interno di un più vasto programma di pianificazione urbanistica della città. Nella visione pionieristica di Ittar, il mercato si sarebbe dovuto sviluppare lungo un'esedra semicircolare porticata che alterava architettonicamente gli equilibri della piazza e, soprattutto, accostava all'attività di vendita dei prodotti ortofrutticoli e macelli nei piani bassi dei portici caffè sale biliardo sul piano superiore, con vista sul porto: integrando – diremmo oggi – la vendita *tout court* con il *leisure* e forme multifunzionali di consumo (Cirelli, Faia 2007). Abbandonate le prospettive visionarie di Ittar sullo sviluppo urbanistico di Catania e, con esse, anche la regolamentazione del mercato, quest'ultimo continua a crescere secondo ritmi e traiettorie spontanee, fino alla recente regolamentazione delle licenze. Attualmente, l'area mercatale si estende per circa 7.000 mq, di cui quasi 2.300 sono effettivamente occupati dai punti vendita degli operatori commerciali (ivi).

Inserito in un contesto storicamente vocato ai commerci, il mercato della Pescheria da un lato ha risentito, negli anni, degli effetti di quella crisi dei consumi che ha trasformato il volto commerciale della città ma, dall'altro, ha subito mutamenti di funzioni e, dunque, utenti, in virtù della diffusione di attività destinate al consumo di cibo, generalmente in aumento in tutta la città (Cirelli *et al.* 2016; Cirelli, Graziano 2019).

La prima fase della ricerca, avviata nel 2018, ha previsto innanzitutto una mappatura delle attività che insistono nell'area mercatale, sia ambulanti che in sede fissa, e una conseguente categorizzazione su base tipologica. I dati sono stati estrapolati da fonti secondarie ufficiali (Camera di commercio, Ufficio Statistico del Comune di Catania) nel corso dell'indagine desk e rielaborati a partire dall'analisi documentale di carte storiche, mappe, elenchi ufficiali e statistiche direttamente forniti dai funzionari della Direzione Sviluppo Attività Produttive del Comune di Catania.

La parte di indagine empirica (avviata nel 2018, interrotta durante il lockdown del 2020 e ripresa tra giugno e ottobre 2020), è stata finalizzata in una prima fase alla perimetrazione dell'area mercatale nel corso di rilievi sul campo, confrontando i dati con le carte perimetrali ufficiali; inoltre, la ricerca sul campo si è ispirata alla tecnica del differenziale semantico, già consolidata negli studi sulla *retail gentrification* (Carreras *et al.* 2017), finalizzata a individuare un set di variabili per differenziare la tipologia di attività sulla base dei beni e servizi offerti, del *trade mark*, delle scelte estetico-architettoniche, con l'obiettivo di identificare diversi gradienti di (potenziale) *gentrification*. Nel corso dei *fieldwork*, condotti in diversi giorni della settimana e in fasce orarie differenti, è stato utilizzato un diario di note per appuntare le impressioni più volatili ed è stato realizzato un corpus fotografico per cristallizzare e isolare i cambiamenti avvenuti nel corso del tempo, nell'alveo degli approcci metodologici afferenti alla *visual geography* (Rose 2011).

Le indagini sul campo, inoltre, sono state finalizzate a svolgere una serie di interviste non strutturate con venditori ambulanti, titolari di negozi in sede fissa, ristoratori, turisti, visitatori (intesi come cittadini di Catania o paesi limitrofi che visitano l'area mercatale senza motivazioni di tipo turistico), selezionati attraverso un campionamento casuale, per un totale di 57 interviste.

5. Risultati (parziali)

La fase di rilievo ha innanzitutto rilevato lo sfalsamento tra la perimetrazione ufficiale codificata dalla carte comunali e

la reale estensione delle attività che rientrano nell'area mercatale, che si espande ben al di là dei confini ufficiali e si inoltra in aree interstiziali del quartiere, propagandosi attraverso spazi di ristorazione che, seppur non formalmente rientranti nell'area mercatale, ne sfruttano l'appeal in termini di *place branding* sia nella composizione dei menu che nelle scelte estetico-architettoniche.

I dati forniti dalla Direzione Sviluppo Attività Produttive del Comune di Catania a febbraio 2020 identificano 213 licenze per attività mercatale in sede ambulante e fissa: di queste, 58 sono state vendute, 4 hanno registrato un subingresso, 28 sono cessate per rinuncia, 8 per revoca, 4 per conversione, 2 per donazione e 3 per decesso. Non sono stati resi disponibili i dati relativi alle attività di ristorazione, cresciute enormemente nell'area negli ultimi 15 anni, ma le interviste con i funzionari della Direzione hanno evidenziato la numerosità, l'incremento e la varietà di attività di ristorazione che si sono insediate in botteghe precedentemente destinate all'attività di vendita in sede fissa o sfitte.

Dalle interviste – condotte nell'area mercatale prima dell'emergenza da Covid-19 – è emersa, da parte dei ristoratori (R), la chiara volontà di costruzione di un "marchio" ispirato all'identità territoriale molto spiccata del luogo, usata dunque come strumento di *branding* giudicato efficace per la clientela cosmopolita dei turisti internazionali, attirati dal fascino "esotico" del mercato (fig. 2):

> La nostra clientela è rappresentata per il 60% da turisti, cresciuti enormemente negli ultimi tre anni. Siamo un locale moderno e nuovo qui in Pescheria, i catanesi doc vanno nella trattoria storica qui di fronte (R1).

> Abbiamo aperto un anno fa, proprio qui. Abbiamo scelto la Pescheria perché qui i turisti arrivano sin dal mattino e si fermano a pranzo. La mia clientela è fatta al 90% di turisti, soprattutto quando al porto attraccano le navi da crociera. Infatti ho adattato il menu, rivisitando la tradizione culinaria siciliana in chiave fusion (R2).

> Ormai Catania ha un international mood che dobbiamo sfruttare. Qui è tutto un proliferare di ristoranti e B&B, la Pescheria sta rinascendo grazie a noi (R3).

La vocazione turistico-commerciale del mercato è stata enfatizzata – per antitesi – dal lockdown dovuto alla pandemia da Covid-19 e alla conseguente diminuzione dei flussi turistici:

> Senza i turisti siamo morti. I catanesi vengono a mangiare da noi, certo, ma il nostro vero target è quello turistico. Gli effetti del lockdown si fanno si fanno sentire ancora oggi, anche se durante l'estate abbiamo lavoricchiato. Ma se continua così, con la riduzione degli arrivi internazionali per la pandemia, non so quanti di noi sopravvivranno. (R4, R5, settembre 2020)

Il rapporto tra ristoratori e pescivendoli è spesso raccontato in modo diametralmente opposto dalle due categorie (fig. 3). Per la maggior parte i ristoratori descrivono un rapporto idilliaco di mutuo aiuto e collaborazione:

> Con i pescivendoli c'è un bel rapporto: noi compriamo spesso il loro pesce. C'è rispetto reciproco... poi, certamente: ognuno fa il proprio mestiere (R4, R8).

Eppure, qualche ombra oscura questo racconto:

> Abbiamo tanti problemi con il mercato: i pescivendoli e i negozianti non rispettano la pedonalizzazione, spesso invadono le strade non soltanto per carico e scarico merci, infastidendo i miei clienti. Ma il problema più grave è la sporcizia: a metà giornata vanno via lasciano cumuli di immondizia maleodorante. Non è possibile che i turisti passeggino in mezzo a questi odori sgradevoli! (R5; R6).

> I turisti arrivano qui perché affascinati dal mercato del pesce, ma certo non si può pretendere che mangino in mezzo ai cumuli di immondizia o ai cattivi odori (R7, R9, R10).

Sulla stessa linea di tacita ostilità si posizionano i pescivendoli (P):

> Che ci siano nuovi ristoranti per noi non ha alcun ritorno economico. I ristoratori non comprano il pesce da noi, vanno all'ingrosso dove trovano pesce a prezzi contenuti e possono garantire la tracciabilità (P1, P2, P3, P7).

> I ristoratori non comprano da noi! Non capiscono niente di pesce! Spesso è gente che si

> improvvisa, o che non vuole spendere soldi per prodotti buoni! (P4, P5, P6)

I problemi della categoria non si limitano all'assenza di vantaggi dalla proliferazione del *food*, ma sono riconducibili a un generale mutamento dei consumi:

> Prima venivano persone da fuori quartiere, o addirittura fuori città, per comprare il nostro pesce. Ora la gente compra il pesce al supermercato, perché è più comodo e costa meno (P4, P8)

> Il problema è che qua la gente non sa come venire, dove parcheggiare. Hanno chiuso (pedonalizzato, n.d.a.) tutte le strade vicine (P5, P7).

Se il refrain della crisi ricorre spesso nelle parole dei pescivendoli ambulanti, più variegata è la posizione dei negozianti in sede fissa (N), in particolare coloro che hanno parzialmente riconvertito l'attività tradizionale di vendita integrando il consumo sul posto.

Il rapporto con i turisti è altrettanto controverso: venato di fastidio per gli ambulanti, intriso di ottimismo entusiasta per coloro che hanno puntato sulla multifunzionalità dell'attività:

> Avevamo una macelleria, qualche anno fa abbiamo aperto il ristorante nella bottega accanto, dove vengono tantissimi turisti sia a pranzo che a cena (N1, N3).

> Abbiamo dovuto per forza reinventarci un po', perché i turisti non comprano carne o pesce e ormai sono più numerosi loro che i clienti locali. Così noi facciamo gli aperitivi con un bicchiere di vino e qualche spuntino per gli aperitivi (N2, N4).
> D'estate qualche turista che compra il pesce c'è, qualcuno che ha preso la casa in affitto qui nel quartiere o nel centro storico. Ma sono pochissimi, il fatto che ce ne siano tanti in giro per noi non significa niente, fanno solo confusione (P6).

> Vengono qui tantissimi turisti, ma solo per scattare foto. Io le foto me le faccio pure, sorrido e scherzo. Ma che me ne faccio? Con le foto non ci mangio (P9).

Più conflittuali le percezioni di turisti (T) e visitatori (V). Se i primi subiscono quel fascino dell'"autentico" venato di "esotismo" folkloristico che l'esperienza del mercato incarna inevitabilmente allo sguardo dell'*outsider* (fig. 4), i secondi restituiscono una rappresentazione più contrastante: da un lato, il mercato assume un forte valore identitario-affettivo, ma dall'altro le trasformazioni in atto sono accusate di snaturarne l'anima più "autentica".

> Abbiamo preso un affitto una casa su Airbnb proprio qui nel quartiere e abbiamo deciso di pranzare in uno degli innumerevoli ristoranti qui intorno. È tutto molto caratteristico, siamo felici di alloggiare qui, nella Catania più autentica (T3, T4, T6).

> Siamo molto colpiti dal mercato: le bancarelle piene di merci, gli odori fortissimi, i suoni... Le vuciate – si chiamano così? – sono davvero uniche. Una bellissima esperienza di viaggio (T1, T2, T5).

> Abbiamo affittato una casa vacanze qui sopra, perché il quartiere è il più tipico del centro storico. Non compriamo mai il pesce perché mangiamo sempre fuori (T7).
> Vengo qui da una vita a fare la spesa. Vivo proprio dietro il mercato. Ma è troppo cambiato, c'è troppa confusione e meno qualità (V9)

> Non abito in centro storico, ma una volta a settimana mi piace venire a fare la spesa qui. È un pezzo storico di Catania (V3).

L'estetizzazione di pratiche di consumo è ulteriormente enfatizzata dal gioco di riflessi incrociati tra spazi reali del mercato e loro rappresentazione/condivisione sui *social media* che non soltanto rappresentano ricchissimi repertori di dati da analizzare per meglio comprendere le narrazioni dei processi spaziali, ma agiscono essi stessi da motori del cambiamento urbano, influenzando la concreta materialità dei luoghi (Albanese, Graziano 2020).

Le rappresentazioni nei *social media*, infatti, riflettono quel processo imperante di estetizzazione della quotidianità che accentua la selettività delle narrazioni territoriali e possono addirittura consolidare i processi di *gentrification*. Gli utenti di Instagram, infatti, alimentano un processo di estetizzazione del quotidiano attraverso la celebrazione condivisa di luoghi specifici, "distintivi" perché portatori di

connotazioni simboliche e valoriali (Boy, Uitermark 2017).

Le pratiche di rappresentazione di Instagram alimentano reti inique e selettivamente connotano i luoghi di valore simbolico. Di conseguenza, il processo di selezione delle immagini sfronda l'immaginario urbano di ogni negatività, e lo riempie, viceversa, di oggetti desiderabili, corpi e volti attraenti, scenari affascinanti e, soprattutto, cibi sani, di qualità e *gourmet*.

L'effetto *booster* dei *social media* è confermato anche dalle interviste. Uno dei tredici ristoratori che hanno, con fondi propri, allestito gli "ombrellini" (fig. 6) lungo due strade dell'area mercatale, conferma come l'operazione, in sé semplice, si sia rivelata uno strumento di *place branding* senza precedenti:

> Dopo mesi, ancora arrivano turisti qui in questa zona della Pescheria perché hanno visto le foto degli ombrellini su Instagram e vengono a scattare un selfie... E poi restano a pranzo da me! (R13)

A conferma dell'effetto moltiplicatore dei *social media* che, lungi dall'essere confinati alla sfera virtuale, riproducono processi e dinamiche nella dimensione reale influendo sulla materialità dei luoghi, le narrazioni del mercato nel Web enfatizzano in modo quasi esclusivo l'autenticità dell'esperienza, la tipicità, il fascino "esotico" di uno storico mercato mediterraneo. La funzione principale – la vendita dei prodotti alimentari – passa in secondo piano rispetto alla ristorazione che ammicca alla clientela turistica cosmopolita, accomunata a un preciso *target* di *cityuser* locali dalla medesima appartenenza all'élite globale del consumo.

La galassia di rimandi simbolici ed elementi valoriali rinvia all'estetica del consumo gentrificata e ad emergere dai racconti digitali è l'atmosfera "cool", da esperienza autentica, che si respira nel quartiere. Non è casuale che il mercato sia stato giudicato il luogo più "instagrammabile" di Catania dall'associazione *Igers* (fig. 7) e sia posizionato ai primi posti nelle esperienze consigliate da TripAdvisor.

6. Considerazioni conclusive

Nel solco di Gonzalez e Waley (2013), numerosi mutamenti in atto nei mercati storici possono essere interpretati e analizzati in termini di ristrutturazione urbana neoliberista. Il cambiamento dei paesaggi del consumo, che includono il declino dei mercati e la generale proliferazione della grande distribuzione organizzata, non sono – secondo gli autori – esito di mutamenti "naturali" e spontanei nei modelli di consumo e della domanda, ma di mirate strategie coordinate di mercato e stato. Riallacciandosi alla letteratura consolidata sulla *gentrification*, sostengono che, a proposito dei mercati storici, si innescano tre prospettive ben precise: la prima – e la più critica – è il summenzionato processo di ristrutturazione urbana in atto, orchestrato dallo stato neoliberista alle diverse scale per plasmare spazi dei centri città sempre più privatizzati e *commodified*, attraverso processi di disinvestimento mirato in aree specifiche. La seconda prospettiva è strettamente connessa al *displacement*, ovvero l'estromissione che, traslando dalla *gentrification* per così dire "generica", si traduce, nel caso dei mercati, nell'allontanamento di consumatori/clienti abituali, in molti contesti spesso appartenenti a fasce socio-economiche svantaggiate (anziani, basso reddito, minoranze) e degli ambulanti. La terza prospettiva si ricollega alla promozione e racconto del mercato come un'esperienza di consumo attraverso la feticizzazione del cibo e processi di progressiva sanificazione/igienizzazione degli spazi.

In un contesto come Catania, una "città del Nord globale" ma con diverse similitudini con una città del Sud globale (Cocola-Gant 2015), l'ipotesi di certe dinamiche di disinvestimento/re-investimento riconducibili a una precisa strategia neoliberista sembrano quanto meno avventate, rinfocolando il dibattito sulla presunta "refrattarietà" alla *gentrification* dei contesti sud-europei/mediterranei (Petsimeris 20015; Pfirsch, Semi 2016).

In modo specifico, parlare di foodification a proposito del caso di studio può sembrare, dunque, azzardato, se si con-

sidera che, nella maggior parte dei casi, gli spazi destinati al consumo di cibo non hanno sostituito precedenti attività, ma sono frutto di un'integrazione dell'offerta di attività di vendita o sorti in botteghe sfitte. Non sarebbe evidente, dunque, quel *displacement* – o anche il solo rischio – giudicato fondamentale nei processi di *gentrification*. Eppure, i mutamenti delle funzioni, l'incalzante turisticizzazione delle pratiche di consumo, la trasformazione dell'area in un *brand* – seppure "informale" – da parte di gruppi di operatori commerciali, la (ri)costruzione di un immaginario che ammicca a un esotismo cosmopolita: sono tutti segni di profonde trasformazioni di cui bisogna tener conto, sebbene la funzione economica principale – vendita di prodotti alimentari – sia ancora ben salda anche per le fasce più fragili della popolazione.

Al di là degli esiti della ricerca – tutti da rivedere in epoca Covid – è importante sottolineare come studiare la *retail/food gentrification* nell'ambito delle dinamiche di trasformazione che investono un quartiere significa adottare una prospettiva in base alla quale *gentrification* non è semplicemente una trasformazione del target residenziale e del parco immobiliare, e indirizzare lo sguardo verso le reciproche connessioni tra politiche urbane, modelli di consumo, pratiche sociali, problematizzando la risignificazione di uno spazio pubblico sempre più polarizzato e conflittuale.

Fig. 2. La Pescheria.

Fig. 3. Turisti assistono alla "messa in scena" del consumo.

Fig. 4. Fig. 3 Pescivendoli.

Fig. 5. Il fascino del mercato.

Fig. 6. Fig. 5 Gli "Ombrellini".

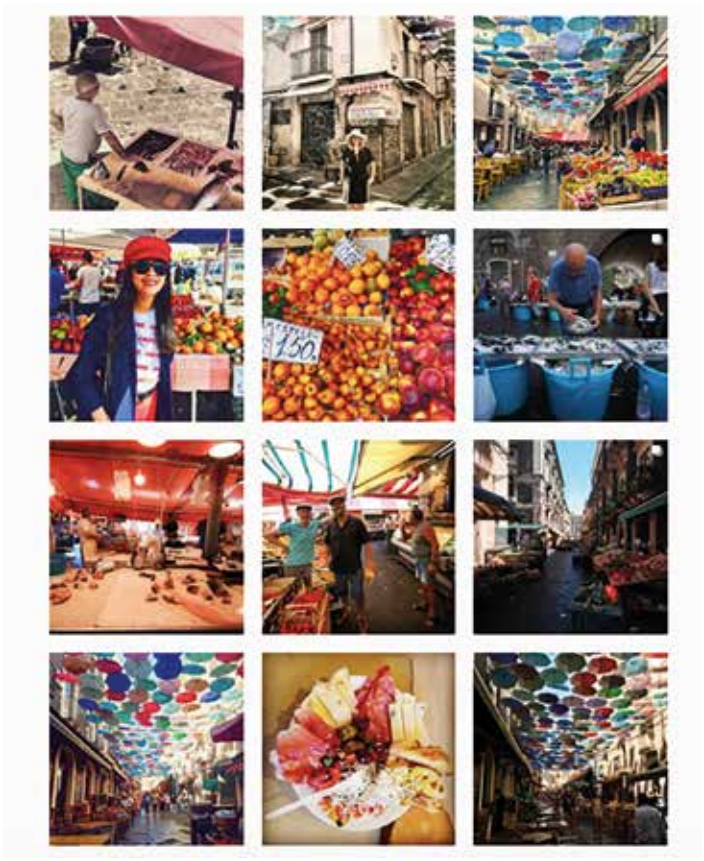


Fig. 7. Il mercato "instagrammabile".

Bibliografia

Albanese V., Graziano T. 2020, *Place, Cyberplace e le nuove geografie della comunicazione*, Bononia University Press, Bologna.

Anderson E. 2004, *The cosmopolitan canopy*, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», vol. 595, n. 1: 14-31.

Anguelovski I. 2015, *Healthy food stores, greenlining and food gentrification: Contesting new forms of privilege, displacement and locally unwanted land uses in racially mixed neighborhoods*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 39, n. 6: 1209-1230.

Ashley B. 2004, *Food and Cultural Studies*, Routledge, Londra.

Bell D. 2002, *Fragments for a new urban culinary geography*, in «Journal for the Study of Food and Society», vol. 6, n. 1: 10-21.

Bell D. 2007, *The hospitable city: social relations in commercial spaces*, «Progress in Human Geography», vol. 31, n. 1: 7-22.

Bonazzi A. 2019 *Introduzione*, in A. Bonazzi, E. Frixa (a cura di), *Mercati Storici, Rigenerazione E Consumo Urbano. Il caso di Bologna*, Franco Angeli, Milano, pp. 7-15.

Bourdieu P. 2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.

Boy J.D., Uitermark J. 2017, *Reassembling the city through Instagram*, in «Transactions of the Institute of British Geographers», vol. 42: 612-624.

Brenner N., Marcuse P., Mayer M. 2012 (a cura di), *Cities for People not for Prot. Critical Urban Theory and the Right to the City*, Routledge, Londra.

Bridge G., Dowling R. 2010, *Microgeographies of Retailing and Gentrification*, in «Australian Geographer», vol. 32, n. 1: 93-107.

Butler T. 2007, *Re-urbanizing London Docklands: Gentrification, Su-burbanization or New Urbanism?*, in «International Journal of Ur- ban and Regional Research», vol. 31, n. 4: 759-781.

Carreras C., Martínez-Rigol S., Frago L., Morcuende A., Montesinos E. 2016, *New spaces and times of consumption in Barcelona: the case of the El Raval*, in «Geotema», vol. 51: 32-41.

Cirelli C. 2007 (a cura di), *Gli spazi del commercio nei processi di trasformazione urbana*, Patron, Bologna.

Cirelli C., Graziano T. 2019, *Le vie del commercio a Catania. Rievocazioni storiche e configurazioni attuali*, in G. Cusimano G., *Le strade del commercio in Sicilia. Analisi e ricerche sul campo*, Franco Angeli, Milano, pp. 89-102.

Cirelli C., Graziano T., Mercatanti L., Nicosia E., Porto C.M. 2016, *Rileggendo la città: le recenti trasformazioni del commercio a Catania*, in «Geotema», vol. 51: 48-59.

Cirelli C., Faia M.A. 2007, *I mercati e il commercio ambulante*, in C. Cirelli, (a cura di), *Gli spazi del commercio nei processi di trasformazione urbana*, Patron, Bologna, pp. 199-221.

Cocola-Gant A. 2018, *Tourism gentrification*, in L. Lees, M. Phillips (a cura di), *Handbook of Gentrification Studies*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, pp. 281–293.

Coles B., Crang P. 2011, *Placing alternative consumption: commodity fetishism in Borough Fine Foods Market, London*, in T. Lewis, E. Potter (a cura di) *Ethical Consumption: A Critical Introduction*, Routledge, Londra, pp. 87-102.

Crewe L., Lowe M. 1995, *Gap on the map? Towards a geography of consumption and identity*, in «Environment and Planning A» vol. 27: 1877-1898.

Finkelstein J. 1999, *Foodatainment*, Performance Research, vol. 4, n. 1: 130-136.

Frixa E., 2019, *Città, Consumo, Spazi*, in A. Bonazzi, E. Frixa (a cura di), *Mercati Storici, Rigenerazione E Consumo Urbano. Il caso di Bologna*, Franco Angeli, Milano, pp. 109-126.

Glass R. 1964, *London: Aspects of Change*, Centre for Urban Studies, Londra.

Gonzalez S., Waley P. 2013, *Traditional Retail Markets: The New Gentrification Frontier?*, in «Antipode: a radical journal of geography», vol. 45, n. 4: 965-983.

Graziano T. 2013, *Dai migranti ai turisti. Gentrification, luoghi del consumo e modelli di fruizione nelle città globali*, Aracne editrice, Roma.

Graziano T. 2014, *Bio, vintage, hand-made: strumenti di rivitalizzazione urbana e turistica del centro città*, in «Annali del Turismo», vol. 3: 97-114.

Graziano T. 2015, *Nuovi scenari di consumo nei quartieri centrali di alcune città europee: «effetto gentrification»?*, in L. D'Alessandro (a cura di), *City, Retail and Consumption*, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, pp. 419-433.

Hage G. 1997, *At home in the entrails of the west*, in H. Grace, G. Hage, L. Johnson, J. Langsworth, M. Symonds (a cura di) *Home/world: Space, Community and Marginality in Sydney's West*, Pluto Press, Annandale, pp. 99-153.

Hubbard P. 2016, *Hipsters on Our High Streets: Consuming the Gentrification Frontier*, in «Sociological Research Online», vol. 21, n. 3, http://www.socresonline.org.uk/21/3/1.html, DOI: 10.5153/sro.3962.

Laska S.B., Spain D. 1980, *Back to the City: Issues in Neighborhood Renovation*, Pergamon Press, New York.

Lees L. 2003, *Super-gentrification: The case of Brooklyn Heights, New York City*, in «Urban Studies», vol. 40, n. 12: 2487-2509.

Lees L. Bang Shin H., Lopez-Morales E. 2015, *Global Gentrifications: Uneven Development and Displacement*, Policy Press, Londra.

Lees L., Slater T., Wyly E. 2008, *Gentrification*, Routledge, Londra.

Ley D. 1986, *Alternative explanations for inner-city gentrification: A Canadian assessment*, in «Annals of the Association of American Geographers», vol. 76, n. 4: 521-535.

Ley D. 1980, *Liberal ideology and the post-industrial city*, in «Annals of the Association of American Geographers», vol. 70: 238-258;

Ley D. 1996, *The new middle class and the remaking of the central city*, Oxford University Press, Oxford.

Loda M., Bonati S., Puttilli M. 2020, *History to eat. The foodification of the historic centre of Florence*, in «Cities», vol. 103, https://doi.org/10.1016/j.cities.2020.102746.

May J. 1996, *'A Little Taste of Something More Exotic': The Imaginative Geographies of Everyday Life*, in «Geography», vol. 81: 57-64.

Michael J. 2015, *It's really not hip to be a hipster: Negotiating trends and authenticity in the cultural field*, in «Journal of Consumer Culture», vol. 15, n. 2: 163-182.

Morales A. 2009, *Public Markets as Community Development Tools*, in «Journal of Planning Education and Research», vol. 28, n. 4: 426-440.

Petsimeris P. 2005, *Out of squalor and towards another urban renaissance? Gentrification and neighbourhood transformations in southern Europe*, in R. Atkinson and G. Bridge (a cura di) *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism*, Routledge, Londra, pp. 240-255.

Pfirsch T., Semi G. 2016, *Segregation in the cities of the European Mediterranean*, in «Méditerranée», vol. 127: 15-23.

Picascia, S., Romano, A., Teobaldi, M. 2017, *The airification of cities: making sense of the impact of peer to peer short term letting on urban functions and economy*, in «Proceedings of the Annual Congress of the Association of European Schools of Planning», Lisbona 11-14 luglio 2017.

Pottie-Sherman Y. 2011, *Markets and Diversity. An overview*, Working paper series, n. 11-01, in http://mbc.metropolis.net/assets/uploads/files/wp/2011/WP11-01.pdf, ultimo accesso ottobre 2020.

Rofe M. 2003, *I want to be global: Theorising the gentrifying class as an emergent elite global community*, in «Urban studies», vol. 40, n. 12: 2512-2526.

Rose G. 2001, *Visual Methodologies: an introduction to the interpretation of Visual Materials*, Sage, Londra.

Schiermer B. 2014, *Late-modern hipsters*, in «Acta Sociologica», vol. 57, n. 2: 167-181.

Scott A.J. 2000, *The Cultural Economy of Cities*, Sage, Londra.

Slocum R. 2007, *Whiteness, space and alternative food practice*, in «Geoforum», vol. 38, n. 3: 520-533.

Sloterdijk P. 2006, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma.

Smith N. 1979, *Toward a theory of gentrification: A back to the city movement by capital, not people*, in «Journal of the American Planning Association», vol. 45, n. 4: 538-548.

Smith N., *New globalism, new urbanism: Gentrification as global urban strategy*, in «Antipode», vol. 34, n. 3: 427-450.

Smith N. 1996, *The New urban frontier: gentrification and the revanchist city*, Routledge, New York,.

Van Criekingen M., Fleury A. 2006, *La ville branchée: Gentrification et dynamiques commerciales à Bruxelles et à Paris*, in «Belgeo», vol. 1: 113-134.

Vanolo A. 2017, *City Branding: The Ghostly Politics of Representation in Globalising Cities*, Routledge, New York.

Watson S. 2009, *The magic of the marketplace: sociality in a neglected public space*, in «Urban Studies», vol. 46, n. 8: 1577-1591.

Watson S., Studdert, D. 2006, *Markets as Sites for Social Interaction: Spaces of Diversity*, Joseph Rowntree Foundation/The Policy Press, Bristol.

Zukin S. 1982, *Loft living as "historic compromise" in the urban core: the New York experience*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 6, n. 2: 256-267.

Zukin S. 1995, *The culture of cities*, Blackwell, Oxford.

Zukin S. 2013, *L'altra New York*, Il Mulino, Bologna.

Zukin S., Trujillo V., Frase P., Jackson D, Recuber T., Walker A. 2009, *New Retail Capital and Neighborhood Change: Boutiques and Gentrification in New York City*, in «City & Community», vol. 8, n. 1: 47-64.

Cibo, turismo, città

Alice Giannitrapani
Università di Palermo
alice.giannitrapani@unipa.it

Abstract. In many contemporary urban realities, entire areas of the historic center have been transformed into open-air restaurants. Thanks to *pedestrianization*, tourism, *foodification* and any other neologism that wants to try to capture their dynamics, the places of food consumption have multiplied, while the traditional restaurant has exploded, leaving room for a myriad of catering formats – some almost exclusively used tourists, others dedicated to the lunch break, others still aimed at self-styled gourmands. We are witnessing a generalization of the logic of franchising, which aims at the staging of typicality according to different configurations to be focused here, adopting a sociosemiotic lens.

Keywords: Semiotics of food, foodification, restaurants, cities, tourism.

1. Mangiar fuori, in città

La città accoglie e raccoglie al suo interno diverse voci che la mettono in moto, la ritagliano, la articolano, ponendo in rilievo alcune zone e lasciandone in ombra altre[1]. Discorsi politici, economici, urbanistici, turistici, alimentari, sanitari si intersecano nelle complesse realtà che abitiamo, viviamo, percorriamo. Quello che proporremo in questo contributo è un viaggio nella città a cavallo tra spazialità, turismo ed enogastronomia – tre elementi pressoché costanti di qualsiasi realtà urbana, talvolta in con-

1 La bibliografia sulla città è sterminata. Per un approccio alla semiotica urbana si vedano Marrone 2013; Marrone, Pezzini 2006; 2008.

© Foto di Gelateria Soban, CC BY 2.0.

flitto tra loro e in ogni caso al centro di grandi dibattiti.

Per far questo prenderemo in considerazione il mondo della ristorazione, sebbene non si tratterà tanto di osservare i ristoranti in sé (come sono composti al loro interno, come la loro articolazione spaziale comunichi filosofie e valori culinari, come il luogo sia in grado di tradurre un certo modo di concepire il cuoco e il cliente) – operazione sicuramente interessante –, quanto piuttosto il sistema dei luoghi del consumo alimentare, inteso come complesso e composito insieme di posti in cui recarsi per mangiare e/o bere fuori dalle mura domestiche e legato a vario titolo alle politiche urbanistiche.

I cosiddetti *food outlet* saranno qui interpretati come dispositivi in grado di predisporre non solo una certa maniera di stare a tavola, ma anche pratiche conviviali e dunque forme di stare in società, modi di fare turismo e concezioni del viaggio. Il cibo in quest'ottica diventa un attore fondamentale delle realtà urbane, poiché in grado di plasmarle e di trasformarle, come vedremo, nel tempo. In una sorta di rapporto osmotico tra discorso alimentare e discorso spaziale, dove il primo è da un lato motore di cambiamento di porzioni urbane (come nel caso di ristoranti o pub che sollevano o affondano le sorti di interi quartieri trasformandoli in zone di movida o di bivacco), dall'altro esito di più generali trasformazioni che investono le città (pensiamo alla grande espansione dei tavoli all'aperto al momento della riapertura post lockdown della prima ondata pandemica di Covid e a come questa ri-articolazione delle relazioni ristoranti/città abbia avuto impatto sui modi di consumare i pasti e sulle pratiche di socializzazione).

In questa direzione il cibo si collega ai fenomeni di gentrificazione, che, come emerge anche in altri contributi di questo volume, sono stati fusi e confusi con altri termini quali turistificazione, foodificiazione, disneyzzazione (cfr., tra gli altri, Semi 2015; D'Eramo 2017), dove il suffisso "-zione" sembra essere associato all'esito finale di un processo di deterioramento e usura del tessuto urbano. Così, per dirla in una battuta, la proliferazione di attività ristorative nei centri storici da un lato è stata accusata di contribuire alla dequalificazione di interi quartieri (dibattito animato anche dalle voci dei pochi residui residenti che hanno preso posizione contro la movida e i suoi più squallidi esiti), dall'altro è stata difesa come forma di vitalità (nel bene o nel male) urbana. Simili i discorsi in campo turistico, dove si sono levate fior fior di proteste contro il cosiddetto *overtourism*, controbilanciate però da tutti coloro che, nonostante tutto, hanno continuato a osannare il turismo come volano economico delle città. Temi di cui tanto si è dibattuto nei giornali e di cui ancora si dibatte, con tutte le amplificazioni, le incertezze e le futurologie su come sarà la città (e, con essa, il turismo e il consumo degli alimenti) nel post-covid.

Nell'affrontare questo genere di temi, adotteremo un punto di vista semiotico, o meglio sociosemiotico, ovvero proveremo a guardare come i luoghi del consumo alimentare significhino, producano senso, anche a prescindere dalla loro intenzionalità comunicativa. Prendiamo un ristorante ubicato in un vicolo nascosto: esso ammicca di fatto a un cliente che lo scova, che lo cerca e ci va di proposito magari perché fa parte di un'elite di buongustai. Di contro, in un ristorante posto in un'arteria centrale magari ci si capita un po' per caso, perché lo si incontra per strada. Ecco, dal punto di vista semiotico, non è pertinente chiedersi se con la scelta di quella specifica localizzazione il gestore del ristorante voleva effettivamente comunicare questo messaggio (magari la posizione è dovuta a tutta una serie di contingenze per lo più casuali), quanto piuttosto rilevare che si ricrea questo effetto di senso, voluto o meno che sia. Allo stesso modo, non sarà tanto importante verificare le motivazioni che portano una amministrazione politica a compiere una certa scelta in merito al suolo pubblico da concedere ai locali, ma che tipo di effetti quella scelta può comportare sulle pratiche di fruizione di quel dato quartiere. E non perché ovvia-

mente non sia importante comprendere le intenzioni dei ristoratori o degli amministratori, ma perché preferiamo studiare il sistema dei ristoranti dal punto di vista di un ipotetico fruitore degli spazi urbani. Il lavoro che faremo è quello di osservare fenomeni apparentemente ovvi e scontati, sezionarli, scomporli, per poi ricostruirli, al fine di comprendere come producano senso ai nostri occhi.

Nell'ovvietà delle nostre quotidianità rientrano proprio i luoghi del consumo alimentare, così diffusi nei centri storici e non solo, così frequentati per i più svariati motivi, così articolati nella loro offerta gastronomica. Che ci si vada per sostentarsi velocemente in pausa pranzo, che li si frequenti per trascorrere una serata in compagnia di amici, che li si scovi per vivere un'esperienza gastronomica a tutto tondo, di cene e pranzi fuori tutti abbiamo fatto (e facciamo) esperienza. E alla fine ci affezioniamo ai posti che decidiamo di frequentare, perché ci identifichiamo in parte con essi e perché essi identificano noi (Giannitrapani 2013). È in questo senso che nel suo *Dishing it out*, Appelbaum (2011) parla di *homo restauranticus*.

2. Tipi di tipicità

La volontà di recupero dei centri storici e delle loro valenze culturali e commerciali, le tendenze ecologiste e le preoccupazioni per l'invasione da smog delle grandi (ma anche piccole) città e, *last but not least*, la valorizzazione del turismo come spinta economica forte per il lancio o rilancio di identità urbane hanno portato, tra le altre cose, a una crescente pedonalizzazione dei centri storici. Un cambiamento del modo di vivere i luoghi che si è riverberato sullo spazio stesso, provocando non poche trasformazioni. La proliferazione di *franchising* commerciali di cui tanto si è parlato – soprattutto in termini di appiattimento delle peculiarità urbane, rischi connessi alla globalizzazione, perdita delle piccole realtà artigianali. Per quel che più nello specifico qui ci interessa, questi fenomeni hanno investito parallelamente le attività ristorative, portando alla cosiddetta foodificazione, processo che identifica la proliferazione (numerica) dei luoghi del consumo alimentare e la conseguente trasformazione dei centri storici in villaggi enogastronomici, l'omologazione e la standardizzazione dei menu e la connessa degenerazione dell'offerta alimentare, incoraggiata, tra le altre cose, da una invasione ultraturistica incontrollata.

Una tale concezione rischia però di appiattire il variegato panorama dei luoghi del consumo alimentare, facendo confluire questioni diverse in un unico grande calderone. I cambiamenti registrati negli ultimi anni hanno infatti seguito direzioni differenti che, seppure talvolta hanno mostrato avere punti di tangenza, è bene tener distinti. Identificheremo di seguito alcuni generi di ristoranti, a partire da una ideale passeggiata in un centro urbano.

È stata in primo luogo importata anche nell'ambito del *food* l'idea di *franchising*, di cui abbiamo accennato poco sopra. Idea non più limitata al *fast food* delle grandi catene multinazionali[2], ma diffusa a varie forme di ristorazione spesso sorte intorno a quella che potremmo definire come un'esplosione del pasto. Se i ristoranti che andavano di moda fino a poco tempo fa, infatti, erano quelli specializzati su uno specifico "tema alimentare" (per es. il ristorante cinese o thailandese, vegano o macrobiotico), con un menu basato su una successione di portate designate a sviluppare il tema di riferimento; con i nuovi *franchising* si tratta di far emergere una "figura alimentare", ovvero proporre un'offerta basata su un singolo elemento (ingrediente o piatto), ma presentato in tutte le sue molteplici varianti e possibili declinazioni. Da cui toasterie, risotterie, polpetterie, spaghetterie, pataterie etc. Tutti posti adatti a susseguirsi in successione lineare in un'arteria del centro storico, perché già pensati come potenzialmente sostituibili l'uno all'altro. Per la maggior parte, la loro offerta

2 Sui *fast food* esiste un'ampia letteratura, cfr., solo per citare due contributi, Fischler 1997; Ritzer 1996.

gastronomica si basa su pasti che in maniera più o meno strutturata si prestano a essere consumati in città, per strada o quanto meno a cavallo tra il ristorante e lo spazio esterno, in maniera veloce e informale. Una modalità di fruizione assecondata anche dalla conformazione del luogo di ristorazione, anch'esso solitamente semplice e poco spettacolare.

Altrettanto diffusi, caratteristici dei centri storici e non certo nuovi nel panorama della ristorazione, sono i posti esplicitamente dedicati ai turisti, in cui la numerosità della clientela è spesso opera di abili "butta-dentro" (camerieri che invitano i passanti ad accomodarsi ai tavoli) e che propongono un'offerta gastronomica e spazi del consumo codificati secondo i più classici stereotipi (turistici), sebbene spacciati come la più autentica espressione della cultura alimentare locale. Si tratta di forme di ristorazione abbastanza tradizionale, con spazi spesso agghindati da oggetti che declamano a gran voce il radicamento nel territorio; talvolta presentano tavoli all'aperto, in modo da offrire al visitatore-cliente la possibilità di continuare ad ammirare la città mentre se ne degustano le prelibatezze. I menu proclamano sequele di piatti-logo[3] presenti tutto l'anno e incuranti di qualsiasi principio di stagionalità, pietanze che per sineddoche identificano un determinato sistema culinario (cacio e pepe per la cucina romana, pesto alla genovese per quella ligure, cannolo per quella siciliana etc.) anche a costo di svilirlo. È il destino del tipico[4] quello di essere un tratto caratteristico destinato a ripetersi così tanto da sfiorare e tendere verso la caricatura (Fabbri 2020). Da cui la costante derisione dei "ristoranti turistici", criticati e raccontati in rete da sedicenti *gourmand* come localacci caratterizzati da un'offerta gastronomica falsata e mediocre, per quanto proclamata come genuina espressione di prodotti locali. La tipicizzazione posticcia tipica del turismo, concepita dai detrattori come de-generazione di un gusto presupposto autentico, sarebbe l'altra faccia della globalizzazione e, in fondo, segue le sue stesse logiche omologanti.

Per contrapposizione, esistono invece tutta un'altra serie di posti che promettono una versione *radical chic* della tipicità (e pronti, in caso di successo, a divenire a loro volta *franchising*). Luoghi che basano la loro offerta gastronomica sulla retorica della genuinità dei prodotti, della valorizzazione – questa volta – della stagionalità, del km zero, del bio etc. D'altro canto, cosa rappresenta la burgheria *gourmet* se non una versione *radical chic* del *fast food*? È l'esplosione di quelli che Marrone (2020) ha chiamato ristoranti non convenzionali che ripensano il modo di concepire i pasti e in parallelo gli spazi della ristorazione, sempre meno articolati secondo le classiche distinzioni che vedono una rigida separazione tra ingresso/sala/cucina. Luoghi che strizzano l'occhio ai cittadini e pensati per i veri "Viaggiatori"[5], ovvero coloro che riescono a evadere dai tour preconfezionati per scoprire la "vera" essenza dell'"altro" anche incorporandone lo stile alimentare. Il cliente tipo di questo genere di ristorazione è colui che va alla ricerca delle pietanze del posto, anche a costo di provare ingredienti a prima vista disgustosi, pur di dimostrare la vera congiunzione con la meta visitata, l'avvenuto acclimatamento al luogo (Landowski 1997). Il mantra in questi casi è quello di andare a caccia di "un altro" tipico, alternativo, di abbandonare i circuiti di massa, le arterie principali dei centri storici, i ristoranti che spuntano come funghi intorno alle principali attrazioni, per perdersi nei meandri di quartieri poco considerati in cui ritrovare un "vero piatto autentico". Anche a costo di rimanere imbrigliati in quel "paradosso dell'autenticità" di cui parlava Culler (1981: 137): un piatto per essere considerato autentico ha bisogno di essere marchiato come tale, ma, nel momento stesso in cui ciò

3 Riprendo questo termine dal concetto di monumento-logo (Pezzini 2006; cfr. anche Giannitrapani 2020).
4 Sulla declinazione del tipico in termini semiotici cfr. Puca 2020.
5 Sulla distinzione tra turisti e viaggiatori cfr., tra gli altri, Urbain 1991.

avviene, vi è una mediazione, un segno del piatto stesso e, quindi, esso non è più autentico nel senso di incontaminato.

In questo genere di luoghi si va sempre più affermando un processo di brandizzazione della localizzazione alimentare, con realtà che fanno diventare un marchio il loro racconto basato sulla tipicità alternativa. Un'operazione che spesso sorge intorno a una configurazione di temi e di valori che mettono insieme discorsi ecologici (rispetto per l'ambiente e le materie prime), etici (valorizzazione di filiere corte e dunque radicamento nel territorio), salutistici (benessere) e che si esprimono attraverso tratti estetici ricorrenti e ben identificabili (prevalenza di legno e materiali naturali, oppure spazi minimalisti e trasparenze delle superfici etc.). Non solo ma spopolano – tanto nell'alta cucina, quanto in quella più informale – banconi e scaffalature dedicati alla vendita di prodotti confezionati sotto l'egida e la garanzia del marchio del ristorante. Da Ciccio Sultano a Davide Oldani, passando per nomi meno noti, è tutto un proliferare di salse e conserve, paste e pesti che consacrano lo chef-star e rendono riproducibile in casa propria l'esperienza gastronomica vissuta al di fuori dalle mura domestiche. Una forma di *merchandising* alimentare che si pone come sorta di feticcio-souvenir della cena fuori, un acquisto che da un lato sanziona positivamente l'esperienza vissuta al ristorante, dall'altro potenzialmente la riattiva. E così il ristorante si fa mercato, non solo perché sempre più spesso, in alcune soluzioni *à la page*, ripropone banconi in vetro da cui scegliere i prodotti da far cucinare al momento, ma anche perché non è più solo un luogo del consumo alimentare ma uno spazio di approvvigionamento, non solo un posto in cui mangiare ma anche in cui acquistare prodotti del territorio (manco a dirlo, raccontati come genuini e autentici). È l'idea di comprare, potremmo dire con un ossimoro, un prodotto confezionato-fresco.

Se però è vero che il ristorante si va "mercatizzando" è anche vero il processo inverso: il mercato si va "ristorantizzando". Movimento opposto, dagli esiti simili. La ridefinizione dei mercati in senso ristorativo non è una novità, in molte città europee, e non solo, infatti, da più di un decennio si è attivato un graduale processo per cui sempre più spesso i posti in cui tradizionalmente si va a fare la spesa diventano anche luoghi di incontro e socializzazione, spazi in cui degustare un bicchiere di vino accompagnato da stuzzichini o in cui consumare un pasto frugale. Le caratteristiche tipiche del mercato (freschezza dei prodotti, convenienza dei prezzi) si riverberano sul pasto, il cui valore ne risulta inevitabilmente accresciuto. E se è vero che tradizionalmente questo processo ha preso il via in termini abbastanza spontanei (con persone che hanno iniziato a consumare pasti informali all'interno dei mercati), è anche vero che nel tempo esso ha teso a cristallizzarsi e istituzionalizzarsi: alla prevalenza della funzione mercato, cui solo secondariamente si è affianca la possibilità di consumare qualcosa in loco (magari molto velocemente e in piedi), si sono affiancati luoghi sempre più strutturati, con punti di appoggio più "stabili", attrezzati con tavoli e sedute e un'offerta culinaria sempre più elaborata. L'esito finale di questo processo sono i mercati progettati già a monte prevalentemente come ristoranti, in cui è il consumo in loco a essere pensato come prioritario e l'acquisto e l'asporto come secondari (si pensi a posti come Eataly, diffuso ormai in tutto il mondo, o il Time Out market di Lisbona, i cui legami con il settore dei viaggi sono evidenti già dal *brand* proprietario che pubblica, come è noto, guide turistiche). È un po' lo stesso destino che ha investito i *loft*, divenuti abitazione dapprima "per caso" e come riadattamenti di edifici adibiti ad altro, poi ricreati e progettati già a monte come dimore private, perché sempre più diffusi e richiesti (Zukin 1982).

Ne consegue che il cibo non ha in sé un valore ontologico, ma lo acquisisce all'interno del complesso sistema di relazioni in cui è inserito, sistema di cui i ristoranti costituiscono parte fondamen-

tale. L'autenticità, così come la tradizione e dunque la tipicità sono, per parafrasare Hobsbawm e Ranger (1983), delle "invenzioni", costrutti culturali, per nulla stabili e definiti una volta e per tutte. Quello che conta, secondo quanto detto in apertura, non è tanto interrogarsi su cosa sia realmente tipico, ma su come si costruisca l'effetto di tipicità. E, come abbiamo visto, i vari ristoranti costruiscono la tipicità a proprio modo: quelli turistici fanno ricorso a piatti-logo e stereotipi largamente diffusi; quelli non convenzionali ammiccano a rivisitazioni e piatti alternativi che enfatizzano il radicamento nel territorio; i mercati calcano l'idea di freschezza, genuinità e prossimità.

Gli stessi ristoranti si rivelano insomma attori "politici" che prendono parola sui sistemi gastronomici, affermando e negoziando i valori che ne stanno alla base. Così come anni fa McDonald's ha risposto alle critiche sociali, attivando una serie di iniziative volte a rispondere alle critiche mosse dai *no global* (per esempio chiamando Gualtiero Marchesi a reinterpretare i suoi panini, certificando l'origine delle proprie carni etc.), allo stesso modo oggi il mondo della ristorazione afferma e costruisce una propria concezione della tipicità. Il tipico sembrerebbe essere, in quest'ottica, sempre meno affare esclusivo di affannosi turisti alla ricerca dell'essenza (culinaria) di una meta e sempre più questione generale, rivolta a un mercato più ampio che include (anche) i residenti.

3. Spinte evolutive e tendenze stabilizzanti

Se è vero, come abbiamo detto in apertura, che i luoghi del consumo alimentare sono posti con cui ci identifichiamo e che ci identificano, è anche vero d'altro canto che si tratta di centri privilegiati che possono illustrare in termini esemplari dinamiche urbane di più ampia portata.

Le trasformazioni dei *foodscapes* seguono due tendenze evolutive generali delle città: quelle in cui le spinte alla trasformazione vengono trainate dall'alto e quelle che si attivano in termini quasi spontanei, dal basso. Per quel che riguarda la prima tendenza, va rilevato come una serie di decisioni di carattere economico e politico possano intervenire nella trasformazione del panorama della ristorazione; si pensi, solo per fare un esempio estremo, agli incentivi, alle restrizioni e alle prescrizioni intervenute durante le varie fasi della pandemia da Covid nel settore della ristorazione. Dalla chiusura totale del primo lockdown si è passati con la riapertura a cercare di fornire incentivi alla ripresa, e la cessione del suolo pubblico a titolo gratuito ha a sua volta spinto i ristoranti ad "aprirsi" verso la città favorendo nuove forme di convivialità. Con gli inizi della seconda ondata l'attività ristorativa è stata bloccata nelle fasce serali: decisione che ha comportato una ristrutturazione dell'offerta gastronomica, calibrata adesso sulla pausa pranzo. Per non parlare dei limiti imposti dal distanziamento sociale che hanno comportato un intervento sull'articolazione della spazialità del locale e una trasformazione dell'atmosfera dei vari luoghi del consumo; così come la definizione di specifici protocolli nel servizio (per esempio il divieto dei *buffet*) ha implicato nuovi modi di stare a tavola e conseguenti cambiamenti nelle pratiche conviviali. Per quel che riguarda la seconda tendenza, dobbiamo rilevare il ruolo degli individui, con le loro iniziative e le loro risposte (anche creative) al sistema, con le loro tattiche e tecniche di gestione e i loro investimenti (economici e non). Decidere per esempio di aprire un'attività in un quartiere degradato può contribuire alla riqualificazione dell'intera zona, soprattutto se un'iniziativa ben riuscita di un "pioniere" è in grado di innescare un effetto-contagio, provocando la nascita di altre iniziative simili che possono arrivare a produrre effetti sistemici, attivati questa volta dal basso. È quanto avvenuto nel quartiere romano di Centocelle, periferia in rinascita sembra proprio a partire da una rivoluzione gastronomica innescata da una serie di iniziative imprenditoriali private.

Le città e i panorami gastronomici in esse inglobati sono forme in evoluzione

continua. E al loro interno si trovano in tensione dialettica quelle che Lotman (1987) definiva come spinte centrifughe, tendenti all'innovazione e alla differenziazione, e spinte centripete, tendenti alla tradizione e all'uniformità. Dinamiche non soltanto proprie degli spazi, ma, più in generale, della cultura. Nel mondo della gastronomia esse si esplicitano in quelli che Fischler (1990) ha indicato come atteggiamenti di *neofilia* e *neofobia* alimentare, ovvero rispettivamente come saluto entusiasta delle innovazioni e convinto respingimento delle stesse in nome di una strenua difesa della tradizione. Applicati ai luoghi del consumo, queste due filosofie possono implicare per esempio un accoglimento euforico di quelli che abbiamo indicato come ristoranti non convenzionali o una loro critica in favore di una difesa dei generi di ristorazione più tradizionali. Ma quello che preme più sottolineare è che si tratta in ogni caso di due tendenze sempre co-presenti in ogni cultura (gastronomica e non): una gastronomia senza spinte alla stabilizzazione perderebbe una propria identità definita, una senza propensioni alla differenziazione si rivelerebbe una gastronomia morta, perché sempre uguale a se stessa.

In quest'ottica si possono inquadrare anche le evoluzioni diacroniche del mondo della ristorazione. Da una parte nuove abitudini di consumo vengono istituite: si pensi alle varie forme di *brunch* e *apericene*, crasi linguistiche e alimentari che traducono all'interno del sistema gastronomico italiano forme di consumo tipiche di altre culture (il *brunch* ha origini anglosassoni, l'apericena riprende la tradizione delle *tapas* spagnole) e che, legati a spazi di ristorazione non convenzionale, promuovono una forma di socialità fluida, spesso a cavallo con lo spazio cittadino. Dall'altra alcune abitudini vengono lentamente abbandonate (si pensi al grande boom dei ristoranti etnici tanto in voga fino a qualche tempo fa e oggi in declino o anche alle alterne sorti e sensi dei *fast food*). Ma pensiamo anche al recupero dal passato di vecchie abitudini di consumo, riadattate alla contemporaneità e riviste all'occasione: il *delivery*, per esempio, che recupera – ibridandola con il mondo della ristorazione – una convivialità domestica; i cosiddetti *social tables*, tavoli di ristoranti in cui ci si accomoda accanto a sconosciuti e che riprendono una forma di consumo e di socialità tipica delle antiche taverne e locande, in cui era normale sedersi, una volta entrati, per come capitava e non con gruppi omogenei e predefiniti di commensali.

Impegnate in una sorta di tiro alla fune, le tendenze alla trasformazione e quelle alla stabilizzazione premono da un lato e dall'altro, alternando momenti di apertura e chiusura e determinando così il respiro vitale dei sistemi alimentari.

Bibliografia

Appelbaum R. 2011, *Dishing it out*, Reaktion Books, London; trad. it *De gustibus*, Odoya, Bologna 2012.

Culler J. 1981, *Semiotic of Tourism*, in «American Journal of Semiotics», vol. 1, n. 1-2.

D'Eramo M. 2017, *Il selfie del mondo. Indagine sull'età del turismo*, Feltrinelli, Milano.

Fabbri P. 2020, *Il cavaliere seriale*, in A. Giannitrapani, G. Marrone (a cura di), *Forme della serialità. Oggi e ieri*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo.

Fischler C. 1990, *L'Homnivore*, Odile Jacob, Paris; trad. it. *L'onnivoro*, Mondadori, Milano 1992.

Fischler C. 1997, *La "macdonaldizzazione" dei costumi*, in J.L. Flandrin, M. Montanari (a cura di), *Storia dell'alimentazione*, Laterza, Roma-Bari.

Giannitrapani A. 2013, *Introduzione alla semiotica dello spazio*, Carocci, Roma.

Giannitrapani A. 2020, *Per una semiotica della cultura alimentare*, in A. Giannitrapani, D. Puca (a cura di), *Forme della cucina siciliana. Esercizi di semiotica del gusto*, Meltemi, Milano.

Hobsbawm E.J., Ranger T. 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002.

Landowski E. 1997, *Stati dei luoghi*, in «Versus», vol. 73-74.

Lotman J. 1987, *Architektura v kontekste kul'tury*, in «Architecture and Society / Architektura i obščestvo», vol. 6; trad. it. *L'architettura nel contesto della cultura*, in J. Lotman, *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiotica*, Moretti & Vitali, Bergamo 1998.

Marrone, G., 2013, *Figure di città*, Mimesis, Milano.

Marrone G., 2020, *Il logo e il luogo. Genealogia di Fico*, in «Ocula», vol. 21, giugno.
Marrone G., Pezzini I. (a cura di) 2006, *Senso e metropoli*, Meltemi, Roma.
Marrone G., Pezzini I. (a cura di) 2008, *Linguaggi della città*, Meltemi, Roma.
Pezzini I. 2006, *Visioni di città e monumenti-logo*, in G. Marrone, I. Pezzini (a cura di), *Senso e metropoli*, Meltemi, Roma.
Puca D. 2020, *Il valore delle differenze. Tipicità e terroir nella cultura enogastronomica*, Tesi di dottorato, Università di Palermo.
Ritzer G. 1996, *The McDonaldization of Society*, Pine Forge Press, Thousand Oaks-London-New Delhi; trad. it. *Il mondo alla McDonald's*, Il Mulino, Bologna 1997.
Semi G. 2015, *Gentrification. Tutte le città come Disneyland?*, Bologna, Il Mulino.
Urbain J.D. 1991, *L'idiot du voyage. Histories de touristes*, Plon, Paris; trad. it. *L'idiota in viaggio. Storia e difesa del turista*, Aporie, Roma 2003.
Zukin S. 1982, *Loft living*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora.

INTERMEZZO

GENTRIFICATION OF THE LITTLE ITALIES

Texts and Photos by Jerome Krase
The City University of New York

Little Italies and Gentrification
di Jerome Krase

Introduction

Although this essay will focus on the visual changes of places commonly referred to as "Little Italies" of one sort or another, it is necessary to lay out some keywords as well as the methodological and theoretical groundwork for appreciating my work. Most importantly, in my visual studies I have synthesized theories about visualizing spatial practices to argue that ordinary people change the meaning of spaces and places by changing their appearance (1993, 2002, and 2004a, 2004b: 27). The first of these keywords is "vernacular landscapes" that I discovered in John Brinckerhoff Jackson's writings while looking for a concept that would allow me to translate my visual sociological studies of ethnic neighborhoods, in the first case, Italian American ones, for the readers of *Places* which is a journal on architecture, landscape, and urbanism and whose audience includes designers, artists, and photographers (Krase 1993). For Jackson, vernacular landscapes are part of the life of communities which are governed by custom and held together by personal relationship. Such spatial organizations cannot be understood «... unless we ask ourselves who owns the spaces, how they were created and how they change» (1984: 6). To this, Dolores Hayden added that, in multiethnic cities immigrant and ethnic vernacular urban landscapes, provide "...an account of both inclusion and exclusion".

Jackson tried to redirected the focus of urban scholars to the needs and tastes of average working people as opposed to the grander designs of architects and planners. According to him landscapes are to be lived in and not just to look at, therefore these everyday worlds of ordinary people deserved serious attention. Jackson's perceptive work neatly complements social researchers' interests in how and why groups are where they are in the city, and how space effects their social interactions and opportunities. Vernacular landscapes change as a result of forces such as immigration, and gentrification that in many cases create layers, or palimpsests, of competing cultural artifacts. (See Figures 1 - 4) Urban vernacular landscapes are an important part of the larger, cultural landscape «...that includes cultural and natural resources associated with an historic event, activity, person, or group of people...» as well as «...works of art, texts and narratives of cultures, and expressions of regional identity» (CLF 2009).

Fig. 1. Bensonhurst, Brooklyn, New York, 2015.
The neighborhood of Bensonhurst, Brooklyn has long been thought of one of New York City's many Little Italies. In the 1990s it began to change due to immigration from China. This photo represents the competition between the groups in defining a major commercial strip via ethnic commercial vernaculars.

WEST END
EST. 1918
PIZZA
718-837-2358
N INC.
718-256-0218
WEST END Bakery & Pastry Shop 259-0777
PIZZA DEN
ATM

Fig. 2. Chinatown and Little Italy, Mulberry Street, Manhattan, New York, 2019.
Similar to San Francisco's, Manhattan's most famous Little Italy and Chinatown have existed cheek by jowl for at least a century. While the Italian population of the area has declined it has been more than made up for by the increase in Chinese and other Asian residents and businesses.

DIPALO'S
FINE IMPORTED ITALIAN CHEESE
DIPALO FINE FOODS
212-965-3797

Fig. 3. Belmont, The Bronx, New York, 2014.
The Little Italy of Belmont, or "Arthur Avenue," in the Bronx is a major tourist attraction today, but, as in other Little Italies, the number of Italian American residents is small. In their place have come immigrants from Latin America, the Middle East, and, represented in this complex graffito memorial, Albanians from Kosovo.

IN LOVING MEMORY OF
ANTON D. NIKCI
REST
IN
HEAVEN!

Fig. 4. Italian Harlem, Manhattan, New York, 2016.
East Harlem has had a long history of ethnic change. Italians came to dominate through the 1980s when the population, and the name, changed to Spanish Harlem. In this photo, the flag of Puerto Rico represents one of the major Latino groups in the area who are now demographically challenged by others from Mexico and Central America.

Rosie

Competing Ethnic Vernaculars.

As to why the study of vernacular, as opposed to "polite", architecture is more valuable for insight into social history he argued that since the nineteenth century, «Innumerable new forms have evolved, not only in our public existence—such as the factory, the shopping center, the gas station, and so on—but in our private lives as well» (118-19). Jackson also commented on the visual competition commercial vernacular (246), that included motels, fast-food franchises, garages, and strip malls. Inspired by Jackson's work, I wrote «Beyond the great public spaces and edifices lies a vast domain of little people and little structures which in fact comprise most of our material society and where ordinary people have created distinct landscapes and places. The designs of these neighborhoods are such in the way that space is socially constructed. Italians, like all migrants, carry designs or living from the original home environments and adapt them to the resources and opportunities in new locales» (1993: 46).

The main thrust of my visual studies is demonstrating how ordinary people change the meaning of spaces and places by changing what those spaces and places look like, both to themselves and especially outside observers. I should note that in my work, I include people and their social activities in the visual fame as part of the vernacular landscape. For example, how a space is being used—what is going in the space—changes its meaning. For example, how a homeless person creates a home in a doorway.

Without using the term itself, the importance of vernacular landscapes is widely recognized among social scientists. For David Harvey «Different classes construct their sense of territory and community in radically different ways. This elemental fact is often overlooked by those theorists who presume a priori that there is some ideal-typical and universal tendency for all human beings to construct a human community of roughly similar sort, no matter what the political or economic circumstances» (1989: 265). Anthony D. King (1996) saw cities as "text" to be read. I would add that ethnic, and other kinds of, vernacular landscapes are crucial, yet often ignored parts of that urban text (See also Lynch 1960: 1-13). In basic agreement with King, Sharon Zukin noted the geographic battles over access and representations of the urban center. In that regard she noted «...the endless negotiation of cultural meanings in built forms—in buildings, streets, parks, interiors—contributes to the construction of social identities» (43). And, «Visual artifacts of material culture and political economy thus reinforce—or comment on—social structure. By making social rules "legible" they represent the city» (1966: 44). Mark Gottdiener argued that spatial semioticians would recognize that social and cultural meanings are attached to urban landscapes as well as to the people and activities observed on the scene (1994: 15-16).

Our second keyword is "Little Italy", which is both a concrete and symbolic version of Italian American ethnic enclaves. As

Fig. 5. Carroll Street, Brooklyn, New York, 2019.
Carroll Street, near the highly polluted Gowanus Canal, has been a Southern Italian American enclave since the turn of the 20th Century. This photograph on a gentrifying block is an example of how Italian Americans appropriate public space for the own use.

Fig. 6. Little Italy, University Village, Chicago, 2018.
The Little Italy, or University Village, in Chicago is rapidly gentrifying, but a few older commercial vernacular stores remain such as Mario's Italian Lemonade store on Taylor Street.

Fig. 7. Little Italy, Mulberry Street, Manhattan, New York, 2018.
While most of Mulberry Street's historic Little Italy has become an Ethnic Theme Park, as in Chicago, a few legacy businesses remain to demonstrate what it used to look like.

Fig. 8. Belmont, The Bronx, New York, 2014.
One of the best examples of a vernacular commercial display of the "Taste of Necessity," I have photographed is the entrance to the famous Teitel Brothers Wholesale and Retail Grocery Company, established in 1915 which is known for high-quality Italian specialty items.

I have argued about the production of ethnic enclaves: «Theoretically, if immigrants could, they would replicate the highly valued places and spaces from which they came» (1993: 46). However, architectural, and other physical artifacts of ethnicity are only noticed when they successfully clash with the cultural values of the dominant society (229). That is why, in most cases, one must be content with finding examples of ethnic influences found in vernacular architecture and landscapes. The central elements of Italian American neighborhoods are represented in vernacular landscapes. For example: Italian enclaves tend to be small scale and arranged so to facilitate intra-family and interpersonal relations; Italians have a great tolerance, if not a preference, for high human density; Italian communities endorse the supremacy of private (family) over public (nonfamily); individuality and competitiveness are emphasized over conformity and cooperation; and the physical and symbolic defense of individual, family and neighborhood spaces is the most important feature (Krase 1993).

Unfortunately, the iconic term "Little Italy" is generally reserved for the most famous touristic attractions, which I refer to as "Ethnic Theme Parks" as opposed to more and less authentic Italian American enclaves. Although the term "authentic" is also semiotically troublesome, it is in common usage in the humanities and social sciences such as by Sharon Zukin in *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places* (2011). For me, all places are authentic in the sense of the literal meaning of the term. It should not be an academic "judgment". Commonsensically, "Authentic" Little Italies, as opposed to those serving as Ethnic Theme Parks of one sort or another, are most likely to be located in less known, perhaps even anonymous, ordinary places and spaces in which concentrations of people of Italian descent continue to live and work. In many cases, the number of Italian Americans living in "Authentic" Little Italies in the densely populated centers of major cities is waning. However, due to migration and natural increase, their number has grown in suburbs and other locations outside central cities. (See Alba, Logan and Crowder 1995). I must note from a symbolic perspective, that these authentic concentrations of Italian Americans, as their anonymous urban iterations, are not referred to as "Little Italies".

Almost all of the historical Little Italies, created generally in the period 1890-1920 were located in mixed residential, commercial, and industrial neighborhoods. Geographically, they were formed in or near the busy centers of major American cities such as New York, Boston, New Orleans, Philadelphia, Chicago, St Louis, and San Francisco to name some of the most famous. These have slowly disappeared but, in some cases, the social and cultural capital of ethnic vernacular architecture is important aspect of local tourism efforts. Such "Ethnic Theme Parks" (Krase 2019, 2004) are a variant of Michael Sorkin's "themed" cityscapes designed for social control. Sorkin

lamented the potential loss of «The familiar spaces of traditional cities, the streets and squares, courtyards and parks, are our great scenes of the civic, visible and accessible, our binding agents» (1992: xi-xv). They represent a form of "commodification", or when economic value is assigned to something not previously considered in economic terms; for example, an idea, identity or gender. The commodification of vernacular architecture and other spatial practices expands or creates a new market and applies to ethnic as well as many marketable "life style" or other spatial practices such as art communities. In the spectacle of the Ethnic Theme Park the social value of the ethnic neighborhood, produced by the immigrant, is transformed by its capacity to produce festivals, restaurants, and other amusements for outsiders.

For Shortell and Krase (2011) ethnic identity markers are in a constant state of tension among alternative interpretations of Self and Other. Roman Jakobson (1960, 1972) identified three sign functions that can help disentangle competing meanings in urban neighborhoods: expressive, conative, and phatic. People create expressive signs during their everyday practices via rituals of identity. Some visible practices are using flags or national colors to denote ethnic origins. Conative signs attempt to influence others' behavior. Some of these signs, such as gang grafitti, can be markers of exclusion. So too can the uses of "foreign" alphabets that outsiders cannot understand. Phatic signs facilitating social relations is a common signifier for ethnic vernaculars. These signs are artifacts of ordinary social interaction often mark the boundaries of settlement spaces, and indicate that we are "at home" in our neighborhood. They can be extracted from this context and rendered as representations of ethnic spaces. Style of dress is a phatic sign, since it is a key component of the social interactions among those who share a culture. But to cultural strangers, style of dress works as an expressive sign, advertising one's place of origin, religious affiliation, etc.

Cultural traits are visually available as social performances in vernacular architecture. For example, Mike Davis (2001) showed how Latino's practicing *Latinidad* "reinvented" Los Angeles. For Anthony Giddens it is "Human Agency" which transforms representation into practice though continuous social action within the constraints of structure (1984). His idea tracks closely to notions of precarity, informal, and spontaneity. Erving Goffman (1959) would submit that the way that all ethnics present themselves on the street can be viewed as practice as well as representation. It is their own agency which transforms mere representation into practice. My own and these as well as many other insights blend easily with Pierre Bourdieu's notion of "habitus" and of "taste" which are visible in the vernacular landscape as for me the landscape includes people and social activities (1984 and 1977). Pierce K. Lewis'"Axioms for Reading the Landscape" .. such as The Axiom of Common Things,

which has been obvious in my work such as "Common landscapes—however important they may be—are by their nature hard to study by conventional academic means. The reason is negligence, combined with snobbery (1976: 8).

Fig. 9. Little Italy Entrance, Mulberry Street, Manhattan, New York, 2019.
The Mulberry Street Little Italy is New York's most well-known and most visited. It has also been designated as a specially protected Business District by City government. Despite being well-defined geographically, the merchants felt the need for a prominent entranceway.

Little Italy
Golden Spring Jewelry Inc.
LITTLE ITALY
CANAL
J

Fig. 10. Belmont, Arthur Avenue, The Bronx, 2014.
Like Mulberry Street, Belmont's Arthur Avenue Little Italy is also very well-known but in contrast to an arched entrance it chose to announce itself with this sign on the side of a prominent Building.

Fig. 11. Restaurant, Mulberry Street, Manhattan, New York, 2019.
This rather rude statue of "The David" graces the exterior of one of Mulberry Streets many "red sauce" restaurants catering to tourists. Symbolically, it indicates the distance between an authentic ethnic enclave and an ethnic theme park.

Fig. 12. Restaurants, North End, Boston, 2018.
Like New York's Mulberry Street, Boston's North End Little Italy is visually dominated by many "Italian" restaurants, some of which are owned by locals, and most of whose clientele are tourists.

BACCO
BACCO
BACCO
ONE WAY
DO NOT ENTER
PARMENTER

Fig. 13. Entrance to the "Italian" Market, Bella Vista, Philadelphia, 2011.
Although the "Italian Market" in Bella Vista Philadelphia no longer exclusively offers "Italian" food and other products, it remains the Theme Park's greatest draw for visitors, even as the residential part of the neighborhood rapidly gentrifies.

NO
TURN
ON
RED
Washington Ave
GIORDANO

Fig. 14. Little Italy Entrance, Wooster Street, New Haven, 2016.
Even though there is very little left of New Haven's, once crowded, thriving Italian American enclave, Wooster Street still attracts tourists who might enter through this archway and expect much more than they will actually find in the way of authenticity.

WOOSTER STREET

Fig. 15. Pepe's Restaurant Pizzeria, Wooster Street, New Haven, 2016.
Pepe's Restaurant Pizzeria is probably the most famous of all the eateries that remain on Wooster Street. As in other Little Italies, more upscale restaurants and shops have appeared on recent years.

Fig. 16. Little Italy, Baltimore, Maryland, 2009.
What remains of Baltimore's Little Italy is not as large, or well-known as those in either New York or Boston, but its vernacular landscape also contains a large number of restaurants. The distinctive, "Formstone," a type of stucco siding of the buildings, is used widely in Baltimore and is a defining feature of this area. Similar siding is found in many other more and less authentic Italian enclaves.

S. HIGH ST.
STILES ST.

Fig. 17. Little Italy, University Village, Chicago, Illinois, 2018.
Taylor Street, is the site of Chicago's Little Italy Ethnic Theme Park. Leone's Pizzeria, "Since 1950," is one of the last Italian American legacy businesses. Another Italian American feature on Taylor Street was the Italian American Sports Hall of Fame which was there from 2003 until 2019.

Our third keyword is "Gentrification", usually defined as the conversion of socially marginal and working class areas of the central city to middle-class residential use. The common use of the term began in the 1960s. Urban ecologists might call this phenomenon the invasion and succession of inner city neighborhoods by the "new bourgeoisie and petite bourgeoisie". Writing about gentrification, and the displacement o the activities of the poor from the streets and city spaces in 18th and 19th century England, J.B. Jackson wrote «in brief, much of the traditional play, popular with working class citizens, located at the center of town where the players lived and worded, was driven out, either by the shortage of space or by police decisions to improve traffic circulation and promote order» (11).

As noted, visual attention to urban vernacular landscapes allow us to identify conflict, competition, and dominance at a level not usually noticed and which can easily be related to abstract theories and descriptions. Most important for our current discussion, are productions of "Symbolic Capital", defined by Bourdieu as «The collection of luxury goods attesting to the taste and distinction of the owner» (1977: 188), which help us to understand the residential and commercial up-scaling of working-class white ethnic areas during a later phase in the second circuit of capital such as did New York City's Bohemian (and Italian) Greenwich Village in the 1970s (See Jacobs 1969, Ware 1965, and Tricarico 1984).

A central focus of my research is gentrification and how it materializes in the urban landscape. As a result, I have a large collection of photographs on gentrified and gentrifying neighborhoods defined demographically, in social science literature, in popular media, or by the real estate industry. In «Poland and Polonia: Gentrification as ethnic aesthetic practice and migratory process» (2005), I attempted to show some of the visual similarities in commercial vernacular landscapes of gentrified places by holding constant the ethnic dimension and describing them as a matter of Bourdieu's Tastes of Luxury or Necessity. Pierre Bourdieu's *Distinction* between the taste of «necessity» and the taste of «luxury» that help understand how spaces become more attractive to more advantaged consumers of housing, goods, and services. (1984: 174-5) This also involved looking for symbolic expressions of class position, aesthetic tropes, or specific types of commercial establishment of gentrification, that are indicators or semiotics of upscaling such as upscale coffee shops serving cappuccino (Atkinson 2003, Zukin 1995). I think of gentrification as a shift in semiotics or the meaning of the space/place changes as opposed to merely the physical alteration in the space/place. It is a movement from a taste of necessity to a taste of luxury. In some cases, the vernacular of ethnic or working-class neighborhoods, the patina, or ambiance if you will, is commodified but at the same tamed or domesticated, i.e. "themed" (Krase 2005: 187-88). It is possible for such, even "shab-

bily chic" productions can be incorporated into the gentrified scene.

We will now turn to a selection of Pre- and Post- Gentrification Photographs from some of the more and less famous Little Italies in America such as those found in Baltimore, Boston, Chicago, New York City, and St. Louis to see the visual changes in the vernacular landscapes from tastes of necessity to luxury.

Fig. 18. Jennies, North End, Boston, 1983.
In one of my early photography trips to the North End, in 1983, I stumbled upon, the rather pretentious "Jennies Italian Cuisine" restaurant in a rather run-down alleyway.

Fig. 19. Jennies, North End, Boston, 2018.
During a later visit in 2018, I was surprised to see how much upscaling had taken place in the same location. I must note that bicycles and bike racks are common icons of ***gentrification***.

8-12 Bartlett Place

Fig. 20. Italian American Alley, Carroll Gardens, Brooklyn, New York, 2014.
Figures 19 and 20 are examples of how "repeat photography" help to show visual changes, but in this photo one can easily see how the Italian American housing vernacular has been replaced by more upscale development. As is true of Carroll Street, this back alley is on the fringe of a well-developed very expense gentrified neighborhood.

Fig. 21. Carroll Gardens, Brooklyn, New York, 2019.
In the sections of Carroll Gardens Historic District houses once owned by Italians have been sold for millions of dollars and are being restored and renovated. This one sports a "Green Contractor" sign which is another icon of ***GENTRIFICATION***.

20
@Eco.Brooklyn

Fig. 22. Nolita, Manhattan, New York, 2016.
This street scene clearly afforms Wikipedia's description of Nolita as: "... a charming, upscale area with a trendy vibe. It's known for its chic shopping scene, and has plenty of designer jewelry shops, unique clothing boutiques and home-design stores.

Fig. 23. Nolita, Manhattan, New York, 2016.
A close up look at a "Taste of Luxury" gourmet Italian food shop in Nolita provides an excellent contrast to the appearance of Italian American commercial Tastes of Necessity in several previous Figures.

Fig. 24. Upscale Mix on Mulberry Street's Little Italy, Manhattan, New York, 2016.
As is obvious in this photo, ***GENTRIFICATION***, or otherwise residential and commercial upscale development, is taking place on Mulberry Street.

Ristorante
Giovanna Da Napoli
Italiano

Memorial Day Weekend
SANITARY INSPECTION GRADE
A
NYC
THE [REAL] GOODFELLAS
Mulberry St.
Band
Happy Hour

MULBERRY STREET
BAR

Fig. 26. Upscale Housing, Italian Harlem, Manhattan, New York, 2018.
As in most New York Little Italies, very few Italian American residents remain but on the streets where there once lived luxury housing development is booming. In this photo, an old tenement stands beside a newly renovated structure.

Fig. 27. Starbucks, Bensonhurst, Brooklyn, New York, 2015.
Although ***gentrification*** is not taking place to any great extent in Bensonhurst, there is some intrusion of gentrifying icons such as this Starbucks coffee shop on a busy muilt-ethic shopping street..

Fig. 28. Condos For Sale, Little Italy, University Village, Chicago, 2018.
Another common indicator of ***gentrification*** in urban neighborhoods that were once working and middle-class, is the building of new condominiums, or the conversion of older buildings to coops or condos such as here in University Village.

Fig. 29. Fuel Coffee, Little Italy, Wooster Square, New Haven, 2016.
Like Starbucks, and organic food stores, trendy coffee shops with cryptic names have become signs of upscale retail and residential trends in city neighborhoods.

Fig. 30. Restored Housing Contrast, Little Italy, Baltimore, Maryland, 2009.
As in other once-depressed central city locations that were colonized by Italian immigrants, some such as Carroll Gardens in Brooklyn, Bella Vista in Philadelphia, and Baltimore's Little Italy are now valued as historic districts and the restoration of once humble residential structures is in full swing. As previously noted, in Baltimore Formstone was applied to cover the original brick buildings and in this photo we see the transformation of some of them.

Fig. 31. Little Italy, Wooster Square, New Haven, 2016.
Just one street north of Wooster Street is the Wooster Square Historic District where what once were rooming houses and other multi-family houses for Italian Americans family are restored high-priced condominiums for sale.

Fig. 32. Gentrified Bocce Court, Bella Vista, Philadelphia.
Perhaps the greatest irony of ***GENTRIFICATION*** in Little Italies are the newcomers who appropriate Italian ethnic practices such as these gentrifiers playing Bocce in Bella Vista who are being watched by some remaining Italian American residents.

References

Alba R.D., Logan J.R. and Crowder K. 1995, *White Ethnic Neighborhoods in an Immigration Metropolis: The Greater New York Region, 1980-1990*. Department of Sociology, SUNY at Albany.

Atkinson R. 2003, *Domestication by Cappuccino or a Revenge on Urban Space? Control and Empowerment in the Management of Public Spaces*, in «Urban Studies» vol. 40, n. 9: 1829-1843.

Bourdieu P. 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Bourdieu P. 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, New York.

CLF. 2009, *The Cultural Landscape Foundation,* http://www.tclf.org/, retrieved Jan., 20th, 2021.

Davis M. 2001, *Magical Urbanism: Latinos Reinvent the U.S. City*, Verso, London.

Gottdiener M. 1994, *The Social Production of Urban Space*, (2nd Ed.), University of Texas Press, Austin.

Jakobson R. 1960, *Closing Statement: Linguistics and Poetics*, in «Style In Language», edited by Thomas A. Sebeok, pp. 350-77, MIT Press, Cambridge (Mass.).

Jakobson, R. 1972, *Verbal Communication*, in «Communication», edited by John Brinkerhoff Jackson, now in Jackson J.B., 1984, *Discovering the Vernacular Landscape*, Yale University Press, New Haven.

Hayden, D. 1990, *The Potential of Ethnic Places for Urban Landscapes*, in «Places», vol. 7, n. 1, pp. 11-17.

Harvey, D. 1989. *The Urban Experience*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

King, A.D. (ed.) 1996, *Re-Presenting the City: Ethnicity, Capital and Culture in the Twenty-First Century Metropolis*, Macmillan, London.

Krase, J. 1993, *Traces of Home*, in «*Places*», vol. 8, n. 4, pp. 4655.

Krase, J. 2004, *Italian American Urban Landscapes: Images of Social and Cultural Capital*, in «*Italian Americana*», vol. 22, n. 1, pp. 17-44.

Krase, J. 2005, *Poland and Polonia:* Gentrification *as ethnic aesthetic practice and migratory process*, in Atkinson R. and Bridges G. (eds.), Gentrification *in Global Perspective*, Routledge, London, pp. 185-208.

Krase, J. 2017, *Whatever Happened to Little Italy?*, in «The Routledge History of the Italian Americans», edited by William J. Connell and Stanislao Pugliese. Routledge, London, pp. 523-38.

Krase, J. 2019, *Theme Parks*, in Orum A.M. (ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Urban and Regional Studies*, Hoboken (N.J.), Wiley-Blackwell.

Lynch, K. 1960, *The Image of the City*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

Lewis, F.P. 1976, *Axioms of the Landscape: Some Guides to the American Scene*, in «Journal of Architectural Education», vol. 30, n. 1, pp. 6-9.

Shortell, T. and Krase, J. 2011, *Seeing Difference: Spatial Semiotics of Ethnic and Class Identity in Global Cities*, in «Visual Communication», vol. 10, n. 3, pp. 367-400.

Sorkin, M. (ed.) 1992, *Variations on a Theme Park*. Hill and Wang, New York.

Zukin, Sh. 1995, *Cultures of Cities*, Blackwell, Oxford.

Zukin, Sh. 2011, *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*, Oxford University Press, Oxford.

L'anima di New York

Gentrificazione, Artificazione, Turistificazione a partire da *Pretend It's a City* di Scorsese

Francesco Mangiapane

Università di Palermo
francesco.mangiapane@unipa.it

Abstract. This essay propose an analysis of the docu-series dedicated to the notorious Newyorker writer Fran Lebowitz, *Pretend It's a City*, directed by Martin Scorsese and aired by Netflix in 2021. The issues raised by the documentary are discussed with reference to the cinematic culture as well as to the contributions of some of the founding authors of the intellctual debate on gentrification and the city of New York.

Keywords: Gentrification, artification, touristization, Fran Lebowitz, Martin Scorsese

Fran Lebowitz, icona vivente della controcultura newyorkese, è dipendente dal fumo, che è un vizio da *boomer*. Non ha cellulare. Né internet. Però ha un numero di telefono domestico e un indirizzo fisico. Dice che tanto può bastare e davvero non le si crederebbe. A raccogliere le sue confessioni è Martin Scorsese, un altro *boomer*, che con *Pretend it's a City*[1], docuserie in sette puntate distribuita su Netflix, scende in campo per provocare. E si capisce come la scelta di questo network sia funzionale rispetto all'obiettivo: Netflix rappresenta la controparte ideale della par-

1 La serie è uscita in Italia con il titolo *Fran Lebowitz: una vita a New York*. Si tratta del secondo documentario che Martin Scorsese dedica all'intellettuale newyorkese, dopo *Public Speaking*, trasmesso nel 2010 da HBO.

© Foto di Patrick J. Cashin / Metropolitan Transportation Authority, *Reopening of 23 St on F, M Lines*. New York. CC BY 2.0.

tita di Martin e Fran. Che sono costantemente in camera, allo stesso tempo autori della serie e personaggi di essa, discutono incessantemente, ammiccano, scherzano, danno letteralmente corpo al fantasma del nemico, esibendo, di fronte al pubblico di *millennial*, il loro disallineamento, la loro "novecentesca" differenza[2]. La città, il modo di muoversi e rappresentarsi in essa, di vivere i suoi spazi e attraversarla diventa, allora, misura dello scarto.

L'effetto comico e paradossale che, sulle prime, fa apparire Fran-senza-cellulare come uno strano fenomeno da baraccone passa, allora, velocemente, lasciando trasparire poco per volta il fatto che ognuno dei suoi vezzi apparentemente autoreferenziali possa fare sistema, disvelare una vera e propria teoria della cittadinanza. Dipanarla questa teoria si presenta, allora, come un'opportunità, il modo più efficace per uscire dallo *strawman* che i *millenial* hanno cucito addosso alla "vecchia guardia", chiamando in causa la loro irresponsabilità e il loro privilegio. Fran e Martin vogliono aver ragione nel merito e giocarsi la partita rappresentando le loro ragioni in un pubblico dibattito. Se questo accade – come è, in effetti, accaduto dato che la serie ha riscosso consensi in tutto il mondo – la medesima partita potrà già di per sé considerarsi vinta.

Perché l'obiettivo di *Pretend it's a City* non è affatto quello di arroccarsi su posizioni misoneiste, quanto quello di passare il testimone: si può, secondo i due vegliardi Scorsese e Fran, indicare la possibilità di una solidarietà intergenerazionale alternativa alla *#cancellazione*[3] , fondata sul riconoscimento della plausibilità di alcune obiezioni *boomer* alle istanze di cambiamento delle nuove generazioni, in un approccio, che si caratterizzi per il fatto di non essere oltranzista, anzi, al contrario, aperto al confronto. Fran Lebowitz, muovendosi attraverso un gigantesco plastico[4] voluto a suo tempo da Robert Moses[5], è la traghettatrice (traduttrice/traditrice) perfetta di una operazione culturale di questa portata. Lo è innanzitutto perché "senza potere" («I have no power but I am filled with opinions» dichiara a un certo punto), senza una rendita di posizione, un privilegio da dover difendere (ma chi è davvero senza uno straccio di privilegio in questo mondo?). Perché ebrea. Lesbica. *Working class heroine* (è stata tassista e donna delle pulizie ma mai cameriera nei locali). *Outsider*, da sempre parte della scena culturale della città, "allevata" dai suoi artisti più rappresentativi e generosi[6]. E, allora, la sua storia diventa parabola (si può ricordare al proposito che Fran non scrive da una ventina d'anni[7] e la sua unica attività

2 La disputa generazionale fra *boomer* e *millennial* assume i propri contorni a partire da un *meme* di internet che prende le mosse dal social network TikTok, "Ok Boomer", utilizzato da «adolescenti e giovani adulti per respingere o deridere gli atteggiamenti tipicamente associati alle persone nate nei due decenni successivi alla seconda guerra mondiale, noti come *boomer*». (Cfr. Wikipedia, voce "OK boomer", https://it.wikipedia.org/wiki/OK_boomer. Consultato il 5 Marzo 2021). Tale disputa si sostanzia in una differenza di sensibilità, connotata per l'appunto in termini generazionali, sulle questioni più spinose dell'attualità contemporanea come la posizione da assumere nei confronti del *Climate Change* e di movimenti come *Black Lives Matter* e *Metoo* (Cfr. Lorenz 2019).

3 Per una sintesi sommaria del fenomeno della Cancel Culture, si può fare riferimento a Wikipedia (voce "Cancel Culture", https://en.wikipedia.org/wiki/Cancel_culture. Consultato il 5 Marzo 2021).

4 Il plastico, intitolato *Panorama of the City of New York*, è esposto al Queens Museum di New York. Si tratta di un'opera concepita da Robert Moses, commissionata in occasione della New York World's Fair del 1964, con l'obiettivo di celebrare l'infrastruttura urbana della Grande Mela. La sua costruzione impegnò più di 100 persone e fu affidata allo studio Raymond Lester & Associates che la completò nel giro di tre anni. Fonte: Queens Museum Website (https://queensmuseum.org/2013/10/panorama-of-the-city-of-new-york) consultato il 30 Gennaio 2021.

5 Si tratta di uno dei più influenti e controversi urbanisti del novecento. Attivo principalmente a New York, il suo approccio si inserisce all'interno di una tendenza modernista, ispirata da architetti come Le Corbuisier, e dall'utilizzo della zonizzazione, ovvero la progettazione della città come un sistema funzionale in cui ogni "zona" svolgesse una sola funzione. Questo approccio fu aspramente criticato da Jane Jacobs, alla cui opera (cfr. soprattutto Jacobs 1961) si deve la nascita della critica ai fenomeni di *gentrificazione* urbana.

6 Fra cui si possono annoverare personaggi come Susan Graham Ungaro e il marito Charlie Mingus, Andy Wharol, Peter Hujar, Robert Mapplethorpe, fino allo stesso Scorsese e a molti altri.

7 La sua popolarità è esplosa con *Metropolitan Life* (Lebowitz 1978) a cui seguono *Social Studies* (Lebowitz 1981) e un reader (1994a). Il suo ultimo libro, rivolto ai bambini, è del 1994 (cfr. Lebowitz 1994).

sia "raccontare" New York nei suoi spettacoli di *stand-up*), memoria da tramandare ad ogni costo, per non disperdere l'anima della città. Che è il vero problema di New York. Ed è allo stesso tempo il problema di tutte le città, essendo la grande mela modello ineludibile delle trasformazioni urbane in cantiere in giro per il mondo.

Si diceva che Fran è un'accanita fumatrice. Già nel 1995, Paul Auster e Wayne Wang potevano immaginare la necessità di un film come *Smoke* (e insieme a *Smoke* il bellissimo *Blue in the face*), dedicato alle tabaccherie di quartiere, luoghi che, a ben vedere, mostravano già allora i segni della loro imminente sparizione, luoghi fragili, destinati a essere spazzati via dall'ondata di moralismo per cui va bene invadere l'Iraq ma guai a te se fumi una sigaretta. A quel progetto e a quella nostalgia parteciparono tutti gli amici. Fra gli altri Harvey Keitel, Forrest Whitaker, William Hurt, Jim Jarmusch, Lou Reed, Madonna, Michael J. Fox, Mira Sorvino, John Lurie e altri ancora: custodi dell'anima che New York di lì a poco avrebbe perso.

È gioco facile rispondere alla domanda su cosa abbia preso il posto delle sgarrupate tabaccherie ritratte nel film: baretti hipster, squadre di *kickball*, ristoranti vegani, asettici e decorosi luoghi di consumo. E allora tocca a Fran ricordare i suoi tempi. Ricordare che, proprio ai suoi tempi, nessuno si sarebbe mai trasferito a New York per ritrovare la decorosa pulizia del proprio paesello di origine: «New York era stupenda, per questo sono venuta: non certo perché fosse pulita. Io venivo da un posto pulito. Non ho pensato: voglio andare a New York perché è immacolata».

Ci si trasferiva in città in cerca di anonimato, per essere nessuno, fuggendo dall'appiccicosa complicità del vicinato. Un'ottima ragione per trasferirsi in città – lo ricorda sempre Fran – era proprio essere gay: se sei gay vai a New York, liberandoti dall'intolleranza e dalla chiusura comunitaria della provincia:

> Uno dei motivi per cui le persone della nostra età vennero qui era perché erano gay. Ormai puoi essere gay ovunque, ok? Noi venimmo qui perché non potevi vivere in altri posti. Quindi, questo ha creato una densità di omosessuali arrabbiati, che fa sempre bene a una città. Non c'è niente di meglio per una città che un'alta concentrazione di omosessuali arrabbiati che però poi diventano molto felici perché scoprono che New York è un posto fantastico[8].

È sempre stata la possibilità di "essere davvero ciò che si vuole[9]" («salve, sono una poetessa!» può pronunciare una giovane Fran di fronte a un'incredula addetta al front office di un giornale culturale) la promessa della città, in ogni tempo e in ogni dove. Ma oggi in qualche modo New York, come tutte le città, è cambiata, chiede ai propri cittadini unità d'intenti, connivenza, decoro. Ed è proprio il decoro a minacciarne la vitalità: "Non sono venuta perché fosse sicura, venivo da un posto così, né perché fosse pericolosa. Non ero felice di essere in pericolo ma mi sono ambientata in fretta".

La New York degli anni '70 poteva essere allo stesso tempo violenta e vitale. Al giorno d'oggi, non c'è più spazio per i *mobster* e i *godfellas* di cui Martin Scorsese – colpevole pure lui – avrebbe raccontato le gesta. Criminali e assassini sicuramente ma anche eroi metropolitani che con la loro volontà di potenza, con il loro individualismo avrebbero spinto la città oltre il suo limite. Senza *mobster*, niente *Copa*. Senza *Copa*, niente *crooners*. Ed è così che sopravvive New York, sicura e gentrificata, senza *mobster* ma anche senza *Copa* e senza *crooners*[10]. Sopravvive

8 L'idea di una connessione fra presenza di omosessuali e vitalità urbana non è nuova. Il sociologo americano Richard Florida ha proposto vari indici di valutazione della creatività urbana proprio sulla base della quantità di residenti attivi nel settore delle tecnologie, artisti, musicisti, lesbiche e gay: egli li definisce "high bohemians" (cfr. Florida 2002).

9 La coniglietta Judy si trasferisce a *Zootropolis*, al centro delle vicende dell'omonimo film animato (2016) dedicato alla celebrazione della vita metropolitana, asserendo di voler vivere in una città in cui le fosse possibile "essere davvero ciò che si vuole" (Cfr. Mangiapane 2020: 83-88).

10 In questa rilettura del documentario, ciò non implica affatto "rimpiangere" presunti "bei vecchi tempi" in cui New York era funestata da bande criminali, quanto chiamare in causa come fondamento urbano uno spazio dell'in-

senza più uomini della folla[11], imprevisti e imprevedibili, popolata da cittadini che ci tengono a pensarsi come compaesani e che non ti ruberebbero mai la borsa in metropolitana perché ti conoscono, sanno chi sei e cosa ci fai lì:

> A volte in metropolitana vedo persone appoggiarsi la borsa accanto e lasciarla lì e penso: sei fuori di testa, vien di rubarla anche a me. Perché non importa cosa ti porti dietro, potrebbe essere anche una matita, la stringo a costo della vita: non riusciranno ad averla. Non lascerei niente sul sedile accanto mai. E non perché temo che la gente pensi che sia una bomba ma perché temo che qualcuno me la prenda: succede sempre.

Si tratta di pensieri che sottotraccia alimentano un dissenso più articolato di quanto si possa pensare. Marc Webb, un altro regista, in un altro film dedicato alla grande mela, *The Only Living Boy in New York* (2017) la mette più o meno allo stesso modo. L'esordio del film è un cartoon, in voce off, davvero emozionante:

> Nel ventesimo secolo, se volevi conoscere i vicini, ti trasferivi in periferia. Se volevi diventare un tossico, ti trasferivi a New York. Ora è tutto sottosopra, i tossici stanno in periferia. E l'edificio accanto è una dannata squadra di kickball. Era arte contro commercio e il commercio ha vinto. Per i bambini l'unico luogo in cui trovare l'arte è il museo. E l'unico luogo per il romanticismo è la confessione d'amore sotto la pioggia. Come nei film. Ma è più complicato di così. È sempre un casino. Qui ora è sicuro, ma c'è ancora degrado urbano. È solo migrato verso le cene dell'Upper West Side. Ai migliori manca ogni convinzione mentre i peggiori sono pieni di appassionata intensità. L'ha detto Yeats, ma anche Lou Reed, citandolo dal vivo al Bottom Line. Lou Reed non c'è più, come il Bottom Line. Probabilmente è un ciclo dell'anima, l'unica anima rimasta alla città. Tutti fingono che sia tutto ok. Ma è una bugia. Manca qualcosa e tutti lo sentiamo.

I tanti *millennial* che si rivolgono a Fran come una "reduce" di quella New York pericolosa e lurida ma tanto affascinante, vivono, come sostiene Marc Webb, nel senso di colpa di avere perso qualcosa anche se non riescono a capire dove guardare per capire "cosa manchi" davvero.

Mi sembra che facendo sintesi delle sette puntate della serie si possa giungere alla conclusione che sia l'idea che le città debbano costituirsi sul modello della *community*, imposto dai social network, a segnarne la crisi. A essere venuta meno è, dunque, la consapevolezza che all'affiliazione comunitaria, alla *community*, ci possa essere un'alternativa, che ci possa essere un fuori-comunità. Il concetto di comunità viene, insomma, svincolato dalla sua dialettica con la società[12] e diventa totalizzante, totalitario. E allora ciò che sembrava il vezzo di una vecchietta tanto *grumpy* quanto vanitosa, non avere il telefonino, rivela il suo ruolo nella teoria della città di cui si fa portatrice.

Fran non usa Facebook perché sceglie la vita, senza sentirsi obbligata a dover rivelare i fattacci suoi, le sue preferenze, al prossimo, alla *community*. Fran rifiuta di impegnarsi nell'*artificazione*[13] forzata della propria vita ad uso del suo network. *Artificare* la propria vita per postarla su Instagram significa invertire l'ordine delle priorità: non mi sposto più per andare da qualche parte ma per rappresentarmi nella foto che posterò sui social. E arriviamo allora al paradosso che perfino una torta in una tavola imbandita richieda di essere considerata come un'opera d'arte. Cau-

---

dividuo, opaco rispetto alle dinamiche di affiliazione comunitaria. È proprio grazie a questa opacità che si delinea un orizzonte di autonomia, che permette ai cittadini di rappresentarsi come soggetti etici, responsabili della propria condotta. In questo senso, proprio il fatto che la città conservi una vita criminale (non essendo del tutto *pacificata*) è segno della esistenza di questa autonomia individuale che, al giorno d'oggi, appare sempre più ridotta.

11 Il riferimento è alla figura ottocentesca del flâneur, celebrata da Benjamin (cfr. Benjamin 1927-1940) e di cui Edgar Allan Poe (1840) nel noto racconto "L'uomo della folla" aveva raccontato il lato oscuro.

12 Il riferimento va qui alla nota dicotomia fra *comunità* e *società* (*gesellshaft* e *gemeinshaft*) per la prima volta proposta da Tönnies (1887).

13 Il concetto di *artificazione*, che può essere fatto risalire alla proposta di Heinich e Shapiro (2012), si riferisce al processo di estetizzazione della vita quotidiana che consiste nella trasformazione in arte di ciò che non lo era (vedi oggetti, cibo etc). Al fenomeno dell'*artificazione*, Paolo Fabbri aveva dedicato grande attenzione (cfr. Fiadone e Panosetti 2017). Le considerazioni qui riportate sono ispirate dalla lettura dei suoi lavoro e da colloqui personali sul tema.

sticamente interviene Fran: "Se si può mangiare non è un'opera d'arte"! È questo rovesciamento per cui gli oggetti e i servizi di cui quotidianamente ci serviremmo nella loro qualità di strumenti (il cibo, la metropolitana, la propria abitazione) diventano feticci identitari, estetizzazioni, che ci fanno perdere di vista le priorità.

Ci interessa la stazione della metropolitana "artificata" (nel documentario si fa riferimento a una stazione allestita come una mostra permanente di dipinti canini[14], costata svariate centinaia di migliaia di dollari) sullo sfondo della quale poter scattare la foto da condividere su internet ma non ci occupiamo più del servizio, dei treni cadenti, dei loro ritardi, del fatto che ci possano essere altri utenti che alla metro si recano non per farsi la foto ma per andare al lavoro. Si capisce anche che una tale trasformazione delle nostre vite sempre più rivolte all'*artificazione* diventi un problema politico, propriamente della città. Nella misura in cui le strade – chiuse al traffico, pedonalizzate – non servono più per spostarsi da un luogo all'altro ma per rappresentarsi nella città artificata. Con l'idea che questa ossessione per la rappresentazione, si sostanzi in una spietata semplificazione di ogni orizzonte urbano, nel suo appiattimento, nella sua morte. È diventando lo stereotipo di se stessa, arrendendosi al destino ineluttabile di diventare luogo turistico che la città muore. È quello che succede a Times Square. Inondata da turisti. Piazza che ogni newyorkese che si rispetti prova a evitare come la peste, spazio un tempo vitale ormai "venduto", ceduto ai turisti, stranieri senza arte né parte che letteralmente non hanno idea di cosa fare e soprattutto percorrono le strade senza avere una destinazione, senza sapere dove andare. E quindi la città arretra, si restringe. Perde pezzi, pezzi della sua storia, pezzi della sua anima.

Tutto ciò non è evidente a prima vista: non se ne fa parola nella propaganda della rigenerazione urbana, non si può evincere dalle foto postate su Instagram. In queste foto, la metropoli sembra sempre la metropoli, le strade urbane traboccano di pedoni: ma a ben vedere questi pedoni non vanno da nessuna parte.

Ma ad apparire come pesci fuor d'acqua non sono solo i turisti. Un sottile slittamento colpisce anche i cittadini propriamente detti. New York è una città con un costo della vita decisamente elevato, nota per avere sempre richiesto a coloro che avessero scelto di viverci di darsi da fare per sopravvivere, al limite anche arrangiandosi con lavori saltuari o molto umili. Se è vero che abitare in città costi una fortuna è anche vero che la città medesima si sia sempre caratterizzata per il fatto di offrire una abbondanza di àncore di salvezza ai suoi cittadini, pullulando di opportunità di lavoro che avrebbero permesso a chiunque di rimanere a galla in attesa della tanto agognata realizzazione. Non è raro ritrovare giovani di belle speranze che, in vista di un lavoro migliore, sbarchino il lunario cimentandosi come camerieri o ancora come fattorini o perfino come tassisti. La stessa Fran, giunta a New York, con in tasca i pochi risparmi di famiglia, si improvviserà, fra le altre occupazioni, proprio come tassista. I tassisti di New York – alla cui figura Scorsese aveva già dedicato i suoi *Taxi driver* (1976) e *Fuori orario* (1985) – sono creature leggendarie, primi fra i custodi dell'anima della città. Fran ricorda i tempi in cui potevano vantare una propria *expertise* a fondamento della loro dignità di lavoratori. Non era un caso che, per accedere a questa occupazione, guidare taxi, avrebbero dovuto superare un vero e proprio esame. Niente di filosofico o particolarmente difficile quanto, piuttosto, di strettamente inerente al compito loro richiesto: conoscere dove si trovasse la Grand Central Station, individuare la posizione dei punti nevralgici della città, degli aeroporti, delle stazioni, dei ristoranti più noti. Ecco, la tecnologia ha reso superfluo questo *know how*, liberando gli

14 Si tratta della stazione della ventitreesima strada, decorata con mosaici dell'artista William Wegman (cfr. la foto in apertura del saggio.

aspiranti tassisti dall'incombenza di imparare a memoria strade e snodi urbani. E questo è un progresso. D'altra parte, però, questo stesso progresso innesca un meccanismo per il quale l'*expertise* a fondamento della identità sociale dei medesimi non serve più: il software può perfettamente farne a meno, prendendone il posto, con la conseguenza di rendere il lavoro dei tassisti più semplice (vantaggio) e allo stesso tempo simbolicamente molto più fragile (svantaggio). Il risultato è che anche i tassisti del nostro esempio, come i turisti a cui poco fa si faceva riferimento, diventano spaesati, cittadini senza arte e né parte, esecutori perfetti degli ordini del gps, senza una vera competenza e, quindi, non solo contrattualmente deboli ma soprattutto senza quell'indispensabile riconoscimento valoriale che viene dal possesso di uno specifico talento e dal fatto che tutti concordino che questo stesso specifico talento sia utile, necessario alla vita della città. Ivan Illich (1977) aveva visto in anticipo i rischi di progressivo svuotamento della cultura materiale a partire dalla promessa di automazione della cultura industriale e del progresso tecnologico. Egli aveva, a questo proposito, parlato di "professioni disabilitanti" dello scenario contemporaneo, facendo proprio riferimento alla perdita di *know how* concreto da parte di una parte sempre maggiore fetta di lavoratori. Si può notare come nell'attuale assetto socio-economico, un tale meccanismo di svuotamento abbia assunto contorni parossistici, rendendo arduo se non impossibile a moltissimi contribuire con la propria competenza e quindi con il proprio lavoro al progresso sociale ed economico della società. Lo sanno bene i tassisti di New York trasformati in esecutori tristi degli ordini del gps. La loro anima è stata risucchiata e il compito loro richiesto reso sterile: non è un caso che essi siano a un passo dalla definitiva espulsione dal mondo del lavoro, non appena arriveranno le automobili a guida automatica. Sbotta Fran a un certo punto: «ci sono molte invenzioni di cui penso: "questa è interessante" o capisco perché qualcuno dovrebbe volerla anche se non io. Ma le auto autonome! Io ho un'auto, guido e non ho mai pensato qualcosa tipo: "non sarebbe grandioso se l'auto si guidasse da sola?"». Che ne sarà dei tassisti di New York una volta che le macchine saranno a guida automatica? Che ne sarà dell'anima di New York?

Si diceva dell'intolleranza verso il fumo, da cui tutto nasce. Un altro asse di cambiamento delle città è legato alla cultura del benessere. Basta andare indietro di qualche decennio per ritrovare città senza palestre, senza l'ossessione per la vita sana, in cui, ancora una volta, il problema dell'essere in forma, di bruciare calorie era per così dire un effetto collaterale di vivere e non un fine dichiarato. Un passaggio divertente di un altro film, *Guy* (2018) di Alex Lutz, falso documentario dedicato alla differenza di sensibilità fra le generazioni che mostra un cantante di musica pop scadente degli anni '70 alle prese con i medesimi cambiamenti descritti dal documentario di Scorsese. A un certo punto, l'attenzione si sposta verso una palestra. Guy attraversa Parigi e vede che al posto della discoteca che frequentava da ragazzo adesso c'è proprio una palestra, piena di tapis roulant collegati a degli schermi attraverso cui i clienti possono isolarsi dal resto, esercitando i loro muscoli nell'alienazione. La discoteca e la palestra vengono messe a confronto, proprio in quanto luoghi di "smaltimento" delle calorie di troppo: nel primo caso l'obiettivo per cui chiunque si sarebbe recato in un luogo del genere nulla avrebbe avuto a che fare con il "benessere" (quanto piuttosto con il trovare il fidanzato o la fidanzata o ancora socializzare con gli amici), la palestra invece è proprio il luogo della cura del corpo, a prescindere da qualsiasi anima, sia pure l'anima gemella.

L'ottimismo superstizioso di andare in palestra, condurre una vita di privazioni alimentari, ricorda Fran, però, non ci salva:

> Le cattive abitudini possono ucciderci ma le buone non ci salvano. Vivere in modo sano non dà nessuna garanzia. A questo proposito voglio parlare di un mio amico – non dirò chi

> è ma posso dire che era uno delle pochissime persone della mia età che non fumava, non beveva, mi rimproverava sempre perché io lo facevo. E ha passato la vita a mangiare broccoli, asparagi e a bere acqua, a correre ed è morto per un tumore a cervello al 50 anni. Mia madre è morta da poco e aveva quasi 92 anni: non è quello stile di vita che ti uccide.

È anche questa ossessione "californiana" verso la salute che ha interrotto alcuni fra i canali di comunicazione fra le generazioni: i nonni non possono più offrire caramelle ai propri nipotini senza rischiare di essere linciati dai genitori. È la durezza ideologica, militante con cui questi schemi si sono diffusi a ridurre ogni interstizio di convivialità fra i singoli: nessuno si azzarda più a offrire caramelle ai bambini. Ancora una volta il problema non è decidere se le caramelle facciano bene o male – fanno male, è ovvio – ma perdere il contatto con l'alterità del prossimo, prendere il suo gesto di apertura per una dichiarazione di guerra[15].

Ed è a questo punto che si entra nel merito delle questioni più spinose, legate alle istanze di movimenti come *#metoo*[16] o *black lives matter*[17]. Fran si propone come mediatrice: riconosce, per avere subito la discriminazione sulla sua pelle, le istanze politiche (sessismo, razzismo etc.) a cui questi movimenti danno voce: come non vedere il ruolo predatorio che i maschi hanno svolto sul mercato del lavoro costringendo molte donne lavoratrici a dover sottostare alle loro pretese sessuali pur di lavorare? Che lo scandalo abbia fatto emergere ciò che era sotto gli occhi di tutti non può che essere positivo, quello che si definisce un progresso effettivo. I problemi nascono quando, però, queste istanze pretendono di entrare nella vita intima delle persone, arbitrandone un giudizio sommario. È sulla base di questo giudizio che si "cancellano" romanzi e opere d'arte.

Ma, ricorda Fran, anche il racconto di un "privilegiato" può essere esteticamente bello, interessante, informativo. Edith Warthon (dalla cui opera[18] Scorsese ha tratto un altro suo successo, *L'Età dell'innocenza*, 1993), la privilegiata, merita di essere letta per il valore estetico delle sue opere e perché racconta se stessa, il suo *milieu*, restituendone al prossimo una rappresentazione complessa, non in quanto qualcuno possa o non possa approvare il suo stile di vita. La letteratura, i libri, le storie, sono da questo punto di vista il contrario dei *social network*: piuttosto che servire come specchi della propria identità dovrebbero essere usati per comprendere l'altro, per conoscere ed esplorare il mondo, sia anche l'alterità radicale dell'aristocrazia raccontata in *L'Età dell'innocenza*. Ed è allora che la disputa fra *boomer* e *millennial* si rivela anche come disputa mediatica. La casa di Fran è piena di libri. E il suo problema è trovare una casa abbastanza grande che possa contenerli tutti.

A fare da costante background a queste considerazioni è l'andare a piedi. New York è una città in cui si va a piedi e, durante tutte le puntate della serie, Martin si diverte a filmare la sua amica in campo lungo mentre attraversa la città. Bisogna stare attenti a non cadere nella trappola di considerare questo "andare a piedi" un valore di per sé. È stato De Certeau nel 1980 a proporre l'idea di un ribaltamento del punto di vista sulla città, a partire dallo sguardo a essa rivolto, proponendone una visione situata. Ne *L'invenzione del quotidiano*, De Certeau (1980) prova a rendere l'idea facendo riferimento proprio a New York così come era possibile ammirarla dalla sommità delle torri gemelle. L'impressione che l'osservatore della città dall'alto ne avrebbe ricavato sarebbe stata di staticità. Dalla vetta del grattacielo i passanti appaiono come mi-

15 Il tema dello scontro fra modelli parentali è ripreso anche in una simpatica commedia, *Parental guidance* (2012)
16 Cfr. Wikipedia (voce "Movimento Me too", https://it.wikipedia.org/wiki/Movimento_Me_Too. Consultato il 5 Marzo 2021).
17 Cfr. Wikipedia (voce "Black lives matter", https://it.wikipedia.org/wiki/Black_Lives_Matter. Consultato il 5 Marzo 2021).
18 Il riferimento è al romanzo *L'età dell'innocenza* (Wharton 1920)

nuscoli puntini, sul punto di compattarsi in una sorta di massa inerte, immobile, simile a una macchia scura. Ma basta scendere ai piedi del grattacielo per prendere atto di come ciò che dall'alto sembrava inerte, immobile, la massa di passanti, non sia in effetti un unico corpo. Questa stessa massa, infatti, è formata da migliaia di persone in movimento ciascuna con un proprio obiettivo e una propria traiettoria, ognuna interessato a "sovvertire" – a proprio modo, mettendo in campo opportune *microtattiche* di attraversamento – la vocazione prevista dal potere costituito, attraverso piani urbanistici e politiche urbane. Ed è allora fondamentale, secondo De Certeau, scendere in strada, includere il punto di vista "dal basso". Seguire i passanti, accogliere le loro resistenze al potere dei "pianificatori" serve a restituire, insomma, un quadro più completo, più verosimile della vita delle città. È proprio questa varietà di traiettorie, la loro irriducibile differenza, a costituire il segno della vitalità di ogni orizzonte urbano: quanto più diverse sono le traiettorie quotidianamente percorse dai passanti[19], quanto più variegate le destinazioni che ognuno percorre giorno per giorno affollando le strade, tanto più la città si può considerare viva. È l'idea di Jane Jacobs (1961) che a fondamento della vita e della morte delle grandi città possa essere riconosciuto il valore della "diversità", cioè l'idea che, alla fine della fiera, il "successo" di una determinata area sia commisurato al grado di eterogeneità di usi per cui essa è utilizzata. Tanto più questi usi saranno variegati tanto più l'area potrà riempirsi di soggetti diversi, "estranei" (ritorna l'idea dell'opacità come fondamento urbano a cui si faceva riferimento in apertura) che, proprio per il fatto di percorrere la stessa via, di frequentare per i loro casi un determinato spazio già frequentato da altre persone con obiettivi diversi, rende l'ambiente complesso e imprevedibile. E, quindi, interessante, proprio per il fatto di essere frequentato da soggetti sconosciuti, al limite anche sospetti, loschi. È allora un'area così, frequentata da estranei, può divenire polo d'attrazione nella misura in cui prometta complessità, imprevisto, sollecitazione. E, per quanto possa essere frequentata da soggetti poco rassicuranti risulta, in fin dei conti e paradossalmente più sicura. La prefigurazione del rischio di mettere in atto comportamenti devianti di fronte a un pubblico di passanti eterogeneo, la cui reazione non può essere per definizione prevista in anticipo, finisce con lo scoraggiare qualsiasi malintenzionato dal compiere le sue malefatte. Con il risultato che la promozione della diversità e della complessità urbana rappresenti anche un garanzia di sicurezza. Una sicurezza per così dire "progressista", ovvero non affidata alla militarizzazione derivante dall'uso massiccio (e costoso) della forza pubblica ma distribuita fra i mille uomini della folla che passano lunga lo strada e con la loro presenza di estranei scoraggiano le attività criminali. Per Jane Jacobs, la chiave della vita delle grandi città è allora l'esatto contrario della *zonizzazione* ovvero il frazionamento della città in aree omogenee per usi (commerciali, residenziali etc.). Il perché dovrebbe essere chiaro a questo punto: omologare gli usi della città finisce per costituire un ambiente uniforme e prevedibile e quindi decisamente meno interessante da attraversare.

Uno dei passaggi più divertenti della serie è all'inizio, quando Fran descrive la sensazione che si prova a percorrere le strade turisticizzate[20] del centro pieno

19 Con una delle sue felici intuizioni, Paolo Fabbri, in una lezione tenuta a Palermo il 26 febbraio del 2008 e intitolata "Teoria e metodi del passante" rilevava come il "passante" (ovvero colui che percorre le strade della città) venga appellato con il participio presente del verbo passare, in opposizione al participio passato, in una dialettica fra "passante" e "passato", in cui il primo termine, si ritrovi a incarnare, quindi, il punto di vista del presente urbano. La lezione è interamente disponibile su youtube: https://www.youtube.com/watch?v=V5qXG3ayvps&t=11s (Consultato il 5 Marzo 2021).
20 La *turisticizzazione* delle strade del centro, indotta dalle chiusure al traffico, non è un modo surrettizio di riportare la zonizzazione nelle città, espellendo tutte quegli usi urbani che non corrispondono all'identikit della città stereotipo di se stessa a misura di turista?

di gente assolutamente ignara di dove si trova. Queste persone ti sbattono letteralmente contro senza accorgersene, perché non guardano dove vanno, essendo con la testa in giù sulle mappe dei propri telefonini. Ecco se una cosa si può imparare dalla visione di *Pretend it's a City* è un fondamentale corollario alle considerazioni di De Certeau e della stessa Jane Jacobs, ovvero che non basta contare i passanti in strada per capire se una città sia viva quanto piuttosto verificare che in essa questi stessi passanti si arrabattino con degli obiettivi concreti, con un perché.

Bibliografia

Allan Poe E., 1840, *The Man of the Crowd* in «Burton›s Gentleman›s Magazine» e «Atkinson›s Casket» (pubblicato simultaneamente), dec.; trad. it. (edizione utilizzata) *Tutti i racconti del mistero, dell'incubo e del terrore*, Newton Compton, Roma 2020.

Benjamin W., *Das Passagenwerk* (1927-1940), Suhrkamp, Frankfurt A. M. 1982; trad. it. *I «passages»* di Parigi, Einaudi, Torino 2002.

De Certeau M., 2001, *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, UGE, Paris; trad.it. *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.

Fiadone S., Panosetti D., 2017, *Paolo Fabbri: art as a future memory* in Autori vari, la *Citizen-Art nuovi strumenti di comunicazione per le comunità del futuro*, Lupetti Milano.

Florida R., 2002, *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*, Basic Books, New York; trad. it. *L'ascesa della nuova classe creativa. Stile di vita, valori e professioni*, Mondadori, Milano 2003.

Heinich N., Shapiro R., 2012, *De l'artification : Enquêtes sur le passage à l'art*, EHESS, Paris.

Jacobs J., *The Death and Life of Great American Cities*, Random House, New York; trad. it. *Vita e morte delle grandi città. Saggio sulle metropoli americane*, Edizioni di comunità, Roma-Ivrea 1961.

Illich I., 1977, *Disabling professions*, Boyars, London; trad. it. *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Gardolo, Erikson, Trento 2008.

Lebowitz F., 1978, *Metropolitan Life*, Dutton, New York.

Lebowitz F., 1981, *Social Studies*, Random House, New York.

Lebowitz F., 1994, *The Fran Lebowitz Reader*, Vintage Books, New York.

Lebowitz F., 1994b, *Mr. Chas and Lisa Sue Meet the Pandas*, Knopf, New York.

Lorenz T., 2019, *'OK Boomer' Marks the End of Friendly Generational Relations* in «New York Times», Oct. 29. https://www.nytimes.com/2019/10/29/style/ok-boomer.html. Consultato il 5 Marzo 2021.

Mangiapane F., 2020, *Cuccioli. Critica dei cartoni animati*, Meltemi, Milano.

Tönnies F., 1887, *Gemeinshaft und Gesellshaft*, Reislad, Leipzig; trad.it. *Comunità e società*, Milano, Edizioni di comunità, Roma-Ivrea 1963.

Wharton E., 1920, *The Age of Innocence*, D. Appleton & Company, New York; trad.it. *L'età dell'innocenza*, Feltrinelli, Milano 1960.

Filmografia

After Hours, 1985, regia di Martin Scorsese (*Fuori orario*).

Blue in the face, 1995, regia di Paul Auster e Wayne Wang.

Godfellas, 1990, regia di Martin Scorsese (*Quei bravi ragazzi*).

Guy, 2018, regia di Alex Lutz.

Parental Guidance, 2012, regia di Andy Fickman.

Public Speaking, 2010, regia di Martin Scorsese (*La parola a Fran Lebowitz*).

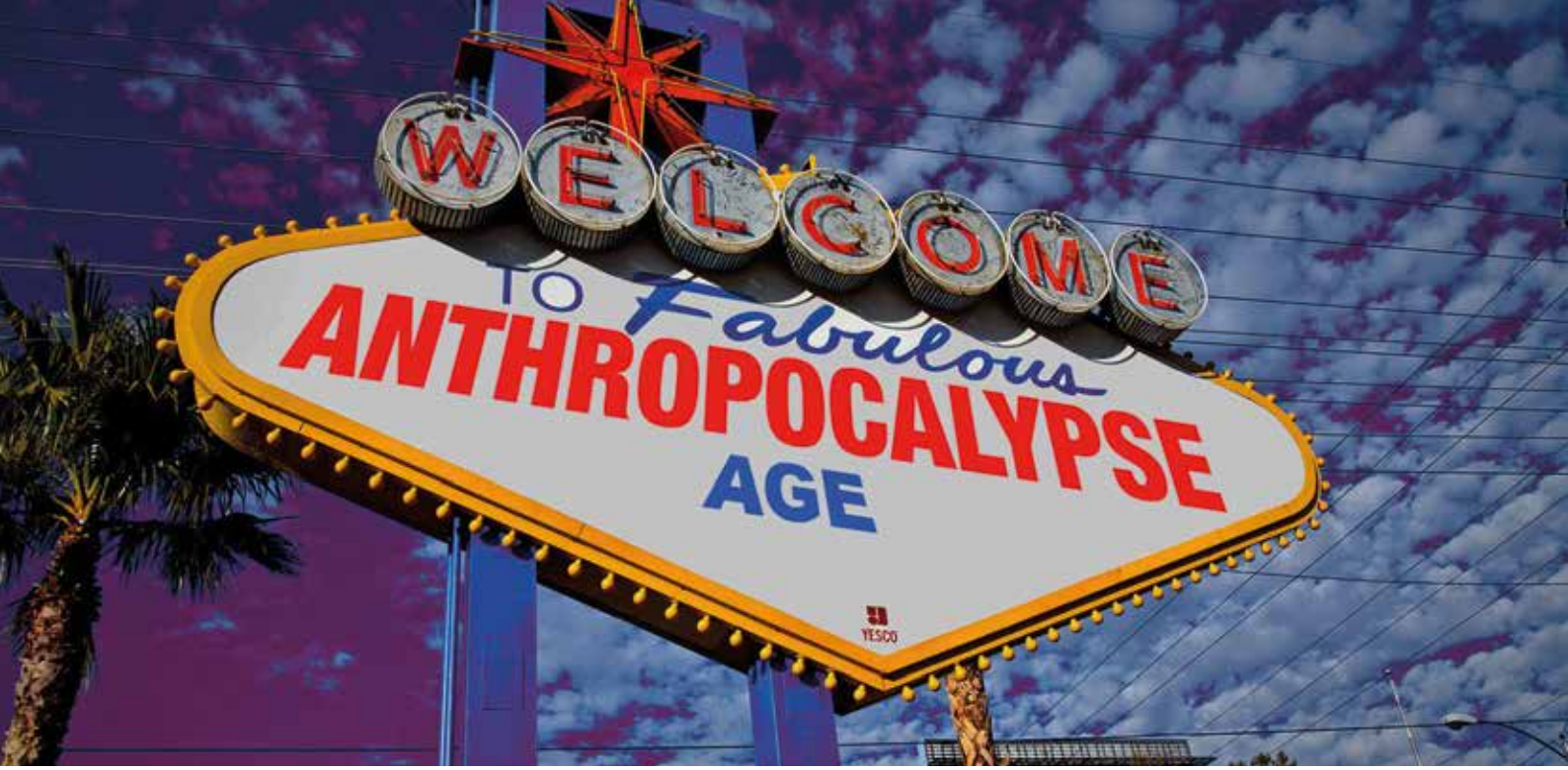
Smoke, 1995, regia di Paul Auster e Wayne Wang.

Taxi driver, 1976, regia di Martin Scorsese.

The Age of Innocence, 1993, regia di Martin Scorsese (*L'età dell'innocenza*).

The Only Living Boy in New York, 2017, regia di Marc Webb.

Zootopia, 2016, regia di Byron Howard e Rich Moore (*Zootropolis*)



Abitare il Neoantropocene

Maurizio Carta
Università di Palermo
maurizio.carta@unipa.it

Abstract. We have entered a new era of syndemic crisis sweeping through many different systems across the planet. This requires a radical innovation in our being in the world: we need to plan a viable future, which must be matched with a revolution of the city, its spaces and human relationships, and the renewal of project protocols and means of governance. Thus, the city must be the driving force of human collective progress again, contributing to rebalance inequalities and to reduce marginality.

Keywords: antropocene, city, city planning, polycentrism, augmented city

1. Pianificare nel Nuovo Regime Climatico

La pandemia sanitaria si è aggrovigliata con la crisi ambientale e con quella economica, generando una drammatica condizione "sindemica" (Singer 2009), cioè l'aggregazione di più epidemie simultanee in una popolazione con diversi gradi di fragilità che aggravano l'onere della malattia. La Covid-19, infatti, è una malattia delle diseguaglianze, che colpisce maggiormente le persone svantaggiate, spesso relegate ai margini, con redditi bassi e socialmente escluse o affette da malattie croniche, spesso prodotte dall'inquinamento, dovute a fenomeni che richiedono nuove politiche pubbliche per le città relative ad ambiente, salute, istruzione e abitare, e non solo risposte epidemiologiche (Horton 2020).

Siamo entrati in un "Nuovo Regime Climatico" (Latour 2015): un nuovo regi-

© Elaborazione digitale di Maurizio Carta, *L'era dell'Antropocalisse*, 2020

me di vita che attraversa il pianeta coinvolgendo sistemi molto diversi e differenti livelli di sviluppo e che richiede una innovazione radicale del nostro stare nel mondo, delle relazioni umane e dell'omeostasi tra l'umanità e le altre specie. Un regime che reclama un rinnovato impegno per la cura della casa comune (prima che il pianeta ci sfratti) e che pretende un nuovo paradigma ecologico di sviluppo. Ci troviamo, infatti, alla fase apicale di una crisi che stiamo attraversando dal secondo Novecento e che aveva manifestato numerosi segnali – per chi avesse voluto leggerli, soprattutto quelli silenziosi[1] – di una metamorfosi del mondo (Beck 2017), che si è aggravata dagli anni Sessanta (Meadows *et al*. 1972), quando esplosero tutte le contraddizioni del capitalismo egoista ed estrattivo (Harvey 2003; James 2009; Sassen 2014) prodotto a partire dalla Rivoluzione Industriale e iniziò a diffondersi la consapevolezza che il modello di sviluppo occidentale di matrice anglo-americana producesse diseguaglianze sociali, un impoverimento culturale e un consumo di risorse fisiche molto oltre i limiti del pianeta (Rockström *et al*. 2009), nonché i fenomeni di gentrificazione dovuti alla rigenerazione urbana basata sull'espansione di bolle speculative immobiliari, paventando anche l'esplosione di drammatici effetti sanitari derivati dalla devastante impronta ecologica del nostro sviluppo[2].

Oggi, nella degenerazione sindemica del nostro rapporto con il pianeta, nulla può rimanere immutato e abbiamo l'obbligo di ripensare carattere e ruolo di tutte le componenti della società e le loro rifluenze sulla vita delle persone, sui luoghi che abitiamo, sulle attività che svolgiamo e sul modo con cui perseguiamo le nostre aspirazioni: in sintesi abbiamo l'obbligo di ripensare radicalmente il modello di sviluppo senza progresso, a partire dalle forme e modi dell'abitare nelle città, forma prevalente del nostro habitat. Abbiamo l'obbligo della metamorfosi! Naturalmente, la metamorfosi che dobbiamo attraversare non è un processo lineare, esclusivamente razionale, ma si alimenta di traiettorie circolari, di improvvisazioni, di innovazioni apparentemente inutili ma che ne generano altre molto efficaci, di avanzamenti e di retroazioni, di logica e di empatia. La metamorfosi circolare dello sviluppo, quindi, sollecita la nostra etica, stimola la nostra critica e pretende il ritorno a politiche di sviluppo rifondate sui capitali territoriali (sulla generazione e non sulla loro spoliazione), primi fra tutti la città: forma, funzione e comunità prevalente della specie umana nel pianeta. Io non sono tra quelli che, stigmatizzando l'impronta ecologica e la voracità predatoria delle città, evocano l'anti-città, sognando forme di insediamento non urbano, immaginando inesistenti borghi-rifugio. Io so, invece, che la città può essere l'antidoto alla sua stessa metastasi, saprebbe uscire dalla trappola del conflitto con la natura, tornando alla sua capacità omeostatica con le altre specie viventi e con la Terra.

Serve, quindi, un ripensamento radicale del modello di sviluppo che sia generatore di un futuro sostenibile, a cui deve corrispondere una rivoluzione delle città (una rivoluzione nel senso anche letterale del termine di "ritorno alle origini"), degli spazi che le compongono e delle relazioni umane e naturali che le intessono, un ripensamento dei paradigmi insediativi, un rinnovamento dei protocolli progettuali e una regolazione degli strumenti di governo, perché la città torni ad essere propulsore del progresso umano collettivo,

1 Nel 1962 il libro *Silent Spring* di Rachel Carson diventa il manifesto del nascente movimento ambientalista che si fonde con le avanguardie artistiche che perturbavano i compassati salotti artistici, producendo importanti spinte di emancipazione sociale.

2 Già in un rapporto del 2007, infatti, l'Organizzazione Mondiale della Sanità metteva in guardia sulle infezioni virali come una delle minacce più consistenti in un pianeta sottoposto al grave cambiamento climatico (World Health Organisation 2007). Le variazioni di pioggia e umidità, il riscaldamento della troposfera, la vorace espansione urbana cambiano le interazioni tra le diverse componenti biologiche e quando le nicchie ecologiche si spalancano i virus colonizzano un nuovo essere (noi) comportandosi inizialmente in modo molto aggressivo (Quammen 2014).

dispositivo di riequilibrio delle diseguaglianze e di riduzione delle marginalità, piuttosto che substrato ancillare rispetto all'economia egoista, luogo del conflitto e della infelicità, o luogo del distanziamento sanitario: "pascolo e nutrice della società" la definiva Platone.

Dobbiamo saper agire con il "pensiero delle cattedrali", con la capacità di avere una visione lungimirante e di saperla attuare attraverso azioni quotidiane, specifiche, individuali e collettive che la concretizzino. Serve quello che chiamo *Futuredesign* (Carta 2019), per me una parola (formata dall'inscindibile dittongo composto da futuro e progetto) che rappresenta la necessità di tornare a progettare il futuro sostenibile del nostro pianeta con audacia – senza temere un nefasto fato, o invocarne uno benevolo – a partire dalla modifica di comportamenti, azioni, relazioni capaci di attivare il diverso presente, che del futuro possibile è la matrice necessaria.

La città, tuttavia, è un artefatto complicato – nella sua potente seduzione che resiste da seimila anni a numerose crisi e tentativi di sostituzione (Glaser 2011; Hall 2013) – perché essa non è mai il prodotto di una unica volontà deterministica che produce azioni singole, ma è il risultato dell'emergere di innovazioni improvvise, di dinamiche indipendenti all'inizio ma poi interrelate dalla creatività degli abitanti, di azioni messe in moto da un numero molto grande di attori individuali e collettivi, ciascuno dei quali nel perseguire i propri fini si ritrova ad adattarli entro un sistema di interrelazioni reciproche, il cui esito supera sempre le intenzioni e il controllo degli attori più potenti. Perché il vero fattore potente dell'evoluzione della città è la sua *exaptation*[3] che essa ha appreso dalla natura, cioè la sua capacità di evolversi per variazioni improvvise, casuali, ridondanti e talvolta generate dal basso, che vengono utilizzate attraverso una "cooptazione funzionale" dalle comunità per assegnarvi nuove funzioni che poi si consolideranno per adattamento creativo dando forma a nuovi modi di abitare la città, a diverse modalità di produzione, a cambiamenti nella mobilità, a innovazioni culturali. La città, infatti, è un organismo spaziale pluridentitario, prodotto da comunità umane differenti nel tempo e nelle culture che producono attraverso un potente e permanente *bricolage* una mirabile soluzione di intenzionalità, spontaneità, causalità e progettualità.

La domanda a cui dobbiamo rispondere come urbanisti e architetti, ma anche come decisori e imprenditori, amministratori e cittadini, studiosi e militanti è: come riattivare la capacità creativa, generativa e innovativa della città in piena era dell'Antropocene?[4] Nella sua folle corsa durante gli ultimi duecento anni, l'umanità affronta con arroganza tutte le altre specie viventi per diventare la più potente forza che plasma l'ambiente. Dopo la Seconda Guerra Mondiale un ancor più pervasivo e accelerato "antroposviluppo" (McNeill, Engelke 2018) ha prodotto effetti anabolizzanti tali da rendere immensa l'impronta umana sul pianeta, ben oltre qualsiasi altro effetto dominante, relegando a specie da sottomettere tutte le altre. Insieme al suolo sono state consumate con voracità le trame vegetali rurali e silvestri e le strutture identitarie dei palinsesti culturali, sono stati anestetizzati metabolismi vitali, interrotti i cicli delle acque e dei rifiuti e sclerotizzati quelli della mobilità,

3 Il concetto di *exaptation* è stato consolidato nel 1982 da Stephen J. Gould ed Elisabeth S. Vrba (2008) per definire il "termine mancante" nella teoria dell'evoluzione di Charles Darwin in grado di descrivere il processo con cui la natura si evolve per innovazioni casuali e potenzialmente ridondanti in modo da permettere che un organismo possa cooptare funzionalmente un tratto sviluppatosi per altre ragioni adattive, in uno straordinario *bricolage* creativo.
4 Negli anni Ottanta del secolo scorso Eugene Stoermer ha introdotto il termine "Antropocene" per indicare le conseguenze sul pianeta della Rivoluzione Industriale attraverso l'accelerazione delle modifiche territoriali, sociali, economiche e climatiche prodotte dall'uomo fin dall'inizio della lunga marcia dell'*homo sapiens* cinquantamila anni fa dal continente africano, attraversando continenti, soggiogando o annientando altri ominidi, erodendo risorse naturali, piegando il pianeta alla sua "intelligenza". All'inizio del XXI secolo il termine si è consolidato grazie agli studi di Stoermer insieme al Premio Nobel Paul J. Crutzen (2005).

rendendoli inefficaci. Gli habitat umani hanno tradito il patto fondativo con la natura e hanno invaso gli ecosistemi naturali, anche risvegliando ed espandendo malattie prima confinate e separate.

Sono anche esplose le diseguaglianze confinando enormi parti di umanità nella trappola del sottosviluppo, negandole l'accesso ai diritti basilari, privandola di futuro. È stata erosa la capacità degli insediamenti urbani di intrattenere le necessarie relazioni con la componente rurale, da sempre fedele compagna di evoluzione. È stata sedata la capacità produttiva e generativa delle manifatture locali indebolendo i fattori endogeni di sviluppo a favore di una globalizzazione predatoria, ed è stato dimenticato il valore rigenerativo della manutenzione edilizia e della cura dei luoghi, così come sono stati interrotti o deviati i naturali processi circolari territoriali che garantivano l'autosufficienza di molte comunità. Insomma, «l'antropocentrismo moderno ha finito per collocare la ragione tecnica al di sopra della realtà. [...] In tal modo, si sminuisce il valore intrinseco del mondo. Ma se l'essere umano non riscopre il suo vero posto, non comprende in maniera adeguata se stesso, finisce per contraddire la propria realtà», proclama con il vigore del suo magistero Papa Francesco nell'Enciclica *Laudato Si'*, il suo potente manifesto per un futuro ecologico.

Dopo aver superato molte volte i limiti dello sviluppo, spesso con conseguenze drammatiche, la crisi economica dell'ultimo decennio – con la sua virulenza che ha contagiato anche le strutture produttive, sociali e culturali, e persino politiche – ha svelato l'inganno anche all'ultimo dei credenti nelle magnifiche sorti e progressive. E ha prodotto, da un lato, gli evangelisti della decrescita felice e i vegani dello sviluppo, i profeti del *downsizing*, i cantori della acritica riduzione del consumo di suolo. Dall'altro lato ha generato gli urbanisti militanti di uno sviluppo ecologico efficace – visionari e pragmatici al contempo – convinti che si debba accettare la sfida di superare l'Antropocene, e, invece di estinguerci per salvare il pianeta, di usare la nostra sensibilità, la nostra intelligenza, la nostra immaginazione per combattere l'arroganza e il saccheggio, per tornare a prenderci cura degli ecosistemi, per ripensare il nostro "essere nel mondo".

Dobbiamo, quindi, come sfida culturale e politica, oltre che ecologica ed economica, abbandonare quello che è a tutti gli effetti un Paleoantropocene erosivo, estrattivo, pervasivo, ineguale e conflittuale in cui viviamo per entrare con decisione, e responsabilità, nel "Neoantropocene" responsabile (Carta 2019), la nuova era di un "antropocentrismo ecologico" in cui l'umanità, invece di essere il problema, progetta e mette in atto con resilienza la transizione verso lo sviluppo ecologico, riattivando l'antica alleanza tra componenti umane e naturali come forze coagenti: un antropocentrismo sensibile, rispettoso e temperato volto a riposizionare l'umanità in uno schema integrato con la natura, ibrido tra umani e non-umani.

Il Neoantropocene in cui vogliamo entrare, come sfida del nostro impegno di studiosi, di educatori e di progettisti, ci chiede un approccio responsabile e militante e il coraggio di una metamorfosi che non solo riduca l'impronta ecologica delle attività umane sul pianeta, ma che utilizzi l'intelligenza collettiva concentrata nelle città – la noosfera urbana – che deriva dalle nuove idee e sensibilità nei confronti dell'ambiente, del paesaggio e del patrimonio culturale. Una metamorfosi che ricollochi la natura nella sua dimensione genetica del mondo, soprattutto le piante, perché esse sono «la forma più intensa, radicale e paradigmatica di essere-nel-mondo» (Coccia 2018; Mancuso 2020).

All'architettura e all'urbanistica più avanzate, vocate all'ecologia, sensibili alla resilienza, orientate all'innovazione e centrate sul *Futuredesign*, viene chiesta l'assunzione di responsabilità di rigenerare le proprie condizioni di esistenza, ruolo e coinvolgimento. Nonché di innovare le modalità educative (il Neoantropocene pretende un grande sforzo di riorientamento dell'educazione in tutte le discipline del progetto, e non solo) e

di revisionare la cassetta degli attrezzi, sostituendo alcuni strumenti regolativi ormai logori con più efficaci strumenti progettuali e meta-progettuali, in grado di agire in concorso con le sempre più numerose pratiche urbanistiche non istituzionali in un fertile *bricolage* adattivo.

Per agire in maniera efficace verso il Neoantropocene, tuttavia, dobbiamo abbandonare i canoni econometrici del Novecento, come indica con chiarezza Kate Raworth (2017), proponendo il suo modello della *doughnut economy* per pensare con una mente del XXI secolo e, quindi, cambiare l'orizzonte dalla crescita del Pil al rispetto dei diritti degli uomini e del pianeta e per inserire l'economia nel contesto più ampio della vita naturale, fuori della quale non c'è altra ricchezza possibile[5]. Serve quindi comprendere la complessità dei sistemi urbani, ben più interconnessi e articolati di quanto pensassero gli studiosi che tracciarono le curve del mercato e della domanda secondo un equilibrio meccanico figlio di una visione parzialmente razionale. La pandemia di Covid-19 ha inciso sui nostri corpi un letale messaggio: dobbiamo tornare a progettare per rigenerare, poiché il degrado ecologico prodotto dal Paleoantropocene si è rivelato non curabile con la crescita, che anzi è stata un oltraggioso predatore di risorse vitali del pianeta, un generatore di crisi ricorsive, di "policrisi" (Morin 2020), un acceleratore di diseguaglianze.

La visione di futuro reclamata dal Neoantropocene, invece, dovrà essere capace di generare valore locale, invece che un'economia estrattiva che produca dipendenza da strategie esogene. In fondo, si tratta di ricomporre e adattare alla contemporaneità il modello delle città anseatiche tardomedievali nord-europee con quello delle città ideali italiane del Rinascimento, passando per l'urbanistica comunitaria del socialismo utopistico ottocentesco, tornando a una economia urbana che sia sostenibile in termini di tutela del capitale territoriale e umano, che sia dinamica e propulsiva per il mercato del lavoro e che contrasti la crescita delle diseguaglianze. Insomma, a sessanta anni dalla morte di Adriano Olivetti, si tratta di recuperare la lucida radicalità del suo pensiero di una economia guidata da un'agenda sociale che generi una nuova dimensione urbana che combini l'impresa con la cittadinanza, che agevoli l'interazione tra la formazione e il lavoro, tra la residenza e lo spazio pubblico, tra servizi e produzione, all'interno di una città che recuperi coesione, solidarietà ed equità tra le classi e le comunità, accomunate dalla gestione collettiva del territorio.

L'impegno delle comunità del Neoantropocene sarà quello di lavorare su insediamenti urbani caratterizzati dal riavvio del metabolismo di diversi cicli di vita, alcuni ancora attivi ma in rallentamento, altri prodotti dall'eccedenza e dalla sovrapproduzione dei complessi urbani in mutamento. Significa, per esempio, lavorare sui nuovi ritmi (sociali e produttivi) dei tessuti insediativi in dismissione rendendoli attrattivi per le comunità in ridislocazione territoriale, oppure adattare le reti infrastrutturali in trasformazione per trasportare nuovi flussi generati dalla rimodulazione della domanda, oppure, ancora, ridefinire i sistemi produttivi verso una distrettualizzazione matura tra risorse locali e loro trasformazione. Azioni che dovranno essere affrontate attraverso modifica, rimozione o reinvenzione grazie a cui le componenti dello sviluppo locale vengono ricreate, senza distruggerle ma mutandone le funzioni perseguendo un'ottica generativa e aumentando la loro resilienza creativa, cioè la capacità di adattarsi al mutamento, reinventandosi. Il ritmo del riciclo (nel senso dei nuovi cicli di vita) e del mutamento sarà lo spartito che guiderà città sempre più in costante fluttuazione tra conservazione e trasformazione, tra identità e innovazione, in un metabolismo adattivo dei cicli di vita.

5 Un modello di sviluppo circolare che, per esempio, sarà esplicitamente applicato ad Amsterdam nell'ambito della sua *Circular Strategy 2020-25* (City of Amsterdam 2020) per la nuova agenda urbana.

2. Città aumentate a prova di crisi

Progettare le città della transizione verso il Neoantropocene significa rifiutare la consolazione di un approccio molecolare fatto di piccole manutenzioni e modifiche e accettare la sfida dell'approccio ecosistemico, organico, e farsi guidare da una nuova visione che sia lungimirante per guardare lontano nell'orizzonte dell'innovazione, ma anche capace di riguardare indietro recuperando sapienze, rituali e pratiche strutturalmente auto-sufficienti e circolari perché non ancora sedotte dal demone dello sviluppo antropico. Serve, quindi, un nuovo paradigma efficace per modificare il metabolismo urbano, ricombinando il codice genetico contenuto nelle aree e nei flussi da rimettere in circolo, spesso frammentati o indeboliti, ma ancora in grado di generare nuovo tessuto se riattivato dall'energia vitale prodotta dai cicli dell'acqua, del cibo, dell'energia, della natura, dei rifiuti, delle persone e delle merci. Servono nuove sensibilità capaci di stimolare la dimensione emozionale e percettiva delle città. Infine, servono nuovi tipi di piani e progetti urbanistici che agiscano per strategie localizzative piuttosto che per piani comprensivi, servono piani che lavorino con regole semplici e adattive piuttosto che *masterplan* iper-regolativi, servono azioni generatrici di insediamento sostenibile accanto a piani regolativi che in maniera creativa coopteranno funzionalmente le innovazioni urbane.

Ho definito questo nuovo paradigma urbano *Augmented City* (Carta 2017), "città aumentata" poiché in grado di amplificare risorse e risposte delle città e delle comunità del Neoantropocene a partire dalle condizioni reali e senza consolatore fughe iper-tecnologiche verso gli pseudo-paradisi della *smartness*. Significa tornare ad agire sui cicli di vita identitari, a lavorare sulle componenti del metabolismo urbano ancora vive o a trovare quali siano i fattori ancora vitali da riattivare, insomma usare tutti i materiali di un *bricolage* fertile che, come in una barriera corallina, generi nuova vita da materie prime dismesse da altri cicli vitali in una circolarità creativa che produca i salti di livello necessari per produrre energia vitale.

La rigenerazione degli habitat umani del Neoantropocene, quindi, pretende il progetto di luoghi che possano accogliere funzioni temporanee entro un ciclo programmatico che guardi all'arco della giornata o dell'anno nella distribuzione delle funzioni, nell'attrazione di usi ad elevata carica di innovazione, nel rifugio di cittadinanze, come stiamo vedendo durante la pandemia. Un progetto di città circolare che governi l'equilibrio tra le funzioni e gli abitanti, riducendo il forsennato ricorso alla gentrificazione come falso idolo delle bolle speculative immobiliari. Torniamo a parlare di tempi e cicli della città, che avevamo troppo presto abbandonato ritenendo che fosse una questione che riguardasse solo la conciliazione dei tempi di vita, le pari opportunità o le differenze di genere. Oggi è anche un problema di ergonomia, di visione metabolica della città che ci indica come nell'arco della giornata inevitabilmente ci siano cicli diversi in cui giocano attori differenti in funzione degli usi più adatti al tempo o necessari in fase di crisi. La nostra vita è liquida, relazionale e multiscalare, e se il confinamento ci protegge, esso mostra anche il bisogno di pluralità e di relazioni (anche conflittuali) che richiedono, quindi, metabolismi multipli e diversificati, un vero e proprio iper-metabolismo che domanda una maggiore circolarità, porosità, autosufficienza della città.

Soprattutto in Europa, anche utilizzando la spinta propulsiva e le risorse del G*reen New Deal* e del piano *Next Generation EU,* dobbiamo aggiornare l'idea delle città come luoghi privilegiati della salute pubblica, come è stato alla nascita dell'urbanistica moderna alimentata dalla matrice sanitaria: pensiamo ai piani di Barcellona (1859) e Londra (1944) pensati proprio per contrastare le epidemie e che hanno dato un potente impulso all'innovazione urbanistica perché hanno saputo affrontare la città secondo una nuova visione generale, attuata attraverso concrete pratiche spaziali.

È venuto il momento di adottare un nuovo paradigma nella progettazione degli habitat urbani, mettendo in campo una nuova urbanistica circolare, capace di progettare e rigenerare città aumentate, riattivando i loro naturali metabolismi, lavorando sugli scarti, progettando il riciclo e contrastando l'obsolescenza programmata dell'Antropocene predatorio. La sfida non è solo interna alla città, ma il nuovo paradigma di sviluppo dovrà riattivare la fertile alleanza tra dimensione urbana e dimensione rurale, guidando adeguate strategie di cooperazione (Schröder *et al.* 2017). Inoltre, dobbiamo essere in grado di ripensare i pattern insediativi eliminando il concetto di periferia come scarto prodotto dalla famelica espansione urbana e dalla correlata concentrazione di valori immobiliari e finanziari in centri che diventano sempre più iper-centri. Dobbiamo, quindi, stimolare la creatività degli habitat resilienti che già stanno producendo nuove e coraggiose pratiche innovative in varie parti dell'Europa.

La rigenerazione degli habitat umani a prova di sindemia richiede di modificare le forme e i modi dell'abitare gli spazi domestici, collettivi e del lavoro, anche apprendendo dalle nuove pratiche che abbiamo sperimentato nei giorni del "distanziamento sociale" (nuove relazioni digitali mature, modalità di mobilità sostenibile, solidarietà cooperativa, etc.). Gli obiettivi dell'urbanistica antisindemica, quindi, devono perseguire:

- l'amplificazione del raggio corto della prossimità, estendendo ed arricchendo i quartieri delle molteplici funzioni dell'abitare, riducendo la loro marginalizzazione rispetto al dominante modello dell'ipercentro;
- il rafforzamento di una distribuzione intelligente nello spazio urbano delle attività e dei flussi delle persone, verificandone gli effetti sul benessere delle persone;
- il ripensamento della densità/intensità delle funzioni urbane in forme più flessibili e meno rigidamente astratte.

Nel concreto, alla rigida separazione – figlia obsoleta del Movimento Moderno e della città-macchina – dei luoghi dell'abitare, del lavorare, dell'educazione, del divertirsi o del produrre, con la loro insostenibile domanda di mobilità fisica, dobbiamo sostituire un progetto urbanistico e architettonico di luoghi circolari che non producano scarti e che, amplificati dall'innovazione tecnologica e digitale, possano accogliere funzioni temporanee e multiple entro un ciclo che guardi all'intera giornata o all'anno nella distribuzione delle funzioni, nell'attrazione di usi temporanei, nell'accoglienza di funzioni ad elevata carica di innovazione, nel rifugio di cittadini in difficoltà. Non più luoghi rigidi con una lunga inerzia all'accoglienza di nuove funzioni, ma più flessibili: luoghi mutaforma in poco tempo per adattarsi alle esigenze sempre più elastiche delle città pandemiche. Immagino luoghi pneumatici che si espandono e contraggono a seconda delle necessità, sia nel normale mutamento delle città, che, a maggior ragione, in caso di emergenza. Cambieranno case, scuole, ospedali, uffici, dopo aver scoperto nuove funzioni da contenere o da eliminare e la necessità di scambiarsi funzioni. Soprattutto, non dovremo pianificare più la tradizionale distribuzione di case, scuole, uffici, piazze, strade, parchi, ospedali, teatri, ma dovremo facilitare un fertile *bricolage* di luoghi che, quando serve, siano insieme case, scuole, uffici, piazze, parchi, teatri, librerie, musei, luoghi di cura, interpretando più ruoli nel ciclo di vita delle comunità.

Ripensare lo spazio urbano a prova di crisi significa riattivare le città come potenti generatrici di libertà, diritti, uguaglianze, cultura perché luoghi della pluralità e della relazione: un sistema di individui sociali che escono dalla propria tribù e si rapportano (con nuove e più adeguate prevenzioni e risposte sanitarie) con il ricco tumulto della comunità, tornando a esercitare una fruttuosa prossemica degli spazi urbani (Hall 1968).

La sfida per gli habitat urbani sarà quella di recuperare il loro naturale policentrismo, la relativa autosufficienza e

diversità dei loro quartieri e borgate che, smettendo di essere fragili periferie, tornino ad essere luoghi di vite e non solo di abitazioni, colmando il divario educativo, lavorativo, culturale, digitale, dotandosi di micro-presìdi di salute pubblica e di comunità energetiche autosufficienti. Immagino città di una rinnovata prossemica urbana composte da un arcipelago di "comunità urbane aumentate" che riducano la loro forsennata mobilità centripeta e che agevolino una mobilità più misurata garantendo la risposta a molti bisogni (non tutti) entro un raggio di 15 minuti a piedi. Servirà quindi estendere lo spazio domestico ampliando quegli spazi intermedi che possono consentire una vita di relazioni in sicurezza: allargare i marciapiedi e prevedere pedonalizzazioni temporanee per ampliare gli spazi per il gioco e l'attività fisica dei bambini, realizzare nuovi interventi di design dei servizi e di urbanistica tattica per plasmare in maniera diversa gli spazi della quotidianità, portare i teatri, i musei e i cinema nello spazio pubblico, riutilizzare edifici dismessi per accogliere in sicurezza funzioni condivise.

Non propongo, certo, una città di tribù recintate o di inarrivabili acropoli, ma un arcipelago di prossimità differenziate, composto di attrazioni vocazionali o creative che ne garantiscano la vitalità dei flussi di attraversamento distribuiti nel tempo e nell'intensità, connesso da una rete di parchi, giardini, vie pedonali, ciclovie, strade per auto elettriche a guida assistita, vere e proprie arterie di una mobilità sostenibile alternativa alla riduzione di capienza dei mezzi pubblici e alla esplosione di un inaccettabile ritorno all'automobile, che connettano in sicurezza i quartieri attraversando parchi e giardini, riutilizzando ferrovie in disuso, persino usando cortili e vicoli. Una sorta di fascia osmotica pneumatica che amplifichi lo spazio domestico, che aumenti – in sicurezza – le occasioni di socialità, diventando un progetto di città, il necessario salto evolutivo prodotto dall'*exaptation* di nuovi spazi e usi che abbiamo dovuto inventare nel tempo pandemico e che possiamo cooptare per farne orti, attività produttive e spazi per una vita relazionale sicura perché più distribuita invece che forsennatamente attrattiva verso un iper-centro, ma nemmeno dispersa in una insostenibile atomizzazione.

3. Conclusioni

Non è più il momento di manutenzioni o di piccoli aggiustamenti del modello, ma va combattuta con audacia la rivoluzione urbana del passaggio al Neoantropocene generativo e responsabile, in cui l'umanità si faccia carico di adottare nuovi comportamenti – e relative forme e funzioni dello spazio – dopo essere stata la causa che ha generato una insostenibile impronta ecologica con i suoi consumi. Non più specie imperfetta dominante, ma una umanità responsabile che si faccia carico di utilizzare nuovi approcci e strumenti tecnici, che elabori una nuova agenda di sviluppo sostenibile, entro una rinnovata alleanza circolare tra pratiche, discipline, tecnologie, istituzioni, persone e natura.

Per non disperdere la spinta della "catastrofe emancipativa" (Beck 2017) che stiamo vivendo dobbiamo mettere in atto azioni concrete e non solo accontentarci di un pensiero differente. Pertanto, la metamorfosi degli habitat urbani a prova di crisi dovrà essere fondata su quattro sfide urbanistiche:

- migliorare modi e misure della rappresentazione dei fenomeni urbani, utilizzando un maggior numero di fonti e integrandole fra loro;
- facilitare il *civic hacking* e la rimodellazione collaborativa degli spazi urbani;
- stimolare le politiche di genere, dei tempi e degli orari per ripensare i ritmi urbani;
- ripensare, anche attraverso l'uso di nuove norme e strumenti progettuali, la localizzazione delle funzioni urbane e la configurazione dei tessuti secondo una visione flessibile, policentrica e reticolare.

Dopo che avremo sconfitto il microscopico ma potente avversario nella lotta

tra specie, dopo che avremo imparato a modificare il nostro modo di abitare il pianeta, la città postpandemica (o forse endemica) sarà più sicura grazie alla resilienza sociale che avremo imparato a esercitare nei giorni drammatici e grazie alla antifragilità che avremo introdotto nel suo tessuto spaziale. Le città sono state l'innesco della pandemia virale, le città a prova di crisi devono essere antidoto e anticorpo per una necessaria ecologia radicale.

È venuta l'ora anche per noi del "salto di specie" dall'umanità urbana predatoria del Novecento alla umanità urbana generativa del XXI secolo, che pensa, abita e progetta la città del Neoantropocene.

Bibliografia

Beck U. 2017, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari.

Carson R., 1962, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston.

Carta M. 2017, *Augmented City. A Paradigm Shift*, ListLab, Trento-Barcellona.

Carta M. 2019, *Futuro. Politiche per un diverso presente*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Coccia E. 2018, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna.

Crutzen P. J. 2005, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano.

Glaser M. 2011, *Triumph of the City. How Our Greatest Invention Makes Us Richer, Smarter, Greener, Healthier, and Happier*, Penguin Books, Londra.

Gould S. J., Vrba E. S. 2008, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Hall H. 1968, *La dimensione nascosta*, Bompiani, Milano.

Hall P. 2013, *Good Cities, Better Lives: How Europe Discovered the Lost Art of Urbanism*, Routledge, New York.

Harvey D. 2003, *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford.

Horton R. 2020, *Covid-19. La catastrofe*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma.

James O. 2009, *Il capitalista egoista*, Codice edizioni, Torino.

Latour B. 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, La Decouverte Parigi.

Mancuso S. 2020, *La pianta del mondo*, Laterza, Roma-Bari.

McNeill J. R., Engelke P. 2018, *La Grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Einaudi, Torino.

Meadows D. H., Meadows D. L., Randers J., Behrens W. W. III 1972, *The Limits to Growth*, Universe Book, New York.

Morin E. 2020, *Sur la crise*, Flammarion, Parigi.

Quammen D. 2014, *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, Adelphi, Milano.

Raworth K. 2017, *L'economia della ciambella. Sette mosse per pensare come un economista del XXI secolo*, Edizioni Ambiente, Milano.

Rockström J. *et al.*, 2009, *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, in «Ecology and Society», vol. 14, n. 2.

Rockström J., Klum M. (a cura di) 2015, *Big World, Small Planet: Abundance within Planetary Boundaries*, Yale University Press, New Haven.

Sassen S. 2014, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Belknap Press, Cambridge.

Schröder J., Carta M., Ferretti M., Lino B. (a cura di) 2017, *Territories. Rural-urban Strategies*, Jovis, Berlino.

Singer M. 2009, *Introduction to Syndemics: A Critical Systems Approach to Public and Community Health*, Wiley, New York.

World Health Organisation 2007, *A Safer Future. Global Public Health Security in the 21st Century*, The World Health Report 2007.

Abitare i margini
Perché è utile tornare a parlare di aree interne[1]

Alessandra Broccolini

Università di Roma – La Sapienza
alessandra.broccolini@uniroma1.it

Abstract. The article is a critical reading of two well-known texts recently published by Donzelli dedicated to the internal areas of Italy (*Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste* edited by Antonio de Rossi, 2018 and *Manifesto per riabitare l'Italia* edited by Domenico Cersosimo and Carmine Donzelli, 2020). The contribution aims to propose a reflection on living today in marginal areas in the light of an anthropological and ethnographic perspective.

Keywords: Little villages, Immaterial Cultural Heritages, Marginal Areas

1. Una introduzione sul ri-tornare[2]

Se penso ai campi di ricerca che negli anni ho attraversato, a tutti i territori che ho frequentato nella ricerca e nella vita, vedo che pure nella eterogeneità dei paesi, delle comunità e dei quartieri urbani che ho esplorato, tutti questi luoghi portavano una impronta di marginalità, quella di essere aree considerate da un certo *mainstream* in qualche modo marginali, nelle quali il vivere e l'agire delle persone che

1 Questo contributo riprende in parte contenuti già trattati in Broccolini (2019).
2 "*Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali*" è il titolo di un recente lavoro che abbiamo curato insieme a Katia Ballacchino e Letizia Bindi, dedicato alle pratiche di condivisione con i territori che impegnano oggi chi fa ricerca sul campo nell'ambito dei patrimoni culturali (Ballacchino, Bindi, Broccolini, 2020).

© Foto di kuhnmi, *Road in Lipari.* 2015. CC BY 2.0.

ho incontrato si muoveva entro spazi decentrati. Marginali rispetto a cosa, a chi, a quali centri, forse non è utile qui approfondirlo; la stessa categoria di margine mi pare vada un po' stretta alle questioni che vorrei sollecitare e necessita di una sua decostruzione; in ogni caso la mia esperienza di terreno, come quella di molti altri come me, si è spesso rivolta verso territori (e temi) che vivevano di una loro opacità, di un vivere ai margini di qualcos'altro, di essere "l'osso", per riprendere la metafora di Rossi Doria, rispetto alla "polpa" di un'Italia densamente abitata e produttiva (Rossi Doria 2005; Bevilacqua 2002); territori quasi al limite di una irrilevanza rispetto al flusso degli investimenti politici, economici e culturali da parte delle politiche nazionali. Una marginalità della quale implicitamente sentivo di voler rivendicare una centralità sulla base di diversi "indicatori", di diverse categorie ed investimenti conoscitivi e morali.

Ho iniziato però ad avvicinarmi in modo consapevole alle "aree interne" come ambito problematico di una geografia che già avevo costruito nell'esperienza, solo qualche anno fa, grazie ad una rete, a tre libri e ad una ricerca etnografica che da alcuni anni sto conducendo sui saperi locali in agricoltura. La rete è quella dei Piccoli Paesi attivata da Pietro Clemente, un progetto che ha costruito un dialogo tra esperienze virtuose scaturite da piccoli paesi che non vogliono scomparire nella loro diversità di storia e di memoria, e che da alcuni anni si sta muovendo con varie iniziative di raccordo e di riflessione sui temi dell'abitare oggi nelle aree di margine[3]. I libri sono, in ordine cronologico, quello di Alberto Magnaghi, *Il progetto locale, verso una coscienza di luogo* (2010), e i due volumi della Donzelli, *Riabitare l'Italia* (2018) curato da Antonio De Rossi e il *Manifesto per Riabitare l'Italia* (2020) curato da Domenico Cersosimo e Carmine Donzelli, entrambi pubblicati dall'editore Donzelli negli ultimi due anni. Ma anche in anni precedenti sguardi etnografici sullo spopolamento e sulla dimensione-paese erano stati già avviati, se pensiamo ad esempio al lavoro di Felice Tiragallo su Armungia e la Sardegna (Tiragallo 1999). La ricerca etnografica ha visto invece Università Sapienza e Regione Lazio lavorare insieme su un progetto dedicato ai saperi locali sulla biodiversità coltivata, che devo a Vincenzo Padiglione, con il quale da alcuni anni sto condividendo una esperienza estensiva di ricerca sulle aree interne della regione[4].

In questo contributo voglio proporre una riflessione sulle cosiddette "aree interne" e sulla dimensione dell'abitare il paese, così come mi è stata stimolata a partire dai due citati volumi della Donzelli; due volumi diversi ma convergenti, che mostrano l'ampiezza di un dibattito nazionale sviluppato diversi anni fa a partire dalla *Strategia Nazionale per le Aree Interne*, che ha visto sguardi e prospettive diversi da quello etnografico minuto sul quale si basa in genere il lavoro antropologico. Ritornare su temi già ampiamente dibattuti da diverse discipline non significa per me proporre una ennesima recensione di questi volumi, ma ribadire una prospettiva che, come ben sottolinea Letizia Bindi in un recente contributo (Bindi 2021) sfugga alle tentazioni del "piccoloborghismo" contenuto nelle retoriche romantiche o sviluppiste sui "borghi" della domenica vissuti in un tempo libero di consumo, ma guardi piuttosto all'abitare concreto nei piccoli paesi come una risorsa, culturale, sociale, simbolica, che consideri da una visione interstiziale e decentrata la densità relazionale, le risorse ambientali, i saper-fare, i patrimoni immateriali dati dalle comunità di piccola scala e che ci suggerisca un cambio di rotta o una diversa immaginazione

3 Una panoramica delle voci e delle iniziative organizzate dalla Rete dei Piccoli Paesi è su *Dialoghi Mediterranei* nella rubrica *Il Centro in Periferia* curata da diversi anni da Pietro Clemente (www.istitutoeuroarabo.it) (Clemente 2017).
4 Il progetto finanziato dall'ARSIAL (Agenzia Regionale per lo Sviluppo e l'Innovazione dell'Agricoltura del Lazio) e coordinato da Vincenzo Padiglione e dalla sottoscritta ha visto negli anni come ricercatori anche: Katia Ballacchino, Giulia Bevilacqua Marco D'Aureli, Flavio Lorenzoni, Maria Cristina Pantellaro, Francesca Romana Uccella e Simone Valitutto.

di futuro. Una idea di "qualità della vita" che vista da una prospettiva etnografica minuta diventa un concetto da definire e da "ripensare" (rispetto agli indicatori Censis, Istat o Eurispes) anche alla luce delle fragilità portate dalla pandemia di Covid 19 che ha mostrato una intrinseca fragilità proprio delle aree più urbanizzate della penisola suggerendo un rovesciamento dell'idea stessa di marginalità e un ripensamento del rapporto tra centro e periferia. Chi abita questi territori decentrati, in che modo vive la quotidianità rispetto alle pratiche minute della vita locale, sul piano sociale, culturale, economico e che rapporto ha con lo spazio e l'ambiente naturale, con le attività primarie e l'autoconsumo, con la "presa in cura" territoriale in termini ambientali, culturali, patrimoniali, relazionali, intesa come investimento morale ed affettivo ? Quale forma assumono qui le relazioni sociali ed interpersonali, quale il legame territoriale? Ri-tornare sul vivere nei piccoli paesi, pur nelle grandi difficoltà e criticità che questo comporta, significa per me riaprire la domanda di fondo circa la necessità di ripensare in chiave critica ed etnografica il rapporto tra percezione locale dei luoghi, categorie "globali" (benessere, etc.) e pratiche minute di vita in rapporto agli spazi di agency locale.

2. Abitare e ripensare le aree interne

Quando nel 2018 è uscito questo denso volume dal titolo *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste* era evidente che su questo tema l'editore Donzelli avrebbe investito anche in futuro. Un volume corposo, denso e multidisciplinare, ricchissimo di dati e di informazioni su esperienze e politiche dal quale due anni dopo è scaturito un nuovo testo più agile e sintetico, dal titolo *Manifesto per riabitare l'Italia* curato dallo stesso Carmine Donzelli insieme a Domenico Cersosimo, che ha voluto segnare un passo avanti nella riflessione sull'Italia delle aree interne, più orientato, rispetto ai contributi del primo testo, a connettere le analisi di programma e di indirizzo con le realtà locali. Il Manifesto, del quale parlerò diffusamente più avanti, è stato infatti accompagnato dalla nascita di una associazione, segno di una volontà di andare oltre le cornici teoriche e di programma e ancorare invece concretamente le realtà locali al mondo degli studi e alle analisi.

Sui rapporti tra la "polpa e l'osso" dell'Italia, come aveva posto la questione Manlio Rossi Doria negli anni Cinquanta (Rossi Doria 2005; Bevilacqua 2002), non è la prima volta che in Italia si riflette con inchieste e ricerche, che si indaga sulle relazioni tra le aree produttive e urbanizzate -la pianura-polpa- e le aree più interne; quelle aree che, paradossalmente, sul piano geografico esprimono invece proprio la spina dorsale interna dell'Italia, appunto quell'osso che a partire dagli anni Venti del Novecento inizia a prosciugarsi, a seccarsi con lento e continuo movimento fino ad oggi, con un'accelerazione negli anni del secondo dopoguerra, del boom economico. I dati relativi allo spopolamento dei paesi delle aree interne sono noti ed inesorabili (un migliaio di paesi completamente abbandonati e una montagna che ha perso quasi un milione di abitanti), con alcune eccezioni (Trentino e Valle d'Aosta) (Cerea & Marcantoni 2016)[5].

Negli anni Venti e Trenta del Novecento la grande inchiesta promossa dal Comitato per la Geografia del Consiglio Nazionale delle ricerche e dall'Istituto Nazionale di Economia Agraria *Lo spopolamento montano in Italia. Indagine geografico-economico-agraria*, ha rappresentato un momento importante nella ricerca pubblica per la presa di coscienza del problema. Un'opera in più volumi ancora attuale e a tratti sorprendente per la continuità che mostra rispetto ai problemi che ancora oggi affliggono queste aree, rispetto ai quadri di sviluppo nazionale che hanno privilegiato le politiche industriali nella pianura e nelle grandi aree

5https://www.tsm.tn.it/interne/il_rapporto_%27%27la_montagna_perduta%27%27_interna2.ashx?ID=24769&IDNewsletter=3334.

urbane rispetto alle vocazioni produttive dell'"osso" e all'agricoltura pedemontana e montana. E poi negli anni a seguire, ancora molte altre inchieste sono state fatte in tutta la penisola, piani, misure, azioni e politiche tra nord e sud che hanno cercato di studiare e contrastare lo svuotamento di quelle migliaia di piccoli e piccolissimi comuni conseguente a politiche che hanno marginalizzato i piccoli centri che non potevano adeguarsi al modello urbano, sottraendo servizi (scuole, presidi sanitari, etc.) e dove la riconversione al turismo ha fatto più vittime (abbandono delle antiche attività produttive) che vincitori.

Il primo volume si confronta soprattutto con la *Strategia Nazionale per le Aree Interne*, una azione promossa nel 2012 dall'allora Ministro per la Coesione, Fabrizio Barca con la costituzione di un Comitato Tecnico, che ha voluto affrontare per gli anni 2014-2020 la questione dello sviluppo del paese a partire da una visione di insieme sul paese che guardasse a quel sessanta per cento di piccoli comuni italiani lontani dai servizi essenziali e in via di spopolamento demografico ma ricchi di valori, risorse e opportunità di vita diversi rispetto al modello urbano[6]. Il volume parte da qui, ma propone una prospettiva diversa sulle aree interne che non guarda a queste come delle aree "ritardatarie", da aiutare secondo una visione paternalistica o riformatrice, ma come luoghi dei quali cogliere le potenzialità proprie, ascoltandoli come territori nei loro sviluppi recenti e da dotare degli stessi diritti di cittadinanza del resto del paese. Il risultato è un volume molto articolato e ricco di dati e vedute, che vuole affrontare la questione delle aree interne e dello spopolamento dei piccoli centri con un taglio chiaramente multidisciplinare, dove si esprimono i punti di vista di più competenze tra urbanisti, architetti, sociologi, economisti, geografi, antropologi, territorialisti, giornalisti. E che per questo porta il lettore ad un cambio di passo continuo nella scrittura, dove si passa dalla visione dall'alto delle mappe e dei grafici, al testo intimo e teso, emotivamente ed eticamente, dell'antropologia (Vito Teti che parla di "sentimento dei luoghi" e della nostalgia come valore rigenerativo), passando per la storia delle aree interne, i dati quantitativi, le politiche istituzionali, il punto di vista della progettazione degli spazi lasciati "vuoti" dall'abbandono, la società civile, la partecipazione. Nel suo complesso però il taglio predominante è quello socio economico su spazi e pratiche che sacrifica una visione dal basso, minuta e partecipata che ci faccia vedere da vicino casi, storie ed esperienze vissute di risignificazione dei luoghi attraverso le pratiche e fa prevalere lo sguardo sulle politiche pubbliche e la progettazione degli spazi. E' difficile dunque restituire una visione di insieme del volume, ma si può provare a riflettere su alcuni punti che paiono importanti ragionando sul messaggio finale che esce da queste pagine: qual è l'immaginazione sul futuro delle aree interne che emerge dai diversi punti di vista che si sono misurati con esse ?

Il primo apporto del volume, nel suo complesso e di là dei singoli testi, è quello a mio avviso di collocare in un dibattito nazionale e trasversale, quindi pubblico, una questione importante come quella del rapporto tra "l'osso e la polpa" dell'Italia, che poi è un osso non rappresentato solo dalle aree di montagna e propriamente interne, perché il volume mostra bene come la questione degli abbandoni sia molto più complessa e riguarda anche altre aree più prossime ai centri urbani, alcune aree della pianura e persino del litorale. Si parte quindi da una strategia politica nazionale (la *Strategia Nazionale per le Aree Interne*) e si ragiona su scala nazionale chiamando al dibattito le diverse forze intellettuali del paese. Anche l'antropologia -rappresentata qui da due contributi molto densi di Vito Teti e Pietro Clemente- può beneficiare di tale sguardo multiplo perché l'antropologia vive a stretto contatto con le aree interne; anzi una certa antropologia "italianistica" è

6 http://www.programmazioneeconomica.gov.it/2019/05/23/strategia-nazionale-delle-aree-interne/ (giugno 2019).

stata spesso accusata di occuparsi solo di aree (e di fenomeni culturali considerati) marginali ed ha imparato a dover spesso spiegare il perché delle sue scelte nel tentativo di ribaltare i modelli consueti del centro e della periferia e ciò vale anche per i processi e le espressioni culturali. In questo senso, il volume gioca a vantaggio di una visione antropologica contemporaneista perché queste aree cosiddette marginali ce le fa vedere dentro le politiche pubbliche, dentro le reti della cittadinanza attiva, nelle nuove forme di mobilità, l'immigrazione straniera, le innovazioni sociali, le nuove forme di imprenditoria, tutte realtà che l'antropologia incontra, partendo da una diversa prospettiva, quella dei vissuti locali, delle microstorie territoriali, delle pratiche culturali, del quotidiano, della memoria, la costruzione delle identità territoriali, le nuove narrazioni e le nuove pratiche sui luoghi in relazione al passato. Molto utile è del volume anche la sezione storica (*Storia e Rappresentazioni*) che ricostruisce la storia dello spopolamento di alcune aree interne a partire dagli anni Venti del Novecento, le inchieste che hanno posto il problema e la storia degli studi sulle aree interne, una letteratura che ci fa anche capire perché forse per certi versi dobbiamo anche accettare come inesorabile, che nella storia dell'umanità alcune aree ad un certo punto della loro storia si spopolano.

Ma il contributo maggiore del volume sta nell'approccio critico che propone nei confronti delle visioni che hanno storicamente caratterizzato le aree interne. La linea di fondo, la traccia che connota la stessa *Strategia Nazionale per le Aree Interne* è infatti il tentativo di uscire dalle dicotomie consuete, modernità/tradizione, città/campagna, sviluppo/marginalità, nord/sud, pianura/montagna, proponendo una visione sistemica delle relazioni tra osso e polpa nel tentativo di contrastare gli stereotipi che provengono da un immaginario urbano che hanno portato a vedere le aree interne in termini privativi, come aree che rincorrevano i territori più "sviluppati" del paese, che dovevano in qualche modo adeguarsi a queste, in un continuo "dover essere" in termini di crescita e sviluppo, come le aree urbane, ma anche contro quegli stereotipi ancora molto radicati che vedono in questi territori il paradiso immobile della tradizione. Stereotipi e immaginari che hanno anche e soprattutto significato politiche pubbliche di lungo periodo a vantaggio della polpa (aree urbane, industriali, etc.). Il volume ci dice invece che bisogna guardare alla relazione delle parti con il tutto, in una visione più sistemica e olistica e che anche le "soluzioni" vanno viste nell'ottica ampia delle relazioni continue che nel corso della storia hanno interessato centri e periferie con le reciproche influenze. Non solo un centro mobile, vivace, in progressione e una periferia immobile sotto il peso della tradizione e dello svuotamento, ma una relazione più complessa, stratificata, diversificata che va studiata caso per caso. Il quadro complessivo che viene fuori da queste pagine è dunque quello di un'Italia che è diversificata anche nelle aree interne e che come paese delle diversità territoriali e culturali anche la mappa degli abbandoni e delle aree in contrazione segue questo andamento fortemente discontinuo, complesso, stratificato. la sua novità è quindi il suo stesso filo conduttore, perché oggi la questione delle aree interne segna in realtà una novità rispetto al passato. Per la prima volta questi territori -sia nelle pratiche locali con esempi che vengono analizzati in alcuni articoli, ma anche a livello istituzionale- vengono percepiti non più solo come problema ma anche come opportunità. Luoghi dove si sta producendo una visione inedita, dovuta ad una crisi che oggi accompagna il modello urbano e la crisi di un vecchio modello di sviluppo univoco centrato su produzione industriale e vita urbana, un modello che sta letteralmente implodendo nella drammatica saldatura che si sta producendo tra crisi economica e crisi ambientale (e crisi umanitaria per molti versi). E così, società civile, alcune istituzioni e discorso pubblico iniziano ad invertire lo sguardo e ad attribuire a questi territori delle valenze simboliche e valori d'uso nuovi, trasformandoli in spazi

di opportunità. Tra il vuoto e il pieno, oggi anche nelle aree interne inizia a mostrarsi il lato pieno della vita, ed è qui che nel volume si incontra forse una prospettiva che sentiamo più nostra, più vicina a quelle scienze umane attente -come è stata a volte l'antropologia- a non cadere nella modellistica sviluppista ma ad abbassare lo sguardo per guardare a terra e ascoltare il lento scorrere della vita nei piccoli centri.

Diversi saggi nel volume riflettono su questo aspetto, c'è una sezione *Persone e trasformazioni*" che presenta questi scenari in movimento, le periferie resilienti, un nuovo rapporto tra città e campagna che si va facendo strada, l'innovazione sociale che vediamo in queste aree (le cooperative di comunità, le nuove migrazioni verso le aree interne, i nuovi montanari e i nuovi agricoltori, ma anche una presenza di cittadinanza attiva in queste aree che -dati ISTAT alla mano- supera la media nazionale). Non semplicemente azioni per uscire dalla marginalità, o politiche assistenziali, ma luoghi dell'innovazione, nuove economie. L'Italia delle aree interne non è un'Italia residuale. E' un'Italia che esprime e incontra anche un nuovo rapporto con la campagna e con l'agricoltura e qui non può non venire alla mente l'apporto che l'antropologia negli ultimi anni ha dato al ripensamento della campagna, non più come luogo marginale, ma come "luogo profetico" (per riprendere l'immagine di Benjamin), come luogo del ripensamento del rapporto uomo-natura, della riscoperta della biodiversità coltivata come valore. In un recente numero della rivista *Antropologia Museale*, ad esempio, dedicato ai temi delle nuove risignificazioni cui sta andando incontro il mondo agricolo, Vincenzo Padiglione definisce la campagna un "luogo profetico" (Padiglione 2015a) e l'attuale fase di ritorno alla campagna come "post-agricolo" (Padiglione 2015b).

3. Dov'è la felicità ?

Il volume, tuttavia, fin dalle sue prime battute mostra anche un uso di termini e concetti (sviluppo, innovazione, identità, tradizione, patrimonializzazione) molto presenti nel linguaggio delle scienze umane e sociali, ma che appare dissonante a volte rispetto ad una prospettiva critica e ad una certa cautela che ad esempio l'antropologia è solita esprimere con sguardo "strabico" tra il ritenere che abbiano un significato oggettivo o che siano il prodotto di pratiche storico-sociali e quindi da collocare entro dinamiche linguistiche. L'antropologia tende infatti a parlare di innovazione -il cui bisogno nel discorso pubblico viene spesso invocato come risolutorio e salvifico per questi territori- ma senza dare per scontato che sia componente necessaria per lo sviluppo dei territori (e anche sullo sviluppo-mantra l'antropologia ha operato decostruzioni critiche già tempo fa) o che ci debbano essere per forza entrambe -innovazione e sviluppo- perché le persone siano "felici", perché ci sia qualità della vita e perché queste siano propense a restare nei luoghi. Al contrario, nel testo il tema dell'innovazione è molto presente nelle forme del linguaggio socioeconomico e dello sviluppo. E anche se ci si vuole sottrarre ad immagini stereotipiche di aree interne che devono adeguarsi al modello urbano, innovazione e sviluppo sono spesso invocati come una sorta di mantra capace di risolvere tutti i problemi. Prevale dunque, soprattutto nei testi introduttivi al volume, il messaggio che crescita demografica ed economica siano l'obiettivo al quale tendere e che il benessere e la felicità delle persone (non si menziona mai questa categoria - la felicità- ma è sottointesa) si debba intersecare con queste "mediane". Laddove deve esserci invece chiaro che ad uno sguardo critico anche quella dell'innovazione è una categoria da decostruire perché parte di un immaginario costruito intorno ad una idea di sviluppo "lineare" necessario.

Nonostante la visione nuova sulle aree interne che abbiamo detto (opportunità e non marginalità), il volume è quindi attraversato da una continua tensione tra problema e opportunità. Spesso prevale nei contributi un linguaggio che si rifà ad un'idea di luoghi "vuoti" che devono essere riempiti, dove bisogna portare innovazione e sviluppo nella prospettiva che si

debbano trovare delle soluzioni. Prevale cioè l'idea (spesso portata da architetti e urbanisti) che queste aree rappresentino un'opportunità non perché c'è "qualcosa" di locale che le fa essere tali, ma perché sono luoghi dove si può sperimentare più liberamente, dove si può riempire il "vuoto" lasciato dagli abbandoni. Si insiste dunque sul "vuoto", sia come problema che come opportunità di sperimentazione, ma poco si dice del "pieno", di ciò che storicamente c'è, o c'è ancora, o che si è trasformato localmente da quel qualcosa che c'era. E laddove si vuole vedere il pieno (vedi la sezione *Persone e Trasformazioni*), si dimenticano i processi culturali più sedimentati, la partecipazione nelle forme più locali, ciò che connota il vivere in un piccolo e piccolissimo paese come valore, al di là delle questioni strutturali che affliggono come sappiamo il vivere nelle aree più interne.

C'è per esempio un interessante articolo sociologico di Giovanni Carossio, Giovanni Moro e Alessia Zabatino, su cittadinanza attiva e partecipazione (Carossio, Moro, Zabatino 2018), che riporta i risultati di una ricerca quantitativa e qualitativa che è stata fatta su 16 delle 72 aree indicate nella *Strategia Nazionale per le Aree Interne* per individuare quali sono le risorse civiche presenti nelle aree interne. E ciò che a sorpresa viene fuori è che in queste aree considerate "vuote" c'è in realtà un grande fermento associativo; che qui -dati ISTAT alla mano- c'è più volontariato rispetto al resto del paese, che c'è una maggiore densità associativa rispetto a tutto il territorio nazionale e che queste forze sono spesso giovani anche se la maggioranza della popolazione è anziana. Questo è un dato senz'altro positivo e forse inatteso che viene dai dati quantitativi. E tuttavia, quando nel saggio si tenta anche una analisi qualitativa di questo "pieno" e delle sue motivazioni, non si va oltre una vaga affermazione che queste aree particolarmente dense di organizzazioni di cittadinanza attiva si caratterizzano per "forti connotazioni identitarie". E quando si fa riferimento alla cultura (rispetto ad altri ambiti di intervento di queste organizzazioni civiche, come la sanità, i servizi o l'educazione, etc.) si parla solo di interventi sul patrimonio storico e artistico. Si dimentica, per esempio, quell'ambito che oggi chiamiamo "patrimonio culturale immateriale" (o cultura immateriale) (Clemente 2018), il ruolo che gioca ancora oggi una certa socialità nei piccoli paesi, le forme espressive, i saperi locali sui territori, il rapporto con l'ambiente; non si vede la "cultura" dei territori (nel senso più genericamente antropologico), o meglio si vede ma viene relegata all'universo delle "tradizioni" immutabili, il ritualismo ad esempio, come qualcosa che "c'è sempre stato" e che è in fondo accessorio rispetto alla società civile e non fa numero nelle ricerche quantitative.

Chi oggi invece si occupa di temi legati alla cultura immateriale sa bene che ad esempio le forme aggregative, i soggetti collettivi che "si prestano" per la collettività nei piccoli paesi (la società civile) agiscono in forme spesso sinergiche con altre forme collettive più antiche, ma continuamente rifondate e riattualizzate, come sono ad esempio le confraternite -delle quali è molto ricco il tessuto sociale e culturale dei piccoli paesi- che non sono affatto il luogo della tradizione immutabile e si muovono nel loro territorio come una forma di interessante cittadinanza attiva (es. Broccolini 2013: 2019-224; cfr. Clemente 2021). C'è dunque ancora una certa postura degli sguardi socio-economici che tende a vedere una netta separazione tra la "tradizione" (quindi ciò che ha a che fare con le feste, i riti, ma anche con alcune pratiche agricole come l'autoconsumo presente in molti piccoli centri, o il rapporto con la spazio circostante), come fatta di realtà immobili e luogo dell'immutabilità che non fa statistica, e una modernità invece nella quale stanno la società civile e l'associazionismo (e lo sviluppo, l'innovazione, etc.) come un portato recente. E non riescono a vedere nel mezzo la dinamica della vita sociale dei piccoli centri (il pieno) che è fatta di reciprocità, ma anche di conflittualità costitutive della vita locale, di un agire locale nello spazio pubblico e di leadership lega-

te alla costituzione di forme di consenso. Che sono il collante che tiene insieme il tutto. Quando infatti gli autori del saggio, dai dati ISTAT passano ad una conoscenza sul campo di alcune di queste realtà si trovano di fronte al conflitto presente in queste forme di cittadinanza attiva e a ciò che essi chiamano "l'assenza di una visione condivisa", ma lo interpretano come una forma di "personalismo" che fa problema rispetto all'ideale della partecipazione civica che si presume generarsi da un rapporto paritetico e da una partecipazione impersonale al "bene comune":

> Come dovrebbe essere chiaramente emerso in questo capitolo, le aree interne sono tutt'altro che un deserto dal punto di vista dell'impegno civico [...]. Un'altra importante criticità è legata al fatto che molte forme di organizzazioni, in particolare quelle attive da più tempo, sono così fortemente associate alle persone (o alla persona) che le hanno fondate e che le animano da rendere arduo, specie in centri di piccole dimensioni, lo sviluppo di forme efficaci di collaborazione (Carossio, Moro, Zabatino, 2018: 455).

Molto densi e rivolti al "pieno" i due contributi antropologici che -da prospettive diverse- partono dal basso dei luoghi e degli spazi mostrandone la pienezza locale, spesso invisibile, o non visibile agli sguardi da mainstream, il lento lavorìo della vita locale che eredita, assorbe e trasforma confrontandosi sempre con il territorio e i suoi spazi. Vito Teti ad esempio (*Il sentimento dei luoghi, tra nostalgia e futuro*), che da molti anni riflette sul "senso dei luoghi" dei paesi abbandonati tra abbandono e "restanza" (Teti 2004; 2011) esprime una densa riflessione intima sui luoghi come costruzioni sociali e culturali, luoghi di relazioni, di emozioni, di produzione da parte di chi li abita o di chi li ricorda e quindi sui paesi come luogo di pienezza. Perché se ogni sguardo sui luoghi abbandonati è uno sguardo contemporaneo ed i paesi nel tempo non sono mai gli stessi, anche la nostalgia diventa un sentimento morale e rigenerativo di presenza, diventa un termine positivo e non regressivo. Pietro Clemente (*Ibridazioni e riappropriazioni. Indigeni del XXI secolo*) mostra invece come la questione delle aree interne vada vista in relazione alle rivitalizzazioni delle culture locali dal basso, che non è un fenomeno degli ultimi anni e la stessa "tradizione" è un elemento della modernità nelle ibridazioni e reinvenzioni della località. Queste reinvenzioni -che ci danno oggi la cifra creativa e partecipativa della vita locale nelle aree interne- possono essere viste come forme di democrazia partecipata e ci portano a vedere quindi "il progresso non nell'unificazione ma nella diversificazione e in una articolazione aderente alla storia dei luoghi". Scrive infatti ancora Clemente: "Questi piccoli e capillari processi di aggregazione culturale inventata, costruita, ibridata su modelli spesso arcaici, di fatto aprono spiragli di vita sociale inediti, entrano a far parte dell'articolazione della società civile contemporanea" (Clemente 2018: 370-371).

4. Contro la patrimonializzazione, quali patrimoni culturali ?

C'è infine un tema che ci chiama ad una riflessione e ad una risposta. Si tratta di una critica che troviamo nel saggio scritto dal curatore del volume Antonio De Rossi insieme a Laura Mascino (*Progetto e pratiche di rigenerazione: l'altra Italia e la forma delle cose*) dove si parla di spazi fisici e di progettazione degli spazi "vuoti" delle aree interne per una rinascita -è uno dei filoni forti del volume- non solo simbolica ma anche progettuale e produttiva, che limiti la dilagante politica di terziarizzazione per non relegare queste ad una vocazione solo turistica. Dunque le aree interne come vita e non solo come economia, intendendo la vocazione produttiva e progettuale di questi territori come una pratica non sganciata dalle altre dimensioni della vita sociale. Un punto di vista più che condivisibile, se non fosse che gli autori ad un certo momento ci chiamano in causa nel dibattito sui patrimoni culturali, intitolando un paragrafo del loro scritto: "Critica a un'idea di territorio fondata sul paradigma della patrimonializzazione", in cui si sostiene l'importanza della sperimentazione e dell'innovazione nella progettazione degli spazi in queste aree, contro

un modello conservativo promosso dalle amministrazioni locali e dalle comunità, che avrebbe insistito su patrimonio, cultura, tradizioni e identità. L'uso esplicito del termine "patrimonializzazione", presentato come una pratica negativa per le aree interne che invece chiederebbero innovazione, ovviamente ci sollecita ad una riflessione, essendo un termine che nel dibattito antropologico sul patrimonio è molto presente e denso di implicazioni epistemologiche, critiche e di pratiche di *engagement*. La tesi dei due autori su questo punto è chiara:

> Nel corso dell'ultimo quarto di secolo, soprattutto nei territori cosiddetti marginali ha prevalso una visione culturale in cui lo sviluppo locale è stato essenzialmente pensato in termini di valorizzazione e patrimonializzazione dei beni e delle risorse storiche dei territori, e dove un ruolo di primo piano è stato giocato dai temi dell'identità e della tradizione. Questo paradigma ha fortemente segnato l'agire e l'immaginario delle amministrazioni e comunità locali, delle filiere di finanziamento europee declinate regionalmente (Prs, Interreg, Alcotra), dei Gal, e anche di diverse fondazioni bancarie, portando a concentrare risorse e progettualità intorno ad alcuni temi ricorrenti: piccoli musei ed ecomusei, cultura materiale e prodotti tipici, memorie e tradizioni, sentieri e percorsi tematici, paesaggi e manufatti storici e rurali, quasi sempre finalizzati alla valorizzazione turistica"(De Rossi, Mascino 2018: 502).

E' una critica che si rivolge soprattutto al patrimonio storico-artistico, architettonico, alla conservazione, ma che tocca anche come abbiamo visto le culture locali nei termini di ciò che chiamiamo, citando il *Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio*[7], i "beni demoetnoantropologici". Viene un po' da sorridere sentendo parlare di filiere di finanziamento a piccoli musei, ecomusei e ad aspetti delle culture locali di interesse demoetnoantropologico, conoscendo la perenne scarsezza di risorse che affligge l'ambito demoetnoantropologico dei beni culturali (la cenerentola dei BC) rispetto all'indiscusso potere di architetti e storici dell'arte. Secondo gli autori questo modello conservativo sui BC ha prodotto tanta banalità finalizzata al turismo, un'Italia dei borghi da cartolina, un'omologazione sui temi dell'identità e un congelamento del paesaggio. Una visione tutta estetica finalizzata ad una fruizione turistica che gli autori chiamano, con efficace espressione, una "retrotopia contemporanea", citando Bauman (Bauman 2017, cit. in De Rossi, Mascino 2018:503), che ha espulso la radice produttiva di questi territori. Il messaggio finale è che non bisogna rimanere prigionieri del paradigma della patrimonializzazione, ma produrre nuove istanze, nuove economie, più smart e di sperimentazione e vedere per le aree interne le opportunità endogene che queste offrono, in termini di progettazione e produttive.

Il punto di vista espresso da questa critica ci costringe ad una risposta che non può esaurirsi in queste pagine, ma richiede forse altri tempi e altri modi di confronto e di discussione dedicati. In antropologia il paradigma della patrimonializzazione -nello specifico quello relativo ai beni demoetnoantropolgici- non ha vita pacifica ed è oggetto di forti dibattiti che spesso, ma non sempre, interessano -geograficamente parlando- le aree interne che sono quelle storicamente più studiate dalle varie correnti di pensiero che nel corso della storia degli studi si sono occupate di culture locali e "tradizioni". Il lavoro di Berardino Palumbo rappresenta per noi il filone più critico nei confronti di quello che lo stesso Palumbo chiama la prospettiva "interna" ai BC (Palumbo 2009; cfr. Palumbo 2002; 2003), intesa come un approccio al patrimonio che riproduce e asseconda le politiche nazionali/ste accusate di piegare lo studioso (ora storico dell'arte, ora archeologo, ma anche demoetnoantropologo) facendolo diventare megafono delle retoriche nazionaliste (dunque il funzionario che lavora dentro il patrimonio come emanazione dello stato). Retoriche che ricadono a livello locale producendo politiche che su piccola scala costruiscono culture e iden-

7 *Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio* (D.L. 42/2004)

tità "pure", utilizzate strategicamente per drenare risorse economiche e ottenere visibilità politica. Di contro, un approccio "critico" antropologico sarebbe l'unico capace di decostruire tali dinamiche senza cadere nell'illusione di credere nell'"imbroglio" del paradigma patrimoniale il quale, seppur animato dalle migliori intenzioni, di fatto finisce per sottostare alle "leggi" del mercato globale e delle sue spinte neoliberiste riducendo culture e identità ad un mercato delle identità e delle differenze culturali a fini turistici.

Per quanto arrivi più meno alle stesse conclusioni, la critica del saggio che qui si discute non tocca in realtà questioni critico-epistemologiche, ma si rivolge soprattutto ad un presunto modello conservativo sui Beni Culturali che non nega la dimensione economico-politica del patrimonio, ma contrappone ad un approccio storico-antropologico centrato su memoria e identità una prospettiva che vuole intervenire nello spazio fisico portando progettualità, sperimentazione e innovazione (la contemporaneità), senza negare le persistenze storiche e la storia dei territori. Questa critica al modello "conservativo" in realtà risente di una visione tutta interna al dibattito su altre tipologie di Beni Culturali (storico-artistici, archeologici) perché quando dalle "opere d'arte" passiamo alla cultura in senso antropologico (beni demoetnoantropologici e patrimonio immateriale) vediamo che un modello conservativo non ha ragione di esistere in quanto l'idea che cultura e tradizioni siano ferme ed immobili è da tempo superata.

A queste critiche -soprattutto a quelle che vengono dall'interno del dibattito antropologico- si è infatti già risposto da più parti e da tempo, sottolineando come il patrimonio culturale, nella sua veste di "tradizioni" e "identità", per quanto possa apparire dall'esterno come nuovo imperativo globale, funziona all'interno delle comunità come potente strumento di risignificazione dello spazio (sociale, culturale, fisico, affettivo, etc.) e dunque dotato di un forte dinamismo (gli "indigeni del XXI secolo" dei quali parla Pietro Clemente nel suo saggio citando James Clifford) (Clifford 2013). La retrotopia contemporanea è dunque un fatto appunto "contemporaneo" e funziona né più né meno seguendo i meccanismi che regolano la "tradizione", della quale già più di trent'anni fa Gérard Lenclud sottolineava la sua natura di essere "filiazione inversa" (Lenclud 2001) e cioè un passato scelto e costruito dai figli di oggi che in questo modo reinventano e riconoscono i loro padri, e non un semplice lascito del passato che si vuole fare rivivere in modo banale e automatico. E' in questa dinamica che si gioca l'attualità del patrimonio culturale, con le sue strategie, le sue forme di creatività, le sue manipolazioni, le sue presunte (e inventate) fissità, i suoi "oggetti d'affezione", i musei, gli ecomusei e tutte le altre forme di immaginazione del patrimonio (inclusa quella portata dall'UNESCO con la *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale* del 2003), una "ragione patrimoniale" come qualcuno l'ha definita, un "imperativo globale" (Poulot 2006), a volte manipolato e stravolto, per il quale forse a volte non si ammette contraddittorio e per il quale siamo chiamati a vigilare criticamente, ma che tuttavia funziona -anche e forse soprattutto nelle aree interne- per dare un senso all'oggi riannondando i fili con un passato e con forme di vita che forse troppo bruscamente sono state stravolte e cancellate negli ultimi cinquant'anni dall'accelerazione imposta dall'Antropocene (McNeill, Engelke 2018; Lai 2020).

5. Un Manifesto, una pandemia

Il passaggio dal volume al *Manifesto* -nell'arco dei due anni che ne occupano la distanza- è segnato dalla pandemia che ha sconvolto non solo le nostre vite quotidiane, ma la stessa idea della marginalità delle aree interne, mostrando una intrinseca fragilità proprio delle aree più urbanizzate della penisola. Fragilità nella gestione e nell'organizzazione dei servizi, nella attuazione di reti di solidarietà e fragilità di un abitare urbano e metropolitano che è apparso in tutta la sua complessità nella vita quotidiana segnata dalla pandemia.

Obiettivo dei due curatori (Carmine Donzelli e Domenico Cersosimo) era quello di lanciare (e rilanciare) nel dibattito pubblico, questa volta con un testo agile, temi sulla stesa linea del volume major, ma sintetizzati in una sorta di "decalogo" di punti essenziali arricchiti da commenti e analisi di parole chiave. Anche qui emerge quindi una forte connessione con gli spazi dell'antropologia per un approccio di fondo territorialista ai problemi che ha l'Italia, attento a partire dalle differenze territoriali (culturali, linguistiche, storiche, etc.), dai luoghi di vita, anche se chiaramente non localistico.

Partire dalle differenze territoriali non è scontato se pensiamo che spesso i grandi temi del dibattito pubblico e delle grandi città, per quanto esse stesse fondate spesso su rappresentazioni campanilistiche e territorialistiche, non hanno tenuto nella debita considerazione una Italia delle differenze territoriali, una Italia dei piccoli paesi. Spesso, dal punto di vista delle grandi città, dei grandi agglomerati urbani che vendono l'immagine dell'Italia nel mondo, non si conosce l'Italia dei territori interni. In questo senso l'osservatorio degli studenti -gli studenti delle università che coltivo da anni a Roma- è utile perché ci fa comprendere fino a che punto questi non conoscano alcune differenze basilari dell'Italia interna. Spesso l'articolazione interna del paese è conosciuta attraverso immagine stereotipate, le grandi città d'arte, oppure l'Italia dei paesi di origine (Roma è composta in larga parte da persone che provengono da paesi da varie parti d'Italia), o un immagine romantica e non approfondita dei borghi. Quello che manca -gli studenti li possiamo vedere come la punta terminale di un teorico dibattito pubblico- è una visione complessiva alle differenze territoriali. E raramente nei corsi universitari che attraverso emerge una attenzione per l'Italia dei paesi. La rappresentazione dominante che dell'Italia interna dà la stampa è spesso quella di un'Italia immobile, nostalgica, dei borghi più belli d'Italia, che guarda al passato, alla cartolina.

Anche il Manifesto dunque, come il testo *major*, parte da una presa di posizione chiara, da una critica nei confronti della superiorità del modello metropolitano che ha alimentato sia l'immaginario italiano negli ultimi decenni, ma ha anche mosso, strutturato le politiche pubbliche che hanno spesso guardato ad un centro rappresentato dai grandi poli metropolitani e poi sui distretti industriali. Un modello che ha fatto scivolare l'Italia delle aree interne nella marginalità, sia a livello di politiche pubbliche che a livello di rappresentazione.

Secondo gli autori del Manifesto questa marginalizzazione non era inevitabile, ma ha prevalso un modello di sviluppo cieco nei confronti dei luoghi in quanto luoghi e cieca nei confronti del piccolo vivere, dei piccoli numeri. Tuttavia, la crisi portata dal Covid ha mostrato la debolezza di questo modello urbano, ha mostrato la difficoltà dei grandi agglomerati di gestire le crisi, laddove i piccoli centri e paesi sono riusciti a mantenere una qualità della vita e delle relazioni accettabile. Ma al di là della quarantena e delle esperienze che ha portato tra grandi città e piccoli centri, il volume vuole partire da una accelerazione che ha avuto la crisi di un centro inteso come "incubatore di futuro", come centro dell'innovazione. Benché le rappresentazioni dominanti continuino ad alimentare delle immagini stereotipate e semplificate, che parlano di un Nord sviluppato in modo omogeneo e un sud in ritardo, con le città in movimento, vivaci e dinamiche e i borghi immobili.

Riprendendo il filo conduttore del primo volume, il *Manifesto per riabitare l'Italia* vuole proporre una visione diversa dell'Italia, una visione che integri le differenze territoriali (che sono differenze antropologiche, storiche, linguistiche), inclusi gli squilibri, guardando i punti di forza, le potenzialità delle aree considerate marginali. Non una visione esaltata della località fine a se stessa, nostalgica, ma una immagine "aggregata" dell'Italia, guardando cioè ai piccoli paesi interni non partendo da Roma, o da Milano; non prendendo come modello quello produt-

tivo dello sviluppo lineare. Una immagina aggregata ma capovolta nello sguardo, e cioè guardare a Roma partendo da ciò che hanno da offrire i piccoli paesi. Non nostalgia del passato quindi con il borgo come luogo per le gite "fuori porta" (come si dice a Roma quando si va fuori città in visita) e destinatario dello sguardo della città. Non si vuole proporre un "misticismo" delle aree di margine, un'esaltazione romantica dei paesi, ma vuole guardare all'Italia come composta da mille Italie, ciascuna con una potenzialità e con una diversità. Invertire quindi lo sguardo, decostruire le immagini stereotipate di una Italia a due velocità, dove c'è un'area interna che, i piccoli paesi che sono vuoti, dove non c'è nulla e che inseguono i centri, ma cogliere le complementarità, guardare i dettagli e sostenere nuove strategie di intervento.

E anche qui il volume incontra inevitabilmente l'antropologia, anche se una certa antropologia del passato aveva avuto forse uno sguardo romantico sul "villaggio". Ciò che è per noi è molto interessante è che questo sguardo provenga soprattutto dagli economisti, da sociologi economici e da ingegneri. Sembra essere accolta quindi se vogliamo la lezione dell'antropologia (Ruth Benedict diceva che lo scopo dell'antropologia è proprio quello di rendere il mondo sicuro per le differenze umane), con un elogio della varietà e un invito alla politica a non vedere i piccoli luoghi come "non centro", come uno scarto, un vuoto da riempire, ma come una potenzialità (e direi anche come luoghi-risorsa, spesso attivatori di processi virtuosi). Partire allora dalla montagna e da lì vedere la pianura intasata, vedere la costa devastata piena di seconde case abbandonate. Per poter fare questo scrivono gli autori, bisogna mettersi dal "punto di vista" (altra metafora antropologica) di coloro che questi territori li abitano.

L'obiettivo è dunque quello di proporre nel dibattito pubblico e alle classi dirigenti una nuova politica nazionale che parta dai territori marginalizzati, perché il destino dei territori non può essere lasciato alle risorse locali o alle iniziative endogene. Quindi l'invito alle politiche nazionali a sostenere infrastrutture e servizi che sono fondamentali perché se chiude la scuola, se chiude un presidio sanitario, o un ufficio postale diventa sempre più difficile per la gente vivere in quel paese, ma significa anche sostenere saperi e processi locali. Ma soprattutto il *Manifesto* ci invita a vedere quali stimoli da anni l'Italia delle aree interne sta producendo, quali iniziative sta proponendo. Che sono iniziative che solo qui si possono dare e non nelle grandi città. Qui dove c'è ancora un impegno diffuso, una possibilità e una capacità di relazione che nei grandi agglomerati urbani è impensabile, una fantasia di impresa, dei processi di autorganizzazione. Risorse che io non vedrei solo sul piano economico (il testo vira spesso sul versante economico), ma anche sul piano simbolico, o anche relazionale, se pensiamo a quel valore aggiunto rappresentato ad esempio dalle relazioni umane e dalla densa socialità, come anche dai saperi e dalle pratiche sull'ambiente (ereditate dal passato, ma attualizzate e rilette nel presente) che le aree interne continuano a sviluppare, tramandare ed esercitare, saperi sull'ambiente, sulle attività agricole; molti fenomeni di rigenerazione legati all'agricoltura e all'ambiente provengono proprio dai territori marginali e non da altri. A volte -dicono gli autori- sono processi che si nascondono nel localismo nel conservatorismo (la difesa dei bei tempi andati), nel mito dell'autosufficienza e che quindi vanno rivisti in una visione di rete tra le diverse esperienze, facendo una mappa delle "Italie", dei territori, delle risorse, delle differenze e delle persone. Per questo motivo dagli autori e dalle persone che hanno sostenuto il Manifesto è stata fondata una associazione "l'Associazione Riabitare l'Italia" che vuole aggregare più soggetti, soggetti istituzionali, dipartimenti universitari, associazioni, singoli cittadini[8].

8 https://riabitarelitalia.net/RIABITARE_LITALIA/

Interessante nel volume è infine l'appendice composta da parole chiave, che rappresentano una ricchezza perché in forma sintetica e agile mettono a fuoco alcuni termini chiave per la questione delle aree interne. Parole-chiave come "comunità" (Filippo Tantillo), "Paese" (Vito Teti), "Patrimonio (Antonio De Rossi), "Persone" (Pietro Clemente), "Luoghi" (Domenico Cersosimo), e ancora Resilienza, Abbandoni, Margine, Confini, Immaginazione e molte altre sollecitazioni che possono essere lette anche come testi a sé stanti, al di fuori della questione aree interne. Un repertorio di riflessioni sintetiche dalle quali attingere. Ad esempio il termine "comunità" di Filippo Tantillo, è stato un termine spesso abusato, poco scientifico, ma sappiamo anche molto antropologico, perché in passato gli antropologi hanno privilegiato lo studio di comunità territoriali (il villaggio, il paese), a volte considerandole degli universi chiusi, quasi delle essenze, mentre oggi, come accade anche per altri concetti-chiave come identità e cultura, per comunità intendiamo degli insiemi porosi, dinamici, fluidi, composti da tanti aspetti e storie di persone. Comunità è ciò che le persone immaginano intorno a questo termine (il fare comunità), come qualcosa che si immagina sopravviva fuori dai grandi agglomerati urbani alla marginalizzazione prodotta dalla modernità.

6. Una lenticchia locale da immaginare e da mangiare.

Ma è anche un agire pratico, non solo immaginario, è anche un prestarsi per la collettività, quindi c'è una dimensione relazionale nell'idea di comunità, al di là dei confini. In questo senso in ogni piccolo paese ci sono delle risorse di relazionalità che fanno la comunità, (la comunità si dà nel suo farsi nelle relazioni), al di là degli inevitabili conflitti. Risorse che emergono nelle crisi, nella capacità dei piccoli paesi di intervenire a sostegno di chi ha bisogno, di organizzare dal basso soluzioni. Lo stesso potremmo dire del concetto di "persona". Pietro Clemente ci fa notare che il concetto di persona, al di là della sua valenza morale o giuridica, è in realtà plurale, relazionale, non astratto e soprattutto si plasma nei luoghi ed quindi è necessario pensare alla persona come pluralità e non come soggetto astratto, perché è stata proprio l'attuazione di politiche economiche basate su interessi di attori economici astratti che ha provocato inurbamento e spopolamento. Infine, tra le parole-chiave -tutte utili per riannodare la questione aree interne"- lo stesso termine "paese", del quale Vito Teti mostra la connotazione negativa che ha caratterizzato ciò a cui questo termine rimandava. Paesi che a partire dagli anni '50 del Novecento hanno avuto una parabola discendente, quando hanno iniziato a svuotarsi, paesi della partenza e dell'abbandono.

La pandemia ha accelerato nuovi bisogni, il cui sviluppo era già in atto da tempo, bisogni dettati una diversa e più concreta esigenza di vita, al di là di visioni romantiche e nostalgiche del "paese". Non sappiamo se ci sarà effettivamente una inversione di tendenza su scala nazionale, ma traspare una tendenza a ribaltare lo sguardo, a ripartire dai margini non per ripristinare l'"antico", ma per "tornare" a qualcosa di nuovo, senza visioni nostalgiche, ma con una concreta idea per il futuro. Insieme all'apatia e alla rassegnazione di chi resta, oggi nei paesi è possibile sperimentare anche nuove forme di "comunità" e una nuova forma di abitare grazie alle connessioni e alla tecnologia. Nel piccolo luogo si possono ripensare nuovi modi di abitare e di stabilire relazioni più dense con gli altri esseri umani, con la natura, la terra, gli animali e inventare una nuova socialità. Oggi i piccoli paesi offrono un potenziale di vita, di patrimoni materiali e immateriali, che non devono tuttavia essere promossi con visioni neoromantiche per ragioni puramente turistiche.

Vorrei concludere questa riflessione sull'abitare i margini e sui piccoli paesi, che ho tentato di fare attraverso la letture dei due testi che abbiamo visto, con un esempio, tratto da un contesto locale che conosco e da anni seguo nelle mie peregrinazioni appenniniche. C'è sull'Appennino laziale, nella provincia di Rieti in

una zona chiamata storicamente Cicolano, un piccolo, anzi piccolissimo paese -Fiamignano- che oggi conta nel suo nucleo abitato, poco più di cento abitanti e un alto numero di piccolissime frazioni composte da poche decine di abitanti. Una zona storicamente marginale, di pastori, brigantaggio e agricoltura povera di montagna, che ha vissuto a partire dagli anni Cinquanta un drammatico spopolamento accelerato dalla vicinanza con la Capitale, passando da circa 5000 abitanti alle poche centinaia di oggi. E' una zona dell'"osso", rispetto alla "polpa" italiana, dove l'agricoltura di montagna ha subìto negli anni un forte declino fino a quasi scomparire e dove negli anni Cinquanta si emigrava per le grandi città e dove i pastori partivano per la Sardegna a lavorare come "casari". Qui, sull'altopiano di Rascino, magnifico ambiente che sovrasta il paese, nel sottosuolo sono conservati i depositi idrici -le sorgenti del Peschiera- che storicamente hanno fornito e forniscono tutt'oggi acqua a Roma, senza avere indietro molto. Luogo apparentemente immobile, silenzioso, progressivamente e inesorabilmente spopolato, rassegnato, qui negli anni Settanta del Novecento una Pro Loco ha intrapreso, quasi per gioco, un progetto di ripresa e valorizzazione di una lenticchia locale, un legume a seme piccolo che serviva come alimento povero di sussistenza per le famiglie del Cicolano (Adriani 2015; Broccolini 2018). Negli anni, con molta tenacia, questa lenticchia, che nel frattempo è stata riconosciuta dalla Regione Lazio come varietà locale da proteggere, da occasione conviviale nata con una sagra locale è diventata una risorsa economica per la zona, con nuovi produttori, associazioni dedicate, un presidio Slow Food e un nuovo orgoglio identitario di appartenere a questo magnifico ambiente, con molta voglia di rimanere, di ridare senso al luogo e qualche ritorno dal nord Italia. Qui la locale Pro Loco da anni porta avanti progetti di recupero dei patrimoni locali, ambientali, storico-artistici, storico-antropologici; un soggetto collettivo fatto di volontari, di persone che si "prestano" per il paese, se ne prendono cura con passione e desiderano dialogare con il mondo degli studi. Qui le famiglie del paese si prendono cura del restauro delle chiese locali e anche del finanziamento di altri progetti per il bene comune (contribuendo economicamente, e in altri modi). Questo esempio mi pare significativo perché, nonostante problemi, criticità e le problematiche ricorrenti incontrate dai piccoli paesi, fornisce forse una immagine concreta e "pratica" di cosa possiamo considerare una comunità. Un "fare", un prestarsi per una idea di spazio comune, che vive di relazioni, non tutte necessariamente idilliache, ma anche caratterizzate da diversi conflitti, che apre ad una dimensione simbolica di una nuova "coscienza dei luoghi" che si sostanzia di processi economicamente rilevanti (e non solo), di una storia condivisa e di una conformazione geografico territoriale, ma che assume una dimensione simbolica oggi forse fondamentale per poter invertire la rotta verso una risignificazione delle aree interne.

Riferimenti bibliografici

Adriani, S., 2015, *La lenticchia di Rascino. Storia e tradizione di un ecotipo*, Tipografia Artigiana, Rieti.

Ballacchino, K, L. Bindi, A. Broccolini, 2020, *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali,* Bologna, Patron editore.

Bauman, Z., 2017, *Retrotopia*, Roma-Bari, Laterza.

Bevilacqua, P., 2020, *L'"osso"*, in «Meridiana», n. 44, pp. 7-13.

Bindi, Letizia, 2021, *Oltre il 'piccoloborghismo'. Comunità patrimoniali e rigenerazione delle aree fragili*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 48 (www.istitutoeuroarabo.it/DM).

Broccolini, A., 2013, *Festaroli: norma e creatività in un sistema festivo di area*, in A. Broccolini e E. Migliorini (a cura di), *Santi Pantasime e Signori. Feste della Bassa Sabina*, Roma, Espera, pp. 219-224.

Broccolini, A., 2018, *Lénte alla terra e caréche alla pigna... La lenticchia dell'altopiano di Rascino e le nuove comunità "patrimoniali" della biodiversità coltivata*, in V. Padiglione (a cura di), *Saperci fare. Capitale culturale e biodiversità agraria nel Lazio*, Arsial Lazio, pp. 28-81.

Broccolini, A., 2019, *Ripensare l'osso e la polpa. Uno sguardo antropologico su 'Riabitare l'Italia'*, in Dialoghi Mediterranei», n. 38 (www.istitutoeuroarabo.it/DM).

Carossio, G., G. Moro, A. Zabatino, 2018, *Cittadinanza attiva e partecipazione*, in A. De Rossi (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli, pp. 435-456.

Cerea, G., M. Marcantoni (a cura), 2016, *La montagna perduta. Come la pianura ha condizionato lo sviluppo italiano*, Milano, F. Angeli.

Cersosimo, D. & C. Donzelli (a cura di), 2020, *Manifesto per riabitare l'Italia*, Roma, Donzelli.

Clemente, P., 2021, *Riti, simboli, aree interne*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 48 (www.istitutoeuroarabo.it/DM)

Clemente, P., 2017, *Piccoli paesi decrescono. Una rete per una battaglia di generazione*, in «Dialoghi Mediterranei», n. 27 (www.istitutoeuroarabo.it/DM)

Clemente, 2018, P., *Ibridazioni e riappropriazioni. Indigeni del XXI secolo*, in A. De Rossi (a cura di), op. cit., pp. 365-380.

Clifford, J., 2013, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-first Century*, Harvard University Press, Cambridge-London.

De Rossi A. (a cura di), 2018, *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli.

De Rossi, A., L. Mascino, 2018, *Progetto e pratiche di rigenerazione: l'altra Italia e la forma delle cose*, in A. De Rossi (a cura di), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli, pp. 499-524.

Lai, F., 2020, *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*, Firenze, Edit press.

Lenclud, G., 2001, *La tradizione non è più quella di un tempo*, in P. Clemente, F. Mugnaini (a cura di), *Oltre il folclore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, pp. 123-133.

Magnaghi A., 2010, *Il progetto locale, verso una coscienza di luogo*, Torino, Bollati Boringhieri.

McNeill, J.R., P. Engelke, 2018, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Roma, Einaudi (ed. or. 2013).

Rossi Doria, M., 2005, *La polpa e l'osso: scritti su agricoltura, risorse naturali e ambiente*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo.

Padiglione, V., 2015, *Luogo profetico*, in «Antropologia Museale», n. 34-36, pp. 101-103.

Padiglione, V. 2015, *Il post-agricolo e l'antropologia*, in «Antropologia Museale» n. 34-36, pp. 3-4.

Palumbo, B., 2002, *Patrimoni-identità. Lo sguardo di un etnografo*, in «Antropologia Museale», n. 1, pp. 14-19;

Palumbo, B., 2003, *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.

Palumbo, B., 2009, *Patrimonializzare*, in «Antropologia Museale», pp. XXXVIII-XL;

Poulot, D., 2006, *Elementi in vista di un'analisi della ragione patrimoniale in Europa, secoli XVIII-XX*, in I Maffi (a cura di), *Il Patrimonio Culturale*, in *Antropologia*, Roma, Meltemi, pp. 129-154.

Rossi Doria, M., 2005, *La polpa e l'osso: scritti su agricoltura, risorse naturali e ambiente*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo;

Teti, V., 2004, *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Roma, Donzelli;

Teti, V., 2011, *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Macerata, Quodlibet.

Tiragallo, F., 1999 [2008], *Restare paese: antropologia dello spopolamento nella Sardegna sud-orientale*, Cagliari, CUEC.

MISCELLANEA

«Così nel mio parlar vogli'esser aspro»
Per una riflessione antropologica su Gramsci lettore di Dante[1]

Giovanni Pizza

Università di Perugia
giovanni.pizza@unipg.it

Abstract. In this article, the Author analyses from an anthropological point of view some ways in which Antonio Gramsci reads Dante Alighieri. He addresses this link by partially following Gramsci's writings, but trying not to disregard the contemporary implications of such a comparison about which he is interested because it can further underline what seems to be a strategic centrality for Gramsci's interpretation as well as for contemporary anthropology: the depth and complexity of *gender* idea.

Keywords: Gramsci, Dante, Anthropology, gender, love.

«La Pietra», motto dantesco dalle rime della Pietra: «così nel mio parlar voglio esser aspro». «La Compagnia della Pietra». Ogni strato sociale ha il suo «senso comune» che è in fondo la concezione della vita e la morale più diffusa. Ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di «senso comune»: è questo il documento della sua effettualità storica.
Gramsci, *Q* 1, 65, 76.

Così nel mio parlar vogli'esser aspro
com'è negli atti questa bella pietra,
la quale ognora impietra
maggior durezza e più natura cruda,
e veste sua persona d'un diaspro
tal che per lui, o perch'ella s'arretra,
non esce di faretra
saetta che già mai la colga ignuda.
Dante, *Così nel mio parlar vogli'esser aspro*

1 Una versione leggermente diversa di questo scritto è apparsa in Marianelli 2020: 151-182. Pur essendo l'unico responsabile di quanto scritto, intendo qui ringraziare alcune persone: Massimiliano Marianelli e Rosario Perricone, per la disponibilità, la stima e la pazienza dimostratemi; Viviana Annunziata, per le competenti informazioni e l'incoraggiamento; Teodolinda Barolini e Stefano Selenu per la generosa disponibilità con la quale hanno interagito

© Foto di Fredrik Rubensson, *Dante*. CC BY-SA 2.0.

1. Premessa

In questo scritto analizzo da un punto di vista antropologico alcune modalità attraverso le quali Antonio Gramsci legge Dante Alighieri. Affronto tale nesso seguendo parzialmente alcuni passi degli scritti gramsciani, provando a non tralasciarne le implicazioni contemporanee allorché il politico sardo chiama in causa l'opera e la vita del poeta. Sono interessato a tale legame in quanto esso può ulteriormente sottolineare quella che a me pare una strategica centralità nell'opera di Gramsci: la complessità della tematica che oggi in antropologia si definisce di *genere*. Si tratta di affrontare questo tema intrecciandolo alle riflessioni e alle sperimentazioni linguistiche che traggo proprio dal confronto tra le due figure. Leggendo Dante, Gramsci era molto consapevole di trovarsi di fronte a una personalità di grandissima importanza anche sul piano politico, impegnata nel suo tempo a elaborare una propria dottrina linguistica "utopica", appassionata e innovativa soprattutto nei versi di invettiva, ben esprimendo il passaggio dal Medioevo all'Età Moderna. Esaminando ora antropologicamente l'attenzione di un lettore così importante come Gramsci, emerge il significato altissimo della scrittura di Dante, il quale elabora forme espressive di grande potenza sperimentale, trovandosi a fronteggiare l'assoluto enigma del rifiuto femminile. Producendo poesia nell'impossibilità di farla, Dante vince il mistero della sperimentazione artistica e il suo linguaggio diviene il laboratorio di una torsione di ricerca volta a dire l'indicibile. Al contrario, tale percorso di sperimentazione linguistica tende a fallire nelle produzioni del cosiddetto *hate speech*, il "discorso ostile" – come si evincerà da recenti ricerche etnografiche comparate delle quali pure darò conto.

Resto qui del tutto esterno alla disamina della celebre *Nota dantesca* di Gramsci – l'ampia discussione anti-crociana stesa negli appunti carcerari sul *Canto decimo dell'Inferno* nei primi anni Trenta del Novecento – e non analizzo la ricca produzione di commenti su di essa[2]. Preferisco, piuttosto, esaminare alcuni episodici collegamenti con Dante che Gramsci stesso stabilisce in altri luoghi dei *Q*, individuando costantemente nel poeta un riferimento di prim'ordine per il suo laboratorio politico sulla cultura italiana.

Non sono né un gramsciologo né un dantista e certamente considero le metodologie di contestualizzazione come le chiavi necessarie di un'episteme antropologica che si fonda sulla conoscenza situata. Nondimeno, evidenzio come Gramsci fosse così interessato a Dante da sviluppare non soltanto l'analisi approfondita e innovativa di *Inf.* 10, ma anche lo studio di una mitografica biografia dantesca, talora immaginando possibili lavori futuri da concludere una volta fuori dal carcere,

con me in questa estate 2020 dagli Stati Uniti nella comunicazione telematica, con indicazioni imprescindibili; Andrea F. Ravenda per alcuni consigli sul tema dello *hate speech*; Lea Durante per le importanti osservazioni inviatemi; Massimiliano Minelli, Daniele M. Pegorari e Carlo Pulsoni per i preziosi suggerimenti e le costruttive indicazioni critiche; Virginia De Silva, Alessandra Gribaldo, Alexander Koensler, Fabrizio Scrivano, Alberto Simonetti e i due anonimi revisori di questa rivista per i loro commenti su una prima stesura del testo. *Avvertenza*. Per le citazioni dai *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, questo scritto fa sostanzialmente riferimento all'opera seguente: Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, in 4 volumi, nell'edizione del 2001, pubblicata in edizione originale nel 1975, pur nella consapevolezza di nuove datazioni successivamente attribuite agli scritti gramsciani (v. Francioni 1984, Gramsci 2017). L'edizione cronologica di Gerratana è indicata con la lettera *Q* (in corsivo), talora seguita dai numeri di quaderno, di paragrafo e di pagina. Con *Commedia* ci si riferisce alla dantesca *Divina Commedia*. *Inf.* è *Inferno*. A partire dal § 2 di questo testo, e d'ora in poi nelle note, i nomi Dante e Gramsci sono segnalati con le lettere iniziali puntate: D. e G., tranne quando indicati come Autori della bibliografia o presenti nei titoli e nei brani delle opere citate.

2 Come è noto, l'8 febbraio del 1929 G. pone al punto 5 della prima pagina del *Q* 1 l'indicazione programmatica sulla figura centrale di *Inf.* 10 in una sorta di indice delle cose da scrivere in carcere: «5) *Cavalcante Cavalcanti*: la sua posizione nella struttura e nell'arte della Divina Commedia». Chi studia l'opera di G. non ha mancato di esaminare con estrema attenzione l'importanza del commento gramsciano a *Inf.* 10, sviluppato successivamente da G. al *Q* 4. In tale sede non tratto questo argomento, per il quale rimando, tra gli altri, ad alcuni studi, importanti anche per la loro bibliografia: Ghetti 2014a e, prima e dopo, Pegorari 2009, Bové 2011, Mustè 2017, Selenu, 2017, Simeone 2019-2020.

secondo una consuetudine tipica della sua scrittura nei *Q*. L'approccio politico gramsciano che avrebbe avuto senz'altro l'effetto di favorire la critica dello stereotipo antifemminile nel discorso pubblico coevo. Seguendo il politico sardo in questi suoi cenni danteschi minori, ritengo di non stabilire alcun nesso meccanico o anacronistico tra le scritture medievali del passato e le categorie politico-culturali e antropologiche adottate nel presente. Piuttosto, il mio obiettivo è mostrare come entrambi gli Autori, pur nei contesti lontani e diversi in cui operarono, possano tuttora fornire un contributo utile al ripensamento del rapporto tra genere e lingua per l'antropologia contemporanea.

Se la lettura antropologico-politica di Gramsci risulta sperimentata, anche da parte mia[3], decisamente meno per me lo è quella di Dante, che pure dal versante critico-filologico, filosofico, linguistico e politico è ampiamente esaminato[4]. D'altronde, inversamente, lo sviluppo negli ultimi venti anni della critica dantesca mostra come un approccio antropologico sia oggi auspicato[5]. Va detto anche che nell'antropologia contemporanea il genere si distingue dal sesso, ancorché in maniera non oppositova né gerarchica tra costruzione sociale e dato biologico. In effetti l'intera antropologia medica, branca specialistica dell'antropologia culturale, punta a segnalare l'intreccio tra la dimensione biologica e quella sociale[6]. È la consapevolezza di un simile inestricabile ordito che conduce a esercitare una visione socio-antropologica e critica anche verso le scienze biologiche e biomediche "classiche", che non testimoniano di una totale "autonomia della natura". La denaturalizzazione del *genere* è, infatti, il primo passaggio per la fondazione di un'antropologia critica. L'intreccio tra genere ed eventi comunicativi persegue un simile obiettivo[7].

Il *gendered hate speech* è il discorso di odio motivato dalla disparità di genere. Si può dire che esso combini disuguaglianza e differenza. Se in Occidente la subalternità delle donne costituisce una disuguaglianza primaria, è anche vero che essa designa una profonda differenza, non di rado espressa in chiave identitaria. Anche su queste scelte nel tempo si gioca la dialettica interna al movimento e al pensiero di liberazione femminista: *differenza* o *performance*? Sembrerebbe essere questo il dubbio fondamentale negli studi sulla costruzione sociale del genere, con la seconda opzione orientata a

3 La letteratura su G. è immensa e per la gran parte di notevole interesse antropologico. Per una possibile ricerca online v. http://bg.fondazionegramsci.org/biblio-gramsci/; fra i numerosi studi sui *Quaderni del carcere* v. Francioni 1984, Cospito 2011. Per un approccio generale v. Liguori, Voza (a cura di) 2012 e Liguori 2012. Inoltre, v. qui, di volta in volta, i riferimenti indicati in base alla loro pertinenza. Per la mia lettura della "vocazione antropologica" di Gramsci v. Pizza 2020. La prima monografia antropologica su Gramsci è costituita da Crehan 2002.

4 La letteratura critica su D. è estremamente vasta. Per una possibile ricerca online v. http://dantesca.ntc.it/dnt-fo-catalog/pages/material-search.jsf. Per un approccio generale v. Auerbach 1963 (1929), Contini 2001 (1976), Barolini 1993 (1988); 2012 (2006); D'Onofrio 2013. Nelle ulteriori note di questo scritto evoco i riferimenti inerenti alle scelte analitico-interpretative delineate, ma aggiungo che è l'intera, e molto ricca, letteratura critico-filologico-linguistica e filosofico-politica di commento a D. ad apparire nel suo complesso di notevole interesse antropologico. Ancorché difficile da maneggiare, per un neofita qual è l'Autore di questo scritto, essa risulta densa di innovazione e creatività e fondata empiricamente su una base di dati che, pur ferma nel tempo – l'intera produzione dantesca – non smette mai di essere interrogata da nuove discipline e quindi di continuare a essere viva, come accade per le scritture di G.

5 Per esempio, nelle produzioni critiche dantesche di Teodolinda Barolini l'analisi del genere risulta fondamentale e molto interessante per l'antropologia. In effetti le ricerche antropologiche auspicate da Barolini 2009: 59 («[...] le tenzoni di questo periodo offrono un contesto quantomai adatto per un'indagine storica e antropologica dei codici sociali che governavano le interazioni tra gli uomini [...]») sono già avviate dalla stessa studiosa e rilanciano lo studio della critica dantesca su nuovi piani di analisi, tra cui spiccano felicemente la categoria del *genere* e un costruttivo invito a praticare un'antropologia di D.

6 Sul rapporto tra biologico e sociale la bibliografia antropologica è generale e vastissima: v. in particolare per la fondazione dell'antropologia medica in Italia un saggio strategico di Tullio Seppilli (Padova, 1928 - Perugia, 2017) che introduce il primo numero della rivista specializzata *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, chiarendo il progetto generale di questa disciplina: *Antropologia Medica: fondamenti per una strategia*; v. inoltre Pizza 2005 e Quaranta 2006.

7 Sul nesso tra genere ed eventi comunicativi v. King, Holmes 2014. Sul rapporto tra linguaggio e fatti sociali v. tra gli altri, Duranti 1993; 2007, Cuturi 1997.

esprimere la molteplicità delle espressioni possibili e non conchiusa nel dualismo maschio-femmina[8]. Si tratta in ogni caso di nessi a carattere politico.

Provare a disarticolare stereotipi diffusi nel «senso comune» vigente, cercare di sovvertire la disuguaglianza, tentare di contribuire all'elaborazione di strumenti di contrasto nei confronti del *gendered hate speech* e della violenza sulle donne, costituiscono altrettante tappe di un percorso preliminare fondamentale per attivare nella nostra società processi di consapevolezza critica e di liberazione collettiva più ampi[9]. A conclusione di questo scritto svolgerò alcune riflessioni che mi condurranno a proporre un accenno di analisi antropologica "presentista" di una recente comunità web maschile i cui membri appaiono impegnati a vittimizzare la propria aggressività nell'elaborazione di un violento discorso di odio contro le donne, "ree" di averli sistematicamente rifiutati. Paradossalmente l'analisi di una simile violenza spingerà infine la mia lettura ad auspicare un'erigenda antropologia dell'amore che includa le luminose intuizioni dantesche nella prassi linguistica sperimentale. È intorno a questi aspetti che si può forse circoscrivere un tentativo di riflessione antropologica contemporanea su Dante e Gramsci[10].

2. «Giostre»

In alcuni studi recenti[11] ho inteso ribadire l'importanza dell'attenzione di G. alla «quistione sessuale», cioè al tema fondamentale della subalternità delle donne nel contesto europeo, introducendolo così:

> La consapevolezza di quella che da tempo in antropologia chiamiamo "costruzione sociale del genere" [...] si manifesta in Gramsci proprio nei punti in cui la sua riflessione politica sui rapporti di forza e di potere nella fabbricazione dei tipi umani si fa strategica (Pizza 2020: 30).

Mi permetto l'autocitazione per ribadire qui che in G. il tema che da qualche tempo in antropologia è definito del *genere* appare fondamentale e piuttosto complesso. Lo si comprende, tuttavia, solo a patto di non volere individuare nelle sue scritture le medesime categorie che designano l'argomento nel lessico specialistico odierno dell'antropologia. Anche così si contrastano superficiali anacronismi. A tal proposito risultano molto utili i monitoraggi storici e biografici dei rapporti di G. con le donne[12]. Questi, esaminati antropologicamente, costituiscono uno dei modi per osservare all'opera nei testi gramsciani il valore del genere e, di converso, per comprendere l'uso di G. nelle dottrine antropologico-politiche elaborate dai femminismi contemporanei[13]. È in tale luce di liberazione che il genere

8 A mio avviso risiedono qui il turbamento e le complessità che la questione di genere solleva: v. Butler 1990 (2004; 2013); sulle diverse teorie antropologiche della performatività di genere v. Morris 1995.

9 Questa dimensione politica, esplicitamente o implicitamente, è presente in tutti i lavori antropologici sul genere a me noti. In verità sul tema del genere e della costruzione socioculturale della sessualità la bibliografia antropologica è molto vasta e comincia in maniera critica dagli anni Settanta del secolo scorso. A fini bibliografici v. il sito web del network costituitosi sull'argomento all'interno della European Association of Social Anthropologists (EASA), l'*Easa Network for the Anthropology of Gender and Sexuality (nags)*: https://easaonline.org/networks/ags/; per l'Italia v. Busoni 2000, Forni, Pennacini, Pussetti 2006, Ribeiro Corossacz, Gribaldo (a cura di) 2010, Gribaldo, Zapperi 2012; sul tema della violenza domestica sulle donne, esplorato attraverso un'etnografia delle narrazioni di testimonianza delle vittime, v. il più recente percorso di Gribaldo 2020.

10 All'avvio del terzo millennio, nel suo importante saggio di rassegna volto a dare l'avvio a un'"antropologia dantesca", datandola a partire da Giuseppe Pitrè ed Erich Auerbach, lo storico delle tradizioni popolari Giovanni B. Bronzini sceglie di non esaminare le note gramsciane (cfr. Bronzini 2001; 1980). Sulle fonti folcloriche di D., e in particolare sulla "carnevalizzazione" dell'*Inferno*, v. Camporesi 1985 (1978). Per un'analisi del rapporto tra canti colti e popolari, v., ancorché non connessi tra loro, i riferimenti a D. e a G. in. Cirese 1988.

11 Per tali studi v. Pizza 2013; 2015; 2020.

12 Su questo punto la bibliografia è piuttosto ampia: v. Ghetti 2016; 2020. Non è un caso che Ghetti giunga a studiare la questione dell'amore in G. dopo un importante lavoro svolto sulla nota gramsciana dedicata a D. e alla *Commedia* sul Canto degli eretici, stesa al *Q* 4: proprio il rapporto tra G. e D. è inteso da Ghetti come un paradigma di comprensione della vita di G. stesso: v. *infra*, n. 40.

13 Cfr. Ledwith 2009, Mussi 2019.

nell'opera di G. diventa una questione "strategica": la tematica si inquadra nel più vasto progetto di pensiero e di pratica di trasformazione della realtà che il politico sardo intende elaborare, proponendosi di motivare la volontà collettiva. In effetti, a me pare che il suo metodo su questo punto consista nel ridurre il più possibile la distanza tra ciò che è teorizzato e la prassi quotidiana concreta, tra la critica e la vita. Quella di G. è una pratica teorica, una "teoria vivente" che, dal mio punto di vista, assume una potente vocazione antropologica. Risiedono qui enormi difficoltà esegetiche con le quali avere a che fare per dipanare la complessità antropologica delle scritture gramsciane[14].

Nell'analisi dei primi riferimenti gramsciani a D., la mia lettura vorrebbe assumere una prospettiva critica in senso largo, per esempio facendo in modo che lo studio del rapporto tra G. e le donne interagisca con la sua categoria di "brescianesimo". Tale nozione, infatti, sembra non coincidere pienamente con la dimensione critico-letteraria alla quale tende a essere ascritta[15]. Mi spiego meglio. È noto che per G. la categoria di «nipotini di padre Bresciani» nasce

> dal cognome del gesuita Antonio Bresciani, accanito avversario del liberalismo e autore di un fazioso romanzo storico [...]. G. utilizza termine [brescianesimo] nei *Q* per indicare quei fenomeni letterari in cui la rappresentazione della realtà, condizionata da evidenti pregiudizi politici, risulta manipolata a fini propagandistici, più o meno scoperti. [...]. Quale migliore formula di quella dei «nipotini di Padre Bresciani» per individuare e classificare, col necessario sarcasmo, quel filone di narrativa di largo consumo esplicitamente rivolto alla media e piccola borghesia, che [...] contribuiva a perpetuare e diffondere pregiudizi antidemocratici, già peraltro ben radicati nelle classi medie? (Paladini Musitelli 2009: 80).

Proseguendo nella sua trattazione, Paladini Musitelli mostra acutamente come la categoria di "brescianesimo", all'inizio squisitamente critico-letteraria, tenda nel corso della scrittura a essere usata in un senso politicamente più vasto:

> Nel corso della stesura dei *Q* la nozione di brescianesimo subisce un'estensione semantica di cui G. imposta le premesse [...] per analizzare le modalità con cui gli scrittori brescianeschi operavano quella comica e meschina contraffazione della storia che del brescianesimo costituiva una delle caratteristiche salienti [...] Si può ipotizzare che [...] G. si sforzi di connettere le osservazioni sul carattere propagandistico della produzione letteraria contemporanea alla denuncia della mancanza in essa di «storicità, di socialità, di massa», a partire dalla lingua stessa e che dietro questo sforzo si intraveda la volontà di inserire la riflessione sul brescianesimo in una più ampia considerazione sulla funzione sociale della letteratura (Ivi, pp. 82-83).

Credo vada inclusa anche nella «estensione semantica» rilevata da Paladini Musitelli l'attenzione gramsciana alle donne. Nei riferimenti letterari a narrazioni fondate su mistificazioni e stereotipie atte a garantire la diffusione e la strutturazione del senso comune, infatti, G. inserì un romanzo di successo del 1929, anno della sua pubblicazione: *Il Palazzone* di Margherita Sarfatti[16]. Nei confronti di questo romanzo G. esercitò una critica sarcastica relativa al modo in cui erano tratteggiati i caratteri femminili, ipotizzando di agganciare una leggenda attribuita a D. nei suoi propositi di approfondimento futuro. Così G. ne scrive alla pagina 19 del primo *Q*, nel paragrafo *I nipotini di padre Bresciani*:

> Margherita Sarfatti e il *Palazzone*. Cfr. nota precedente sulle sue «giostre». Su questo punto ci sarebbe da spassarsi assai: ricordare l'episodio leggendario di Dante e la prostituta di Rimini (?) riportato nella raccolta Papini (Carabba) di leggende e aneddoti su Dante; per dire che di «giostre» può parlar l'uomo, non la donna (*Q* 1, 24, 19).

Evocando D. attraverso Papini, G. non solo intende realizzare un nesso con le leggende della vita dantesca, ma mostra anche quanto sia propedeutico,

14 Come ho osservato in Pizza 2020: 13-25.
15 Sulla critica letteraria di G. v. Menetti 2004.
16 Sulla nota scrittrice v. il recente Cimonetti 2016.

per il progetto politico-culturale che dal carcere intende perseguire e diffondere, proporre e popolarizzare un lavoro critico rispetto all'immagine stereotipa delle donne così come era propagandata nella letteratura "brescianesca" a lui coeva. In effetti proprio su questo egli aveva già steso una "nota precedente" molto simile. È la seguente:

> *Margherita Sarfatti e le «giostre»*. Nella recensione di Goffredo Bellonci del *Palazzone* di Margherita Sarfatti [«Italia letteraria», 23 giugno 29] si legge: «verissima quella timidezza della vergine che si ferma pudica innanzi al letto matrimoniale mentre pur sente che "esso è benigno e accogliente per le future giostre"». Questo *pudore* che sente con le espressioni tecniche dei novellieri licenziosi è impagabile: avrà sentito anche le future «molte miglia» e il suo «pelliccione» ben scosso (*Q* 1, 7, 8)[17].

È noto che G. riscrive in nuove versioni i suoi testi di prima stesura. Incorniciando, per così dire, i *Q*, la questione delle «giostre» è ripresa, fondendo le notazioni già citate, nel *Q* 23 del 1934, titolato *Critica letteraria*, al § 9. *I nipotini di padre Bresciani*, nel quale, in relazione al medesimo romanzo, in maniera un po' diversa aggiunge:

> Sul punto delle giostre ci sarebbe da fare qualche amena divagazione: si potrebbe ricordare l'episodio leggendario su Dante e la meretricula, riportato nella raccolta Papini (Carabba), per dire che di «giostre» può parlar l'uomo, non la donna (*Q* 23, 9, 2200)[18].

I brevi ma importanti riferimenti a D. di G. costituiscono altrettante opportunità di esprimere il proprio progetto critico-politico di pensatore e politico. Come ha notato Paul Bové:

> Gramsci's writing on Dante must be read as an inventory of the historical, cultural, and political burdens and possibilities haunting and enabling his own thinking about leadership, the party, the intellectual, fatherhood, and cultural teaching – as well as the real chance for significant political action in these areas of culture. Indeed, working through some of the entanglements within the problematic represented by the nexus of figures in his reading of Dante – paternity, party, pedagogy – shows Gramsci's testimony to the cultural and historical complexities that inscribe his thinking about matters central to his politics. It also shows that this "thinking through" is, itself, within the sphere of cultural politics, a politically significant battle against ideological enemies as well as the hegemonic constraints of tradition in the idioms of cultural, critical, and political discourse (Bové 2011: 20).

Inoltre, nel tempo le strumentalizzazioni politiche di D. appaiono numerose e risultano già evidenziate da G. Molti studi, anche contemporanei, sono volti a esaminarle, disarticolandone il carattere

17 Sul disvelamento dell'ironia gramsciana v. *infra*.

18 La «meretricula» era di Ravenna e non di Rimini, come scrive Gramsci, consapevole di non ricordare bene al punto da apporre accanto alla sua affermazione un punto interrogativo tra parentesi tonde. La correzione è poi indicata nei *Q* al vol. 4, p. 2455, n. 13. G. si riferiva al capitolo XXI *Dante e la meretrice* (pp. 89-91) del libro apparso nel 1911 a Lanciano presso l'editore Rocco Carabba, dal titolo *La leggenda di Dante. Motti, facezie e tradizioni dei secoli XIV - XIX*, con introduzione di G. Papini. Riporto qui la prima lezione della leggenda proposta nella raccolta di Papini alla quale G. allude. Essa è incentrata sull'invenzione popolare di un D. in grado di rispondere a tono alle provocazioni verbali, e consente di comprendere meglio il senso del sarcasmo gramsciano sulle «future "molte miglia"» con il quale in *Q* medita l'approfondimento. Tratta dal volume di Lodovico Domenichi, *Detti et fatti de diversi signori*, Lorenzini, Venezia 1562, la versione è la seguente: «Riparossi Dante Alighieri, poeta fiorentino, nel tempo del suo esiglio, appresso a diversi signori d'Italia, e fra gli altri stette un tempo, e finalmente anco morì, in corte di Guido da Polenta, il quale era allora signore di Ravenna. Pigliavasi, questo signore, piacere delle facete e pronte risposte di Dante, e tuttavia cercava occasione di fargliene dire alcuna bella e nuova; ché egli non era mica simile a molti, i quai, a' nostri giorni, vogliono essere tenuti arguti e pronti, e hanno sempre le medesime cose in bocca, da fare stomaco a' cani non che alle persone di giudicio. Aveva presentito Guido, come Dante s'era giaciuto con una femina da partito, e però fattala chiamare segretamente a sé, l'avea domandata come Dante fosse prode cavaliere, e quante miglia egli aveva cavalcato. Rispose la buona donna: Signor mio, io l'ho per assai dapoco e debile uomo, atteso che, benché egli avesse assai buona bestia sotto, non è cavalcato più d'un miglio. Maravigliossi di ciò molto il Signore, veggendo pur che Dante non era vecchio affatto, e la donna era assai ben giovane, e, per femina da partito, commodamente bella. Disse dunque a lei: Io voglio oggi, per ogni modo, che tu lo motteggi e lo facci arrossire: però faratti vedere, che passeremo da casa tua. Così promise la donna di fare; e venuta la sera che Dante cavalcava per Ravenna in compagnia del Signore, la femina come se lo vide passare dappresso, lo salutò, dicendogli: Buona sera, M[esser] Asso. Raccolse Dante il motto, e incontanente rispose: Io arei anco tratto sei, ma il tavoliere non mi piacque!» (Papini 1911: 89-91).

di feticcio[19]. Si tratta spesso di manipolazioni di lunga durata. Già G. aveva evidenziato le ambiguità insite nella valorizzazione della dottrina politica medievale dantesca. Vedendo in D. e Machiavelli i due suoi punti di riferimento fondanti, nel *Q* 6, al § 85. *Il comune medioevale come fase economico-corporativa dello Stato moderno. Dante e Machiavelli*, egli mette a confronto le due figure e scrive:

> Bisogna liberare la dottrina politica di Dante da tutte le superstrutture posteriori, riducendola alla sua precisa significazione storica. Che, per l'importanza avuta da Dante come elemento della cultura italiana, le sue idee e le sue dottrine abbiano avuto efficacia di suggestione per stimolare e sollecitare il pensiero politico nazionale, è una quistione: ma bisogna escludere che tali dottrine abbiano avuto un valore genetico proprio, in senso organico. Le soluzioni passate di determinati problemi aiutano a trovare la soluzione dei problemi attuali simili, per l'abito critico-culturale che si crea nella disciplina dello studio, ma non si può mai dire che la soluzione attuale dipenda geneticamente dalle soluzioni passate: la genesi di essa è nella situazione attuale e solo in questa. Questo criterio non è assoluto, cioè non deve essere portato all'assurdo: in tal caso si cadrebbe nell'empirismo: massimo attualismo, massimo empirismo. Bisogna saper fissare le grandi fasi storiche, che nel loro insieme hanno posto determinati problemi, e fin dall'inizio del loro sorgere ne hanno accennato gli elementi di soluzione. Così direi che Dante chiude il Medio Evo (una fase del Medio Evo), mentre Machiavelli indica che una fase del Mondo Moderno è già riuscita a elaborare le sue quistioni e le soluzioni relative in modo già molto chiaro e approfondito. Pensare che Machiavelli geneticamente dipenda o sia collegato a Dante è sproposito storico madornale. Così è puro romanzo intellettuale la costruzione attuale dei rapporti tra Stato e Chiesa (vedi F. Coppola) sullo schema dantesco «della Croce e dell'Aquila». Tra il Principe del Machiavelli e l'Imperatore di Dante non c'è connessione genetica, e tanto meno tra lo Stato moderno e l'Impero medioevale. Il tentativo di trovare una connessione genetica tra le manifestazioni intellettuali delle classi colte italiane delle varie epoche, costituisce appunto la «retorica» nazionale: la storia reale viene scambiata con le larve della storia. (Con ciò non si vuole dire che il fatto non ha significato: non ha significato scientifico, ecco tutto. È un elemento politico; è meno ancora, è un elemento secondario e subordinato di organizzazione politica e ideologica di piccoli gruppi che lottano per l'egemonia culturale e politica) (*Q* 6, 85, 758-759)[20].

Nell'ultimo breve *Q* del 1935, infine, che raccoglie le sue *Note per una introduzione allo studio della grammatica* (è il titolo del *Q*), al § 7. *La così detta «quistione della lingua»* G. svolge alcune considerazioni sul testo di D. dedicato all'eloquenza volgare.

> Pare chiaro che il *De Vulgari Eloquio* di Dante sia da considerare come essenzialmente un atto di politica culturale-nazionale (nel senso che nazionale aveva in quel tempo e in Dante), come un aspetto della lotta politica è stata sempre quella che viene chiamata «la quistione della lingua» che da questo punto di vista diventa interessante studiare. Essa è stata una reazione degli intellettuali allo sfacelo dell'unità politica che esisté in Italia sotto il nome di «equilibrio degli Stati italiani», allo sfacelo e alla disintegrazione delle classi economiche e politiche che si erano venute formando dopo il Mille coi Comuni e rappresenta il tentativo, che in parte notevole può dirsi riuscito, di conservare e anzi di rafforzare un ceto intellettuale unitario, la cui esistenza doveva avere non piccolo significato nel Settecento e Ottocento (nel Risorgimento). Il libretto di Dante ha anch'esso non piccolo significato per il tempo in cui fu scritto; non solo di fatto, ma elevando il fatto a teoria, gli intellettuali italiani del periodo più rigoglioso dei Comuni, «rompono» col latino e giustificano il volgare, esaltandolo contro il «mandarinismo» latineggiante, nello stesso

19 Ad esempio, pur non essendo un filologo, in un suo recente *pamphlet*, lo scrittore e politico Christian Raimo (2019) prova a sottrarre D. a quello che gli appare come un attuale discorso pubblico neo-nazionalista. A tal proposito egli sottolinea come da molto tempo la critica abbia prodotto importantissimi lavori di contestualizzazione, stante l'alto valore linguistico e letterario delle scritture dantesche. A fare da antidoto a una simile metamorfosi, per riequilibrarla scientificamente e non certo per capovolgerla, Raimo procede non solo ricostruendo le influenze poetiche europee della poesia dantesca oltre il suo tempo, ma anche mostrando la consapevolezza dell'importante ricezione del grandioso poeta italiano nei contesti extraeuropei contemporanei. Così, accanto alle attualizzazioni di G. nelle teorie degli studi culturali postcoloniali, troviamo una felice e plurale ricezione di D. in diversi contesti africani. Si delinea qui un fenomeno di lunga durata, da esplorare antropologicamente, come ha mostrato in numerosi lavori l'italianista statunitense Teodolinda Barolini, smontando stereotipi vecchi e nuovi: v. Barolini 2011; v. anche l'intervista di Paolo di Stefano apparsa di recente sul «Corriere della Sera», 13 giugno 2020.

20 Per quanto riguarda la filosofia politica medievale v. i lavori di Giulio D'Onofrio sulla genesi di una "teologia poetica" dantesca; in particolare v. *supra*, n. 4.

> tempo in cui il volgare ha così grandi manifestazioni artistiche. Che il tentativo di Dante abbia avuto enorme importanza innovatrice, si vede più tardi col ritorno del latino a lingua delle persone colte (e qui può innestarsi la quistione del doppio aspetto dell'Umanesimo e del Rinascimento, che furono essenzialmente reazionari dal punto di vista nazionale-popolare e progressivi come espressione dello sviluppo culturale dei gruppi intellettuali italiani e europei) (*Q* 29, 7, 2350).

Seguendo la lettura gramsciana, si può evincere che nella sperimentazione artistica della lingua dantesca risiede un potente valore linguistico, artistico e politico, anche rispetto alla teoria antropologica contemporanea.

3. «Compagnia della Pietra»

A Valentino Gerratana nell'edizione critica dei *Q* non risultava chiaro il riferimento gramsciano alla «Compagnia della Pietra» che ho posto in esergo[21]. Una versione leggermente modificata da G. stesso nel 1934 recita:

> «La Pietra» e la «Compagnia della Pietra». Motto dantesco dalle rime della Pietra: «Così nel mio parlar voglio esser aspro» (*Q* 24, 4, 2271)

In effetti, la successiva parte di testo procede anch'essa leggermente differente dopo un a capo:

> Ogni strato sociale ha il suo «senso comune» e il suo «buon senso», che sono in fondo la concezione della vita e dell'uomo più diffusa. Ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di senso comune: è questo il documento della sua effettualità storica.

Alla prima versione del richiamo gramsciano alle rime dantesche, Gerratana appone due note: (a) e nota 2. Alla nota (a) Gerratana scrive a piè di testo nella medesima:

> Nel ms originariamente il verso dantesco era citato a memoria in modo approssimativo: «"io voglio parlar aspro come pietra" o qualcosa di simile». Successivamente lo stesso Gr. ristabilì la lezione esatta del verso[22].

La nota successiva di Gerratana è spiegata nell'apparato critico del volume quarto dei *Q*:

> Non sono chiari il significato né l'origine dell'espressione Compagnia della Pietra; essa contiene forse un'allusione che tuttavia non è stato possibile decifrare. Quanto al riferimento alle Rime pietrose di Dante, esse sono ricordate in questo contesto probabilmente come esempio di linguaggio volutamente oscuro e artificioso[23].

La collega Lea Durante, italianista e studiosa di G. all'Università di Bari, in una sua comunicazione personale conferma che a tutt'oggi quel "mistero" permane[24]. Analoga posizione assume Daniele M. Pegorari, italianista e specialista di Dante nel medesimo ateneo, il quale elabora una congettura che, da lui autorizzato, riporto qui di seguito a sottolinearne l'originalità:

> [A]zzardo un'ipotesi, che potrebbe non essere del tutto peregrina, e cioè che Gramsci avesse notizia di una rivista della gioventù studentesca, «Pietre», appena fondata a Genova, nel 1926, poi chiusa nel 1928, che si poneva proprio l'obiettivo di demistificare le parole d'ordine della propaganda di regime. Dunque, con la costruzione del senso comune (di cui Gramsci parla in quelle righe), questa rivista avrebbe avuto molto a che fare. Essa ebbe una certa eco, se all'inizio del 1927 arrivò a collaborarvi un filosofo prestigioso come Giuseppe Rensi. I punti di riferimento politico della rivista furono Gobetti (indirettamente) e Carlo Rosselli (direttamente) e nell'ultimo periodo di produzione essa si trasferì a Milano, sotto la guida di Lelio Basso e di un gruppo di studenti universitari sardi. Penso sia difficile dimostrare questa ipotesi di identificazione, ma almeno non è improbabile: il contesto politico-culturale di questo gruppo poteva aver attratto la curiosità di Gramsci che magari si riprometteva di acquisire maggiori informazioni. Lo stile totalmente asintattico e nominale di quell'appunto attesta che l'autore in quel momento non sapesse dire

21 Come ricorda Daniele M. Pegorari nella sua comunicazione personale (ma v. anche infra n. 32), il contesto tematico generale di questo punto della scrittura gramsciana riguarda una riflessione sul giornalismo e le riviste ideali, nonché una delle declinazioni del concetto gramsciano di «senso comune» (su questa nozione v. Crehan 2016).
22 *Q* 1, 65, 76. La correzione originale gramsciana è ben visibile in Gramsci 2009, vol 2: 122.
23 *Q* vol. 4, n. 2 al § 65. *Riviste tipo*, p. 2511.
24 Comunicazione personale del 13 settembre 2020 (ma v. qui la nota successiva).

> di più. Quanto all'espressione «Compagnia della Pietra» potrebbe allora riferirsi semplicemente alla redazione di «Pietre», che aveva un carattere di autentico sodalizio stretto e quindi poteva essere indicato come «Compagnia». L'apparentamento, poi, del nome scelto per la testata con la canzone di Dante (e quindi con la poetica petrosa) doveva essere una mera suggestione di Gramsci, del tutto infondata. E forse anche per questo il pensatore comunista non volle approfondirla e l'appunto rimase dimenticato (da lui) e oscuro (per noi)[25].

In ogni caso, il richiamo di G. alle *rime petrose* dantesche mostra una piena rilevanza. Pietra è il nome della donna a cui è dedicata la canzone dantesca *Così nel mio parlar vogli'esser aspro*, scritta intorno al 1296 quando D. aveva circa trentun anni.

Com'è noto, la canzone dantesca, composta di sei stanze e di un congedo, si ispira alle esperienze linguistiche provenzali, anche se non ne mimetizza l'ermetismo musicale[26]. D'altronde nel complesso i critici concordano nel dire che le *rime petrose* costituiscono per D. un'innovativa sperimentazione metrica in cui la teoria delle donne si allontana dal *dolce stil novo*, o meglio ne rappresenta la versione opposta, anche se questo allontanamento non corrisponde a un percorso lineare di evoluzione trasformativa. La letteratura critico-filologica su *Così nel mio parlar* è notevolmente articolata. In un importante e denso libro di trent'anni orsono di Robert M. Durling e Ronald L. Martinez (1990), la canzone dantesca è stata sottoposta a una minuziosa analisi metrica e interpretativa in cui i due dantisti statunitensi hanno rilevato alcune questioni tra le quali quella dell'eterogeneità delle cosiddette *rime petrose* di D., profondamente diverse tra loro pur avendo in comune il riferimento alla *donna-pietra* la cui postura è il rifiuto ora statico ora dinamico – come in questo caso – dell'offerta amorosa (Durling, Martinez 1990). In particolare, questa celebre petrosa *Così nel mio parlar vogli'esser aspro*, solo convenzionalmente definibile come "ultima"[27], è molto diversa dalle altre tre, e ciò, come è stato scritto, costituisce «a symptom of a crisis in the poetics of the petrose» (Durling, Martinez 1990: 165). In questa canzone prende vita un dialogo di D. con Pietra, l'amata che non reciproca l'amore, diretto, basato sulle metafore poetiche della lotta, caratterizzato dalle fantasie di azione del poeta[28].

È importante seguire la sensuale musicalità delle diverse strofe di questa canzone in cui il motivo del corpo è nodale (anche se non proporrò un'analisi metrica per mia mancanza di competenza specifica). Si tratta di versi che, grazie a una sfida linguistica che D. sa vincere, riescono a ottenere un ricercato adeguamento tonale e ritmico al tema che intendono descrivere e fronteggiare sublimandolo: l'ineffabile rifiuto d'amore da parte di Pietra[29].

---

25 Comunicazione persosonale del 18 settembre 2020. In un secondo momento, intervenendo su indicazione del revisore di questo scritto, ho avuto modo di verificare che la Nuova Edizione Nazionale Scritti di Antonio Gramsci anticipava di tre anni l'ipotesi proposta da Pegorari nei medesimi termini: v. Gramsci 2017: 228-229.

26 Il modello noto di *Così nel mio parlar* è il poeta provenzale Arnaut Daniel. Sugli usi del verso provenzale in D. v. Pulsoni, 2003. Sul *trobar clus* v. Girolamo1981-1983, Millspaugh 2013. La prima stanza della canzone è citata in esergo ed essa, come il titolo stesso di questo scritto, corregge l'indicazione gramsciana posta anch'essa in esergo e attinge alla seguente edizione critica delle *Rime* di Dante Alighieri: De Robertis 2005.

27 In una sua comunicazione personale, Barolini sconsiglia di usare l'aggettivo "ultima" poiché manca un manoscritto originale che ci consegni un ordine autoriale.

28 Qui la marcata differenza tra "femmina" e "donna" e l'uso del rispettoso "voi" nel rivolgersi a lei sono scelte indicative. Né sembra possibile sostenere che la resistenza femminile, la sua "indifferenza" all'offerta d'amore, nasconda un altrettanto risoluto desiderio (v. ad esempio Dronke 1965). È anche per reagire a questa sorta di manipolazione del rifiuto d'amore, diffusa nell'intimità del discorso maschile autoritario contemporaneo occidentale (il "no" delle donne indicherebbe un "si"), che Durling e Martinez (1990: 165-198) hanno dedicato a questa canzone il cap. 5 dal titolo *Breaking the Ice: "Così nel mio parlar voglio essere aspro"*.

29 Per individuare il cambio di direzione di tale musicalità, è importante comprendere il susseguirsi di molteplici figure retoriche e in primo luogo delle metafore. Si osservi in particolare quella del combattimento, nella personificazione di Amore e del suo ruolo di carnefice ora del poeta innamorato, non corrisposto ma motivato dalla pulsione del desiderio d'amore, ora della donna Pietra le cui trecce bionde sono indicate come fruste. Ad esempio, il tropismo della spada «ond'elli uccise Dido» e del «caldo borro», costituirebbero una duplice immagine atta a evocare la dialettica corporea che opera nei versi (ivi: 75-92), fino ad arrivare poi alle strofe 5 e 6 che conducono la

Fondamentale appare la questione delle profonde inversioni e dei rovesciamenti che nel testo della canzone sono espressi attraverso l'analisi metrica. I due citati critici statunitensi parlano di una *commixtio oppositorum* sessuale[30] (Durling, Martinez 1990: 175) preparata fin dall'avvio della poesia, allorché l'innamorato passa da vittima di un rifiuto indifferente ad "agente della ritorsione", e culminante alla fine, quando l'inversione interno/esterno, privato/pubblico, nel congedo si rivela metapoeticamente[31].

Si ricordi che nelle poetiche della mascolinità dantesche[32], per così dire, le donne costituiscono il rinvio ineludibile della ricerca metrica: si elabora un lessico emblematico che nella sperimentazione artistica costituisce una sfida ineludibile.

Anche all'occhio dell'antropologia risulta del tutto appropriata la critica volta a mettere in discussione le *rime petrose* come "ciclo organico" di canzoni, poiché, trattandosi di un laboratorio linguistico sperimentale, altre dovrebbero essere le ragioni (ad esempio le analogie di contenuto e di merito tematico, le quali in verità sembrerebbero vacillare) per potere raggruppare i quattro componimenti in una sorta di nuovo canzoniere (Bausi 2015). Eppure, non è solo questo motivo a ostacolare o favorire la lettura antropologico-gramsciana del poema dantesco. In effetti l'intera produzione creativa di D. è importante per attingere alle forme espressive di una filosofia del concreto che si riferisca ai rapporti di *genere*. Anche da questo punto di vista *Così nel mio parlar* costituisce un riferimento fondamentale. Tra retoriche della mascolinità, poetiche e politiche del corpo delle donne, D. sembra orientarsi sia producendo i suoi versi, da sommo poeta, sia riflettendo sulla lingua, da eccelso filosofo. Credo che una siffatta convinzione possa emergere da quella che a me pare l'innovazione critica che Giorgio Agamben, autorevole filosofo della politica e della poesia, e Teodolinda Barolini, studiosa di italianistica ed esperta di critica dantesca, hanno apportato nel campo delle analisi delle opere di D.

Considero importanti tutti i luoghi in cui la monumentale impresa intellettuale di Agamben tratta di D., anche se per il contesto qui evocato assumono un maggiore rilievo quelli in cui la riflessione dell'intelletto agambeniano spinge a elaborare un'analogia tra il poetare e il filosofare. Come ha ben chiarito il pensatore romano di origine armena a proposito del rapporto tra filosofia (politica) e linguaggio:

> Non stupirà allora che i diversi progetti che, nel corso della storia della cultura occidentale,

"vittima" a diventare una sorta di "carnefice". Qui l'amore, da contemplazione pura, grazie alle figure linguistiche, muta in passione ferina tanto che conduce a una reazione belluina, da orso che "gioca": per uno studio di questo verso giudicato talora quasi comico, poiché volto a evocare gli "scherzi" dell'orso e per una connessa esplorazione delle assunzioni culturali storico-zoologiche che soggiacciono all'animalità della pulsione sessuale, v. Martinez 1993.

30 Precedentemente, sul tema dell'inversione di genere, Schnapp (1988: 143-163), attingendo liberamente all'opera di Alano di Lilla e sottolineando l'ideologia del teologo medievale, aveva parlato di una particolare forma di solecismo, figura connessa all'uso errato della grammatica, consistente nell'erronea inversione reciproca tra pronome femminile e maschile. Secondo Schnapp proprio ciò che lui chiama "solecismo sessuale" sarebbe stato volontariamente sperimentato da D. sul piano linguistico. A suo avviso Dante tenderebbe, come talora accade nella Commedia, a rendere flessibili i corpi attraverso una rielaborazione del linguaggio ottenuta sovvertendo le identità di genere. Alcune forme espressive dantesche sarebbero pertanto connesse all'inversione sessuale rispondendo, ad esempio, a una strategia di articolazione dell'intersezionalità tra la donna della poesia dialettale medievale e l'uomo dell'epica classica latina. Ancorché congetturale, tale analisi presenta un certo interesse agli occhi dell'antropologia medica contemporanea, trovandosi in essa riflessioni teo-politiche, corporee, e poetico-grammaticali connesse al carattere costitutivamente ambiguo, ovvero "solecistico", dei processi di incorporazione.

31 Quel che in apparenza sembra sospeso, sia nel caso della dolcezza dello "stilnovismo" sia nell'inversione aspra delle *rime petrose*, nonostante la profonda trasformazione delle modalità di riferimento, è *l'agency*, si direbbe qui la "soggettività", delle donne. In realtà D. sembra introdurre una modernissima dialettica filosofica tra corpo e soggetto: tutto avviene come se si trattasse di un laboratorio linguistico al quale D. attinge per la futura *Commedia*. Sulle *petrose* come viatico al lessico della *Commedia* v., tra gli altri, Blasucci 1957.

32 È stato l'antropologo statunitense Michael Herzfeld a introdurre nel 1985 la nozione di "poetica" sociale in rapporto alla mascolinità nella sua etnografia cretese (cfr. Herzfeld 1985). In quell'etnografia il concetto di "poetica" è coniato per mostrare come nell'esperienza sociale i significati siano veicolati da azioni reali. Sulle poetiche della mascolinità in D. cfr. MacKenzie 2013.

> hanno cercato di costruire una pura esperienza dell'esistenza del linguaggio (cioè del linguaggio senza proprietà reali) abbiano finito spesso col sostanziarsi in una grammatica (più o meno universale). Così, all'inizio della cultura romanza, alla base tanto del progetto della lirica amorosa provenzale che di quello dantesco, stava certamente il tentativo (filosofico e non semplicemente poetico), di cogliere la pura esistenza del linguaggio nella figura di una donna oggetto supremo d'amore o attraverso la lingua materna esplicitamente contrapposta alla grammatica. Comunque si intendano le proprietà che Dante assegna al suo volgare 8Illustre, curiale, cardinale, aulico) esse non sono certamente delle proprietà grammaticali: esse sembrano piuttosto un equivalente dei *trascendentia* della logica medievale, altrettanto vuote di contenuto reale.
>
> Tuttavia entrambi questi progetti sono di fatto finiti [...] la poesia provenzale finisce nelle *Leys d'Amors*, cioè in una monumentale grammatica dell'occitanico, in cui le leggi della lingua sono equiparate a quelle dell'amore; il progetto dantesco di un volgare illustre terminerà, anche se a prezzo di tradimenti e contraddizioni, nel tentativo di costruire una lingua grammaticale nazionale[33] (Agamben 2005: 72).

Non si può che concordare a mio avviso con la notazione di Agamben: poesia e filosofia competono nella loro funzione metalinguistica. Sia nel ponte molecolare gramsciano sia nella unione tra rappresentazione e pratica che D. persegue, si manifesta la medesima rincorsa che caratterizza il percorso di chiunque provi a superare lo iato tra fare e dire. L'antropologia è stata definita come una «*filosofia che include le persone*» (Ingold 2018: 4)[34], fondata, cioè, su elementi di osservazione e partecipazione incarnati e reali. Ma l'antropologia resta una scienza sociale critica e radicalmente antiessenzialista, che rinviene i suoi esempi concreti a partire proprio da questioni di genere e di classificazione. Ora le rime di *Così nel mio parlar vogli'esser aspro*, canzone scritta intorno al 1296 quindi ben prima della *Commedia*, costituiscono altrettanti esercizi di stile per D. dinanzi al massimo esempio di ineffabilità e, quindi, di indicibilità: l'enigma poetico provenzale del rifiuto d'amore. Il poeta si pone quindi alla ricerca di un linguaggio "aspro" destinato a mimetizzare la presunta "durezza petrosa" della donna di cui si è innamorato (cfr. Barolini, 2011). Eppure, non è questo aspetto del rifiuto ciò che domina nella canzone. Il culmine è nella parola che campeggia non rimata nel primo verso della parte finale della stanza *Così nel mio parlar*, allorché il congedo, senza produrre la rima, «nomina l'intenzione suprema del poema: *donna*» (Agamben 2010: 143).

Vale dunque molto la scelta dantesca che Barolini definisce "metapoetica" e che caratterizza la dichiarazione iniziale della canzone *Così nel mio parlar vogli'essere aspro*, cioè *voglio adeguare alla realtà del fatto (l'asprezza del rifiuto) il mio dire poetico*. Questo avvicinamento tra dire e fare, che è poi una costante nella ricerca linguistica anche di G. – che fu come è noto un mancato linguista – costituisce un elemento continuo nella poetica dantesca e conduce inevitabilmente alla *Commedia*[35].

33 Cfr. anche D'Onofrio 2013.

34 È la definizione di Ingold 2018: 4 (2020: 13); v. anche Id. 2014 (documento online consultato il 15 settembre 2020: http://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/entretiens-et-textes-inedits/anthropology-and-philosophy-or-the-problem-of-ontological-symmetry).

35 Si tratta di una valenza metapoetica, che raggiunge il punto più alto nel congedo della canzone, ripresa nella *Commedia*. D. evoca *Così nel mio parlar* all'inizio di *Inferno* 32, quale prima espressione di una poetica della mimesi, in cui la parola deve equivalere il fatto. Per esempio, Teodolinda Barolini nel suo commento digitale alla *Commedia*, (cfr. https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/inferno/inferno-32/); afferma: «[...] *Inferno* 32 inizia con una straordinaria apertura metapoetica. Questo passo introduttivo include una invocazione alle Muse e presenta inoltre delle precise riverberazioni della canzone erotica *Così nel mio parlar vogli'esser aspro* (scritta intono al 1296). Questa canzone, una delle quattro *rime petrose*, vanta essa pure un incipit metapoetico, in cui Dante parla del suo desiderio di trovare una forma poetica che sia totalmente commensurata con il suo contenuto. Il contenuto della canzone riguarda una donna che, al verso 2, viene presentata come una bella pietra ("questa bella pietra") e il cui modo di fare, i suoi "atti", son freddi, aspri e rigidi. Per questo il poeta cerca un linguaggio (il "parlar") che sia "aspro", quanto è la donna nei suoi modi con lui: *Così nel mio parlar vogli'esser aspro / Com'è negli atti questa bella pietra*... (*Così nel mio parlar*, 1-2). [...] Le rime petrose sono poemi gelidi, componimenti che esplorano un amore capace di rendere di sasso la persona. Nelle rime petrose, il senso della gelida morte dell'Io è tutto soggettivo e psicologico, appartiene al tropo lirico secondo cui l'ego è "invernale" e morto mentre il resto di ciò che esiste precipita nella calda primavera del reciproco amore. Il tropo viene ora proiettato in una realtà tangibile: è la plaga ghiacciata

4. Odio e amore

In apertura di questo paragrafo conclusivo vorrei ricordare che nella breve citazione che ho riportato nella parte iniziale dedicata alle «giostre» evocate da G., il tema presentato riguardava le evoluzioni sessuali post-matrimoniali di coppia. Ho inteso, così, di mostrare l'interesse di G. per questo argomento narrativo senza assumerlo come un'allusione gramsciana a "verità" dantesche. Sottolineavo, piuttosto, una valenza metaforica sessuale di lunga durata del termine «giostra», mentre l'esigenza di studiarne la semantica storica è adesso raccomandata[36]. Come abbiamo visto, G. ci parla di un D. mitografico e, consapevolmente, evoca la leggenda tra quelle raccolte a suo tempo da Papini[37]. Le ironie sessuali, che l'espressione favorisce, sono tratte, come G. stesso si avvede, dai «novellieri licenziosi» e non sono dantesche. Ciò che a me pare comunque importante sottolineare è che l'episodio, nel romanzo "brescianesco" dal quale G. trae l'argomento, evocando una certa immagine della relazione maschile con le donne, spinge il politico sardo a riprendere una narrazione così come si era andata diffondendo nel senso comune volto a tramandare in forma quasi paremiologica il parlare dantesco, certo su un piano di valenza leggendaria. Quella espressione, le «giostre», costituisce dunque un nesso da esplorare che mi ha spinto a ritrovare una valenza antropologica nella forza generativa della critica gramsciana alla disuguaglianza di genere. In effetti la comprensione della proposta di G. si traduce nel riconoscimento di una potenza antropologica insita nella metodologia pratico-teorica e critico-politica del politico sardo. Quest'ultima a mio avviso risiede pienamente nella nozione di "molecolare", un tentativo felicemente riuscito di rompere la gabbia linguistica, almeno per quanto riguarda la possibilità di congiungere pratica e teoria (cfr. Pizza 2020: 17). Se poi è vero, come scrive G. lettore di D. che «Le soluzioni passate di determinati problemi aiutano a trovare la soluzione dei problemi attuali simili» (*Q* 6, 85, 758-759)., allora forse anche questo può spiegare la citazione gramsciana delle *rime petrose* e delle loro sperimentazioni linguistiche[38].

Proprio a partire dal massimo esempio della ricerca artistica, cioè il lavoro dantesco sul linguaggio intrecciato al genere, si può provare dunque a comprendere il fallimento attuale di questa riuscita sperimentazione linguistica; un rovescio abile soltanto a trasformare la metafora artistica nella lettera del fare violento o del gergo ostile. Ad esempio, i cosiddetti *incel* – termine che deriva dalla unione anglofona dei due termini "celibi involontari" – sono comunità web che nascono negli Stati Uniti e che anche in Italia da qualche tempo trovano un buon radicamento. I primi studi che si stanno effettuando su questo argomento puntano molto sul fatto che eventi pubblici di radicale violenza collettiva frequenti nel momento contemporaneo, quali le stragi connotate spesso, a torto o a ragione, come fatti di "terrorismo", li vedono come sostenitori entusiasti o, più raramente, tra i responsabili (cfr. Scaptura, Boyle 2019 e Ging 2017). Gli *incel* producono una subcultura linguistica che, se oltreoceano ha dato luogo a una serie di violenze stragiste rubricate come "esplosioni di ira" (le sparatorie di massa in California, in Canada, in Florida), in Italia elabora un discorso ostile di genere antifemminile sempre più infiammato. Quello che qui in sede conclusiva trovo

del fiume Cocito, il fulcro cristallizzato – il cuore di ghiaccio – al fondo dell'universo» (traduzione di Giuseppe Bernardi)..

36 Per uno studio di semantica storica sul termine «giostre» nei giochi cavallereschi e nelle metafore poetiche nei secoli successivi, v. Bausi 1992.

37 V. *supra*, n. 18.

38 Per esempio, a proposito della trasformazione del *dire* in *gridare* in un sonetto della *Vita nuova* (*Ciò che m'incontra, nella mente more*), Barolini 2009: 24, n. scrive: «Va notato che gridare, mai usato dal più smorzato Cavalcanti, appare invece con una certa frequenza nelle rime di Dante: in due canzoni di eros violento (*E'm'incresce di me, Così nel mio parlar* [...]».

di interesse non è tanto la vocazione criminale degli *incel* quanto proprio l'elaborazione linguistica dell'odio di genere, inteso come fallimento del confronto, che li connota come comunità digitali. L'antropologia femminista statunitense, nei lavori di Sophie Bjork-James (2020a e 2020b), ci ha mostrato come la torsione di genere in chiave antifemminile negli Stati Uniti contemporanei costituisca una strumentazione reale, pratica e ideologica, attraverso la quale il nazionalismo bianco online riesce a diffondersi proponendosi anche come forza insorgente. I discorsi contemporanei sulla superiorità razziale bianca e sul sovranismo passano attraverso uno *hate speech* di genere che caratterizza le forme comunicative dell'autoritarismo e la sua diffusione via internet in Italia. I gruppi *incel* online costituiscono pertanto un'interessante lente di ingrandimento attraverso la quale guardare alla disuguaglianza delle donne nel momento contemporaneo e a mio avviso andrebbero etnograficamente esaminati più a fondo anche nel Belpaese. Si tratta in effetti, come suggeriscono Gabriella Klein e Andrea F. Ravenda in un loro studio condotto sullo *hate speech* antimmigrazionista e neorazzista contemporaneo che tende a diffondersi globalmente soprattutto nello spazio pubblico della rete, di «parole che discriminano» (cfr. Klein, Ravenda 2016, Butler 2010 [1997], Klein 2018, Shoshan 2016).

Ma ciò che è al centro di questo mio scritto, in definitiva, e me ne accorgo riscrivendo in conclusione, non è il discorso di odio, ma il discorso d'amore: il *love speech* che ci spinge ad auspicare un'antropologia di questo sentimento. In senso classico, si è detto spesso che le donne non sono presenti nel canone storico-letterario. In un breve testo di Federico Sanguineti (2018) quest'assenza sarebbe il segno di un'esclusione. Christian Raimo concorda con Sanguineti nel valutare l'estromissione femminile da tale canone come un dato connesso all'epoca vissuta da Francesco Saverio de Sanctis (Morra De Sanctis 1817- Napoli 1883), scrittore, critico e storico della letteratura, politico, ministro della pubblica istruzione nonché filosofo italiano.

In un testo recente dedicato allo studio di un oscuro *trobar clus* sull'amore, composto da uno tra i migliori amici di Dante, Guido Cavalcanti, Giorgio Agamben ha inteso mostrare, dantescamente, come l'idea stessa di oscurità, che per Cavalcanti costituiva l'essenza dell'esperienza d'amore, «non implicasse in alcun modo un'esclusione dalla conoscenza» (Agamben 2020: 28-29)[39]. Agamben afferma poi: «L'invenzione geniale di Cavalcanti, di Dante e degli altri poeti d'amore è la situazione senza riserve dell'amore nell'intelletto possibile» (Agamben 2020: 33). Analogamente, «nel primo verso della canzone che la lingua di Dante ha composto "come per se stessa mossa", *Donne che avete intelletto d'amore*, il genitivo "'d'amore" andrà inteso non meno in senso soggettivo che oggettivo: fra l'intelletto e l'amore la connessione è essenziale» (Ivi, p. 34)[40].

All'avvio del § 62 del *Q* 6, intitolato, come in altre occorrenze, *I nipotini di padre Bresciani*, G. appunta:

> Il De Sanctis in qualche parte scrive che egli, prima di scrivere un saggio o fare una lezione su un canto di Dante, per esempio, leggeva parecchie volte ad alta voce il canto, lo studiava a memoria ecc. ecc. Ciò si ricorda per sostenere l'osservazione che l'elemento artistico di un'opera non può essere, eccettuate rare occasioni (e si vedrà quali), gustato a prima lettura, spesso neppure dai grandi specialisti come era il De Sanctis (*Q* 6, 62, 729-730)[41].

In definitiva, a me pare che aperto o precluso, dolce o aspro che sia, il senso comune per l'amore resti arcano e quasi ineffabile. Almeno finché un commentatore non cerchi di scioglierne l'oscuro *tro-*

39 Nell'ampia letteratura sull'amicizia fra Cavalcanti e D. v. Ghetti 2010.
40 Su questo nesso tra amore, espressione, arte della scrittura e filosofia v. anche Ghetti 2014b.
41 *Q* 6 è un contesto importante per G. lettore di D., si tratta, infatti, del medesimo luogo nel quale G. effettua un confronto fra D. e Machiavelli: vedi *supra*, n. 25.

bar e vi riesca, qualora sappia come uscire dalla propria tradizione di pensiero. Perché nei casi amorosi viviamo tutti un medesimo sentimento, quella dolcezza al cuore *che 'ntender no la può chi no la prova*.

Bibliografia

Agamben G. 2005, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza.

Agamben G. 2010, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari.

Agamben G. 2020, *Intelletto d'amore* in Agamben G., Brenet J.-B. 2020, *Intelletto d'amore*, Quodlibet, Macerata, pp. 17-46.

Auerbach E. 1963 (1929), *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano.

Barolini T. 1993 (1988), *Il miglior fabbro: Dante e i poeti della commedia*, Boringhieri, Torino.

Barolini T. 2011, *Dante's Sympathy for the Other or the Non-Stereotyping Imagination: Sexual and Racialized Others in the Commedia*, in Antonelli R., Landolfi A., Punzi A. (a cura di). *Dante, oggi /1*, numero monografico di "Critica del Testo", vol. 14, n. 1: 177-204.

Barolini T. 2012 (2006), *Il secolo di Dante: viaggio alle origini della cultura letteraria italiana*, Bompiani, Milano.

Barolini T. (a cura di) 2009, *Dante Alighieri. Rime giovanili e della Vita nuova*, Rizzoli, Milano.

Bjork-James S. 2020a, *Racializing Misoginy: Sexuality and Gender in the New Online White Nationalism*», in "Feminist Anthropology" 1: 176-183 DOI: 10.1002/fea2.12011.

Bjork-James S. 2020b, *Beyond Populism. Angry Politics and the Twilight of Neoliberalism*, West Virginia University Press, Morgantown.

Blasucci L. 1957, *L'esperienza delle petrose e il linguaggio della Divina Commedia*», in "Belfagor", vol. 12, n. 4: 403-431.

Bové P. 2011, *Dante, Gramsci and Cultural Criticism*, chapter 2, in Green M. E. (a cura di), *Rethinking Gramsci*, Routledge, New York, pp. 19-30.

Bronzini G. B. 1980, *Retroterra primitivo e impiego del popolare nella "Divina Commedia"*, in "Lares," vol. 46, n. 1: 5-23.

Bronzini G. B. 2001, *Saggi studi prospettive e scorci di antropologia dantesca*, in "Lares", vol. 67, n. 1: 13-59.

Busoni M. 2000, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma.

Butler J. 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London.

Butler J. 2010 (1997), *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Cortina, Milano.

Camporesi P. 1985 (1978), *Il paese della fame*, Il Mulino, Bologna.

Cimonetti I. 2016, *Alle radici di Novecento Italiano. Un ritratto giovanile di Margherita Sarfatti*, Scripta, Verona.

Cirese A. M. 1988, *Ragioni metriche. Versificazione e tradizioni orali*, Sellerio, Palermo.

Contini G. 2001 (1976), *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino.

Cospito G. 2011, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei «Quaderni del carcere» di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli.

Cospito G. 2015, *Le "cautele" nella scrittura carceraria di Gramsci*, in «International Gramsci Journal», vol. 1., n. 4 (2nd Series): 28-42.

Crehan K. 2002, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Pluto Press, London.

Crehan K. 2016, *Gramsci's Common Sense. Inequality and Its Narratives*, Duke University Press, Durham - London.

Cuturi F. G. (a cura di) 1997, *Etnografie degli eventi comunicativi. Dialoghi e monologhi fra udibile e visibile*, numero monografico di «Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali», anno iv, n. 4, Cisu, Roma.

D'Onofrio G. 2013, *"Nobilissima perfezione". La* gioventute *di Dante e la dottrina della* perfectio *nel* Convivio, in Centi B., Siclari A. (a cura di), *Religione e politica da Dante alle prospettive teoriche contemporanee, Atti del Convegno (Parma, 30.11 -1.12.2011)*, Storia e Letteratura, Roma, pp. 41-83

De Robertis D. (a cura di) 2005, *Dante Alighieri. Rime*, Edizioni del Galluzzo, Firenze.

Di Girolamo C. 1981-1983, *"Trobar clus" e "trobar leu"*, in «Medioevo Romanzo», vol. VIII: 11-35.

Di Stefano P. 2020, "*Dante un ribelle. Ora leggiamolo". Teodolinda Barolini, italianista della Columbia, ragiona sul poeta della «Commedia» («In anticipo sui tempi e non allineato, liberiamo la forza dei suoi versi») e sul Dantedì*, in «Corriere della Sera», 13 giugno 2020, pp. 42-43.

Dronke P. 1965, *"L'amor che move il sole e l'altre stelle"*, in «Studi Medievali», vol. 6: 389-422. 34).

Duranti A. 1993, *Etnografia del parlare quotidiano*, La Nuova Italia, Firenze.

Duranti A. 2007, *Etnopragmatica. La forza nel parlare*, Carocci, Roma.

Durling R. M., Martinez R. L. 1990, *Time and the Crystal. Studies in Dantes' Rime Petrose*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford.

Francioni G. 1984, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Bibliopolis, Napoli.

Forni S., Pennacini C., Pussetti C. 2006 (a cura di), *Antropologia, genere, riproduzione. La costruzione culturale della femminilità*, Roma, Carocci.

Ghetti N. 2010, *L'ombra di Cavalcanti e Dante*, L'Asino d'oro, Roma.

Ghetti N. 2014a, *Gramsci nel cieco carcere degli eretici*, L'Asino d'oro, Roma.

Ghetti N. 2014b, *Amore e conoscenza nella poesia italiana delle origini*, in Cattermole C., de Aldama C., Giordano C. (a cura di), *Ortodossia ed eterodossia in Dante Aligheiri. Atti del Convegno di Madrid (5-7 novembre 2012)*, Ediciones de la Discreta, Collección Bártulos 13, Alpedrete, pp. 507-526.

Ghetti N. 2016, *La cartolina di Gramsci. A Mosca, tra politica e amori, 1922-1924*, Donzelli, Roma.

Ghetti N. 2020, *Gramsci e le donne. Gli affetti, gli amori, le idee*, Donzelli, Roma.

Ging D. 2017, *Alphas, Betas, and Incels: Theorizing the Masculinities of the Manosphere*, in «Men and Masculinities», n. 22: 638-657.

Gramsci A. 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 4 volumi.

Gramsci A. 2009, *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, a cura di G. Francioni, Biblioteca Treccani - L'Unione Sarda, Cagliari, 18 volumi.

Gramsci A. 2017, *Quaderni del carcere 2. Quaderni miscellanei (1929-1935)*, a cura di G. Cospito, G. Francioni, F. Frosini, Edizione Nazionale Scritti di Antonio Gramsci, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

Gribaldo A. 2020, *Unexpected Subjects: Intimate Partner Violence, Testimony, and the Law*, Chicago University Press, Chicago.

Gribaldo A., Zapperi G. 2012, *Lo schermo del potere. Femminismo e regime della visibilità*, Ombre Corte, Verona.

Herzfeld M. 1985, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton University Press, Princeton.

Ingold T. 2014, *Anthropology and Philosophy or the Problem of Ontological Symmetry*, (documento online consultato il 15 settembre 2020): http://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/entretiens-et-textes-inedits/anthropology-and-philosophy-or-the-problem-of-ontological-symmetry.

Ingold T. 2018 (2020), *Anthropology: Why It Matters*, Polity, Cambridge.

King B. W., Holmes J. 2014, *Gender and Pragmatics*, in Chapelle C. A. (a cura di), *The Encyclopedia of Applied Linguistics*, https://doi.org/10.1002/9781405198431.wbeal1453, VI 10/13.

Klein G. B., *Applied Linguistics to Identify and Contrast Racist 'Hate Speech': Cases from the English and Italian Language*, in «Applied Linguistics Research Journal», vol 2, n. 3: 1-16.

Klein G. B., Ravenda A.F. 2016, *Le parole che discriminano*, in «Scienza e Società», numero monografico dal titolo *Addio alla razza. Una parola pericolosa che per la scienza non ha senso*, a cura di P. Greco, vol. 27-28: 39-48.

Liguori G. 2012, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, Editori Riuniti, Roma.

Liguori G., Voza P. (a cura di) 2009, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma.

MacKenzie L. E. 2013, *Dante's Manhoods: Authorial Masculinities before the* Commedia, Submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences, Thesis Advisor: T. Barolini, Columbia University, New York.

Marianelli M. (a cura di) 2020, *"E così face a questo amore amare". Dante e la filosofia del '900*, Pièdimosca, Perugia.

Martinez R. L., *Dante's Bear: A Note on "Così nel mio parlar"*, in «Dante Studies, with the Annual Report of the Dantes's Society», n. 111: 213-222.

Menetti A. 2004, *La critica letteraria di Antonio Gramsci come situazione spirituale del tempo*, in A. Gramsci, *Il lettore in catene. La critica letteraria nei* Quaderni, Carocci, Roma, pp. 9-53.

Millspaugh S. 2013, *Trobar clus in the Early Italian Lyric: Textual Enclosure, Social Space, and the Poetry of Guittone d'Arezzo*», in «Italian Studies», vol. 68, n. 1: 1-16.

Morris R. C., 1995, *All made up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*, in «Annual Review of Anthropology», vol. 24: 567-592.

Mustè M. 2017 *Gramsci, Croce e il canto decimo dell'Inferno di Dante*, in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. 96, n. 1: 34-63

Paladini Musitelli M. 2009, *brescianesimo*, in Liguori G, Voza P. (a cura di), pp. 80-83.

Pegorari D. M. 2009, *Dante* in Liguori G. Voza P. (a cura di), Dizionario gramsciano 1926-1937, Carocci, Roma, pp. 199-201.

Pizza G. 2005, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.

Pizza G. 2013, *Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione*, in «Quaderni di Teoria Sociale», n 13: 77-121.

Pizza G. 2015, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Carocci, Roma.

Pizza G. 2020, *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Carocci, Roma.

Pulsoni C. 2003, *I versi provenzali della* Commedia *e le loro traduzioni antiche*, in Tavani G., Pulsoni C. (a cura di), *Studi sulle traduzioni di testi letterari 95-97*, «Romanica Vulgaria», Quaderni - 15, pp. 115-173.

Quaranta I. (a cura di) 2006, *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Cortina, Milano.

Raimo C. 2019, *Contro l'identità italiana*, Einaudi, Torino

Ribeiro Corossacz V., Gribaldo A. (a cura di) 2010, *La produzione del genere. Ricerche et-*

nografiche sul femminile e sul maschile, Boringhieri, Torino.
Sanguineti F. 2018, *La storia letteraria in poche righe*, Il Melangolo, Genova.
Sarfatti M. G. 1929, *Il palazzone: romanzo*, Mondadori, Milano.
Scaptura M. N., Boyle K. M. 2019, *Masculinity Threat, "Incel" Traits, and Violent Fantasies Among Heterosexual Men in the United States*, in «Feminist Criminology», vol. 15, n. 3: 278-298.
Selenu S. 2017, *Reading Dante Impolitically. Gramsci Contrapuntual Criticism of* Inferno 10, in «Medievalia. An Interdisciplinary Journal of Medieval Studies Worldwide», vol. 38: 209-248.
Seppilli T. 1996, *Antropologia Medica: fondamenti per una strategia*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 1-2: 7-22.
Schnapp J. T. 1988, *Dante's Sexual Solecism: Gender and Genre in the* Commedia, in «Romanic Review», vol. LXXIX, n.1: 143-163.
Shoshan N. 2016, *The Management of Hate. Nation, Affect and the Governance of Right-Wing Extremism in Germany*, Princeton University Press, Princeton.
Simeone I. 2019-2020, *Le note su Dante di Antonio Gramsci. Da Cavalcante Cavalcanti al concetto di catars*i, tesi di laurea triennale inedita, relatore M. Mustè, Dipartimento di Filosofia, Corso di Laurea in Filosofia, Sapienza Università di Roma.

El patrimonio de la Semana Santa
Las exposiciones *Plenilunio de primavera*

María Pilar Panero García

Universidad de Valladolid
mariapilar.panero@uva.es

Abstract. Through different exhibitions under the general title of Plenilunio de primavera we have tried to reveal the ins and outs of Holy Week in Valladolid. This castilian celebration is based on a vast cultural heritage that stands out for the strength of an urban landscape that welcomes "sculptural wonders", penitents, scripts and badges, music bands, raised crosses, guide crosses, candles, candlesticks, censers... In the exhibitions, we have explained the religious and profane atmosphere of the celebration in different parts of Spain, Italy and America. The difficulty has been to explain these values shaped by tradition throughout history in the language of the exhibition..

Keywords: Cultural heritage, valorisation, exhibition, Holy Week, tradition

Presentamos una reflexión sobre las bases que en su momento nos resolvieron a hacer las exposiciones que, bajo el título de *Plenilunio de Primavera: La Semana Santa de Valladolid, Medina de Rioseco y Nocera Terinese*[1], se mostraron

1 Las exposiciones están adscritas al Proyecto Centro Internacional de Estudios de Religiosidad Popular: LA SEMANA SANTA (Convenio de colaboración entre la Fundación Municipal de Cultura-Ayuntamiento de Valladolid, la Universidad de Valladolid y el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid: 2009-2019). El promotor y comisario de todas ha sido el profesor de la Universidad de Valladolid José Luis Alonso Ponga, de la coordinación M.ª Pilar Panero García y del montaje se encargó la Empresa SERCAM. Han sido directores del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid David Álvarez Cineira hasta 2013 y desde esa fecha el P. Fernando Joven Álvarez. www.religiosidadpopular-semanasanta.com.

© Foto di Pedro J. Muñoz Rojo, *Edición de Oporto*, 2012.

en Roma en 2011 y Oporto en 2012. En 2013 se celebró en Alburquerque y Santa Fe en el Estado de Nuevo México (USA) con la presencia de Valladolid, Medina de Rioseco y Bercianos de Aliste con un formato diferente, pues ha sido la única exclusivamente digital. En 2015 se celebra en París centrada en Valladolid y Medina de Rioseco, y, finalmente en 2019 se hizo un intercambio entre algunas semanas santas de Puglia – Bitonto, Molfetta, San Menaio (Vico del Gargano) – con Valladolid[2]. También ha habido otras ediciones de *Plenilunio* centradas en otras semanas santas: en 2014-2015[3] en Roma explicando la Pasión de Bercianos de Aliste y San Vicente de la Sonsierra, ambas de España, y las moradas de la Semana Santa del Valle de Mora de Nuevo México; y en 2019 en Palermo con las celebraciones de Bercianos de Aliste, San Vicente de la Sonsierra, La Bañeza, Toro y Peñafiel[4]. Ahora nos centrémonos en las ediciones de 2011-2015 y 2019 en las que hemos expuesto la Semana Santa de Valladolid, aunque en todas ha estado presente con un audiovisual producido por Jesús Caramanzana con preciosas fotografías de Chema Concellón, Pedro J. Muñoz Rojo y José Raúl Martín Pérez (2014). Después explicaremos la motivación de las exposiciones de 2014-2015 (Roma) y 2019 (Palermo).

Fig. 1. Cartel de la primera edición en Roma (2011) diseñado con una fotografía de Chema Concellón. La cabeza de Cristo con la corona de espinas delante de la luna llena ha sido la imagen en todas las ediciones.

Agradecemos a todas los representantes políticos y académicos y a las instituciones que han apoyado la exposición en sus distintas ediciones.
Deseamos hacer una mención especial para las personas responsables de los espacios donde se han celebrado en los respectivos lugares (nos referimos en todos los casos a la responsabilidad en el momento en que se celebraron las exposiciones): Mons. Agostinho Borges, Direttore dell' lstituto Portoghese di Sant' Antonio a Roma, al Cónego Álvaro Manuel Mancilha Veterian, Reitor do Seminário Maior do Porto, y al arquitecto Pedro Leão; a Mr. A. Gabriel Meléndez, Department of American Studies-University of New Mexico; y a Monsieur Pierre Jacques Gounjon, Responsable du Foyer de La Madeleine. Un pilar esencial en todas ha sido Isabel Mateo, Gerente de la Sociedad Mixta para la Promoción del Turismo de Valladolid del Ayuntamiento de Valladolid y su equipo.
Los asesores fueron David Álvarez Cineira, Francesco Faeta, Miguel García Marbán, Ramón Pérez de Castro, Antonello Ricci y Mons. José Manuel del Río Carrasco.
También queremos dar las gracias a todos los fotógrafos que han participado en las diferentes ediciones pues han aportado la parte visual de forma altruista. Los de los primeros plenilunios fueron: José Alonso Martín, Fernando Fradejas de Castro, José Ángel Gallego, Teresa Castilviejo, Carlos González Ximénez, Luis Laforga, Eduardo Margareto y Jesús Ubal Martín para Medina de Rioseco; Francesco Faeta, Marina Malabotti, Marco Marcotulli, Fabio Massimo Aceto y Antonello Ricci para Nocera Terinese; y Chema Concellón, Carlos González Ximénez, Luis Laforga, Pedro J. Muñoz Rojo, y Juan Carlos Urueña Paredes para Valladolid. Las imágenes de Bercianos de Aliste en Nuevo México las aportó Félix Marbán. En esta edición de Plenilunio se proyectaron imágenes de Nuevo México y del estado mexicano de Durango de Miguel Gandert y de Andahuaylillas en la región peruana de Cuzco de Robert Lisak.
2 Los comisarios de esta exposición fueron José Luis Alonso Ponga y Gaetano Armenio; la coordinación la compartieron SERCAM y la Soc. Coop. FeArT; los asesores científicos Paolo Ponzio, Fernando Joven Álvarez, O.S.A., Anna Trono, M.ª Pilar Panero García y Matteo Cannarozzi. Los fotógrafos fueron Chema Concellón para Valladolid y Antonio D'Agostino, Michele Sorrentino, Felice De Stena,Vincenzo Bisceglie, Francesco Racaniello, Peppe Carucci, Enzo Paparella, Mirko Vincenti, Nicola Losito, Vincenzo Agricola, Francesco Paolo Cosola, Gaetano Lo Porto, Ezio Marrone, Michele Esposito, Pasquale D'apolito, Stefano Salvemini, Elisa Arbore, Berto Ventura y Lucrezia Modugno para Puglia.
3 La coordinación de esta edición fue responsabilidad Gabriel A. Meléndez, Pedro García González y Julio Grande Ibarra. Agradecemos a Sergi Rodríguez López-Ros, Director del Instituto Cervantes de Roma, las facilidades para exponer en su sede de la Piaza Navona. Los fotógrafos fueron Rafael López-Monné, Félix Marbán y Miguel Gandert.
4 De esta edición fueron comisarios los profesores José Luis Alonso Ponga e Ignazio E. Buttitta que publicaron un opúsculo explicando la razón de esta edición de Plenilunio (2019). De la organización y montaje se ocuparon

1. Musealizar los valores de la Semana Santa. Lenguajes y espacios expositivos para un Patrimonio cultural

La primera exposición se planteó desde la perspectiva de dar a conocer tres tipos de manifestaciones, cada una de ellas perfectamente identificables. Valladolid cuenta con la imaginería en madera policromada más importante del Barroco europeo (Agapito y Revilla 1925), base sobre la que se recompusieron (recuperaron) las procesiones en 1923 (Burrieza Sánchez 2004: 126 y ss.); Medina de Rioseco, ciudad de cinco mil habitantes que ha conservado la Semana Santa sin interrupción desde el s. XVII, y cuya estructura gremial original ha servido de cimiento y argamasa para aceptar los cambios e incluirlos en su desarrollo diacrónico hasta la actualidad (Asensio Martínez & Pérez de Castro 2003: 137 y ss.; Pérez de Castro 2011); y Nocera Terinese una villa calabresa que cada año vive y recupera las esencias sobre las que se construye su identidad, poniendo de manifiesto las relaciones familiares, las de poder y las constantes sociales que estructuran a la comunidad a través de la participación de los *vattienti* (Faeta 2007; Faeta & Ricci 2011:133 y ss.) que se conservan en otros lugares de Calabria (Ferlaino 2007). Uno de los empeños en todas las ediciones de *Plenilunio* ha sido explicar al público las motivaciones de los actores que participan en los ritos en sus comunidades que conviven con todas las que pueda tener hoy día un turista – gusto por el arte, religiosidad, morbo, gastronomía, coleccionar experiencias... – con respecto a la Semana Santa. En la edición de Oporto incluimos algunas citas de autoridades representativas de estas motivaciones y sobre todas ellas impera la idea de sociabilidad y la de tradición como en esta ilustrativa que publicó don Miguel de Unamuno en el diario *El Sol* en 1932: "Era la misma procesión de antaño. El anciano cree ver la que vio de niño, y el niño, aún sin darse de ello cuenta, espera ver la misma cuando llegue a anciano, si llega... Y no ha pasado más; ni monarquía, ni dictadura, ni revuelta, ni república. Pasan los pasos. Y los llevan los mozos".

La idea central es exponer el carácter polimórfico de las representaciones que son el cenit de las actividades culturales y religiosas de algunas poblaciones como Medina de Rioseco, donde la semana después de Pascua comienza de nuevo la preparación de la siguiente. La Semana Santa de Valladolid nos remite a un modelo de religiosidad barroca, a un modo de entender la religión a través de las pautas dadas por la Contrarreforma (Alonso Ponga & Panero García 2008). Sin embargo, esto solo es la base porque en la recreación de la Semana Santa, con la recuperación de las procesiones se crearon, se reactualizaron los discursos en clave del nacionalcatolicismo imperante en las primeras décadas del siglo pasado. Finalmente se han adaptado a los nuevos tiempos en los que el turismo dicta, en buena medida, los nuevos planteamientos de los relatos religioso-patrimoniales.

En las exposiciones además se destacó la fuerza del paisaje urbano invadido "por las maravillas escultóricas", por los hábitos de los penitentes, por los guiones e insignias de las cofradías, por el sonido de las músicas compuestas para la ocasión o recuperadas en clave cofradiera, etc. Se expuso el ambiente religioso y profano que convive a la vez en las calles, el trasiego de gente en las iglesias, los comensalismos de las cofradías, los sabores y coloridos de las rúas en unos momentos en los que la convivencia entre hermanos, familiares y forasteros se hace más acendrada. También se explicaron los ritos iniciáticos a través de los cuales los niños se

M.ª Pilar Panero García, Julio Grande Ibarra, Pedro García González, Rossella Valentino, Rosi Pollara, Gabriella Palermo, Chiara Vaglica y Martina Schiavo. La parte visual correspondió a los fotógrafos: José Manuel Alfaro, Rafael Sanz Lobato, Rafael López-Monné, Fernando Fernández Sánchez, Juan Bautista Rubio Nistal, Rubén Prieto Ferrero, Daniel Pisabarro Gallego, Eugenio Santos de Mata, David Carracedo Sevilla, Rocío Gato Mateos, Marisol Cámara Ruiz y José Ignacio Aguado.

incardinan en las tradiciones de sus padres y los ancianos rememoran toda una vida y en ella la microhistoria del grupo.

Como consecuencia del anterior debíamos desarrollar los dos fines inherentes al Centro Internacional de estudios sobre la Religiosidad Popular: La Semana Santa. Estos son los estudios y documentación de este periodo en el mundo cristiano, y en el no cristiano, en cuanto que es un tiempo que hunde sus raíces en el cosmos; y, al mismo tiempo, poner en valor y divulgar los aspectos culturales en el amplio sentido de la palabra (sociales y religiosos) a través de una valorización del patrimonio cultural, que además tiene un gran potencial como atractivo turístico que es cambiante en función de los momentos históricos:

> El hecho cierto es que hasta nosotros ha llegado y que, después de cientos de años de vicisitudes, toca a la generación presente gestionar este legado. Cada generación tiene su responsabilidad y sus instrumentos. La de los Gandásegui, Cossío y Agapito y Revilla, allá por 1920, supo introducir innovaciones y apreciar que el turismo podría servir para apoyar sus respectivos intereses, religiosos, artísticos y municipales. La del Valladolid de 2020 tiene ante sí el mismo reto, e instrumentos suficientes para seguir haciendo posible que esa experiencia, única y diversa, continúe (Guimeráns Rubio 2020: 160-161).

Esta última parte ha sido la más difícil de aquilatar, porque se debía encontrar la urdimbre sobre la que tejer el tapiz sin velar la polisemia de los ritos que componen este periodo. Los mensajes se modulan de forma inherente a cualquier producto cultural, desde muchas voces potenciadas en la modernidad en el intento de creación o, al menos matización y desarrollo, de la tradición asociada en entornos en los que opera la sociabilidad produciendo un "reencantamiento en un mundo desencantado y desestradicionalizado" (García Pilán 2010, 157).

El fin principal era encontrar los códigos semánticos sobre los que se ha construido el patrimonio del "plenilunio religioso" para ayudarnos a descodificar los lenguajes que el público debe manejar para comprender estas manifestaciones en toda su profundidad. La Semana Santa es rica en lenguajes si sabemos comprenderlos. Es de sobra conocido que la gran dificultad que se les presenta al museólogo y al comisario de las exposiciones, es acercar y dar las claves a los visitantes con el fin de que sean capaces de comprender en toda la profundidad la realidad vivencial del grupo que genera ese patrimonio (García Pilán 2010: 74 y ss.).

Además, las exposiciones en sí mismas son efímeras con lo que estamos hablando de la creación de lenguajes momentáneos sobre lo transitorio (Gallo & Simonicca), pero que tienen una repercusión más allá de la propia finitud expositiva. La Semana Santa es breve en el tiempo celebrativo, aunque perpetua en el devenir del eterno retorno, efímero en el ser, pero perdurable en el referir, en el parecer, en cuanto que es un hito ineludible, el principal en las celebraciones populares, y creadora de sentimientos y discursos.

Por otra parte, esto requiere una buena documentación, que en el caso de la Semana Santa es amplia, pero diversa y variable. Amplia porque probablemente es la época religiosa más estudiada, variable porque junto a estudios de gran calado abundan mucho diletantismo que solo pone de manifiesto anécdotas localistas o restos de ritos de otras épocas descontextualizados. Sin embargo, en los últimos años sí se han incrementado notablemente los estudios de base antropológica. Confiamos que el número de trabajos con una perspectiva etnohistórica se amplié aportando más claridad.

Los museos de Semana Santa como se ha explicado Pedro García Pilán (2013 66-70), se han convertido en templos donde se muestran nuevos aspectos de unos ritos de base religiosa cristiana, pero que justifican su existencia porque sostienen el culto a la cultura en la que se asienta la nueva religión que mueve masas de adeptos en la Semana Grande: el turismo.

La serie de exposiciones de *Plenilunio de primavera* no se diseñó con la pretensión de ser en absoluto museos, sino puntos de atracción para los curiosos y amantes de la cultura pasionista. Éstos crearon inquietudes en los visitantes con el obje-

tivo de reenviarlos a los lugares donde se puede participar directa o indirectamente en el desarrollo de estas tradiciones.

La dificultad, para algunos escépticos imposibilidad de mostrar la realidad, se combate con el lenguaje que se crea bien en los museos bien en las exposiciones. Y estos lenguajes en el caso concreto de *Plenilunio de primavera*, son patentes. Se ha pretendido trasladar al público lo que podrían ver si un día visitaran cualquiera de los municipios reflejados en el espacio expositivo. Esto se hizo en un momento de deslocalización temporal, puesto que las exposiciones nunca se han desarrollado durante la Semana Santa, sino antes de su celebración. Los discursos de las muestras se hacen sobre una cuidada selección fotográfica, en buena medida constreñidos por la imposibilidad de exhibir las esculturas, porque en el caso de Valladolid al ser obras del Patrimonio Nacional sería prácticamente imposible sacarlas fuera de España sin un coste desorbitado. Las fotografías se acompañan con algunos objetos, pocos, pero muy elocuentes por ser próximos al sentir de las cofradías como, por ejemplo, el tapetán y la corneta de Medina de Rioseco o la funda de libro de regla de la Cofradía de la Vera Cruz de Valladolid. También se utiliza una ambientación audiovisual, que ayuda a poner en contexto el relato expositivo. Con los tres elementos (fotografías, objetos y audiovisuales) se busca no solo la inmediata emoción que surge de la obra de arte (Valladolid y Medina de Rioseco), del rito cruento (Nocera Terinese) y de las manifestaciones culturales que atesoran en su conjunto surgidas a lo largo de la historia (Valladolid, Medina de Rioseco y Nocera Terinese).

El valor turístico ha sido esencial en las diferentes muestras, porque ha sido también una manera de analizar una de las constantes que mantienen y sirven de motor del desarrollo y evolución de las manifestaciones públicas de religiosidad popular en la actualidad. La religiosidad hegemónica ve en el turismo una de las razones para conservar estas tradiciones, aunque algunos protagonistas (cofradías y hermandades) desde el núcleo de la fiesta han levantado tímidas voces contra la recomposición espuria de una celebración que a su juicio solo debe ser cristiana, concretamente católica. Sin embargo, no hay recato por apropiarse de los actos públicos, llegando en ocasiones en que por las inclemencias del tiempo o por causas mayores que desencadenan dramas personales y colectivos (pandemia de Covid 19), al exhibir lágrimas públicas porque no pueden procesionar. Las críticas a la Semana Santa por tacharla de puro turismo son frecuentes en las tiras de humor gráfico que aparecen en la prensa e, incluso, en grafitis que se colocan en lugares estratégicos por los que pasan las procesiones (Nogués-Pedregal 2020: 72).

Las muestras de *Plenilunio* se organizaron teniendo en cuenta los espacios expositivos conscientes de que la museología es el arte de combinar los objetos con el espacio disponible. Buscamos crear la polifonía del mensaje expositivo mediante unos armónicos que se producen en la interlocución surgida de la unión de tres modelos de Semana Santa, que a su vez representan un solo modelo del pasado donde convivían las tres. La dialógica expositiva producida por la ocupación de esos espacios y no otros ha creado una cantidad incontable de ecos y sensaciones personales en los visitantes, tal y como han manifestado en los mensajes que firmaban en los libros de visitas. Pero, además, las exposiciones cumplen otra misión importante en el visitante, la evocación comparativa con las propias semanas santas, con las que aún viven en su lugar de origen. Las exposiciones se convierten así en puntos de reflexión sobre una actualidad aparentemente estática pero cambiante, porque al mismo tiempo que se incardina la Semana Santa tratada en su contexto local se unen a otros más amplios como la región, la nación, Europa y el mundo latinoamericano.

2. Las ediciones de Plenilunio

En Roma[5] en San Antonio dei Portoghesi nos adaptamos al espacio dispuesto en dos plantas, la superior a pie de calle y la inferior de los sótanos bodegas. La muestra recogió momentos muy singulares de la celebración de la pasión y muerte de Jesucristo en las tres ciudades, con el apoyo de documentales que transmitieron las intensas vivencias de esos días. En el recorrido se conjugaba la parte superior donde se hizo hincapié en que los tres lugares participan de la geografía mediterránea internacionalizando las manifestaciones rituales expuestas, mientras que en la zona inferior se contraponían entre sí Valladolid, Medina de Rioseco y Nocera Terinese, de cuya interacción surgían potentes mensajes glocales.

El lenguaje de Oporto fue totalmente diferente. El espacio, la antigua iglesia monumental de la Compañía de Jesús con las capillas y el presbiterio, permitió un diseño ampuloso con todos los medios audiovisuales. Fueron protagonistas los tres centros, pero con el complemento de los fondos del Museo Diocesano de Oporto. Las esculturas musealizadas en el presbiterio contaban los momentos más trágicos de la pasión, muerte y entierro del Señor. Éstos se revalorizaron con un espectáculo de luz y sonido cuya música compuso para la ocasión Gian Paolo di Rosa. El contexto base era, aprovechando el contexto expositivo, acercar la religiosidad popular a los fieles en la segunda ciudad portuguesa, próxima además Braga, la ciudad con la Semana Santa más importante de Portugal (Barbosa da Silva 2015; Ferrerira 2019).

En todas las ediciones de *Plenilunio* hemos procurado compaginar el turismo con la faceta religiosa, porque la base del patrimonio pasionista es religioso, cósmico, primero, hebreo después y fundamentalmente cristiano. La exposición de La Madeleine (París) logró conjugar cabalmente estas dos perspectivas pues el contexto espacial lo requería. Los laterales de la iglesia se ocuparon con fotografías poderosamente atractivas de imágenes de la Pasión, del realismo barroco que ahora lucía como expresión de la realidad misma, como evidencia del Cristo que, según los Evangelios, fue injustamente torturado y muerto, y su Madre la corredentora del género humano, como sucede hoy en tantos y tantos lugares donde se niega la dignidad humana. Fue el mensaje captado por el público que acudió a visitar la exposición. El resto del mensaje, el turístico se desarrolló en la cripta de la iglesia, donde se expusieron los audiovisuales, y en este caso algunos objetos como hábitos, estandartes, y por primera vez maquetas de los pasos de Medina de Rioseco en las cuales se podía apreciar, no solamente las obras de arte, sino el valor que han tenido para la interpretación de la historia del arte y de la imaginería de la Semana Santa los pasos. Para la exposición de París se reimprimió en francés el texto sobre Valladolid del catálogo (Alonso Ponga & Panero García 2014).

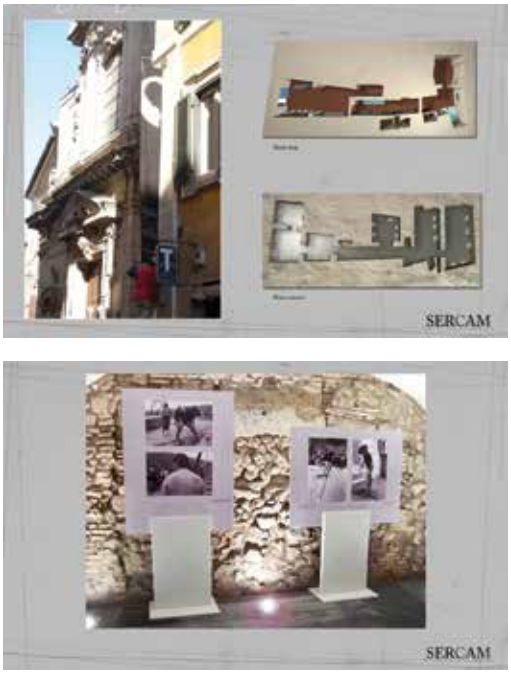


Fig. 2-3. Infografías de la primera edición en lstituto Portoghese di Sant' Antonio en Roma. SERCAM.

5 Esta exposición se complementó con un acto académico cultural sobre La Semana Santa castellana: Patrimonio religioso y cultural de un pueblo" a cargo del cardenal Carlos Amigo, Arzobispo Emérito de Sevilla, que hablo de "Religiosidad Popular y Patrimonio Cultural" y el profesor José Luis Alonso Ponga cuya conferencia versó sobre sobre "Patrimonio Inmaterial y Turismo Cultural" en la Embajada de España ante la Santa Sede.

Fig. 4. Infografía de la segunda edición en Oporto celebrada en la Iglesia de San Lorenzo dos Grilos, desacralizada y aneja al Museo de Arte Sacra y Arqueología. SERCAM.

La Exposición de Nuevo México se celebró en el contexto de un congreso Exhibiting Latino Popular Religious Traditions: New Mexico in a transnational context en Alburquerque en el Interdisciplinary Digital Film & Media Buildin y en Santa Fe en el Museum of Spanish Colonial Art proyectando material de tres exposiciones diferentes: *La cruz florida: la Semana Santa en un pueblo andino/The Flowering Cross: Holy Week in an Andean Village*; *Penilunio de Primavera/ The First Full Moon of Spring*; y *Rutas en Cuerpo y Alma/Routes in Body and Soul*[6]. Esta edición nos planteó un reto interesante, porque contraponíamos a la estética europea de la Semana Santa, como valor fundante de la realidad de Semana Santa, las vivencias y profundas convicciones de una religiosidad popular que se ha creado y mantenido como contraposición a la oficial, pero no solo a la oficial en general, sino a la oficial que intentaron introducir los nuevos señores a raíz de la anexión del estado a los Estados Unidos en 1912. La muestra de interculturalidad en torno a manifestaciones pasionistas resultó fructífera puesto que las semanas santas europeas – Valladolid, Medina de Rioseco y Bercianos de Aliste – contrastaban y se complementaban con las del continente americano. A los pasos firmados por los grandes maestros de nuestro Barroco se contraponen pequeñas imágenes de Cristo o la Virgen de gran expresionismo popular, por eso son muy queridas por los protagonistas, pero que no entran en las categorías estéticas europeas. Asistimos a una nueva vertiente de la plurisemia de la Semana Santa que se ha pretendido evidenciar en todas las exposiciones. La Semana Santa vallisoletana llamó la atención al público norteamericano por la fuerza y expresionismo de las figuras y por la estructura de la Procesión General de Viernes Santo. Hay que tener presente que la Semana Santa en Nuevo México se celebra principalmente entre los hispanos y, lógicamente, con un discurso sincrético que se parece muy poco al nuestro. Allí practican una religiosidad mucho más intimista que se desarrolla, sobre todo, alrededor de la devoción al Jesús Nazareno con imágenes muy populares, representaciones teatrales y cánticos heredados directamente de España en los siglos XVII y XVIII, pero alejadas de nuestra estética del desenclavo y entierro de Cristo.

Fig. 5. Entrada a la Sale Royale de la Iglesia de La Madeleine en la edición de 2015. Foto de Jesús Álvaro Arranz.

6 *Rutas en cuerpo y alma* se pudo ver en Valladolid en la sala de Exposiciones del Museo de la Universidad de Valladolid (Muva) en octubre de 2010 y en mayo-julio de 2012 en el Museo Etnográfico de León en la programación de actividades del Centro Internacional de Estudios de Religiosidad Popular: LA SEMANA SANTA. Se mostraron, apoyados por conferencias, rituales populares arraigados desde la época colonial de la Nueva España, actualmente los estados norteños de México y de Nuevo México en el suroeste de los Estados Unidos. Miguel Gandert y sus colegas los profesores Enrique Lamadrid, Gabriel Meléndez y Anna Nogar, han recorrido el Camino Real de Tierra Adentro, que todavía unifica esta vasta región, documentado la religiosidad popular de los llamados *borderlands* o tierras fronterizas entre las dos repúblicas. Los ritos en esta exposición no fueron exclusivos de la Cuaresma y la Semana Santa pues se expusieron otros como las morismas y otras fiestas, aunque éstos ocuparon una parte sustancial de la misma.

Fig. 6-7. Montaje en la entrada a la cripta de La Madeleine y dos de los objetos expuestos, carraca y tapetán de Medina de Rioseco. Fotos de Pilar Panero.

La exposición en Palermo de 2019 se vio en una de las salas del conjunto cultural-monumental la Iglesia de Santa Maria dello Spasimo. En este precioso lugar se continuó con la filosofía de la exposición de 2014-2015 en la sala del Instituto Cervantes de Piaza Navona de Roma. Repitieron San Vicente de la Sonsierra, que protege la procesión de los disciplinantes también llamados "picaos", como se hacía en el Barroco y la conserva a pesar de la prohibición de Carlos III en 1777 y Bercianos de Aliste, que salvaguarda la función del Desenclavo y la Procesión del Santo Entierro, sin apenas variación desde el s. XVIII. Se incorporaron otras tres: Peñafiel que conserva en "La Bajada del Ángel" que tiene lugar la mañana de Pascua, universos teatrales otrora muy extendidos y que son resto de los autos sacramentales del Barroco en los que la tramoya y el *atrezzo* eran obligatorios en cualquier puesta en escena religiosa; La Bañeza que convoca a una multitud de vecinos y visitantes alrededor de la procesión de "El Santo Potajero", pues era una obligación que tenían los cofrades de Nuestra Señora de las Angustias de dar de comer a los presos de la cárcel en este tiempo de Semana Santa; y la ciudad de Toro que tiene como núcleo central de su Semana Santa la tradición de los conqueros, cuatro hermanos de la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno y Ánimas de la Campanilla que en el más absoluto silencio piden limosna por la ciudad con la "conca", el cuenco que servía y sirve en las bodegas particulares para probar el mosto en las vendimias y el vino nuevo antes de espitar. Con el subtítulo de *La Semana Santa ritual y vivida* quisimos llamar la atención sobre los valores históricos y patrimoniales que aún se conservan como ritos completos, casi por un milagro, en algunos lugares. En ellos la manera en la que el paisaje urbano y rural, sobre todo rural, el paisanaje, lo social y lo religioso se unen y amalgaman en una serie de actos y vivencias que involucran a los habitantes de las localidades donde se celebran más allá de sus orígenes sociales y a veces de sus prácticas religiosas cotidianas.

En 2019 surgió un nuevo *Plenilunio* de la unión de fuerzas de la asociación Puglia Autentica y el Centro Internacional de Religiosidad Popular: la Semana Santa con una trayectoria similar en el estudio, conservación, valorización y promoción de las identidades culturales e históricas de las tradiciones populares de Semana Santa de una misma civilización, la de los pueblos de la cuenca mediterránea. La cita española en el Palacio Real de Valladolid precedió a las de Bitonto, Molfetta y San Menaio (Vico del Gargano), no pudiéndose realizar la de Lecce hermanada con Valladolid, prevista en el convento de los PP. Teatinos. Los ritos españoles, similares en historia y orígenes a los de Puglia, resaltan el paisaje urbano, las maravillas escultóricas, las tradiciones de las cofradías y la música relacionada a los ritos (Settimana Santa in Puglia 2012). Aunque parte de la tradición escultórica

de Puglia es similar a la de madera policromada, se compagina con otra floreciente en cartapesta (papelón) que pudo admirar el público en Valladolid y otros hermosos ritos: la procesión de Bitonto, en la que Madonna peregrina rodeada de docenas de velas en la oscuridad; la Addolorata de Taranto; la hoguera de Noicattaro; la procesión de la deposición de Ruvo de Apulia; las cadenas de Troia; la procesión de los cinco misterios de Molfetta; los misterios de Gallipoli; las Madonnas del Viernes Santo y el Cristo muerto de Vico del Gargano; el *fracchie* iluminado de San Marco en Lamis, la procesión de la Desolata de Canosa di Puglia, etc. Las exposiciones estuvieron acompañadas por actuación de los cantos y coros polifónicos que tradicionalmente acompañan los ritos de la Pasión en Puglia.

Fig. 8. Imagen de la edición de Palermo (2019) en el conjunto cultural-monumental la Iglesia de Santa Maria dello Spasimo.

3. Coda

En este momento, acuciados por la pandemia provocada por la Covid-19 que ha provocado que por segundo año se suspenda la Semana Santa tal y como la conocemos, nos ha parecido oportuno mirar hacia atrás y pensar en las diferentes ediciones de *Plenilunio*. No lo hacemos desde la nostalgia, sino con la alegría de haber involucrado a tantos y tantos colegas y otros profesionales de diversos lugares y, si se nos permite, con la satisfacción de haber sido capaces de transmitir los valores patrimoniales, identitarios y turísticos de unos ritos que se mantienen con vigor y son parte esencial de la religiosidad popular en el s. XXI. En la génesis del proyecto al que se adscribe este artículo está difundir los valores de la Semana Santa de Valladolid. Éstos se construyen, se crean y se recrean sobre una base universal marcada por las directrices del cristianismo hegemónico que aprovecha lo que le parece oportuno de las pautas populares (Alonso Ponga & Panero García 2020: 104-105) por lo que dichos valores se perciben mejor si se examinan a la luz de los de los otros.

Fig. 9. Cubierta del catálogo bilingüe de la edición Valladolid-Puglia (2019) con fotografías de Chema Concellón y Vincenzo Bisceglie. Diseño de Gaetano Armenio.

Fig. 10-11. Concierto mixto de la banda de Bitonto "Davide delle Cese" y el coro "Voci delle confraternite di Vico del Gargano". Los cantores entran en la Iglesia de San Agustín de Valladolid para mostrar muestran en su actuación los estratos de esta cultura religiosa hecha a lo largo de los siglos con variada influencia, pero que componen auténticas joyas de un patrimonio cultural inmaterial musical pasionista. Fotografías de Gaetano Armenio e Isaac Huerga.

Bibliografía

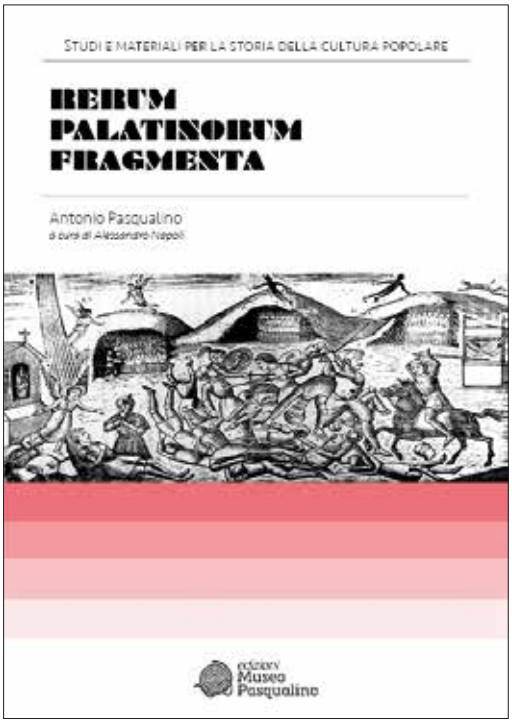
Agapito y Revilla J.
1925, *Las cofradías, las procesiones y los pasos de Semana Santa en Valladolid*, Imprenta Castellana, Valladolid. Disponible en: https://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=755

Alonso Ponga J. L. (coord.)
2014, *La Semana Santa de Valladolid. Patrimonio cultural universal*, Producciones Carrera, 4´18´´.

Alonso Ponga J. L., Buttitta I. E. (comisarios)
2019, *Plenilunio ritual de primavera: la Semana Santa vivida/ la Settimana Santa vissuta*, Fondazione I. Buttitta, Palermo, 18 pp.
Alonso Ponga J. L., Armenio G. (comisarios)
2019, *Plenilunio de Primavera. Semana Santa en Puglia y en Valladolid-Plenilunio di Primavera. Settimana Santa in Puglia e Valladolid*, Editrice L'Immagine, Molfetta.
Alonso Ponga J. L., Panero García M.ª P.
2008, *Gregorio Fernández, en el vértice de la religiosidad popular de la Semana Santa vallisoletana*, en J. L. Alonso Ponga y M.ª P. Panero García (coords.), *Gregorio Fernández: Antropología, Historia y Estética en el Barroco*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, pp. 21-38.
Alonso Ponga J. L., Panero García M.ª P.
2014, *Pleine lune de printems. Le temps et l'espace pendant la Semaine Sainte à Valladolid*, extraído de J. L. Alonso Ponga (coord.), *Plenilunio de Primavera. La Semana Santa de Valladolid*, Medina de Rioseco y Nocera Terinese, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid.
Alonso Ponga J. L., Panero García M.ª P.
2020, *Peregrinos, viajeros y turistas: religión, economía y cultura en la construcción del relato de la Semana Santa*, en M.ª P. Panero García (ed.), *Mirar, vivir, participar. Turismo y cultura en la Semana Santa*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 86-114.
Asensio Martínez, V., Pérez de Castro, R.
2003, *Semana Santa en Medina de Rioseco*, en J. L. Alonso Ponga (coord.), *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*, Grupo Página, Valladolid, pp. 137-315.
Barbosa da Silva, M. P.
2015, *O Turismo Religioso na Semana Santa em Braga*, mestrado em Sociologia, Universidade do Minho, Braga. Disponble en http://hdl.handle.net/1822/40731
Burrieza Sánchez, J.
2004, *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa en Valladolid*, Sever Cuesta, Valladolid.
Faeta, F.
2007, *I maestri del sangue. Un rito di flagellazione a Nocera Terinese*, en F. Faeta e A. Ricci (a cura), *Le forme della festa: La Settiamana Santa in Calabria: Studi e Materiali*, Squi Libri, Roma, pp. 161-195.
Faeta, F., Ricci, A.
2011, *I vattienti di Nocera Terinese*, en J. L. Alonso Ponga (coord..), *Plenilunio de Primavera. La Semana Santa de Valladolid, Medina de Rioseco y Nocera Terinese*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, pp. 133-164.
Ferlaino, F.
2007, *Il sangue e la notte. Un apunto sui flagelanti di Verbicaro*, en F. Faeta e A. Ricci (a cura), *Le forme della festa: La Settiamana Santa in Calabria: Studi e Materiali*, Squi Libri, Roma, pp. 17-37.
Ferreira, R.
2019, *Os cerimoniais público-privados e as solenidades da Semana Santa de Braga*, tesis de doutoramento en Estudios Culturales, Universidade do Minho, Braga.
Gallo, F., Simonicca, A. (a cura di)
2016, *Effimero. Il dispositivo espositivo fra arte e antropologia. Casi di studio e prospettive di riflessione nel Novecento*, CISU, Roma.
García Pilán, P.
2010, *Tradición en la modernidad avanzada: La Semana Santa Marinera de Valencia*, Museu Valencià d' Etnologia-Diputació de València, Valencia.
García Pilán, P.
2013, *Museos festivos: de la "religiosidad popular" al "patrimonio cultural"*, "El genio maligno. Revista de humanidades y ciencias sociales", nº 13, septiembre, pp. 66-96. Disponible en: https://elgeniomaligno.eu/museos-festivos-de-la-%c2%abreligiosidad-popular%c2%bb-al-%c2%abpatrimonio-cultural%c2%bb-pedro-garcia-pilan/
Guimérans Rubio, J. M.
2020, *Turismo y Semana Santa en Valladolid: desde la pasión a la experiencia*, en M.ª P. Panero García (ed.), *Mirar, vivir, participar. Turismo y cultura en la Semana Santa*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 141-162.
Nogués-Pedregal, A. M.
2020, *Marcando el paso. Una visión socio-antropológica del turismo en tiempos de Pasión*, en M.ª P. Panero García (ed.), *Mirar, vivir, participar. Turismo y cultura en la Semana Santa*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 57-84.
Pérez de Castro, R.
2011, *Plenilunio en Medina de Rioseco (Valladolid): identidad, tradición, estética y arte de su Semana Santa*, en J. L. Alonso Ponga (coord.), *Plenilunio de Primavera. La Semana Santa de Valladolid, Medina de Rioseco y Nocera Terinese*, Ayuntamiento de Valladolid, Valladolid, pp. 77-130.
Settimana Santa in Puglia
2012, *Pasqua in Puglia. La Settimana Santa*, Editrice L´Immagine, Molfetta.

RECENSIONI

Recensioni



Rerum palatinorum fragmenta,
di Antonio Pasqualino
a cura di Alessandro Napoli
Edizioni Museo Pasqualino, 2018

Da quando mi sono imbattuta nella *Storia dei paladini di Francia* di Giusto Lodico, una riscrittura in prosa monumentale della tradizione cavalleresca italiana medievale e rinascimentale, ho desiderato che esistesse uno studio che documentasse in modo preciso le fonti che questo scrittore siciliano del XIX secolo aveva usato per ogni episodio, insieme alle modifiche ed aggiunte a quelle fonti. Eppure non speravo che uno studio di questo tipo si sarebbe mai realizzato, considerate sia la sottovalutazione dell'opera da parte degli accademici a partire da Giuseppe Pitrè (1841-1916), sia lo sforzo erculeo che portare a termine un tale compito avrebbe comportato. Sono stata quindi euforica di scoprire che un lavoro del genere è effettivamente ora disponibile grazie agli sforzi congiunti di Alessandro Napoli e del compianto Antonio Pasqualino.

Antonio Pasqualino (1931-1995) ha avuto una doppia carriera: chirurgo e antropologo che insegnò all'Istituto di Antropologia dell'Università di Palermo e al Dipartimento di Antropologia dell'Università della California a Berkeley. Oltre a fondare l'Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari (1965), il Museo internazionale delle marionette (1975) e l'annuale (e tuttora in corso) Festival di Morgana, è stato autore di numerosi libri e articoli sulla letteratura cavalleresca e sul teatro delle marionette in Sicilia e nel sud Italia. Infatti, è solo con Pasqualino che la *Storia dei paladini* divenne un serio oggetto di studio. Dopo la sua morte, le sue note aggiuntive su Lodico rimasero in forma manoscritta fino a quando la sua vedova Janne Vibaek, cofondatrice del museo ora intitolato a Pasqualino in suo onore, si rivolse ad Alessandro Napoli con l'idea di portarle alla luce.

Alessandro Napoli non solo ha raccolto, confrontato e riordinato gli scritti di Pasqualino, ma ha anche meticolosamente integrato i materiali esistenti con le sue proprie ampie note, riempiendo

gli spazi vuoti e discutendo questioni che erano state lasciate aperte o risolte solo successivamente da lui stesso o da altri. E Napoli è in una posizione perfetta per portare avanti il lavoro di Pasqualino, dato che è sia uno studioso dell'Opera dei Pupi a pieno titolo sia un componente attivo della rinomata compagnia della propria famiglia, la Marionettistica dei Fratelli Napoli di Catania. Il contributo di ogni autore è chiaramente differenziato poiché, a parte l'introduzione di Napoli e l'intermezzo (di cui si dirà in seguito), tutte le sue aggiunte e integrazioni sono state inserite tra parentesi nel corpo del testo o contenute nelle note di chiusura di ogni capitolo e in caratteri più piccoli.

Il libro è diviso in tre parti: "Edizioni e versioni della *Storia dei Paladini di Francia*" (13-20), "Le fonti della *Storia dei Paladini di Francia*" (21-342) e "L'ideologia dell'Opera dei Pupi: opposizioni narrative e concettuali della *Storia dei Paladini di Francia* di Giusto Lodico " (versione aggiornata di un capitolo pubblicato da Pasqualino in precedenza, 343-356). Tre appendici forniscono note aggiuntive di Antonio Pasqualino su varie opere cavalleresche, un'annotazione capitolo per capitolo delle fonti della versione ampliata della *Storia dei paladini* di Giuseppe Leggio e un confronto tra i titoli dei capitoli nelle edizioni di Lodico e Leggio.

La seconda parte, dedicata all'uso delle fonti sia nell'edizione originale del 1858-60 di Lodico che nell'edizione ampliata del 1895-96 di Leggio, offre oltre 300 pagine di analisi testuale suddivise in tredici capitoli che corrispondono ai tredici libri dell'opera originale di Lodico. Si procede nel modo seguente: si fornisce prima il sommario del capitolo di Lodico e poi si indica la fonte di ogni episodio all'interno del capitolo, annotando alterazioni, aggiunte e omissioni. Particolare attenzione è riservata ai dettagli, come la variazione dei nomi. Quando rilevanti, Pasqualino e Napoli offrono anche la probabile causa delle varianti introdotte da Lodico. Viene spesso citato l'intento etico o didattico di Lodico, che porta a dichiarazioni moralistiche e alla censura o alla cancellazione di contenuti sessualmente espliciti. Un altro motivo frequentemente ricordato per le modifiche di Lodico è più pratico, ad esempio l'omissione di descrizioni, passaggi allegorici e altri passaggi ritenuti superflui o irrilevanti nell'interesse di una più efficace brevità di narrazione. Altre strategie attribuite a Lodico sono la necessità di coerenza narrativa in tutta la compilazione, l'attenzione ai gusti e agli interessi dei suoi lettori e il desiderio di *variatio*. Il volume fornisce un ulteriore servizio ai lettori rilevando divergenze dal testo originale di Lodico nell'edizione ampliata di Leggio. A quanto pare, Leggio non solo ha aggiunto episodi, come è comunemente riconosciuto, ma è anche intervenuto nella narrativa in prosa, ad esempio, modificando alcuni termini cavallereschi che forse non aveva capito.

Gli studiosi dell'Ariosto potrebbero essere delusi dal fatto che la sezione sull'uso da parte di Lodico dell'*Orlando Furioso* sia meno di una pagina nell'annotazione di Pasqualino (197) e completata da solo otto pagine degli approfondimenti di Napoli (198n-205n). Tuttavia, una continua attenzione alla procedura di Lodico può essere meno cruciale qui, sia perché il *Furioso* è già così noto, sia perché Lodico ha seguito il poema così da vicino. In ogni caso, la scarsità di questa sezione potrebbe essere presa come un invito a un esame più approfondito di un autore che ha reso il poema di Ariosto in prosa oltre un secolo prima della rivisitazione più famosa di Italo Calvino.

Il ritratto di Giusto Lodico (1826-1906) che emerge da questo studio, e in particolare dall'intermezzo (329-340) di Napoli, non è semplicemente quello di un compilatore che traduce dalla poesia alla prosa, ma piuttosto quello di un appassionato conoscitore del vasto mondo della poesia cavalleresca medievale e rinascimentale che con grande cura e autonomia ha selezionato, intrecciato e rimodellato un insieme di narrazioni non così omogenee secondo le proprie preferenze e i gusti presunti dei suoi lettori. Riflettendo sulla visione del mondo e della vita che emerge dalla *Storia dei*

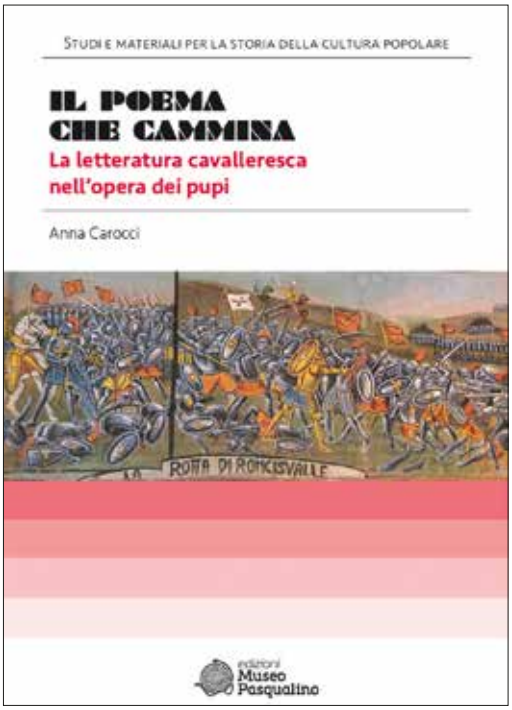
paladini, Napoli paragona l'intento didattico di Lodico a quello del suo celebre contemporaneo Alessandro Manzoni, altrettanto impegnato a presentare modelli di comportamento da seguire e da evitare attraverso la costruzione della narrazione e i commenti autoriali.

Questo volume fa avanzare il campo dell'italianistica per almeno tre ragioni importanti. In primo luogo, offre un resoconto completo e dettagliato delle fonti, del metodo di lavoro e della visione del mondo di Lodico, nonché della storia e della ricezione editoriale del lavoro, fornendo così una base solida e affidabile per studi futuri. In secondo luogo, documentando l'attenta attenzione di Lodico sia ai minimi dettagli che alla struttura generale, ribalta in modo clamoroso un pregiudizio accademico di lunga data contro l'opera e invita (anzi, costringe) a una rivalutazione della capacità letteraria del modesto insegnante siciliano. Terzo, il volume esamina più in generale il processo di adattamento e trasformazione dei testi nella Sicilia ottocentesca, aprendo così una finestra su un *milieu* culturale che non solo ha familiarità con l'epica cavalleresca medievale e rinascimentale, ma che è anche attivamente impegnato nel rimodellarli secondo i propri gusti e nell'inventare nuove storie nella stessa ottica.

Magari non tutti vorranno leggere questo libro di 528 pagine nella sua interezza, e la sua struttura cronologica consente infatti di concentrarsi su singoli capitoli in base alle fonti invece di leggerlo da copertina a copertina. Eppure uno studio completo di questa natura - dedicato a un testo di quasi 3000 pagine e in dialogo sia con le sue fonti epiche che con una successiva edizione ampliata - non poteva essere realizzato in un volume più compatto. E i lettori che seguono Pasqualino e Napoli lungo questo viaggio letterario riceveranno informazioni privilegiate su come i pupari hanno messo in scena alcuni episodi sia nella tradizione palermitana che in quella catanese. Napoli ricorda, per esempio, che la sua famiglia di pupari distribuì confetti al pubblico in occasione del matrimonio di Bradamante con Ruggiero, celebrato nella tradizione catanese lo stesso giorno di quelli di Marfisa e Guidone Selvaggio e Cladinoro e Carinda (205).

Rerum palatinorum fragmenta, o "Frammenti di cose sui paladini" (che fa eco intenzionalmente a Petrarca), è stato pubblicato dalla divisione editoriale del Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino, che ha prodotto anche un altro lavoro similare sulle narrazioni cavalleresche drammatizzate nel teatro dei pupi siciliano, *Il poema che cammina: la letteratura cavalleresca nell'opera dei pupi* di Anna Carocci. In modo complementare, i due volumi sono guide indispensabili al notevole intervento letterario di Giusto Lodico e al suo impatto sulla cultura e la società siciliana, in particolare il teatro di marionette siciliano. In più, entrambi i libri dovrebbero interessare studiosi e studenti di poesia medievale e rinascimentale, di processi di adattamento letterario, di letteratura e cultura italiana dell'Ottocento e di cultura popolare in generale.

(Jo Ann Cavallo)



Il poema che cammina
La letteratura cavalleresca nell'opera dei pupi
di Anna Carocci
Museo Pasqualino, 2020.

Riempie il cuore di gioia il fatto che, oltre a Jo Ann Cavallo, un'altra italianista specializzata nello studio della letteratura cavalleresca si sia occupata delle permanenze e dei mutamenti che la materia carolingia ha subito attraversando la cultura siciliana – popolare e non – dal primo trentennio dell'Ottocento ai nostri giorni.

Il volume di Anna Carocci ripercorre, alla luce di prospettive di analisi specificamente filologiche, testuali e letterarie, la

> lunga strada compiuta dai poemi cavallereschi fino ad arrivare a camminare davvero, per mezzo dei pupi, sul palcoscenico dei teatrini: strada che ha colmato una grande distanza geografica (dalla Francia delle *chansons* al nord Italia dei cantari franco-veneti, e poi giù lungo tutta la penisola fino alla sua propaggine meridionale), temporale (dal Duecento ai nostri giorni), e non da ultimo culturale, muovendosi trasversalmente tra pubblico popolare e pubblico colto, artisti d'eccezione e autori men che mediocri, élite culturali e tradizioni popolari.

Questo metaforico "cammino" viene segmentato dall'Autrice, ripercorrendo sentieri già autorevolmente tracciati da Antonio Pasqualino, nelle quattro tappe che indico qui di seguito. Come nacque *'u Libru* per antonomasia, cioè la *Storia dei Paladini di Francia* di don Giusto Lodico, il romanzo popolare che negli anni 1858 – 1860, ricucendo e armonizzando insieme le trame di molti romanzi e poemi cavallereschi, codificò il repertorio principale dell'Opera dei Pupi e diventò per tutti i pupari siciliani "la Bibbia", la fonte autorevole cui attingere per le loro rappresentazioni. Poi il successivo e conseguente ramificarsi della *vulgata* lodichiana (come le definisce Carocci, le «riscritture dello riscrittore» elaborate da Pietro Manzanares e Giuseppe Leggio) e la parallela proliferazione della letteratura cavalleresca popolare a dispense (con autori come Luigi Arangio, Emanuele Bruno, Costantino Catanzaro, Gaetano Crimi, Salvatore Patanè). Contemporaneamente all'affermazione delle dispense cavalleresche, all'interno di una dialettica spesso oscillante tra anteriore paternità e/o successiva filiazione, l'Autrice indaga le trasformazioni e gli adattamenti che i materiali narrativi e le parole dei libri subivano passando dal testo alle rappresentazioni serali quotidiane dell'Opera dei Pupi nella sua epoca d'oro, dalla seconda metà dell'Ottocento agli anni Sessanta del Novecento, sia attraverso la più comune redazione delle *serate* impostate alla maniera degli scenari della Commedia dell'Arte, sia attraverso la redazione di copioni distesi parziali (*Opira* catanese) o integrali (tradizione napoletano–pugliese). E infine ciò che è accaduto all'Opera dei Pupi dagli anni Settanta del Novecento a oggi, quando, per superare la gravissima crisi subita da questa forma di teatro nell'era del consumismo, da un lato la tenace volontà di poche famiglie d'arte (Cuticchio a Occidente e fratelli Napoli a Oriente), dall'altro l'impulso e la nuova rilevanza dati all'*Opra* dall'instancabile lavoro di Antonio Pasqualino e dei suoi collaboratori, condussero alla nascita e all'elaborazione di nuove forme di drammaturgia, che innovarono la tradizione dall'interno e ne guidarono i portatori a una più consapevole e matura autocoscienza delle proprie capacità artistiche e letterarie. Conclude il saggio, come utile

esempio di questa ultima e contemporanea stagione dell'Opera dei Pupi, quello che la Carocci chiama «Un caso studio», cioè l'esame comparato di cinque recentissime versioni dell'episodio della pazzia di Orlando messo in scena da compagnie di antica tradizione.

La materia viene aggredita compulsando ed esaminando un gran numero di fonti dirette, che spaziano dai romanzi popolari a dispense ai copioni manoscritti degli *opranti*, da interviste condotte da Antonio Pasqualino e Janne Vibaek dagli anni Sessanta agli anni Ottanta del Novecento a interviste inedite della Carocci ai pupari durante il periodo di gestazione del libro.

Passata in rassegna la suddivisione della materia, dirò quali siano secondo me le parti più interessanti e feconde del volume. Innanzitutto il riesame dei criteri, delle finalità e delle modalità di utilizzo delle fonti praticati da Giusto Lodico nella redazione della sua *Storia*. Cade qui subito opportuno rilevare che, a proposito di questa indagine, si è ripetuto quanto accadde negli anni Settanta del Novecento, quando Carmelo Alberti e Antonio Pasqualino elaboravano contemporaneamente i loro fondamentali libri sull'Opera dei Pupi e pervenivano per molti versi ad analoghi risultati di ricerca. Infatti, mentre Anna Carocci elaborava il suo libro, anche io ristudiavo Lodico ordinando e completando le ultime carte sparse di Antonio Pasqualino, riguardanti lo studio sistematico delle fonti narrative utilizzate da don Giusto per la sua compilazione. Avendo completato il mio lavoro, esitato nel volume *Rerum palatinorum fragmenta*, e leggendo il libro della Carocci, ho avuto il piacere di condividere con l'Autrice i medesimi risultati e le medesime conclusioni intorno al lavoro di Lodico: cioè il fatto che egli non è un passivo compilatore dei materiali selezionati e utilizzati, bensì è un redattore creativo, che li riplasma in armonia ai fini pedagogici e moraleggianti da lui chiaramente esplicitati nel «Preambolo» della sua *Storia*. Altri risultati della ricerca della Carocci, cui io pervenivo contemporaneamente nella mia, sono l'aver messo adeguatamente in luce l'amore di don Giusto per la letteratura cavalleresca, la sua predilezione per la tecnica dell'*entrelacement* e la sua dimestichezza col linguaggio arcaico e di non sempre facile comprensione dei poemi. Merito esclusivo dell'Autrice è infine – e di questo io in prima persona Le sono grandemente debitore – quello di aver individuato, a proposito delle fonti della storia di Morbello Malaguerra, due nuovi testi che hanno contribuito all'elaborazione delle avventure di questo personaggio: l'*Aiolfo del Barbicone*, ma soprattutto il *Palmerino d'Oliva* di Ludovico Dolce.

Altro merito della Carocci è il puntuale confronto tra la prima edizione della *Storia dei Paladini di Francia* di Giusto Lodico e le due edizioni "con aggiunte e correzioni" di Pietro Manzaneres e Giuseppe Leggio. Pregevole il lavoro di confronto con l'opera di Manzaneres, mai finora così sistematicamente condotto da nessuno studioso. E interessante anche quanto emerso attraverso l'esame comparato di Lodico originale e Lodico "rifatto" da Leggio (anche qui siamo arrivati con l'Autrice ad analoghi risultati): Leggio non ha la stessa dimestichezza di Lodico con il linguaggio dei testi cavallereschi, che perciò spesso fraintende e banalizza, né apprezza particolarmente la tecnica dell'*entrelacement*, che molte volte anzi si spinge a "smontare" laddove Lodico ha voluto mantenerla e utilizzarla: e qui la Carocci propone un'esaustiva e gustosa analisi comparata del racconto di Roncisvalle nelle tre redazioni di Lodico, Manzanares e Leggio, dove dimostra inequivocabilmente che le valentie di Rinaldo a Roncisvalle, intrecciate da Luigi Pulci nel *Morgante* a quelle di Orlando e così mantenute da Lodico nella sua *Storia*, sono state invece "separate" e dislocate da Leggio alla fine della battaglia, quando ormai quasi tutti i paladini sono morti e Orlando ha già squillato il suo Olifante.

Assai belle sono poi le parti del volume in cui l'Autrice, con finezza di analisi, riesce a restituire a tutto tondo a molti dei protagonisti di questa storia il loro spessore di grandi e sinceri appassionati della letteratura cavalleresca carolingia: e qui

penso non soltanto alle belle pagine dedicate a tale proposito a don Giusto, ma anche a quelle che si leggono di Antonio Pasqualino e del grande puparo catanese Raffaele Trombetta (tutta da gustare fra l'altro un'attenta lettura di un testo di Trombetta che ben conosco e molto amo: la gran *parlata* di Namo di Baviera a Carlo Magno per il perdono di Berta e Milone).

Infine, ulteriore pregio del volume è l'indagine sistematica sul lavoro di elaborazione dei copioni che i pupari di tradizione hanno dovuto compiere per superare la crisi degli anni Sessanta del Novecento e poter affrontare un nuovo pubblico, non più schiettamente popolare, ma borghese e interclassista, quando non fu più possibile la rappresentazione delle *storie* nei lunghi cicli di quotidiane puntate serali. Studiando i copioni elaborati da Giacomo Cuticchio, da suo figlio Mimmo, da Fortunato Pasqualino, da Nino Amico (di cui si riconosce il giusto merito nell'aver fortemente voluto che l'*Opira* catanese fosse riconosciuta come "Teatro" con l'iniziale maiuscola), dal sottoscritto insieme a Fiorenzo Napoli, l'Autrice dà ampio conto dei travagli culturale e testuale che li ha fatti nascere, dei necessari "regolamenti di conti" che ciascun addetto ai lavori ha dovuto fare con la sua passione per la letteratura cavalleresca e l'Opera dei Pupi, nella stringente necessità di poterla presentare a un pubblico contemporaneo, spesso colto, smagato e con quintali di pregiudizi da demolire. Il risultato a cui giunge la Carocci (di cui Le sono grato prima di tutti io, che, quale autore di copioni, so "di quanta carne e quanto sangue" ne costi la stesura) è quello della formulazione per questi testi di una nuova categoria d'indagine, quella di «spettacoli d'autore» *tout court*, che consentono ancora oggi a Carlo Magno e a Orlando, a Rinaldo e a Gano, ad Astolfo e a Malagigi di poter camminare insieme a noi per sempre rinnovare le antiche *storie* di questo mondo... che in fondo rimane ancora lì, a combattere i suoi eterni travagli sotto le mura della bella Parigi.

(Alessandro Napoli)

Gli errori ovvero le Verità nascoste
Salvatore Claudio Sgroi,
Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2019.

Il lavoro di Salvatore C. Sgroi, *Gli Errori ovvero le Verità nascoste* (VII volume della serie "Lingue e culture in Sicilia. Piccola biblioteca per la scuola", edita dal Centro di studi filologici e linguistici siciliani) si configura come un manualetto-prontuario che aiuta il lettore interessato ai fatti di lingua ad assumere consapevolezza circa la reale natura di oltre 150 casi di usi linguistici contemporanei che, seppur giudicati "errati" dal "comune sentire", non sono effettivamente "errori", quanto meno nella prospettiva di una diversa nozione di norma/errore rispetto a quella a cui siamo generalmente abituati. In questo senso, il volume ben si presta a stuzzicare la curiosità, tra le persone colte, ma soprattutto tra docenti e alunni, sui problemi connessi al rapporto fra norma, uso e accettabilità in un tempo in cui sembra affermarsi sempre più la consapevolezza dello scarto tra i criteri "prescrittivi" delle grammatiche e dei dizionari e gli effettivi usi linguistici dei parlanti. Secondo Sgroi, quelli che comunemente vengono giudicati "errori" linguistici non sono usi banalmente "sgrammaticati" della lingua: essi obbe-

discono altrimenti a precise regole (Verità nascoste) che, nel suo lavoro, egli svela, di volta in volta, con quella consueta arguzia e chiarezza alla quale ci ha abituati negli anni con la sua lunga attività di infaticabile e impareggiabile divulgatore in diversi giornali on line e a stampa.

Col suo lavoro, Sgroi ci lascia scoprire, per esempio, che se oggi molti parlanti dicono "egìda", anziché "ègida", lo fanno perché interviene una regola inconscia che porta ad assimilare la parola così "erroneamente" pronunciata alla maggior parte delle parole italiane che terminano in *-ìda*. Ne consegue, dunque, che anche gli "errori" obbediscono a precise regole, né va dimenticato che anche l'italiano standard può avere le sue varianti (colte). In effetti, le cause dell' "errore" «vanno cercate, spesso, in meccanismi di semplificazione, omogeneizzazione dei paradigmi complessi, interferenza con i sostrati dialettali, meccanismi che sono altrettanto linguistici e spesso precedono il cambiamento di lunga durata. D'altra parte, una lingua senza errori sarebbe una lingua morta» (dalla *Introduzione* delle curatrici).

In sostanza, per Sgroi, l'errore, in quanto tale, non esiste perché esso non è «un oggetto "naturale» o «materiale», ma una «nozione "culturale" in quanto il risultato della propria educazione, della tradizione scolastica e familiare» (p. 11). In questo caso, si tratta di una nozione basata sull'idea che l'errore viene commesso "per ignoranza" e «perché non si conoscono le regole» (*ibidem*). Secondo una tale prospettiva basterebbe, allora, individuare le cause che conducono all'errore perché esso possa finalmente e felicemente essere estirpato. Se, per esempio, considerassimo la questione dal punto di vista di un insegnante, si potrebbe concludere che per evitare l'errore sarebbe sufficiente indurre l'alunno a studiare le regole (oltre a spiegare quando e come quell'errore si è formato). Eppure, tale possibilità «si rivela il più delle volte inefficace», stando «al giudizio degli stessi insegnanti sulla (in)competenza linguistica dei propri allievi e sulla perseveranza degli errori pur corretti» (*ibidem*). La questione è interessante: a ben pensarci, l'esperienza ci insegna che non è sufficiente spiegare all'alunno che con il *se* occorre usare il congiuntivo affinché il discente, una volta appresa la regola, riesca a riprodurla. È vero invece che la prassi di un uso corretto «si acquisisce prevalentemente grazie all'esposizione agli usi colti della lingua, per imitazione» (p. 22). In sostanza, se, dopo avere spiegato all'alunno la regola "se + congiuntivo", egli continua a produrre il condizionale, ciò è da ricondurre alla «familiarità degli studenti a usi popolari della lingua e alla scarsa lettura di testi colti» (*ibidem*), piuttosto che alla mancata interiorizzazione della regola. Da questo punto di vista, l'importanza dell'insegnamento della grammatica, che l'autore, ovviamente, giudica di grande valore per lo sviluppo delle capacità cognitive, appare effettivamente insufficiente al conseguimento dell'obiettivo dello sviluppo delle abilità linguistiche. Sgroi si allinea, dunque, ai tanti linguisti che, partire dagli anni '70, hanno messo sotto accusa l'insegnamento nelle scuole della grammatica tradizionale, insegnamento considerato di poca utilità se non accompagnato da una costante esposizione alla lingua reale, che «in quanto sistema potenziale di segni e di regole di combinazione, si realizza in Norme o usi sociali di parlanti nativi, colti o incolti che siano» (p. 19) e i cui usi (per l'A. «infiniti») «appaiono pluri-differenzati» in ragione della complessa architettura della lingua variabile. Di conseguenza, al netto degli errori «comunicativi di verbalizzazione», esiste un ulteriore uso marcato della lingua che va però considerato errore solo se investe la dimensione diastratica (errore diastratico, cioè riconducibile all'italiano popolare); tutti gli altri casi non sono errori, ma "sbagli", in quanto usi/errori non diastratici, ma connessi di volta in volta alle diverse dimensioni della variazione (diatopica, diamesica, diafasica) della lingua. In questo senso l'"errore" (che non è, dunque, uso "sgrammaticato") può essere considerato tale secondo una duplice prospettiva: da un lato esso è un uso generato da una re-

gola (detta R1 e corrispondente alla «Verità nascosta») che si pone in alternativa (o in concorrenza) a un'altra (detta R2): si tratta di regole che vanno identificate accuratamente e che vanno tenute opportunamente distinte; dall'altro lato ogni "errore" è «un uso giudicato e sanzionato negativamente con motivazioni diverse» (p. 22): si tratta di motivazioni (di volta in volta etimologiche, logicistiche e così via) che, anche in questo caso, vanno identificate e distinte accuratamente. Alla luce di questi due parametri, un uso linguistico può essere considerato "realmente" errato solo se produce un testo poco comprensibile o del tutto incomprensibile (errore comunicativo) ovvero solo se rientra tra quelli tipici o pressoché esclusivi dell'italiano popolare (errore diastratico).

Sulla base di tali criteri, Sgroi passa in rassegna ben 150 casi di "errori/verità nascoste" per i diversi livelli di analisi linguistica (non trascurando preliminarmente qualche esempio di «pesudo-errori di verbalizzazione» riferiti alla produzione orale): errori ortografici (da *un pò* a *<cas-/co>*, *<ca-ssa>*), errori fono-ortografici, fono-prosodici (da *persuàdere/dissuàdere* a *errata corrìge*), errori grafo-morfologici, morfologici, errori concernenti il genere (da *la diabete* a *il tav/la tav*), errori morfosintattici, sintattici (per es, «se + condiz.»), di punteggiatura, errori lessicali (da *redarre*, a *elicitare 'produrre'*) e, quanto al lessico, Sgroi aggredisce una ricca serie di esempi (meridionali) concernenti i regionalismi segnici, semantici e fraseologici fino ai regionalismi non dialettali (da *carpetta* a *stranizzarsi*).

La trattazione dei diversi casi svela la profonda convinzione da parte dell'A. del suo statuto di linguista/grammatico "laico", «critico verso ogni forma di prescrittivismo e imposizione di uso della lingua» di cui, in definitiva, è «responsabile il singolo parlante» (dalla bandella della Quarta di copertina). Questa laicita è evidente nel suo peculiare approccio nell'affrontare le questioni connesse a norma e uso, sempre caratterizzate da una totale sospensione del giudizio nei confronti di qualunque tentazione prescrittivista. Così nel caso, per esempio, della forma èbbimo (pp. 103-104, trattata assieme a *sèppimo* e *fécimo*), si coglie profondamente lo scarto tra il suo approccio e quello di un altro linguista come Luca Serianni (dallo stesso Sgroi definito grammatico "clericale"). Entrambi – Sgroi nel suo volume, Serianni in «Italiano digitale» IX, 2019/2 (aprile-giugno), p. 53 – trattano dell'uso di èbbimo, in concorrenza ad *avemmo*, secondo un medesimo schema: prospettiva etimologica, analisi morfologica dei paradigmi dei verbi forti con la loro tipica alternanza tra forme rizotoniche di prima, terza e sesta persona, e rizoatone di seconda, quarta e quinta, e la conseguente spinta livellatrice verso le forme rizotoniche; rassegna sugli impieghi "livellati" nei dialetti e nella tradizione letteraria del passato e del presente.

Ma nella chiusa si evidenzia la sostanziale divergenza di vedute: per il grammatico "clericale" «[r]icostruire le vicende storiche di una forma non significa però legittimarne l'uso nella norma attuale. Dire o scrivere *ebbimo* qualificherebbe come poco istruito il parlante e lo scrivente di oggi. L'italiano contemporaneo, proprio per l'uso ormai condiviso delle sue strutture fondamentali, ha eliminato molte alternative che erano possibili fino all'altro ieri e sarebbe ingenuo richiamarsi a esempi di scrittori del passato più o meno recenti (lo usavano Nievo, D'Annunzio e alcuni vincitori del premio Strega, e quindi sono autorizzato a fare lo stesso!)» (Serianni *ibidem*); al contrario, per il grammatico "laico" – molto più semplicemente e lapidariamente –, dal punto di vista sociolinguistico, èbbimo (proprio dell'italiano regionale meridionale) non è da giudicarsi come forma errata «in considerazione anche degli usi letterari e di parlanti colti» (p. 104).

(Roberto Sottile)

La parola e la spada
Violenza e linguaggio attraverso l'Iliade
di Francesca Piazza
Il Mulino, 2019.

La parola e la spada di Francesca Piazza (Il Mulino 2019) è un libro per indagare il nesso antropologico tra linguaggio e violenza. Il titolo richiama bene questo intreccio, a cominciare dagli echi proverbiali o dalle metafore che entrano nella nostra vita quotidiana, ma il libro si adotta come campo d'indagine l'*Iliade*, un archetipo del nostro pensiero e della nostra immaginazione e quindi la sfida è notevole. Il punto di vista è quello della filosofia del linguaggio, ma naturalmente entrano in gioco altre prospettive, tra i testi antichi, le questioni dell'oralità e la filologia. Visto che l'epica greca arcaica diventa oggetto privilegiato d'analisi di questo libro, da questa specifica prospettiva proviamo a valutare i risultati dell'indagine.

C'è un prologo (pp. 9-43) che ci indica le direzioni del libro. Normalmente noi pensiamo a un'opposizione tra la parola e la forza, anzi dalla nascita della retorica potremmo quasi credere che la *peitho*, la parola che sa persuadere, possa rappresentare una attenuazione della violenza. Entra in gioco un dubbio essenziale sulla natura del linguaggio. C'è da domandarsi se il linguaggio per l'animale uomo sia qualcosa «in grado di riplasmare, e in modo radicale, non solo le capacità cognitive più elevate ma anche una pulsione come l'aggressività» (p. 11). Si tratta insomma di capire come il linguaggio modifichi la violenza umana rispetto agli altri animali. Non basterà perciò l'aiuto dell'etologia per spiegare la specificità delle pratiche umane. Come si vedrà, le possibilità del *logos* possono essere più distruttive della forza fisica. Non sarà una conclusione facile. Gli uomini possono uccidere nel nome di qualcuno. Soltanto l'animale uomo ha la capacità di non riconoscere il suo simile, ha il potere di dire di un suo avversario "questo non è un uomo" (p. 15).

Per questo nelle espressioni più comuni il linguaggio e la violenza possono essere associati, le parole possono essere affilate, non sono diverse dalle armi. Parlare e combattere si intrecciano in una relazione complessa. Perciò si parla di «pratica verbale». Il valore offensivo delle parole dipende dal modo in cui vengono recepite e dalle condizioni, come nell'esempio degli usi violenti e discriminatori di termini come *queer* e *nigger*. L'A. prende in considerazione come esempio gli *slurs*: le interpretazioni possono essere molte, possiamo adottare un approccio semantico oppure pragmatico. Ma si può andare più in là, «le parole, tutte le parole, non sono, non possono mai essere, neutre ma sono sempre il risultato di una storia e ogni loro occorrenza si porta dietro inevitabilmente questa storia» (p. 31).

Per la evidente complessità diviene indispensabile adottare il concetto di «pratica verbale», o anche di «gioco linguistico» di Wittgenstein. L'A. mette ben in evidenza come già secondo Aristotele gli esseri umani sono caratterizzati non semplicemente dal linguaggio, ma la loro specificità è costituita da *attività in relazione al linguaggio*. Le attività verbali, insomma, non sono mai un qualcosa di autonomo e di isolato. «Le pratiche ver-

bali e non verbali formano un tessuto coarticolato e unitario, ossia una *forma di vita*» (F. Lo Piparo, *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Roma 2014, p. 67). Così sono utilmente valutate anche le categorie degli *atti linguistici* di Austin, ma sempre in relazione all'idea più articolata di «pratica verbale».

Al centro è posto il ruolo dei partecipanti, che sono alternativamente parlanti, ascoltatori, e spettatori. Sempre con Aristotele il *logos* è definito in relazione a colui che parla, a ciò di cui si parla, a colui a cui si parla, al *telos* o fine (rivolto all'ascoltatore). L'ascoltatore sta in principio e non alla fine del processo discorsivo. Il potere offensivo delle parole non dipende soltanto dalle intenzioni del parlante, ma è sempre in certa misura connesso alla reazione dell'ascoltatore. Come si vedrà poi dagli esempi epici, per la violenza delle offese è determinante la presenza di un terzo che ascolta. L'insulto, l'offesa, l'attacco critico davanti a terzi amplifica generalmente la violenza, ma possiamo dire anche la potenza e il significato. In certi casi si direbbe che, senza terzi che assistono, l'offesa del messaggio che rende insostenibile l'attacco è inefficace. Non ci sono le condizioni di felicità dell'insulto.

Ma c'è un'altra valutazione da fare. A quanto pare non siamo padroni solo noi delle nostre offese. Contribuiscono alla realizzazione del significato complessivo non solo i partecipanti, ma anche tutti quelli che «hanno fatto ricorso alle stesse parole mettendo in scena altre pratiche» (p. 39). È una questione di sovranità limitata. O meglio, nei termini degli studi sull'oralità della poesia epica greca arcaica, si tratta di un fattore simile alla *traditional referentiality*[1]. «In un certo senso, lo *hate speech* è sempre una citazione ed è anche per questo che esso può davvero far male». Si potrebbe dire che ogni nostra ingiuria non sta da sola, ma nella percezione degli ascoltatori sta insieme a tutte le altre manifestazioni della stessa offesa, in relazione col sistema di espressioni uguali o simili. L'epica orale agiva in questo modo, quando si diceva *ptoliporthos Odysseus*, se per noi si tratta di valutare tutte le attestazioni e da questo intuiamo i valori, per l'ascoltatore del canto epico agivano le storie, tra i *klea andron* e le *oimai*, e tutti i canti, tutte le *performances* dei rapsodi della Grecia arcaica. Una poesia biotica, che vive dentro negli orecchi e nella memoria collettiva (cf. A. Camerotto, *Fare gli eroi. Le storie, le imprese, le virtù: composizione e racconto nell'epica greca arcaica*, Padova 2009, p. 90).

Solo per fare un esempio, per l'epiteto degli eroi della *persis*, che agisce come potentissima metonimia, cf. Hom. *Il.* 10.363, 2.278, *Od.* 8.3, 16.442, 22.283 πτολίπορθος Ὀδυσσεύς, 9.504, 530 Ὀδυσσῆα πτολιπόρθιον, 18.356, 24.119 Ὀδυσσῆα πτολίπορθον, 14.447, *Il.* 8.372, 15.77, 24.108 Ἀχιλλῆα πτολίπορθον, Hes. fr. 25.23 M.-W. Ἀμφιτρυωνιά[δ]ηι Ἡ[ρακλῆϊ πτολιπό]ρθωι (cf. anche in una formula genealogica Hom. *Il.* 2.728 Οἰλῆϊ πτολιπόρθῳ, 20.384 Ὀτρυντῆϊ πτολιπόρθῳ, Hes. fr. 10a.44 M.-W.). Per gli dei cf. Hom. *Il.* 5.333 πτολίπορθος Ἐνυώ, 20.152 Ἄρηα πτολίπορθον, Hes. *Th.* 936 ἐν πολέμῳ κρυόεντι σὺν Ἄρηι πτολιπόρθῳ. Gli effetti di questa contaminazione sono notevoli. E per valutare la persistenza si può vedere quello che accade di questo epiteto quasi tre secoli dopo in relazione ad Agamennone e alla *Iliou persis* in Aesch. *Ag.* 783s. βασιλεῦ, Τροίας πτολίπορθ', / Ἀτρέως γένεθλον, 906 Ἰλίου πορθήτορα, cf. anche 1227 Ἰλίου τ' ἀναστάτης.

Ma ritorniamo alle ingiurie. Oltre alla storicità, c'è l'apertura sul futuro. Come per le strutture formulari che trovano nuove applicazioni, il principio vale per tutte le future nuove "pratiche verbali", alla stessa

1 J.M. Foley, *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*, Bloomington and Indianapolis 1991, 7: «Traditional referentiality, then, entails the invoking of a context that is enormously larger and more echoic than the text or work itself, that brings the lifeblood of generations of poems and performances to the individual performance or text. Each element in the phraseology or narrative thematics stands not for that singular instance but for the plurality and multiformity that are beyond the reach of textualization».

maniera di quello che noi possiamo valutare per nuovi poemi e nuovi protagonisti.

Da questo si possono intuire le risposte alla domanda «Perché l'*Iliade*?». Perché è un documento antropologico, e questo ha uno speciale valore che forse andrebbe sottolineato anche di più, è la testimonianza di una cultura orale, dove la voce e le parole, con la loro potenza e la loro memorabilità sono al centro della vita e della società. Di qui deriva la definizione celebre di "enciclopedia tribale" e si generano anche gli effetti di una stilizzazione poetica che è ben diversa da quella della letteratura. Le parole degli eroi entrano nella vita e diventano archetipo e modello condiviso. Anche, se non soprattutto, con i loro duelli sul campo di battaglia tra avversari di schieramenti diversi e con le loro contese tra le assemblee, i consigli, i banchetti tra membri dello stesso schieramento. Di qui viene l'articolazione del volume nelle sue due parti.

Nel capitolo primo, «Armi e parole nell'*Iliade*» (pp. 45-58), troviamo tutte le definizioni della relazione epica tra le armi e le parole. Se per Simone Weil la forza trasforma l'uomo in una cosa, questo – come sottolinea l'A. – vale a maggior ragione per la parola violenta. Sono proprio le parole che, affiancate alle armi, contribuiscono a fare dell'avversario una cosa. In Omero la guerra è fatta anche con le parole. La parola in battaglia è una forma di combattimento.

Si potrebbbe quasi dire che parole e azioni si equivalgano: il valore degli eroi sta per definizione nelle due cose (Hom. *Il.* 9.443 μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων). Vengono ben messi in evidenza gli intrecci e le sovrapposizioni. Per gli eroi si tratta sempre di prevalere sull'avversario, nelle assemblee e nei consigli e nella guerra. Così la battaglia e l'assemblea hanno entrambe come epiteto formulare *kydianeira*, l'una e l'altra danno *kydos* e gloria. Le formule e queste sovrapposizioni hanno un peso speciale.

È l'indizio della connessione antropologica profonda tra parole e violenza, le strutture dicono proprio questo. Per noi nascono probabilmente proprio dall'*Iliade*. Del resto possiamo verificare la natura agonistica della parola epica, con una doppia valenza positiva e negativa. Se la scena del giudizio nello scudo di Achille è un *agon* (Hom. *Il.* 18.498), la stessa parola può servire a dirimere le contese. È una scena questa che si oppone polarmente alla guerra, è principio di civiltà. Nell'utopia di Scheria sciogliere le contese è una delle grandi virtù di Alcinoo e di Arete. Ma la contesa è parte di questa parola. E la contesa rimane un valore epico, un grande tema di canto.

Nella battaglia, a confronto con le armi è ricorrente nell'epica la svalutazione delle parole, sembrano una cosa più adatta alle assemblee, è ovvio (*Il.* 16.630-631), oppure possono andar bene per i bambini e le donne, che sono per natura estranei alla guerra (*Il.* 7.235s.). Ma è anche evidente che in battaglia le parole non sono mai soltanto parole. Lo dimostra il timore che Diomede, uno degli eroi più grandi, un *aristeuon* dell'*Iliade*, ha del vanto di Ettore di averlo messo in fuga (Hom. *Il.* 8.145-150). Scopriamo che, allora, notevole è il valore delle parole del vanto. È forse il timore del *kleos* negativo, le parole del vanto fanno la storia, il duello diventa realtà cognitiva.

Nel secondo capitolo, che prende il titolo «La danza di Ares», da una immagine epica per la guerra si passa all'analisi dei duelli come pratica verbale (pp. 59-86). Le armi rimangono nello sfondo, quello che serve sono le parole come parte integrante dello scontro. Lo dicono le strutture tematiche che segnano l'inizio e la fine del duello.

Per la *monomachia* epica l'obiettivo concreto è mostrare le proprie virtù con un avversario di pari valore. Oltre ai duelli in battaglia ha una speciale rilevanza il duello cerimoniale, lo si potrebbe chiamare ancor meglio duello spettacolare, perché è fatto per il pubblico all'interno e all'esterno della narrazione epica. Senza un grande duello non c'è emozione, non c'è canto. Per questo, vale la pena di ricordarlo, assistiamo a un duello che per noi moderni appare come una incongruenza, come quello tra Paride e Menelao (Hom. *Il.* 3). A che cosa serve al nono anno di

guerra? Ci sarebbe da dubitare che comunque sia un duello meno cruento, ossia che non preveda necessariamente la morte di uno dei due contendenti, come indica l'A. Forse non è nelle previsioni, ma è nella struttura, per un contatto/contaminazione con il confronto sportivo. È proprio la dimensione spettacolare che lo chiede, e con essa naturalmente l'*oime* che non può essere arbitrariamente modificata. Paride non può morire adesso, e nemmeno Menelao. Lo sanno tutti, basta una *If not-situation* e l'intervento di una dea che spezza la cinghia dell'elmo di Paride, una banalità accidentale, per riportare gli eventi nella corretta direzione.

Per il duello in battaglia, il duello *peri psyches*, ossia per la vita (cf. *Il.* 22.161), valgono tre condizioni. La reciprocità tra duellanti: ci si scontra tra pari, nel duello vale almeno di principio il rapporto tra conspecifici, come tra due leoni. Anche se la violenza punta sempre all'ultimo sangue, il duello è un confronto fatto di una componente negoziale. C'è, infine, il ruolo del terzo, senza un pubblico non vale nemmeno la pena di combattere.

È necessaria poi una evidente prossemica del duello, è a tiro di lancia, ma anche a tiro di voce che comincia il duello, ci si deve poter guardare negli occhi, perché lo sguardo è forse la prima forma di minaccia insieme alle altre manifestazioni visive e acustiche. Ma la vicinanza serve anche per scambiare le parole. Forse per questo un'arma potente e celebre come l'arco è un'arma squalificata, disonorevole per questi eroi. Le parole degli uni e degli altri contano, tutti le vogliono sentire. I duellanti stanno sullo stesso piano, ma l'obiettivo finale è lo scardinamento di questo assetto, il vincitore starà sopra, il vinto nella polvere.

Se la componente contrattuale è innegabile, la negoziazione che è propria di ogni dialogo potrebbe depotenziare la violenza. Non rinuncerei agli schemi etologici, secondo i quali questa è la prima funzione del *flyting*, attraverso la paura che mette in fuga l'avversario o che lo sottomette. È vero che la ferocia degli uomini non ha pari: chiaramente nello scambio verbale le cose si trasformano e le parole servono a costruire la vittoria finale, che può arrivare agli estremi della violenza. È suggestivo e problematico pensare che il *logos* produca questi effetti. La componente contrattuale però è sicuramente notevole per i due duelli cerimoniali tra Paride e Menelao, con tanto di patti, giuramenti e maledizioni, e tra Ettore e Aiace Telamonio, con sfide istituzionali, minacce che prevedono un *fair play*, e una conclusione in parità, con uno scambio di doni a testimonianza dell'incontro e della sua memorabilità. Ettore esprime «parole di lode nei confronti del suo avversario (vv. 288-293), riconoscendogli, così, una superiorità di fatto» (p. 75). Avrei dei dubbi, Ettore riconosce la grandezza dell'avversario, questo è nel codice. Non può essere che così. Anzi, anche qui gli schemi andrebbero bene per una scena di *Xenia*, come avviene nel trapasso dalle formule del duello a quelle dell'ospitalità per Glauco e Diomede (*Il.* 6).

Se nel duello agisce la reciprocità, si può capire perché in battaglia la supplica non funziona. Non è questa la via giusta di contrattazione, non questa la situazione. Lo chiarisce il duello tra Ettore e Achille, dove la contrattazione è nelle parole di sfida di Ettore e serve per stabilire il diritto degli onori funebri. Ma la risposta di Achille non accoglie patti: non ci sono possibilità di accordi come tra leoni e uomini, tra lupi e agnelli (*Il.* 22.261-269). Vale bene l'unica conclusione possibile per questo scontro: «Il duello tra Ettore e Achille come un caso esemplare di mancato riconoscimento tra co-specifici, possibile soltanto per l'animale linguistico, l'unico capace di dire ad un membro della sua stessa specie "tu non sei un uomo"» (pp. 78s.). Il rapporto nuovo è quello tra predatore e preda (cf. *Il.* 24.207 ὠμηστής per Achille – e si può aggiungere tra altre immagini la similitudine dello sparviero e della colomba di *Il.* 22.139-142). Sono proprio le parole che possono generare l'estremo della violenza con la negazione dello statuto umano all'avversario.

Una attenzione notevole è riservata a questo punto al ruolo del terzo (p. 81, al §

5 *Duello triangolare*). Se l'obiettivo è il *kleos*, non c'è gloria senza spettatore e/o giudice, con la proclamazione della vittoria e le parole del vanto. Lo sappiamo, sono la prima pubblicazione del risultato del duello, sono l'inizio del canto epico. Dopo l'uccisione di Ettore agisce il vanto 'collettivo' di Achille. Si possono anche adottare altre categorie di analisi. Interessante è il riferimento a Freud e al motto di spirito ostile e alla comicità, ma forse il paragone più utile è quello della satira, che non possiamo qui discutere. Ma la questione non è probabilmente l'amplificazione della violenza (p. 84). Lo spettatore dà significato allo scontro. Ci si può ragionare, con le parole e il testimone cambiano le dinamiche. La questione non è più solo tra gli avversari, ma implica la funzione pubblica di ciò che avviene. Su due piani, quello immediato e, più ampiamente, quello proiettato nel tempo.

Il terzo capitolo, *Parole in duello* (pp. 87-127), rappresenta il cuore dell'argomentazione e ci dà il quadro completo delle parole del duello in cinque categorie: *provocare, raccontarsi, minacciare, supplicare, vantarsi*. In particolare, la prima e l'ultima azione verbale istituiscono e definiscono i confini tematici del duello sul piano compositivo.

La sfida è parte del duello, serve a intimorire l'avversario, mentre avrei dei dubbi sull'ostentazione del coraggio come funzione. La sfida secondo le regole etologiche serve a mettere in evidenza/affermare la superiorità, per spaventare, costringere alla fuga il rivale. Potrebbe essere la funzione prevalente. L'ostentazione può servire anche a darsi coraggio, sentirsi più forte dell'avversario può contare. Ma la sfida, come si mette bene in evidenza, ha in genere un secondo effetto, chiama al duello l'avversario (a margine, una svista però importante, il verbo ovviamente è προκαλίζετο non παρα-, p. 91, e così vale anche a p. 114 per παρακαλέω). La funzione di ingaggio diventa fondamentale nello scontro tra gli uomini e in queste parole iniziali.

Nella sfida, al di là delle ingiurie, ci deve essere comunque un riconoscimento del valore dell'avversario, una parità o una comparabilità. È un primo «contatto interrogativo», che può suonare come una minaccia o un dubbio, ma in ogni caso la pratica verbale della sfida è dialogica, cooperativa.

Nel duello si afferma la propria identità, l'abbiamo definito un «contatto assertivo», il racconto genealogico da un lato crea la comparabilità dei duellanti, dall'altro le genealogie stabiliscono i rapporti di forza, servono a riconoscersi e a pesarsi. Vale la pena di sottolinearlo. I dubbi sulla genealogia dell'altro divengono difesa che indebolisce chi si ha di fronte. Ma come avviene nel duello tra Sarpedone e Tlepolemo la genealogia conta concretamente per il cantore e per il pubblico del canto epico, il grado di discendenza da Zeus, sottolineato all'inizio (*Il.* 5.631 υἱός θ' υἱωνός τε Διὸς νεφεληγερέταο), produce il risultato finale e Sarpedone uccide Tlepolemo. E il pubblico lo sa calcolare fin dall'inizio. Sono cose che rimarranno poi anche nella tradizione letteraria (rinvio a A. Camerotto *Il nome e il sangue secondo Quinto Smirneo. Riprese e trasformazioni di un motivo del duello eroico,* in A. Aloni, M. Ornaghi [a cura di], *Tra panellenismo e tradizioni locali. Nuovi contributi*, Messina 2011, pp. 407-430).

La minaccia è spesso un «contatto imperativo», ma può essere dissimulata o ironicamente presentarsi in forma di consiglio. In ogni caso prefigura o "mette davanti agli occhi" (Aristot. *Rhet.* 1410b 34) l'*aikia* che attende l'avversario. L'A. lo dice, se il linguaggio è indiretto, questa obliquità semantica è la stessa che troviamo nel linguaggio della mafia. La minaccia per essere efficace deve rispettare le «condizioni di felicità» di Austin. Colui che minaccia deve possedere un *ethos* adeguato, mentre la minaccia che fallisce il bersaglio si può ritorcere contro colui che l'ha pronunciata, è come mancare un colpo con le armi (*halios, anemolios* valgono per le parole e le armi, p. 104).

La supplica è atto da inferiore a superiore, come è definita sulla traccia dei lavori di Manuela Giordano (*La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in*

Omero, Napoli 1999). Supplicare è l'opposto di minacciare. Secondo la prospettiva etologica (cf. I. Eibl-Eibelsfeldt, *Etologia della guerra*, Torino 1983) corrisponde a un «farsi piccoli» in opposizione a un «farsi grandi». La specificità degli uomini sta nella sinergia delle due componenti, i gesti e le parole, che concorrono a realizzare la supplica. In battaglia la supplica non può funzionare, come viene illustrato nei casi di Licaone e di Ettore con Achille, e di Adrasto con Menelao/Agamennone.

Il vanto chiude il duello come parte costitutiva: ha un ruolo sicuramente centrale, forse è l'esito ambito e atteso. La tensione vuole tutta arrivare a questo. Il verbo εὔχομαι indica l'azione, ma mai alla prima persona. Alle parole si uniscono i gesti e la spazialità, secondo i codici prossemici il vincitore sta sopra al vinto (con l'imperativo *keithi,* giaci, sei morto! o peggio). E accompagnano il vanto, la spoliazione e l'*aikia*.

Il vanto non serve a intimorire l'avversario, già morto o comunque vinto, ma vale a intimorire gli altri, serve per la rivendicazione della vendetta, ma soprattutto è la prima pubblicazione della vittoria. Per la felicità austiniana del vanto sono necessari la fondatezza, il riconoscimento degli altri, e ancora il ruolo del terzo. In più, anche il momento conta, farlo troppo presto è sempre un segno pericoloso. Il vanto serve anche a scaricare la tensione dello scontro. Se la sfida è dialogica, il vanto è monologico. Ma spesso può valere anche come replica alle parole della sfida.

Si possono trarre a questo punto da parte dell'A. delle conclusioni più ampie. «Umano però non significa meno violento». L'avevamo già anticipato dalle frasi iniziali del libro. Nelle azioni di guerra le parole tra nemici «provocano la violenza, la amplificano, la rendono più dolorosa e ubiqua». Le parole, insomma, servono ad affilare le armi.

Nella seconda parte del libro, a partire dal capitolo quarto, «Fuoco amico» (pp. 129-194), le parole sono quelle rivolte all'interno del proprio schieramento. Significativamente si comincia con gli insulti di *Full metal Jacket* di S. Kubrick (1987). È il metodo Hartman per l'addestramento dei *marines* in primo piano. Cambiare il nome a qualcuno non è un gioco, è un gesto con il quale letteralmente ci si appropria dell'interlocutore. Nomi che tutti ricordiamo bene come *Palla di Lardo* o *Biancaneve* servono per aumentare l'aggressività. La violenza verbale all'interno dei gruppi suscita, amplifica, differisce la violenza fisica.

L'*Iliade* è il poema di un conflitto interno, la *menis* di Achille, o meglio è il canto della *eris* tra Achille e Agamennone (è nella *protasis* del poema, *Il.* 1.1-8). Per lo scontro verbale violento si possono valutare lo scenario, gli scopi, lo *status* dei contendenti, le relazioni prima e dopo lo scontro, gli esiti o effetti perlocutori, le reazioni dei partecipanti. Questo l'obiettivo che l'A. si propone.

Ma nel poema ci sono anche le contese degli dei, che non sono del tutto diverse da quelle dei mortali. A Zeus non ci si può contrapporre, *né con la forza né con le parole*. Ha uno *status* speciale. Le minacce di Zeus sono sempre felici dal punto di vista perlocutorio, suscitano spavento, obbedienza. Hanno funzione intimidatoria anche nei confronti degli altri. Le parole del dio hanno un alto potere performativo e le sue minacce raggiungono in genere il loro obiettivo perlocutorio. Nessuno degli umani ha lo stesso potere performativo delle parole che ha Zeus. Sono un buon paradigma, semplificato e irraggiungibile per i mortali.

Le parole violente del comandante verso i propri uomini sul campo di battaglia servono a incitare a combattere, sono un amplificatore della violenza. Agamennone insulta gli Achei per la viltà, Diomede non sarebbe alla pari del padre Tideo, tra combattimento e parole: *Il.* 4.399s. τοῖος ἔην Τυδεὺς Αἰτώλιος· ἀλλὰ τὸν υἱὸν / γείνατο εἶο χέρεια μάχῃ, ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνω. Ma Diomede non replica al rimprovero del comandante, «indipendentemente dalla verità dei suoi contenuti» (p. 147). La replica è solo rinviata al momento opportuno. Ciò che conta è chi e perché pronuncia il rimprovero, lo *status* di chi parla e la funzione delle

parole. Ma le ingiurie di Agamennone non funzionano subito dopo nel caso di Odisseo, che replica al rimprovero, quelle di Agamennone sono *parole al vento*: *Il.* 4.355 ἀνεμώλια βάζεις. Agamennone è costretto a ritrattare, Odisseo ha lo *status* per rispondere alle accuse, ma si potrebbe parlare di *kairos* della comunicazione. E con le parole è sicuramente il migliore. In ogni caso la violenza verbale tra compagni rafforza la coesione del gruppo e potenzia la violenza fisica verso l'esterno. La gamma dei rimproveri che l'A. passa in rassegna è ampia. Ci sono i rimproveri tra alleati, come tra Sarpedone ed Ettore, tra fratelli, Ettore e Paride, tra moglie e marito, tra Elena e Paride.

E poi ci sono situazioni diverse, come le contese intorno alle gare dei giochi funebri in onore di Patroclo. Ci sono gli scontri per i premi e per le scorrettezze nello svolgimento della gara dei carri, e ci sono perfino le liti tra gli spettatori. Idomeneo vede nella gara dei carri in testa Diomede e non l'atteso Eumelo. Aiace d'Oileo attacca Idomeneo come uno che parla a vanvera. Idomeneo sfida Aiace a scommessa. Achille fa da conciliatore e scioglie la contesa, ma è comunque il segno di una dimensione agonistica. Non del tutto diversa dall'*eris* tra Achille e Agamennone o dalle altre *erides* degli eroi.

L'assemblea è lo scenario più importante per gli scontri verbali, senza distinzione (giustamente) tra assemblee achee e troiane, divine e umane. In guerra, di norma, non si contesta il comandante, come riconosce Polidamante nei confronti di Ettore (*Il.* 12.210-215).

Ma questo è ciò che avviene nell'*Iliade*. È il caso della rivincita di Diomede nel canto IX dell'*Iliade*. Diomede sa quando parlare e quando stare in silenzio, sa ottenere il consenso degli Achei. Nestore interviene ad approvare le parole di Diomede, ma anche a ristabilire l'autorità di Agamennone che è *basileutatos* tra tutti (*Il.* 9.68-70). In questo caso le cose funzionano per il meglio, i due discorsi di Diomede e di Nestore insieme servono a raggiungere l'obiettivo di continuare la guerra e di rafforzare la coesione degli Achei in difficoltà.

Ma ci sono due situazioni più problematiche. Il bersaglio è sempre Agamennone.

C'è l'episodio di Tersite, che contende (*erizetai*) con i *basilees*. Sono parole *ou kata kosmon,* con tutto il peso che questa indicazione formulare comporta. È *ametroepes,* e ancora *akritomythos*. È un problema di parole (sulle tracce di L. Spina, *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Napoli 2001). È chiaramente un *neikos* secondo tutte le regole tematiche, possiamo perfino dire che le cose che Tersite dice non sono diverse da quelle di Achille. Per questo non avremmo collocato a questo punto l'analisi di questo episodio, perché troppo forti sono le prospettive di una parodia interna. Ma chiaramente l'azione di Achille che dà inizio all'*Iliade* è attesa per la fine del libro. Quello che vediamo, in conclusione, è l'incapacità di Tersite di rispettare ruoli e circostanze. Odisseo lo ingiuria e lo minaccia, poi le parole diventano azioni e lo colpisce. Davanti all'esercito che fa da pubblico, da terzo. Dispiacere e riso stanno allora insieme, ma l'esercito elogia Odisseo. Tersite ha mancato un'occasione importante. Anche questo a posteriori gli possiamo rimproverare. Non ha compreso fino in fondo il *kairos* della contestazione. E, come racconta Omero, paga per questa responsabilità.

L'ultimo capitolo, «In principio era la lite» (pp. 195-212), è dedicato alla contesa più importante dell'*Iliade*. È il *neikos* che genera il poema. L'innesco è una questione di *geras* tra eroi. Achille si prende l'onere di attaccare Agamennone per il suo errore politico che causa la peste nel campo acheo per l'ira di Apollo. Achille attacca a suon d'ingiurie (*Il.* 1.149 ἀναιδείην ἐπιειμένε κερδαλεόφρον), secondo il principio che oppone *ciò che si è* a *ciò che si fa*. La minaccia finale di Agamennone di prendersi Briseide, il *geras* di Achille, è un ripristino della propria autorità davanti a tutti. Ma scatena l'ira di Achille, che potrebbe uccidere Agamennone. Achille ferma la spada e su indicazione di Atena attacca a parole: *Il.* 1.225 οἰνοβαρές,

κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο. Le parole sono tremende, v'è l'accusa politica (*Il.* 1.232 δημοβόρος βασιλεύς) e il riferimento al terzo, gli Achei che non sanno reagire (ἐπεὶ οὐτιδανοῖσιν ἀνάσσεις). L'attacco si compie con la minaccia-maledizione dei futuri lutti. L'intervento di Nestore tenta la mediazione, ma fallisce.

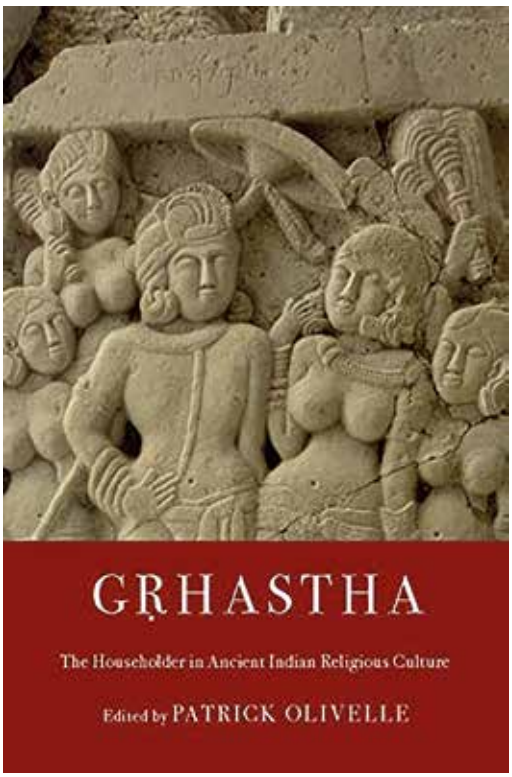
Si tratta di una contesa gravissima, è un duello in piena regola, fatto solo di parole, ma simile al duello armato, come indica il contatto con la formula *antibion machesasthai* (cf. *Il.* 1.304 ἀντιβίοισι μαχεσσαμένω ἐπέεσσιν, 2.377s. μαχεσσάμεθ' εἵνεκα κούρης / ἀντιβίοις ἐπέεσσιν, 1.277s. ἐριζέμεναι βασιλῆϊ / ἀντιβίην). Ci sono tutti gli elementi ben messi in evidenza dall'A.: la reciprocità dei duellanti, la componente negoziale, il ruolo del terzo, la collocazione al centro (*meson*) l'uno di fronte all'altro, da pari a pari in prossimità fisica.

Certo la contrattazione non è andata a buon fine. Ma possiamo invece dire più oggettivamente che forse la negoziazione ottiene il risultato secondo le sue forme: l'esito è dato dalla sequenza degli atti di negoziazione in positivo e in negativo. I due contendenti non hanno intenzione di trovare un accordo fin dall'inizio. O, più semplicemente, l'accordo non è possibile, proprio come nel duello tra Ettore e Achille. Fanno la loro parte. E quello che alla fin fine conta per il racconto epico è proprio questo. La contesa, il *neikos*, è uno dei più grandi temi del canto eroico. Lo sappiamo da altre contese, come quella del canto di Demodoco di *Od.* 8.73-82, che rappresentava il *neikos* tra Odisseo e Achille e la cui fama raggiungeva il cielo. O, se vogliamo, vale anche per la contesa tra Aiace Telamonio e Odisseo per le armi di Achille. Insomma le contese come i duelli sono una delle situazioni in cui gli eroi conquistano il loro *kleos*.

L'epilogo del libro (pp. 213-214) riprende brevemente l'idea fondamentale che lo ispira. L'intreccio tra verbalità e prassi violenta è tipico dell'animale che possiede il *logos*. Non è una bella cosa da dire, ma è così. Con un'altra immagine dal film di Kubrick: sulla scena sta il soldato Joker, che fa da narratore, porta in combattimento sull'elmetto, con qualche ironia e consapevolezza, la scritta minacciosa *Born to kill* accanto al simbolo del pacifismo. L'ambiguità sembra essere la cifra distintiva dell'uomo.

Così si conclude la sfida di questa indagine, che si è valsa di una attenta lettura dei testi e di una bibliografia ampia anche tra i lavori specialistici. L'argomentazione è ben condotta, ben coesa attorno all'*Iliade*. Il testo è ben curato e non sono molti i piccoli refusi. Il campo d'indagine forse poteva essere ampliato, in particolare all'*Odissea*, o ad altri testi dell'epica arcaica, almeno per qualche parallelo in più (basti pensare al duello di Eracle e Kyknos/Ares). Inoltre, forse non valeva la pena di fare perno sulle traduzioni, con discussioni in qualche caso sovrabbondanti, perché le traduzioni sono ovviamente sempre problematiche quando si valutano i testi antichi. Ma lo sappiamo, servivano per il lettore, e quindi è cosa ben fatta. In conclusione è questo un bel libro che merita attenzione da molte prospettive, anche per chi si occupa di epica greca arcaica e delle questioni dell'oralità.

(Alberto Camerotto)



Gṛhastha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture
a cura di Patrick Olivelle
Oxford University Press, 2019

Questo volume, che raccoglie gli interventi di alcuni tra i più influenti indologi contemporanei, è il frutto, come spiega il curatore Patrick Olivelle, di un workshop sul *gṛhastha* tenutosi alla University of Texas at Austin, presso il Department of Asian Studies, nel febbraio del 2016. Il workshop e il volume originano da uno studio davvero innovativo nel campo degli studi vedici, che Olivelle definisce più volte come *seminal*, cioè quello di Stephanie Jamison, a sua volta presente in questo volume con un contributo che approfondisce uno studio precedente, pubblicato nel 2018 in *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, Oxford University Press, Oxford (curato pure da Olivelle e Donald R. Davis). Al libro del 2018 Jamison partecipa con due saggi, uno dedicato allo *strīdharma* (le regole di condotta riguardanti le donne) e l'altro al matrimonio (*vivāha*) e al capofamiglia (*gṛhastha*). In questo studio 'seminale' Jamison avanza alcune ipotesi, che ritornano nel volume qui recensito, che sconvolgono le certezze acquisite dall'indologia nel corso dei decenni intorno a una presunta continuità, mai messa in discussione, tra la figura del *gṛhastha,* termine che compare nella letteratura sul *dharma*, e quella del *gṛhapati*, che si ritrova nei componimenti religiosi del *Veda* ma non compare mai nei testi sul *dharma*. Come sostiene Olivelle nell'Introduzione a *Gṛhastha. The Householder in Ancient Indian Religious Culture*: "Scholars have assumed, explicitly or implicitly, that the householder who occupies the central position in the religio-legal texts called Dharmaśāstra, texts that defined for two millennia or more the essential features of what we call Hinduism, was identical to the Vedic householder". Il rigore delle analisi filologiche condotte da Jamison costituisce un punto di svolta negli studi: la studiosa ha scoperto infatti che il termine rappresenta un neologismo all'interno del vocabolario sanscrito che non si riscontra infatti nei testi vedici più antichi, ma che si trova invece in forme pracrite a partire dalle prime fonti scritte dell'India, cioè le iscrizioni dell'imperatore Aśoka Maurya (III sec. a. C.), di cui si occupano i saggi, contenuti insieme a quello di Jamison nella prima parte del volume, di Joel P. Brereton e dello stesso Patrick Olivelle, di Oliver Freiberger (che approfondisce l'analisi del termine all'interno del Canone pāli) e di Claire Maes (che si occupa invece di indagare le fonti del canone Jaina). Emerge così una connotazione del termine *gṛhastha* in contrapposizione (o in associazione) con *pravrajita*, ovvero 'colui che è andato avanti', colui che ha scelto dunque di abbandonare la propria casa scegliendo di vivere come asceta itinerante, mentre il *gṛhastha* è propriamente 'colui che è rimasto a casa'. Egli non è un semplice capofamiglia che ha scelto il matrimonio e ha assunto un ruolo puramente secolare all'interno della società, ma un individuo che si caratterizza come membro religioso inserito nella innovativa corrente ascetica śramaṇica, che, secondo gli studi di J. Bronkhorst (*The two sources of Indian ascetism, The two traditions of meditation*

in ancient India, culminati nel 2007 in *Greater Maghada*) ha avuto origine nella regione del Maghada intorno al VI sec. a. C. Il termine *śramaṇa* indica 'colui che si sforza', 'colui che cerca', cioè l'asceta che, praticando esercizi di austerità o di rinuncia, cerca di raggiungere l'obiettivo della liberazione, contrapponendosi così alla tradizione vedica più antica (anche se è pur vero, come messo in luce da molti studiosi, per esempio A. Pellegrini, *Osservazioni sul significato del termine* tapas *nel* ṚgVeda e L. Renou, *Études sur le vocabulaire du ṚgVeda*, che lo 'sforzo' ascetico del rinunciante potrebbe avere origine nel concetto del *tapas* vedico, ovvero il 'calore' che si produce nel poeta ispirato che ha visto e poi composto in lingua umana gli inni del *ṚgVeda*).

Scrive Jamison: «The *gṛhastha* is, in fact, no mere layman, but one who pursues his religious duties no less than the 'gone forth,' although he pursues them at home» (Jamison 2019: 17). Il *gṛhastha* della tradizione hindū, dunque, ha un'origine che rimanda alle grandi correnti religiose di carattere ascetico che si sono innestate sulla tradizione vedica e sono state accolte dalla classe brāhmaṇica, ma attraversa una rifunzionalizzazione della figura e un rinnovamento semantico e concettuale rispetto al 'signore della casa' (*gṛhapati*) vedico: piuttosto che abbracciare la vita dell'asceta itinerante (*pravrajita*), il quale sceglie di rinunciare al coinvolgimento nella vita domestica, il *gṛhastha* risulta, a tutti gli effetti, un membro di un gruppo religioso che sceglieva di 'rimanere a casa', ma questa scelta non era in contrapposizione alla sfera religiosa śramaṇica. Anzi, il *gṛhastha* persegue uno scopo religioso ben preciso, equivalente a quello del *pravrajita*, ma in contrapposizione a esso, tanto che si potrebbe parlare, come fa Olivelle ancora nell'Introduzione, di una competizione tra i due su chi sia l'autentico rappresentante dell'*homo religiosus*. Questa competizione è assente nella tradizione brāhmaṇica, dove il ruolo del *pater familias* rappresenta un'alternativa a tutti gli effetti superiore a quella dell'asceta rinunciante. Questa concezione era già stata chiarita da Jamison nel saggio del 2018 parlando di una 'sacralizzazione della vita quotidiana' del *gṛhastha* operata all'interno della letteratura sul *dharma*: la tradizione brāhmaṇica, infatti, istituzionalizzando una serie di riti propri del *gṛhastha*, ha dato vita a un nuovo sistema concettuale che "ennobles the life of a householder and makes him a worthy counterweight to the wandering ascetic" e questa ridefinizione del ruolo del *gṛhastha* si comprende alla luce del contesto di «a pluralistic religious environment where marriage and family were not the only choices for a young man in his prime. This dialectic may have caused special emphasis to be laid on the centrality of the householder in Brahmanical circles» (Jamison 2018: 127). A proposito dei due saggi di Brereton e Olivelle, emerge una diversa linea interpretativa, che gli autori stessi definiscono, rispettivamente, minimalista e massimalista, delle fonti aśokee in merito all'analisi del termine *pāṣaṇḍa*. Questa parola, che in sanscrito significa 'eresia', nelle iscrizioni di Aśoka, come dimostra Brereton, non ha valenza negativa, ma piuttosto neutra di 'comunità religiosa'. Per Brereton i due termini *pāṣaṇḍa* e *gṛhastha* costituiscono una coppia complementare, mentre per Olivelle *pravrajita* e *gṛhastha* rappresentano due classi di membri all'interno dei gruppi di *pāṣaṇḍa*. La seconda parte del volume esplora le ricorrenze e significati che il termine *gṛhastha* assume all'interno dei trattati che si occupano del rituale domestico (*gṛhya*), della norma (*dharma*), dell'arte di governare (*nīti*) e dell'eros (*kāma*), aggiungendo, grazie ai saggi di Timothy Lubin, di nuovo di Olivelle, di David Brick e di Mark McClish, nuove suggestioni che concorrono a comprenderne meglio le sfumature semantiche, collocandolo nel suo complesso sviluppo storico e disciplinare. La terza parte del volume prosegue l'indagine attraverso le vie percorse dal *gṛhastha* nella letteratura, sia in quella epica con i saggi di Aaron Sherraden, che constata l'assenza del termine nel *Rāmāyaṇa*, e di Adam

Bowles, che ripercorre le occorrenze del termine nel *Mahābhārata*, sia nella tradizione letteraria del *kāvya*, con il saggio di Csaba Dezső. Il volume è preceduto anche da un Prologo, che costituisce un vero e proprio saggio a sé stante, firmato da Whitney Cox, esperto di letteratura tamiḻ. Lo studioso si concentra sull'analisi del *Cilappatikāram*, un poema epico, forse collocabile intorno alla prima metà del I millennio, attribuito a Iḷaṅko Aṭikaḷ, focalizzando la sua attenzione sul termine *pācaṇṭa*, corrispettivo del sanscrito *pāṣaṇḍa*. Il Prologo fornisce anche la chiave di lettura migliore per leggere i saggi raccolti nel volume. Scrive Cox, infatti, che gli autori emergono come una comunità di studiosi in cui anche le significative differenze interpretative si collocano in un orizzonte che è quello dell'argomentazione razionale: «to see such differences of interpretation recorded, considered, discussed, and left to the judgment of the reader is to find oneself in a Habermasian oasis in the midst of a vast Trumpian desert».

(Igor Spanò)

Madri d'Oriente fra tradizione e dissenso

a cura di Marianna Ferrara e Leila Karami
Jouvence - Coll. *Historica* vol. 33, Milano 2020

In alcuni interessanti articoli scritti tra la fine degli anni Settanta e gli anni Novanta del secolo scorso, Robert P. Goldman, avvalendosi delle teorie di Sudhir Kakar, proponeva una lettura in chiave psicoanalitica di alcuni miti e concetti dell'universo hindū, focalizzando la propria attenzione sulla misoginia e l'omofobia della cultura patriarcale indiana. L'autore ne individuava la radice nell'autorità del padre e nella paura, interiorizzata a partire dal peso della tradizione ascetica, per il contatto erotico con il corpo femminile. Per le tradizioni hindū, le donne sono caratterizzate o da una sessualità insaziabile o come madri devote, il cui amore divora i figli (tale doppia immagine coincide con il carattere ambiguo delle dee hindū, materne ma al contempo assetate di sangue e dall'aspetto terrificante). Per superare l'ansia generata dal pericolo del contatto con la donna, si pongono agli uomini tre possibili soluzioni: quella di rinunciare alla sessualità dedicandosi all'ascetismo, quella di trattare le donne

con il rispetto che si deve a una madre, depotenziandone così i possibili risvolti sessuali (pensiamo alla storia di Arjuna e Urvaśī) o quella di abbandonare totalmente la sessualità maschile, identificandosi con la donna (è questo il caso degli *hijra*, che attraversano una transizione sessuale che li rende capaci di superare il conflitto). Queste conclusioni possono essere rilette in un recente romanzo di Christopher Raja, *The burning elephant* (2015), nel quale il rapporto di Govinda, il piccolo protagonista, con la madre è indagato proprio assumendo il punto di vista del bambino. Il romanzo, infatti, oltre a rappresentare una testimonianza di un autore che fa parte delle comunità hindū diasporiche (Raja racconta gli eventi che hanno condotto la sua famiglia ad abbandonare Calcutta e a emigrare in Australia, all'indomani del terribile attentato a Indira Gandhi e all'ondata di violenze che ne è scaturita), consente di rileggere queste teorie nel rapporto che Govinda intrattiene con i genitori e soprattutto con la madre Gitanjali, che agli occhi del bambino si identifica progressivamente con la dea Durgā, terribile e materna a un tempo.

I saggi raccolti in *Madri d'Oriente fra tradizione e dissenso*, a cura di Marianna Ferrara e Leila Karami, con una preziosa introduzione dell'iranista e islamologa Anna Vanzan (Jouvence- Coll. *Historica*, Milano 2020) aprono una finestra sull'universo femminile a partire dalla prospettiva della maternità, facendo incontrare al lettore realtà spesso misconosciute dei paesi di cultura islamica e della regione sud asiatica, in un viaggio che attraversa i paesi del Nord Africa, il Medio Oriente, l'India, la Cina. Queste 'madri d'Oriente', di cui vengono narrate le storie con profonda adesione da parte delle autrici e degli autori, rivelano come le tradizioni culturali dei rispettivi Paesi d'origine costituiscano spesso l'ostacolo contro cui combattere o a cui aderire con rassegnazione, ma sempre con sguardo critico: l'originalità del volume risiede proprio nel mettere in luce le contraddizioni con le quali queste donne si sono scontrate, interpretando, con le loro voci e i loro corpi, il dissenso verso i modelli patriarcali che tutt'oggi dominano gran parte delle tradizioni culturali di questi Paesi. La prospettiva storica che dall'età antica attraversa il Medioevo e giunge fino alla contemporaneità introduce il lettore nel tema complesso della maternità attraverso gli strumenti della critica letteraria, del diritto, della storia delle religioni. Come scrivono le due curatrici «non abbiamo inteso dare una definizione di che cosa sia la maternità, né suggerire se o come si possa tracciare una linea rossa tra il fenomeno biologico che rende le donne madri e le pratiche culturali attraverso cui ci si aspetta che le donne siano madri. A fronte di un tema che è stato ampiamente dibattuto, abbiamo invece voluto riflettere sulla dinamicità della 'nozione' di maternità e del 'ruolo' di madre presente nelle pratiche sociali, ma anche nei processi normativi recepiti nei codici giuridici, negli usi dei simboli e dei miti, al di là delle convenzioni, delle leggi e delle norme etico-religiose». Nel volume, frutto di un convegno che ha visto coinvolte un gruppo di studiose a cui si aggiunge la voce di un antropologo, si intrecciano, dunque, secondo prospettive diverse, le storie di donne in carne e ossa o appartenenti alla dimensione mitica (Sītā, Eva, Māyā), dando voce sia a coloro che sono riuscite a esprimersi attraverso il mezzo letterario o l'attivismo politico sia a chi non ha o non ha avuto modo di essere soggetto narrante della propria storia (dalle prostitute di Vārāṇasī alle protagoniste dei miti, le cui storie sono sempre state raccontate dagli uomini). Incombe sulle diverse tradizioni culturali e religiose analizzate una metafora ingombrante, ovvero quella della patria identificata come madre che chiede sacrifici ai propri figli e che accomuna il mondo islamico all'India hindū e alla Cina buddhista.

Come ricorda Anna Vanzan nell'Introduzione, che consente di ripercorrere rapidamente alcune questioni importanti che hanno condotto le donne, nel corso degli ultimi due secoli, a riflettere sulla loro condizione e sul loro ruolo all'interno non solo delle società occidentali europeizza-

te, ma anche nelle regioni mediorientale e asiatica, il colonialismo ha indotto a una modernizzazione delle società, ma anche a una riproposizione dei modelli culturali patriarcali occidentali che si sono sovrapposti e innestati su quelli dei paesi colonizzati: «Il colonialismo fece spostare l'asse delle considerazioni di genere, costringendo i paesi sottoposti al suo giogo a una duplice e spesso discrepante strategia: da un lato, a riconsiderare in modo progressista la posizione della donna nella società; dall'altro, a frenare l'emancipazione femminile in nome del nazionalismo e della difesa della patria».

Le curatrici hanno organizzato il volume in due parti: *Voci dal mondo musulmano* e *Voci dall'Asia*. Nella prima parte, i primi due saggi indagano la letteratura femminile moderna e contemporanea di alcuni paesi di lingua araba, scrutando nelle opere narrative e poetiche che cosa significhi essere madre in contesti culturali segnati dalla guerra, come nel romanzo *Umm Saad* di Kanafānī, di cui Elvira Diana analizza la figura della madre, protagonista e simbolo della resistenza palestinesi, che incita alla lotta armata dopo la *nakbah* (la catastrofe rappresentata dal grande esodo palestinese dopo la prima guerra arabo-israeliana del 1948, che ridusse centinaia di migliaia di Palestinesi alla condizione di esuli profughi) ovvero dall'istituzione statuale che non separa la sfera della tradizione religiosa da quella politica, con l'applicazione della *shari'a*, nello studio di Bianca Maria Filippini sulla realtà iraniana. Deborah Scolart inquadra il tema della maternità in un'analisi rigorosa delle tradizioni giuridiche dei paesi islamici, focalizzando l'interesse sulla nozione di *nasab* (filiazione) e facendo emergere le differenze tra l'islam di tradizione sunnita e quello di tradizione sciita. Si sviluppa così una serie di considerazioni sul modo in cui da una parte è stato tradizionalmente inquadrato a livello giuridico il tema della maternità tradizionale e dei rapporti tra diritti e doveri delle madri nei confronti dei figli (e viceversa), dall'altra sulle molteplici prospettive aperte dal tema della maternità non convenzionale, riflettendo su come i giuristi islamici stanno affrontando temi quali la fecondazione assistita. Mentre Enrica Raineri concentra la propria indagine sulla condizione di esclusione ed emarginazione subita dalle madri nubili in Marocco, Leila Karami offre un'indagine storico-religiosa che, a partire dalla lettura di alcuni resoconti di viaggi di pellegrini musulmani tra la fine del XVII e l'inizio del XX secolo, si concentra sulla descrizione della tomba di Eva (Ḥavvā), madre di tutta l'umanità, a Gedda, distrutta dai Wahhabiti nel 1928. Nei loro resoconti di viaggio i pellegrini musulmani insistono nel descrivere questo monumento funebre, divenuto vero e proprio luogo di culto, con proporzioni poco realistiche rispetto al corpo di un essere umano, e riportano che al centro del monumento, in corrispondenza dell'ombelico di Eva, era stata costruita una piccola cupola, che ogni pellegrino si doveva soffermare a baciare. La tomba di Eva rappresenta un tipico esempio di sovrapposizione di culti che si sono succeduti nel corso dei secoli, dunque di riutilizzo e rifunzionalizzazione di un luogo sacro già in uso in età preislamica, da parte della nuova religione islamica. La studiosa, alla luce dei culti litolatrici che caratterizzavano i culti preislamici, si chiede: «la 'tomba di Eva' può avere sostituito qualche masso o più massi che successivamente la tradizione popolare ha voluto collegati a formare un lungo corpo sepolto in quel luogo?» (p. 134).

La seconda parte ospita per lo più saggi che indagano la realtà indiana e si apre con una riflessione sui personaggi materni del *Rāmāyaṇa*, il grande poema epico della tradizione hindū, popolato di eroi ed eroine divenuti, nel corso dei secoli, veri e propri modelli culturali per i fedeli, in quanto incarnazioni del *dharma*. L'autrice, Marianna Ferrara, si sofferma in particolare sulla figura di Sītā, modello di moglie e madre virtuosa, di cui viene messa a nudo l'ingombrante presenza come modello per le donne hindū, e di cui vengono svelate le narrazioni che intorno a lei sono state costruite: Sītā è stata utilizzata non

in vista di una negazione della maternità o delle virtù muliebri, ma piuttosto come strumento di controllo da parte del potere maschile e patriarcale. L'articolo procede accostando all'analisi della virtuosa Sītā quella di altre donne, che la tradizione e lo stesso Vālmīki, autore a cui viene attribuito il poema, hanno individuato come modelli femminili negativi: la regina Kaikeyī e la sua ancella Mantharā, promotrici di una trama politica ai danni dell'eroe del poema, Rāmā, per impedirgli di prendere possesso del trono di Āyodhyā, e la demonessa Śūrphaṇakhā, sorella dell'antagonista, il demone Rāvaṇa, che ha rapito a Rāmā la sua sposa, la bellissima Sītā. Śūrpaṇakhā fa le sue *avances* all'eroe, senza temere di collocarsi con il suo comportamento fuori dalle norme che impongono alla donna di contenere la propria sessualità nell'ambito di relazioni matrimoniali lecite e normate. Ferrara costruisce un interessante gioco di contrapposizioni tra questi personaggi, individuando nella bellezza come simbolo di virtù incarnata da Sītā il modello della moglie e madre buona, cioè che aderisce al sistema di valori tradizionale, mentre nella bruttezza il simbolo della malvagità, di quelle donne che si collocano fuori dalla norma sociale e religiosa. Ci sembra soprattutto interessante (un'indicazione che potrebbe valere per l'indagine di qualsiasi contesto culturale) come ciò offra spunti di riflessione per ripensare i concetti di bellezza e di bruttezza e su come siano stati concepiti e utilizzati nel discorso patriarcale, facendo coincidere tali aspetti estetici con determinazioni di carattere morale. Con il saggio successivo, pur rimanendo in suolo indiano, ci spostiamo su una prospettiva antropologica: indagando i rapporti tra madre e figlio, viene riportata la testimonianza di Nalin, un musicista originario del Gujarat trasferitosi a Roma, che Romina Rossi intervista nell'ambito di un progetto riguardante la comunità induista che si riunisce intorno al tempio del quartiere romano di Torpignattara. I dati antropologici si irrobustiscono attraverso il ricorso ai testi della tradizione religioso-giuridica hindū, interpretati alla luce della psicoanalisi, in particolare facendo ricorso alle teorie del più noto psicanalista indiano, Sudhir Kakar, a cui abbiamo accennato all'inizio. Ciò consente all'autrice di individuare un preciso orizzonte paradigmatico nel quale si è inserita la maternità in India, ovvero un ideale impossibile da realizzare, a partire dall'ipotesi del *maternal enthrollment*, l' 'incanto materno' di una madre imponente, inarrivabile nella sua perfezione, frutto «dell'esaltazione di una maternità totalizzante e forzatamente privata del diritto al desiderio». Laura Lettere analizza invece la figura della madre biologica del Buddha, la regina Māyā, a cui la tradizione buddhista indiana, e in particolare il *Buddhacarita* di Aśvaghoṣa, dedicano pochissimo spazio, ma che in alcune tradizioni e in alcuni testi buddhisti cinesi acquista una propria autonomia all'interno delle narrazioni della vita del Buddha, fino a diventare protagonista del *Sūtra della Mahāmāyā*. La studiosa, interrogandosi sui motivi per cui in questi testi la tradizione buddhista cinese abbia voluto dar spazio alla madre del Buddha, risponde con l'ipotesi che l'esaltazione della maternità sia funzionale alla necessità di attrarre alla predicazione buddhista proprio le donne.

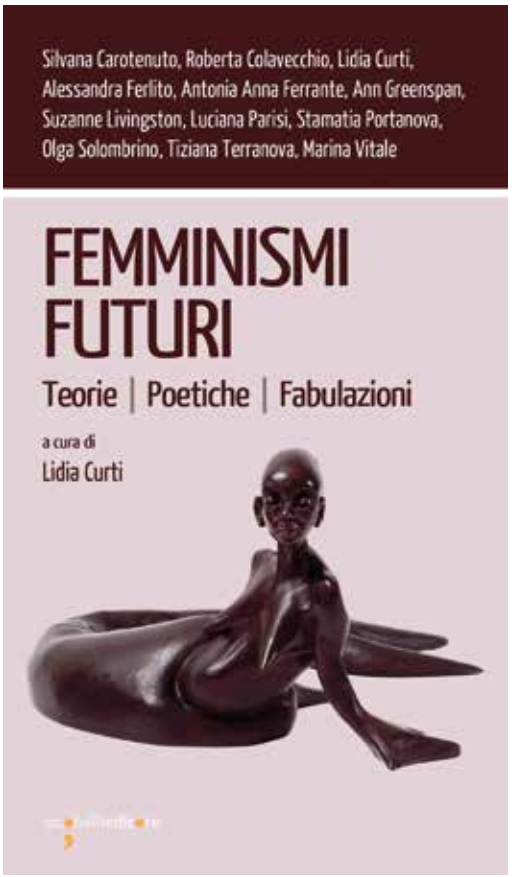
Mara Matta consegna al lettore anche non specialista una delle figure più intense di tutto il volume. Analizzando il documentario di Yasmine Kabir *Una certa liberazione*, Matta presenta un segmento della storia recente del Bangladesh, subito dopo la guerra che portò nel 1971 alla separazione dal Pakistan e alla formazione dello stato nazionale, indagando il destino di oblio che le madri dei ragazzi che hanno dato la vita per la patria (una madre ancora una volta) hanno avuto dopo la costruzione della nuova nazione. Queste 'madri di sangue' sono state cancellate dalla narrazione ufficiale e dunque dall'archivio della memoria, ma una di esse si è ribellata, imponendo il proprio nome e rifiutando di vedersi strappare, oltre ai figli, anche la sua identità. La storia di Gurudasi Mondol è la storia di una donna hindū che risiede nel Bengala orientale, che vede il marito e i suoi tre

figli uccisi, rapita e stuprata dai *rājākār*, i 'collaborazionisti' reclutati dal Pakistan in Bengala, rinchiusa in una stanza di un campo di prigionia, quindi liberata dai *muktijoddha*, i 'combattenti per la liberazione': «Alla fine della guerra viene condotta in un istituto per malati di mente, poiché la giovane donna viene giudicata pazza (*pāgal*). Riesce però a fuggire e torna nel suo villaggio di Kopilmoni (*Kapilmuni*), nel distretto sudoccidentale di Khulnā, dove il Governo le offre, come ricompensa per essere stata una *birangona*, una "eroina di guerra" (*bīrāṅganā*), un piccolo spazio, una 'stanza tutta per sé': quattro mura con un tetto di lamiera, in un complesso di casupole basse dove viene assistita dai vicini di casa musulmani. Il suo passato tragico avrebbe potuto sancire la sua condanna a *barangona* (*bārāṅganā*, 'prostituta')». Il riferimento a Virginia Woolf non è casuale: la studiosa costruisce la narrazione tenendo in costante riferimento gli scritti dell'autrice inglese, che, ci ricorda, si suiciderà riempiendosi le tasche della giacca di pietre e lasciandosi annegare nel fiume Ouse. A questo terribile destino sfugge però Gurudasi, la quale, interpretando fino in fondo il ruolo della pazza, riesce, forse recitando, a vivere nella memoria di un paese che ne vuole cancellare il ricordo (peraltro, si noti per inciso che il gioco interpretativo sulla coppia di parole ricordo/rimembranza da parte di Matta è uno dei passaggi più teoreticamente densi e preziosi dello studio): Gurudasi inizia a produrre latte dai suoi seni e, rompendo tutte le convenzioni sociali e religiose, allatta indistintamente i bambini musulmani e hindū del suo villaggio, mettendo in scena ogni giorno una recita in cui danza, movimenti scomposti, urla fanno parte di un gioco performativo volto a rimanere impressa nella memoria di chi la circonda, tanto che i bambini la eleggono 'la regina del villaggio'. Gurudasi allora, attraverso un atto biopolitico che rifunzionalizza il proprio corpo non più in vista di una maternità reale, diventa la protagonista di *una certa liberazione* di sé, su cui non potrà più calare il silenzio a cui la volevano costringere. La prostituzione, a cui Gurudasi è riuscita a sottrarsi, è invece il mestiere delle madri incontrate e intervistate da Edoardo Elia Avio. Lo studioso ci porta nel cuore di Vārāṇasī, nel *red light district* di Shivdaspur, dove le *veśyā* (prostitute), a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, incontrano i loro clienti, spesso in un contesto di trasmissione del mestiere di madre in figlia, circondate dalle urla giocose dei loro bambini. Mentre nella mente di chi scrive affiorano le immagini di *Born into brothel*, il documentario del 2004 di Zana Briski e Ross Kauffman sui bambini del *red light district* di Sonagachi a Calcutta, leggendo le testimonianze etnografiche di Avio emergono non solo una serie di storie terribili, ma anche la scelta orgogliosa di alcune delle donne intervistate di conquistare l'autonomia dal potere maschile, rappresentato dai mariti. Proprio del marito, Puna, una prostituta di 40 anni, racconta con orgoglio di non aver mai avuto bisogno: «A cosa ci serve l'uomo di casa (*ghar ka ādmī*)? Siamo sufficienti io, le mie due sorelle e mia madre. Altre invece hanno uomini al seguito. La maggior parte di loro sono alcolizzati che chiedono soldi di continuo». Emergono però al contempo, nelle parole di altre prostitute, le ragioni di scelte dolorose, il racconto del traffico internazionale di ragazze avviate al *galat kām*, 'il mestiere sbagliato' e il binomio su cui le loro vite si costruiscono: *lajjā* (vergogna) e *izzat* (onore), concetti con i quali queste madri, i loro figli e le loro figlie devono confrontarsi per tutta la vita. Chiude il volume lo studio di Randa Khalil sulla rappresentazione prima in lingua inglese e poi in traduzione in lingua hindī dei *Monologhi della vagina* di Eve Ensler da parte della regista e attrice Mahabanoo Mody-Kotwal. Khalil, in particolare, si concentra sulle difficoltà di traduzione in hindī del termine 'vagina', che in Occidente ha una storia meno connotata di quanto non l'abbiano i termini, scelti dalle traduttrici indiane, *yoni* e *chūt*, il primo essendo un termine sanscrito, rivestito di una serie di significati legati alla tradizione religiosa, l'altro, invece, un

termine marcatamente scurrile (affine all'inglese *cunt*). Tuttavia, come dimostra l'autrice, la scelta di alternare nei *Monologhi* questi due termini risulta quanto mai efficace, perché ha consentito di avvicinare il grande pubblico all'opera teatrale, e al contempo ha fatto emergere un grande dibattito culturale in India, che ha consentito a molte donne di raccontarsi, dando voce alle violenze subite fino ad allora nel totale silenzio, ma anche di fare i conti con quella parte dell'opinione pubblica ancora legata a schemi sociali arcaici.

Questo 'volume inconsueto', come viene definito dalle curatrici, consente di riflettere «sulle tante 'madri d'Oriente', quelle che tra difficoltà, contraddizioni e limitazioni sfidano le tradizioni e danno voce al dissenso».

(Igor Spanò)



Femminismi futuri
Teorie | Poetiche | Fabulazioni
a cura di Lidia Curti
Iacobelli Editore, 2019

Frutto dell'omonimo gruppo di ricerca del Centro di studi postcoloniali e di genere dell'Università l'Orientale di Napoli, *Femminismi futuri* è un testo che offre una cartografia dei discorsi femministi contemporanei proiettati sul futuro, che su questo si interrogano criticamente tracciando delle traiettorie possibili. I saggi delle diverse autrici sono tutti, seppur da diverse angolazioni, in continuo dialogo con l'ultimo lavoro di Donna Haraway, nella traduzione italiana *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Termine proveniente dal Pimoa Cthulu, un aracnide californiano, Chthulucene è il tempo del ragno, il dominio della ragnatela nel suo continuo farsi e disfarsi rapportandosi a tutte le specie animali, umane e vegetali. Chthlucene è l'era in cui viviamo, ma anche l'era futuribile, il mondo che necessita di essere anticipato, immaginato e narrato a partire dall'oggi. Come sopravvivere nell'era del Cthlu? Come sopravvivere su un pianeta devastato dalle politiche di morte del capitalismo estrattivo sempre più infetto?

Make kin, not babies: istituire parentele, non bambini. Alla incessante crescita demografica che sta soffocando il pianeta e al principio futurista del sistema riproduttivo bisogna adesso contrapporre le *kin*, le parentele, le comunità, le convivenze tentacolari, una nuova alleanza dei corpi, come l'aveva definita Butler, attraverso cui creare nuove forme di convivenza. Per risanare la terra e i tentacoli distrutti dal modo di produzione capitalista, abbiamo però bisogno di storie, di nuovi racconti, di visionarietà; detto altrimenti di FS, lemma del lessico harawayano dai significati multipli di Fanta-Scienza, Fatto scientifico, Fabulazione speculativa, Figure stringa, Femminismo speculativo. Sono queste le inclinazioni del pensiero che segnano l'imprescindibile legame tra fatto e finzione necessario per immaginare nuovi futuri possibili.

Ed è proprio a partire dalle traiettorie tracciate da Haraway, dalle convivenze necessarie per sopravvivere su un pianeta infettato da una crisi ecologica irreversibile, e dalla FS, che i femminismi futuri

nel volume a cura di Lidia Curti tracciano delle traiettorie visuali e visionarie per immaginare e narrare il futuro.

Dal transfemminismo del movimento globale *Ni una Menos* al recente manifesto Xenofemminista del collettivo Laboria Cubokinks, dal cyberfemminismo all'afrofuturismo femminista, le pratiche e le narrative futuribili di questi movimenti contro il futurismo capitalista stanno già anticipando le nuove parentele nel nome dell'intersezionalità. Nell'articolo del 1989, *De-marginizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Anti-discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, Kimberlé Crenshaw introduce il concetto d'intersezionalità in riferimento agli assi di potere del genere, della razza e della classe e mostra come essi determinino forme di discriminazione e di oppressione appunto intersezionali. Questo nodo complesso di relazioni di potere, cifra della società capitalista in cui viviamo (che attraversava già in realtà i lavori di bell hooks, Audre Lorde e Angela Davis) è divenuto il principio motore dei movimenti femministi contemporanei e dei loro scioperi globali, non soltanto nella lotta contro il binarismo di genere quale elemento normativo e disciplinante della società patriarcale capitalista, ma anche nella costruzione di quelle alleanze e parentele per uno spazio ed un tempo futuribili.

La possibilità di tracciare futuri alternativi possibili è la cifra dell'afrofuturismo femminista, un movimento che mette insieme culture afro-diasporiche, tecnologia e fantascienza e che nel testo viene analizzato dalle autrici nelle sue diverse produzioni culturali. L'afrofuturismo si esprime infatti nell'immaginario letterario, artistico, nella cultura popolare, nella moda, nel linguaggio cinematografico in film come *Get Out* di Jordan Peele (2017) o *Sorry to Bother you* di Boots Riley (2018) e nella musica, dalle produzioni di Sun Ra al funk, dal rap alla techno. Dagli scenari futuri dei romanzi di scrittrici come Octavia Butler e Nnedi Okorafor all'arte afrofuturista di Wangechi Mutu, incentrata sulla necessità della parola e della rappresentazione femminile, *Leitmotiv* di questo movimento è il tempo e la memoria. La memoria di una storia *not to pass on* come scriveva Toni Morrison nel suo *Amatissima*, giocando con il doppio significato del verbo inglese di tramandare e tralasciare: una storia che si vuole ma che non si deve dimenticare. La memoria di un passato, quello della schiavitù, rimosso, silenziato, negato, che nell'afrofuturismo sembra «arrivare dal futuro per riscrivere il senso del presente disturbando il mondo in cui viviamo». Una memoria le cui tracce, i cui semi disseminati per tutto il libro dalle diverse autrici, ci portano agli interstizi dell'archivio. La riflessione sull'archivio e sulla necessità della sua messa in discussione come *fiction* ci conduce a quesiti fondamentali su ieri e sull'oggi: chi parla? Chi ha il potere di narrare e rappresentare? Da chi la memoria è autorizzata e tramandata? Chi pianta i semi per la germinazione del futuro? L'intervento per tracciare le traiettorie in direzione del futuro necessita dunque la "coltivazione di contro-memorie", di contro-storie o di fabulazioni speculative per dirla con Haraway; necessita di quel *intentional remembering* di cui ci parla l'antropologo Appadurai, ovvero dell'archivio come aspirazione collettiva e non come collezione.

Femminismi futuri è una collettanea di dieci saggi divisi in tre sezioni. Nelle *Favole per pensare* le autrici ci accompagnano nella riflessione sul futuro attraverso il filone letterario della narrativa speculativa, dal *Frankenstein* di Mary Shelley sino a *Il racconto dell'ancella* di Margaret Atwood, per arrivare alla FS di Donna Haraway (Marina Vitale). Ci conducono attraverso la metafora dei semi e del seminare, dai semi che hanno costituito l'antica alleanza tra imperialismo e botanica ai semi della diaspora e delle migrazioni, sino a quelli della ri-memoria di Toni Morrison riletta nei romanzi afrofuturisti di Octavia Butler e nelle produzioni artistiche di Wangechi Mutu (Lidia Curti). Ci aiutano nella lettura della scrittura vegetariana di Han Kang, un «attacco radicale del femminile al carno-fallo-logo-centrismo che costruisce l'abisso del danno alla terra» e

in cui si gettano le basi di una sorellanza arborea (Silvana Carotenuto). Infine, ci guidano attraverso i semi dell'artista Larissa Sansour e gli archivi del territorio e della memoria palestinese, quelli disciplinati e autorizzati dalle relazioni di potere e quelli contro-, seminati per una contro-memoria che si inserisca nel processo di scrittura del futuro (Olga Solombrino). In *Tecnologia e Immaginario* le autrici ci proiettano invece direttamente nei futuri immaginati, attraverso le eco-cronopolitiche femministe di movimenti come lo xenofemminismo, il transfemminismo, il compostismo di Haraway e Tsing o la pratica del Black Quantum Futurism (Tiziana Terranova); nella fantascienza transfemminista queer (la sci-fi tfq) letta attraverso la telepatia dei *Sense 8*, serie tv della piattaforma Netflix (Antonia Anna Ferrante); nelle produzioni artistiche del movimento contemporaneo Solarpunk, le cui narrazioni sul futuro intendono operare interruzioni nelle narrazioni dominanti del sistema capitalista e colonialista (Roberta Colavecchio); infine nelle produzioni artistiche contemporanee eterogenee ma accomunate dalla riflessione su femminismo, curatela e *speculative fiction* (Alessandra Ferlito). Chiude il testo la sezione *Cyberfantasy* che, quasi seguendo l'impostazione di Chthlucene, il cui ultimo capitolo è dedicato ad un tentativo di fabulazione e di narrativa speculativa, ci presenta la storia di Lil Miquela, l'influencer virtuale che «attraverso la rifrazione prismediatica transfemminista è espressione di una epistemologia macchinica che passa attraverso molteplici e complessi livelli di mediazione» (Stamatia Portanova), e la narrazione collettiva di "Ragazze anfibie", una narrativa cyborg che, come spiega Luciana Parisi nella nota che conclude il volume, invita a «nuovi sforzi speculativi per visioni aliene sull'origine di un sesso che non è uno».

La cartografia offerta da Femminismi futuri ci proietta immediatamente sulla necessità di (rin)tracciare oggi le traiettorie del pianeta di domani. Attraverso la lettura dei diversi scenari futuribili delle teorie, delle poetiche e delle fabulazioni dei femminismi dell'oggi e del domani, ciò che emerge è l'improcrastinabilità del discorso su un futuro possibile in cui, alla tossicità del capitalismo estrattivo, si contrappongano invece nuove alleanze tentacolari. Il futuro è un processo in formazione.

(Gabriella Palermo)

La fine del mondo
Contributo all'analisi delle apocalissi culturali
di Ernesto De Martino
Nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio
Einaudi 2019.

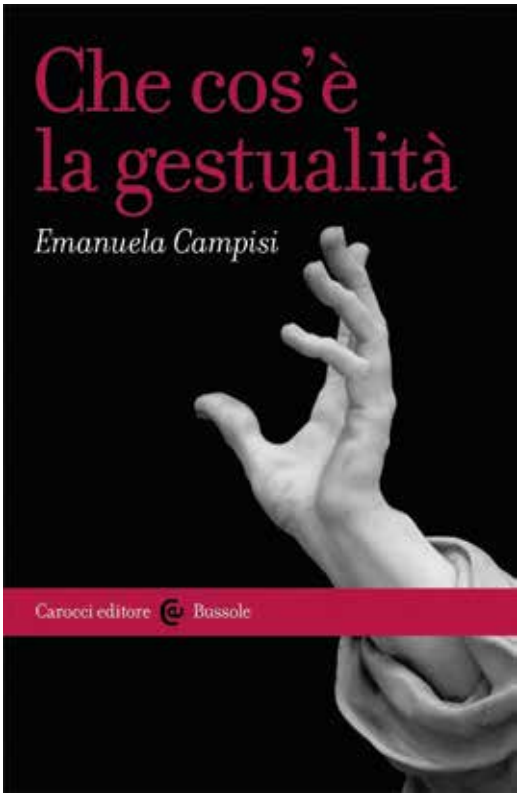
In un breve e denso articolo pubblicato ne "La Ricerca Folklorica" (aprile 1986, n. 13, pp. 15-22) interamente dedicato a un bilancio sui metodi e i percorsi di ricerca inaugurati da Ernesto De Martino, Vittorio Lanternari metteva in rilievo una serie di aspetti che oggi appaiono centrali in merito alla *vexata quæstio* sulla ricezione, in Italia e all'estero, del pensiero e delle opere demartiniane. A proposito di un volume di Pietro Scarduelli sul rito (1983) il grande etnologo, pur non ponendo ri-

serve sulla serietà e la capacità argomentative del "giovane studioso", di contro lamentava la "superstiziosa" supposizione di guadagnarsi credito con riferimenti ad autori, meglio se "americani", scelti secondo criteri di un «aggiornamento cronologico ove la novità garantisce necessariamente autorevolezza a scapito di autori precedenti» (p. 21). Di là dalla polemica specifica sulla dimenticanza se non su un più o meno intenzionale "relegare nell'ignoto" le teorie demartiniane da parte delle nuove leve di antropologi del rito, le osservazioni di Lanternari individuavano con estremo rigore destini e inattualità del pensiero di De Martino, sommamente incarnate ne *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977, 2002) la cui sofferta genealogia editoriale e scientifica ha visto avvicendarsi figure di primissimo piano delle discipline storico-religiose e etnoantropologiche nazionali quali Angelo Brelich (1913-1977), Clara Gallini (1931-2017) e Marcello Massenzio. Frammentazioni, peregrinazioni e inattualità ora ampiamente ripensate in questa nuova edizione, curata da Giordana Charuty, Daniel Fabre (1947-2016) e Marcello Massenzio e che ha il grande merito di intercettare ulteriori quanto inaspettate emersioni documentali e metodologiche dell'Atlantide demartiniana. Come ricordato assertivamente da Massenzio in Premessa (ad uso del lettore italiano), la nuova *Fine del mondo* riproduce l'edizione francese (2016) e obbedisce a criteri interpretativi non coincidenti con quelli adottati nelle precedenti edizioni italiane (p. X). Esito di un eminente lavoro di ricerca frutto di un mirato e sistematico lavoro seminariale (2013-2015), supportata da una etnografia di archivio inaugurata dalle ricerche di Giordana Charuty e decisiva per una messa a punto di adeguati apparati critici, la nuova *Fine del mondo* si pone quale ripensamento che disincaglia l'opera dai paradigmi sin ora imperanti (in primis l'opposizione storicismo/ontologismo formulati da Clara Gallini nella edizione del 1977) e mira a ricomporre *ab intra* le scissioni e le frammentarietà che ne avevano fatto un *livre phantôm* (Chatuty, Fabre, Massenzio 2013). In tal senso la ragionata riorganizzazione dei capitoli, impreziosita da apposite introduzioni redatte dai curatori, si presenta come una reimmersione nei momenti cogenti e inediti della struttura dell'opera. Tra queste, Marcello Massenzio ricapitola sapientemente le trame e gli attraversamenti che da *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) a *Apocalissi culturali e psicopatologiche* (1964) ci conducono "alle porte dell'opera postuma" (pp. 31-43) mentre l'introduzione del compianto Daniel Fabre (riordinata da Charuty e Massenzio) tratteggia in maniera dettagliata la vicenda della controversa ricezione della *Fine del mondo* nel clima politico-culturale italiano tra la fine degli anni Settanta e i primi Ottanta. Va segnalato come tra le recensioni di quel periodo, sospese tra ambiguità e ammirazione, quella di Carlo Ginzburg paventava l'idea di prendere in considerazione «un contesto culturale non esclusivamente italiano» al fine di una adeguata lettura storica dell'opera (p. 56). Ed è con ogni probabilità tale sollecitazione ginzburgiana ad aleggiare nell'impresa di traduzione del *La fine del mondo* che ha significato, come sottolinea Giordana Charuty «prescindere da quel senso di inattualità che si era imposto alla prima curatrice nel contesto scientifico degli anni Settanta, e di divenire più consapevoli dei modi di lavorare, degli imprevedibili percorsi del pensiero, dell'attualità scientifica e culturale di cui tutti i quaderni recano traccia; insomma di divenire suoi contemporanei» (p. 29). Accanto ai capitoli classici sulle apocalissi culturali nel mondo antico (pp. 91-128), nelle esperienze psicopatologiche di fine del mondo (pp. 155-208), nel Cristianesimo (pp. 243-301) e nel "terzo mondo" (pp. 311-326), come in Occidente (pp. 347-409) o nel marxismo (pp. 413-452), l'*Overture*. "Domani ci sarà un mondo?" (pp. 65-77) e il capitolo settimo "Antropologia e filosofia" (pp. 473-532) contribuiscono, di fatto, a una più intensa ricontestualizzazione di temi decisivi dell'opera-laboratorio demartiniana.

In *Overture* si riportano due interventi presentati a Perugia tra il maggio e il luglio del 1964 in occasione dei quali va segnalata la presenza di Guido Calogero per la filosofia e Umberto Eco per l'estetica. Negli interventi in questione compaiono, già tematizzati, le complesse implicazioni storico-culturali tra ethos ed escaton e l'apocalisse occidentale intesa quale "documento interno" attraverso il rapporto con la filosofia e letteratura "borghese" ma anche con la letteratura fantascientifica euroamericana «così ricca di oscure profezie sociali e di presagi di estinzione» che ne testimoniano il carattere di orientamento collettivo «giovantesi [...] di tutta la potenza dei cosiddetti mezzi di comunicazione di massa» (p. 82). In "Antropologia e filosofia" emergono alcuni degli assi portanti del volume dove il noto concetto di "ethos del trascendimento" mette in relazione antropologia, fenomenologia ed esistenzialismo sino a porsi quale orizzonte di una "etnologia riformata" ove ri-assorbire il rischio di non-esserci-nel mondo tra i quali quello di una "indefinita privatizzazione" dell'esserci appare straordinariamente attuale (p. 533). Il percorso tra gli enunciati demartiniani ci viene pertanto restituito non solo all'interno di una trama fittissima e coerente ma che addirittura potenzia i punti di forza dell'opera ovvero il confronto "eretico" con Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers e Günther Anders, la psicopatologia esistenzialista di Ludwig Biswanger e ancor più degno di interesse il dialogo con alcuni esponenti della Konservative Revolution tedesca come Ludwig Klages, Ernst Jünger e Oswald Spengler, quest'ultimo già evocato da De Martino in un suo saggio giovanile (1929) e che meriterebbe un'attenzione particolare.

Appurata dunque l'esistenza e la consistenza di un De Martino "fuori di sé" come preconizzato qualche anno fa da Giovanni Pizza in un suo saggio (2017), in che termini tesaurizzare le rinnovate visioni e passioni delle apocalissi demartiniane? Si tratta forse di considerare la riedizione della *Fine del mondo* il punto di arrivo di una raggiunta e agognata domesticità dell'opera o, più riflessivamente, assumerla quale "documento interno", "apocalisse in prima persona" entro cui ricomporre aporie, contraddizioni, posture e furori mai veramente sopiti? Perché invece non intravedere, forti di tali rinnovate e ritrovate ermeneutiche, la possibilità di una nuova spedizione etnografica verso le poco rassicuranti "atmosfere da Venerdì santo" che contraddistinguono l'attuale clima politico-pandemico e il ginepraio dei neo-irrazionalismi a esso riconducibile, costellato di un composito universo simbolico-religioso di cospirazionismi millenaristici e "sciamanismi" insurrezionali? Come rispondere alle angosce territoriali di comunità locali "assediate" che esorcizzano sbarchi e navi quarantena attraverso l'ostentazione amuletica di (sempre più reificati) turismi e patrimoni culturali? O ancora, all'abbattimento/imbrattamento rituale di statue di artisti e intellettuali che sembrano prefigurare lo scontro, già accennato da Roger Bastide nei primi anni Trenta del secolo scorso, tra una religione liberal democratico-solare e una ctonio-irrazionale a trazione sovranista? Etnografie e apocalissi restano ancora drammaticamente e politicamente embricate: in questo senso l'ennesima "superstiziosa" rimozione di tale eredità demartiniana equivarrebbe a un patetico quanto grottesco allontanamento dal campanile di Marcellinara in direzione di quel «frivolo défilè di modelli di cultura, sospinti sulla passarella della scienza antropologica da un presentatore estetizzante, dinanzi a un pubblico disponibile per tutti gli acquisti» (p. 79).

(Antonino Frenda)



Che cos'è la gestualità
di Emanuela Campisi
Carocci, 2018

Giorgio Gaber, nel brano *Wittgenstein* dell'album "Io se fossi Gaber", racconta un aneddoto nel quale Ludwig Wittgenstein pare che, poco tempo dopo aver completato il *Tractatus Logico-Philosophicus*, si fosse trovato in treno con il suo assistente che, ad un certo punto, gli chiese: "Mi scusi Professore, come spiega lei il gesto che fanno gli italiani?" (gesto interrogativo tipicamente napoletano). Wittgenstein pensò un attimo e poi, impallidendo, esordì dicendo: "Porca miseria, devo rifare tutto da capo!".

Wittgenstein si rese conto che nell'elaborazione filosofica del *Tractatus* aveva tenuto in considerazione soltanto una parte di ciò che possiamo definire "linguaggio", ovvero la dimensione proposizionale e verbale. Ma *osservando un po' meglio* il comportamento linguistico dei comunicatori si accorse che la definizione di linguaggio va ben oltre la componente verbale che produciamo tramite l'apparato fonatorio.

Tra gli elementi linguistici non strettamente verbali vi sono anche i gesti che, al contrario di quanto riteneva l'amico di Wittgenstein nel racconto di Gaber, non sono presenti solo tra gli italiani ma sono pervasivi nella comunicazione umana e svolgono importanti ruoli cognitivi e comunicativi.

È proprio questa l'ipotesi che permea il libro di Emanuela Campisi *Che cos'è la gestualità*, edito per Carocci nella collana "Le Bussole" nel 2018.

Campisi fornisce un'introduzione d'ampio respiro ai *Gesture Studies*, ambito di indagine interdisciplinare che si occupa proprio di analizzare la gestualità e indagare il suo ruolo nella cognizione e comunicazione umane. Obiettivo del testo è scardinare un'immagine errata del linguaggio, che per secoli ha tenuto prigionieri gli studiosi di linguistica, filosofia del linguaggio e antropologia. Con l'intento di ribaltare lo stereotipo per cui i gesti costituiscono un fenomeno di paralinguaggio, Campisi conduce il lettore in un viaggio, lungo cinque capitoli, che inevitabilmente lo porterà a mettere in discussione l'aura negativa e periferica sedimentata intorno al termine "gestualità".

Nel tentativo di fornire una fotografia ben diversa della gestualità, e dunque del linguaggio, Campisi fa dialogare armonicamente ambiti disciplinari diversi, in un concerto che tiene insieme riflessione filosofica, teorizzazioni psicologiche, sperimentazioni psicolinguistiche e, ancora, neuroscienze, semiotica, antropologia. La complessità della riflessione teorica si accompagna ad uno stile chiaro e maturo, rendendo il libro accessibile sia ai neofiti sia ai lettori esperti.

Inaugura questo viaggio nel mondo dei *Gesture Studies* un primo capitolo che fornisce una breve storia degli studi sulla gestualità, organizzata intorno a tre discipline e mostrando la loro intrinseca interdisciplinarietà: retorica, etnografia e psicologia.

Campisi nota che la retorica, da Quintiliano agli studi più recenti, pur limitandosi a "disciplinare" i gesti, ha avuto il merito di introdurre la riflessione sulla gestualità all'interno degli studi sul linguaggio. Etnografia e psicologia – nel cui

ambito si sono formati i pionieri degli studi sul gesto, Adam Kendon e David McNeill – si sono caratterizzate, invece, per un atteggiamento neutrale e descrittivo, finalizzato a comprendere come i gesti vengono usati effettivamente nelle conversazioni quotidiane.

Dopo aver fornito i principali riferimenti teorici nello studio della gestualità, il capitolo presenta una *overview* sugli studi del gesto oggi, notando come gli ambiti più produttivi in questo campo siano la psicolinguistica e le neuroscienze. In modo puntuale e accurato, ma accessibile anche al lettore meno esperto, Campisi spiega il funzionamento dei principali metodi di analisi dei gesti usati oggi: le videoregistrazioni di conversazioni in contesti naturalistici o laboratoriali, l'*eye tracking*, ovvero l'analisi della direzione dello sguardo, la risonanza magnetica funzionale e l'analisi degli ERP, potenziali-evento correlati. Particolare importanza è attribuita al software ELAN, un sistema di annotazione che consente di analizzare i gesti in modo particolarmente dettagliato.

Proseguendo questo viaggio alla scoperta della gestualità, l'autrice dedica il secondo capitolo alla classificazione dei gesti. Partendo dalla separazione canonica tra "gesti che accompagnano il parlato" e gesti che ne sono indipendenti, Campisi riporta l'ipotesi di McNeill per cui esiste piuttosto un *continuum*, organizzato in base al grado di dipendenza del gesto dal parlato in cui i "puri" *parlato* e *gestuale* costituiscono soltanto i casi estremi: tra questi, troviamo forme intermedie di relazione tra i due domini, pervasive nella nostra *forma di vita*.

Dopo un'ampia analisi dedicata all'identificazione delle unità minime della gestualità, Campisi analizza le caratteristiche fisiche e semantiche del gesto, mettendo in evidenza in particolar modo i parametri usati per il loro studio e la loro classificazione. Dopo aver messo in luce i principali metodi di classificazione usati nella letteratura sui gesti (Kendon 2004, Mittelberg 2008), Campisi dedica ampio spazio alla distinzione tra gesti deittici, gesti rappresentativi e gesti pragmatici.

I primi sono gesti che indicano un punto nello spazio e sono fondamentali per lo sviluppo linguistico e cognitivo del bambino, come dimostrano i molteplici studi di linguistica acquisizionale di cui l'autrice discute. I secondi sono gesti che rappresentano il significato a cui si riferiscono imitandone la forma o l'azione corrispondente (ad esempio l'atto di tenere in mano un bicchiere). Infine, i gesti pragmatici «sembrano riferirsi al modo stesso in cui il discorso si sviluppa all'interno della relazione» (p. 37), ovvero contribuiscono allo svolgimento dell'interazione conversazionale ed esprimono gli atteggiamenti dei comunicatori verso ciò che stanno dicendo.

Nonostante l'importanza e l'utilità delle classificazioni dei gesti, Campisi, rivelando simpatie per approcci vicini al "secondo Wittgenstein", ricorda che il significato di un gesto, proprio come le parole, è l'insieme dei suoi usi, «una rete di possibilità in cui l'attivazione di un nodo piuttosto che di un altro dipende solo dal contesto e dall'intenzione del parlante» (p. 37).

Passando al terzo capitolo, l'autrice si chiede quale sia il ruolo della gestualità nella cognizione: i gesti svolgono un ruolo cognitivo e sono dunque parte del linguaggio, o possono essere relegati, come è stato fatto per secoli, al livello paralinguistico?

Partendo da un articolo di McNeill (1985) in cui lo studioso sostiene che la nozione di "linguaggio" debba essere ampliata oltre l'aspetto proposizionale, fino ad includere la componente gestuale, Campisi presenta le posizioni più influenti del dibattito sul ruolo cognitivo del gesto. La questione, discussa ad un livello teorico particolarmente approfondito, viene completata da un ampio ricorso ad una dimensione sperimentale e all'osservazione comportamentale.

Con spirito conciliativo e facendo dialogare una dimensione filosofica e una (neuro)psicologica, Campisi sostiene che «entrambe le posizioni, quella secondo cui i gesti sono linguaggio e quella secondo cui non lo sono, se viste come esclusive, descrivono soltanto in parte la complessità del fenomeno gestuale e, come

spesso accade, un approccio integrato è in realtà il modo migliore per guardare ai gesti, che sono, proprio come tutta la facoltà di linguaggio, una risorsa comunicativa e cognitiva» (p. 49-50).

Il gesto, discute Campisi, non si limita a rispecchiare i processi cognitivi, ma li influenza e li modifica: vari esperimenti mostrano infatti che proibire l'uso delle mani peggiora notevolmente i risultati durante la soluzione di semplici compiti sperimentali. Se, ad esempio, si chiede a qualcuno di raccontare una storia con le mani ferme dietro la schiena o con le braccia incrociate, la *performance* sarà nettamente peggiore rispetto a condizioni naturali in cui si fa ampio ricorso ai gesti.

Ma non solo l'uso dei gesti aiuta il parlante che li produce: ad un ruolo cognitivo se ne accosta, infatti, uno comunicativo alla cui analisi è dedicato il quarto capitolo. Facendo ricorso a varie teorie e illustrando in modo approfondito vari esperimenti, Campisi mostra che i gesti migliorano anche la comprensione del messaggio da parte dell'ascoltatore, nel corso di un'interazione conversazionale. Guidando il lettore all'interno del dibattito tra ruolo cognitivo e ruolo comunicativo del gesto, Campisi illustra un ragionamento per assurdo: «se i gesti fossero prodotti solo per se stessi e non per il destinatario, variare la posizione dei partecipanti e la loro reciproca visibilità non dovrebbe causare alcuna differenza» (p. 71). Ovvero, descrivendo un'azione, ad esempio quella di preparare il caffè, i nostri gesti dovrebbero essere sempre uguali ogni volta che ripetiamo la stessa descrizione, a prescindere dal fatto che stiamo parlando ad una o più persone contemporaneamente.

In realtà, vari studiosi, tra cui Ozyurek (2002), mostrano che la produzione dei gesti è influenzata da diversi fattori linguistici e contestuali, tra cui il numero dei partecipanti alla conversazione e la loro posizione nello spazio.

Possiamo concludere, seguendo l'argomentazione di Campisi, che i gesti hanno sia una funzione cognitiva – servono, cioè, al parlante – sia una funzione comunicativa – favoriscono la comprensione dell'ascoltatore – e sono rivolti all'ascoltatore. Nel capitolo viene affrontata e problematizzata anche la questione del rapporto tra cultura, lingue e gestualità: l'autrice mostra la problematicità e l'intrinseca connessione tra i tre elementi, mantenendo sempre in dialogo, lucidamente e criticamente, riflessione filosofica e indagine sperimentale.

Il quinto e ultimo capitolo affronta la gestualità nell'ontogenesi e nella filogenesi. Immergendosi negli studi di linguistica acquisizionale, Campisi mostra che imparare a gesticolare, così come imparare a parlare, è un processo lungo per gli esseri umani e rivela le aporie e i noumeni tutt'oggi presenti in questo ambito di studi. Nonostante ciò, però, dalla *literature review*, ricostruita in modo puntuale dall'autrice, emerge che «anche da questa prospettiva gesti e parole non sono due fenomeni indipendenti, ma due componenti che si intrecciano nello sviluppo del linguaggio, che raggiunge una fase matura solo quando le due modalità interagiscono in modo dinamico e flessibile» (p. 93).

A questa sezione ontogenetica, segue un'interessante sezione filogenetica dedicata al ruolo dei gesti nella comunicazione tra primati non umani. A tal proposito, Campisi suggerisce una sofisticata, quanto controversa, ipotesi: «è al gesto, e non alle parole, che dobbiamo guardare se vogliamo capire in che cosa il nostro linguaggio si differenzia dalle forme di comunicazione animali» (p.95), ricordando che la multimodalità del linguaggio, troppo spesso dimenticata, debba essere tenuta in considerazione e resa centrale anche negli studi evoluzionistici del linguaggio. Ipotesi, questa, su cui i detrattori della gestualità o i discontinuisti chomskyani non sarebbero propriamente d'accordo.

Il libro si conclude con una serie di domande ancora aperte negli studi sulla gestualità: se essa è così fondamentale nella cognizione e nella comunicazione, perché tra membri della stessa lingua non gesticoliamo tutti con la stessa frequenza? Come sono influenzate le abilità linguistiche dal possesso di un ricco re-

pertorio gestuale? E, sul piano delle ricadute sociali, quale beneficio troverebbero insegnanti e alunni se venissero istruiti a prestare attenzione ai gesti come «risorsa per veicolare significati»? (p. 103).

Queste, e altre domande, non impediscono all'autrice di presentare i *Gesture Studies* come trampolino di lancio per indagare questioni fondamentali nello studio del linguaggio: il rapporto tra segno linguistico e referente, il processo di adattamento degli enunciati e delle risorse di comunicazione multimodali ai destinatari, il ruolo delle intenzioni comunicative negli scambi conversazionali e la relazione tra capacità cognitive universali e differenze linguistico-culturali.

Il periodo che conclude questo agile e denso libro costituisce al tempo stesso un resoconto finale del percorso iniziato un centinaio di pagine prima e un monito per il futuro: ricordando che i gesti, come le parole, sono a pieno titolo "simboli linguistici", Campisi energicamente afferma che «una visione del linguaggio che non tenga conto dell'importanza dei gesti, rimarrà una visione unilaterale: solo dall'analisi di gesto e parole insieme il linguaggio umano si rivela nella sua pienezza e complessità».

Ed è questa l'immagine del linguaggio che l'autrice restituisce in questo libro: un'immagine piena e complessa che rivela il linguaggio nella sua intrinseca multimodalità.

(Stefania Garello)

Il mito delle origini
Breve storia degli spaghetti al pomodoro
di Massimo Montanari
Laterza, 2019.

Il 26 luglio 1860, terminata l'impresa garibaldina in Sicilia, Cavour informa i suoi ambasciatori a Parigi: «Le arance sono già sulla nostra tavola e siamo decisi a mangiarle». Il 7 settembre dello stesso anno i Mille entrano a Napoli, e Cavour manda una seconda missiva ai suoi uomini oltralpe: «I maccheroni sono cotti e noi li mangeremo». Nell'immaginario dell'epoca le arance connotano insomma il territorio siciliano mentre i maccheroni sono lo stereotipo napoletano per eccellenza. E il Piemontese, apprestandosi a mangiarli, intende inglobare le sorti politiche del Meridione al resto della costituenda Italia.

È sempre stato così? Ovviamente no. Anche se troppo spesso si intende a pensare il contrario, dato che l'immaginario collettivo si nutre ingenuamente di simboli alimentari, andando a cercarne le supposte origini storiche che dovrebbero giustificarne il senso e il valore. Ma i simboli alimentari, come tutti i simboli e come tutti

i prodotti alimentari, sono entità costruite nel tempo e nello spazio, frutto di conflitti e negoziazioni, casualità e causalità, mille rivoli che temporaneamente si incrociano per poi misteriosamente divergere. Come dire che se i maccheroni in quel preciso periodo storico sono il simbolo di Napoli non è certo perché son stati lì sin dalla notte dei tempi. Ce li hanno portati, a un determinato momento, e sono diventati, diversamente che altrove dove erano gustati solo dai ricchi, il più diffuso cibo popolare, quello dei ceti meno abbienti. Ne saprà qualcosa ancora Totò, che stretto dall'immensa povertà li riponeva malamente in tasca per ogni evenienza. Forza dell'antonomasia.

Secondo Massimo Montanari – che in *Il mito delle origini. Breve storia degli spaghetti al pomodoro* intende dare una lezione di metodo storiografico ricostruendo le vicende degli spaghetti al pomodoro (Laterza, pp. 107) – quella corrispondenza cavouriana con gli ambasciatori è pertanto da intendere come una specie di fermo immagine su una storia lunghissima: quella della pasta come simbolo del nostro Paese, cominciata dodicimila anni fa con la rivoluzione agricola in Medio Oriente e andata avanti quanto meno sino a metà Novecento, unico momento in cui l'identità italiana in cucina ha istituito come sua pietanza tipica quel cibo (casualmente?) tricolore che accosta il bianco della pasta, il rosso della salsa di pomodoro e il verde del basilico.

Montanari procede per tappe successive, raccontandoci separatamente le sinuose vicende della pasta, del pomodoro, del formaggio grattugiato, dell'olio d'oliva, del peperoncino e del basilico, indicando volta per volta come e quando ognuno di questi singoli ingredienti ha incontrato gli altri per andare a costruire quel che adesso, facendo brutale economia del passato, leggiamo – e mangiamo – come un tutt'uno. Ogni piatto, ricorda lo storico, è tale perché ha una sua precisa struttura la quale a sua volta dipende da un sistema alimentare pregresso: sistema fatto sì di gusti come anche di teorie, di capacità produttive e avventure commerciali, istanze politiche e sommovimenti sociali. Così la pasta ci ha messo un sacco di tempo per diventare un genere alimentare a sé stante: paradossalmente quando ha assunto quelle centinaia e centinaia di formati che l'hanno resa celebre nel mondo. Per quel che riguarda in particolare gli spaghetti, si può benissimo affermare, sostiene Montanari, che siano nati a Trabia, in Sicilia, a dispetto di chi, poco informato, crede ancora alla *fake news* per cui sarebbero stati importati dalla Cina tramite Marco Polo.

Ma la nostra pietanza nazionale, ricorda Montanari, diviene tale quando agli spaghetti si aggiunge il formaggio, pecorino prima, vaccino poi. Laddove i primi sono sfuggenti e bagnati, il secondo è tendenzialmente asciutto: di modo che la teoria classica che in cucina tende a bilanciare i contrasti fondamentali (secco/umido, caldo/freddo) viene rispettata alla perfezione. Il pomodoro arriverà tardi: importato dalle Americhe, a tutta prima verrà associato alla melenzana (*mela insana*), dunque considerato tossico, e potrà assurgere agli onori dei fornelli soltanto quando lo si saprà trasformare in quella che è la regina dell'alimentazione occidentale: e cioè in salsa. A lungo gli spaghetti sono stati bianchi, e venivano mangiati, oltre che col formaggio, con lo zucchero: unico elemento colorato, la cannella.

Ma non è finita. Occorre anche considerare il ruolo del peperoncino, spezia piccante che diversamente dal pepe, raro e costoso, arriva anch'esso dal Nuovo Mondo e, una volta importato, cresce sempre e dovunque. Il piccante dei poveri, insomma. E occorre considerare, *last but not least*, l'invenzione della forchetta, posata che proprio gli spaghetti rendono necessaria. Al punto che potremmo chiederci se è nata prima quella posata o prima quel particolare formato della pasta, un po' come l'uovo e la gallina.

Tutto qui? Per nulla: occorrerà lo sguardo esterno degli emigrati, molti dei quali assaggeranno gli spaghetti al pomodoro soltanto in America, ai primi del Novecento, additandolo con nostalgia come loro piatto simbolo. «Le radici –commenta Montanari – spesso sono gli altri».

(Gianfranco Marrone)

Culture del tatuaggio
A cura di Francesco Mangipaane e Gianfranco Marrone
Edizioni Museo Pasqualino, 2018

La pratica contemporanea del tatuaggio conosce una diffusione planetaria. Con un meccanismo caratteristico della semiosfera, la scrittura sul corpo da anti-linguaggio marginale è diventata moda globalizzata. Se sino a pochi decenni fa il tatuaggio era fenomeno di nicchia, e rivendicava in vario modo l'essere minoranza, oggi si contano numeri tali da normalizzarlo, se non banalizzarlo: nel 2015, circa il 30 % delle persone ne fanno uso negli Stati Uniti, il 13 % in Italia: che significa, da noi, più di sette milioni. Come per tutte le mode di massa, inizia a far tendenza il fatto di non esibirne, e se ne facilita così l'oggettivazione.

Diverse scienze umane si sono occupate del fenomeno, in particolare l'antropologia criminale a quella culturale, nei loro intrecci costitutivi con la sociologia, il folklore, la teoria delle immagini, la storia letteraria e gli studi culturali e, *not least*, la semiotica, teoria del segno e del senso. La questione dell'identità individuale e collettiva dei processi di costruzione, trasformazione e denegazione del segno che dal somatico tracima nel sociale (e viceversa), peraltro, coincide solo parzialmente con quella relativa alla scrittura del corpo. La pratica del tatuaggio produce tradizioni – anche inventate – e traduzioni anche al di là dell'ambito strettamente etnico, andando a coinvolgere, oggi più che mai, la dimensione estetica: e cioè sensoriale e somatica, ma anche visiva, vestimentaria, ultravestimentaria e artistica.

Lo sguardo semiotico sulle culture, raddoppiando i piani del problema (espressione/contenuto), permette non solo di interpretarne i molteplici percorsi antropologici ma anche i luoghi in cui, bloccandosi, tendono a istituzionalizzarsi oppure, al contrario, sciogliendosi, propongono soluzioni originali e 'creative'. Da una parte, il corpo, slittando fra dolori subiti e sofferenze volute, tende a diventare altro da sé, a metaforizzarsi (quali analogie, poniamo, fra tatuaggio e street art, fra tatuaggio e marchiatura, fra tatuaggio e brand o antibrand?). Dall'altro la società, cosiddetta liquida si adopera per costruire significati che, giocando con il destino dell'indelebile, non fanno che moltiplicarsi cancellandosi a vicenda (l'io e il sé, il gruppo e l'alterità, il riconoscimento e il disconoscimento...). Sul piano dei valori, se il marchio, storicamente, è apposizione d'infamia, il tatuaggio è la sua rivalorizzazione positiva. E se la marchiatura è, in altri contesti, una delle funzioni narrative delle fiabe di magia, che sanziona e segnala l'essere eroe del soggetto, il tatuaggio inverte ancora una volta il gioco, e caratterizza trasgressivamente gli antieroi, i maledetti, i diversi, gli emarginati – pronti oggi, però, a farsi legione.

Questo libro si propone, oltre alla realizzazione di una rassegna documentaria, di estendere il campo e i metodi della semiotica al *segno tegumentario* per analizzare la relazione testuale tra le icone e i corpi, tra il soma e il sema (pitture corporali, ferite, perforazioni, scarificazioni, marchiature, ecc.), nonché le tattiche enunciative dell'io-pelle e dei suoi involucri. La direzione del discorso è ovviamente duplice: da una parte il discorso (e il racconto) sul tatuaggio, dall'altra il tatuaggio che, di per sé, discorre e rac-

conta. La semiotica, interessata ai processi di "artificazione", del divenire artistico delle pratiche di rappresentazione e significazione (body art, fotografia, street art, danza hip hop, ecc.) – propone a sua volta l'esame socio-semiotico dei diversi e imprevisti modi con cui il tatuaggio di fa arte (opere firmate, vecchi generi, nuove scuole, collezioni, gallerie, critica, mostre, cataloghi, riviste, libri, film, trasmissioni TV, siti internet e così via)

Si aprono così innumerevoli vie di ricerca possibili. Elenchiamone alcune: il ruolo del segno tegumentario per un superamento della nozione trivializzata di moda, dunque un andar oltre l'indumento e una nuova maniera di concepire il rapporto al nudo e al vestito (coprire/scoprire, nascondere/svelare, sbigottire/sorprendere), la necessità di un confronto con altri sistemi di segni, in particolare di scrittura (grammatologia, inchiostri e colori, arti calligrafiche) legati al corpo e alla pelle: trucco, protesi, lifting, scarificazioni, piercing, burning, ecc. e relative connessioni, sottolineando le differenze per sostanza dell'espressione; l'instaurazione di tipologie di generi iconici via una continua invenzione della tradizione (neo tribalismo, primitivismo); uno studio del ruolo specifico del tatuatore come soggetto d'enunciazione, nella particolare relazione al tatuato e alle sue trasformazioni estesiche e patemiche; una topologia dell'espressione propriocettiva (dolore e suo ruolo) ed esterocettiva (visibilità e comunicazione); la questione della esibizione del tuatuaggio, della durata, delle correzioni e cancellazione; il problema della disponibilità (moltiplicazioni, replicazioni dei tatuaggi: metamorfosi corporee); tutta la questione delle rimediazioni dei tatuaggi (film, televisioni, reality show, riviste specializzate ecc.); il nesso fra tatuaggi e pratiche semioticamente affini (murales, street art, marchiature animali, brandizzazioni). E ancora: branding tattoo; tattoo removal; tatuaggio ed etnomedicina; tatuaggio, racconto letterario ed *ekphrasis*; trauma e tatuaggio; tatuaggio e colonialismo/postcolonialismo; tattoo e gender; tattoo e *biological quality*.

In particolare, il presente volume si sofferma più che altro su un percorso di ricerca legato più che altro alla semiotica della cultura[2]. Da cui, in prima istanza, un succedersi diacronico e un sovrapporsi sincronico di interdizioni sulla base di una specie di staffetta di assiologie: un'*interdizione religiosa*, che fa capo alle tre grandi religioni monoteiste, le quali in vario modo inneggiano a un corpo puro di origine divina, di fatto vietando il tatuaggio (ma non mancano vistose eccezioni, come nel culto copto): in tal modo alla scrittura del corpo, tipica delle società dette senza scrittura, si sostituisce la scrittura del Testo sacro tipica delle religioni dette appunto del Libro, di modo che il corpo torna a essere (o forse lo è per la prima vota) bianco, lindo, puro perché non scritto (cfr. l'opposizione fra corpi tatuati e corpi lindi in Moby Dick); un'*interdizione scientista*, quella della antropologia criminale di Lombroso e dei suoi seguaci, che naturalizza il divieto religioso, producendo il grande stereotipo dell'uomo delinquente perché tatuato o, viceversa, tatuato perché delinquente; infine un'*interdizione estetica*, che traduce la naturalizzazione lombrosiana in una scelta poetica, quella del minimalismo nell'architettura e nel design. Il primo riferimento d'obbligo è alla teoria di Adolf Loos: nel celebre saggio del 1908 che s'intitola non a caso *Ornamento e delitto* si istituisce un paragone fra corpi tatuati e oggetti ornati, auspicando in entrambi i casi una via verso la 'purificazione'.

La cosa più interessante è che queste assiologie che in qualche modo si sono succedute nella storia si ritrovano oggi mescolate nella contemporaneità, e se si contrastano nei conflitti interculturali si ritrovano insieme, quasi ironicamente, nei corpi istoriati, in una sorta di bricolage figurativo che va a costruire il corpo-testo delle soggettività post-post-moderna: se-

2 In questo senso, questo libro va letto parallelamente a *Iconologie del tatuaggio*, a cura di G. Marrone e T. Migliore (Milano, Meltemi 2019), dove si approfondiscono invece tematiche legate al nesso fra tatuaggio e cultura visiva.

gni primitivi, religiosi, naturalisti, estetici che convivono nel medesimo sintagma tegumentario personalizzato alla bisogna.

(Gianfranco Marrone, dalla introduzione del volume)

Il disegno selvaggio
Un'antropologia del grafismo infantile
di Simone Ghiaroni
Meltemi, Milano, 2019

Con *Il disegno selvaggio. Un'antropologia del grafismo infantile* (Meltemi, Milano 2019), Ghiaroni espone gli esiti della sua ricerca sul campo svolta presso una «strana tribù: i bambini di una scuola dell'infanzia».

L'introduzione di strumenti etnografici nel contesto scolastico consente di scrutare da vicino una delle prime formazioni sociali a cui il bambino prende parte. In questo luogo incontra i suoi simili e svolge tutte le attività proposte dagli insegnanti che incoraggiano il disegno come attività ricreativa, un momento ludico di intermezzo tra le attività didattiche.

La partecipazione a numerosi laboratori e la relativa osservazione hanno dato al ricercatore la possibilità di analizzare la produzione grafica infantile al suo stato primitivo, "selvaggio". Questo termine, se comunemente inteso come «incontrollato, senza regole e limiti», prende le distanze dai dettami imposti dall'evoluzione culturale e del conseguente disegno "addomesticato" degli adulti in cui le regole della grammatica visiva si ritrovano alla base di tali figurazioni. È forse questo che spinge a definire "scarabocchi" qualsiasi «tracciato precario e maldestro». Una definizione negativa a priori «in contrasto con quello che si pensa essere un "disegno" vero e proprio».

Sebbene il fenomeno dello scarabocchio sia stato vittima di opinioni negative è stato oggetto di studi da parte della comunità accademica. Già dalla fine dell'Ottocento l'apparente "scarsa qualità" dei disegni infantili ha incuriosito una serie di studiosi che si sono avvicinati al tema. Lo stesso autore introduce il suo testo richiamando il volume pionieristico di Corrado Ricci (*L'arte dei bambini*, pubblicato nel 1887) le cui osservazioni proposte a distanza di centotrentatré anni sono ancora valide.

Tutti gli scarabocchi, specialmente nelle primissime fasi, si crede siano il frutto di un «piacere motorio che il bambino trarrebbe dall'attività di sfregamento di un pennarello su un foglio e il valore gestuale di questa azione». Un «evento cinetico» che ha come fine ultimo «l'intenzione di lasciare una traccia». Un'intenzionalità del gesto che non si riferisce al solo piacere motorio, ma è anche una componente visiva che da questo si genera a suscitare un certo appagamento.

È evidente dunque, come il piacere visivo sia un elemento imprescindibile dello scarabocchiare. Ma non si tratta solo di questo: ci troviamo di fronte a qualcosa che li include entrambi. Un piacere che comprende l'urgenza, cognitiva e comunicativa, di lasciare un segno. Un indice peirciano che si lega al «proprietario della mano che sta compiendo quel gesto e ne restituisce a sé e ad altri la presenza».

Sulla base di tali nozioni Ghiaroni definisce questi tracciati come *linee-identità*.

Un concetto teorico che ricorre spesso tra le pagine del volume in quanto è da questo primo strumento interpretativo che vengono esposti i diversi casi osservati.

La *linea-identità* così definita si configura come un «processo di identificazione», un atto di affermazione del sé, riconducibile a quanto enunciato da Duranti con la definizione di «*agentività primaria*», ovvero: la «possibilità di creare un dialogo, prima ancora di avere un dialogo con qualcuno in particolare con noi stessi»; in contrasto con tutte quelle teorie che definiscono questi primi tracciati come privi di intenzionalità comunicativa.

Uno degli intenti posti dall'autore è proprio quello di tirare fuori lo «scarabocchio da quel limbo non comunicativo in cui molti autori lo relegano», anche al costo di passare – come egli stesso afferma – per un «ricercatore di significati occulti».

Per fare ciò, decide di «spostare l›attenzione dal foglio al comportamento empirico del bambino, dalla semantica alla pragmatica». In questo modo si trova dinanzi a una comunità che mediante il mezzo grafico è in grado di definire e «comunicare la propria identità, mettersi in relazione con il contesto, dare vita a giochi che nascono nell'immagine, negoziare e stabilire relazioni sociali».

Ogni foglio che è stato marchiato con una *linea-identità* è un oggetto che ha una vita sociale che non si esaurisce con la fine dell'attività grafica; una volta concluso questo processo, i disegni iniziano a circolare tra i bambini mediante differenti modalità. L'analisi etnografica, in questo caso, offre le basi per delineare determinati sistemi che sottostanno all›uso dei disegni come dono per assolvere specifiche funzioni sociali. Quindi, l'analisi della fase successiva alla creazione grafica, quella che Kopytoff definisce la «biografia culturale dell'oggetto-disegno», permette di «rendere saliente ciò che altrimenti potrebbe rimanere oscuro».

Si osserva, infatti, che i disegni in questa fase «vengono manipolati, strappati o conservati e, con loro, vengono manipolate le relazioni sociali e le identità che vi sono in imputate e a cui questi, *indessicalmente*, si riferiscono».

A questo punto, la rilettura del *Saggio sul dono* di Marcel Mauss appare quasi scontata, ma non per nulla banale. Nel riprendere lo studio maussiano, l'autore presta molta attenzione a quelli che vengono definiti i tre obblighi fondamentali, ovvero: «dare, ricevere e ricambiare»; non intesi come imposizioni, ma come «un accorgimento metodologico per comprendere meglio il modo d'uso dei disegni *come* doni, così da fare emergere delle strutture di comportamento riguardante la circolazione dei disegni». Così, gli elaborati donati sono un modo per comprendere la creazione o il rafforzamento delle relazioni sociali all'interno del gruppo.

Ma la necessità di ricambiare il dono ricevuto non è un fattore importante nelle argomentazioni proposte da Ghiaroni. Infatti, il suo studio si muove verso la direzione proposta da Sahlins in la *Sociologia dello scambio primitivo*, che ha elaborato un «modello nel quale la reciprocità non è di un solo tipo, ma assume forme diverse all'interno di un *continuum* in ragione di altre variabili sociali». Eppure, la mancanza di tali obblighi non esclude la possibilità dello scambio di doni.

L'analisi delle differenti pratiche di scambio però non è in grado di spiegare il perché questo avvenga. Riprendendo il testo di Mauss, infatti, si può capire cosa esorta la reciprocità di scambio. Secondo Mauss nelle società definite "arcaiche" «vige la credenza secondo la quale nella cosa donata resti uno spirito, una forza immateriale che opera in modo tale che se il destinatario di un dono, invece di ricambiarlo e continuare il ciclo di scambi, lo trattiene, esso gli arrecherà un danno». Questo lascia intendere che: «regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi». Ma cosa esattamente? Se ci riferiamo ai disegni e a quanto detto prima, appare evidente quale sia la cosa donata: la *linea-identità* che si riferisce come un indice alla proiezione di sé. Quindi l'idea della forza magica maori, quella che «lega tutti i beni al proprio possessore» sembra confermare la rela-

zione tra il donatore e l'oggetto donato attribuendo certamente un peso diverso alle relazioni che si instaurano tramite questo. Sodalizi e amicizie, che possono nascere da uno scambio di disegni, sono il frutto della volontà di creazione di una comunità che fonda su questo principio la sua esistenza.

«Lo stabilirsi di pratiche di dono non è che uno dei possibili giochi che i bambini fanno usando i disegni». Infatti, la possibilità di giocare con le immagini prodotte e poi regalate consentono di negoziare «le relazioni sociali imputando le identità e le azioni a delle rappresentazioni, dei simulacri d'identità che si sostituiscono ai bambini coinvolti nel contesto comunicativo». Così, il gioco permette di analizzare concretamente le teorizzazioni finora proposte e approfondire determinati aspetti che possono venir fuori solo con il dialogo tra il ricercatore e i partecipanti a questa ricerca. L'abilità di Ghiaroni è proprio questa: la capacità di stabilire un dialogo, lo scambio di idee e di sentimenti. L'autore ha condotto sul campo una ricerca partecipata che gli ha permesso di portare a termine le teorie di questa nuova antropologia del disegno infantile.

Concludendo, *Il disegno selvaggio. Un'antropologia del grafismo infantile* permette di entrare nel vivo delle dinamiche sia cognitive che comunicative di ogni singolo individuo che si relaziona mediante il disegno all'interno di quella comunità che è la classe scolastica.

(Caterina Quartararo)

La camera di Henriette
Schizzi, mappe e disegni di paesaggi identitari
di Maria Pia Pozzato
Meltemi, 2020

La camera di Henriette. Schizzi, mappe e disegni di paesaggi identitari, il nuovo lavoro di Maria Pia Pozzato, uscito quest'estate per la Biblioteca di Semiotica di Meltemi, è un libro enigmatico, che, come non di rado capita ai libri di semiotica, non si capisce bene in quale scaffale della biblioteca collocare. Il suo titolo dice qualcosa solo a chi ha letto la *Vita di Henry Brulard* (1890), evocando uno degli schizzi contenuti nella famosa autobiografia di Stendhal. D'altra parte, però, il sottotitolo suggerisce come non (solo) di critica letteraria si tratti, di come l'oggetto di studio prescelto sia piuttosto legato a una molteplicità di rappresentazioni spaziali che si riconoscono per il fatto di essere precarie (schizzi) ed emotivamente connotate. La bella copertina, come da idea di fondo del libro, aggiunge di suo, chiarendo quale sia il riferimento: si tratta di disegni che evocano il momento fondamentale della fanciullezza, legati

all'identità nel senso più individuale che si può attribuire a questa parola.

Del resto, basta scorrere le prime pagine dell'introduzione perché tutto venga chiarito. I saggi contenuti nel volume partono dalla letteratura, prendendo in esame gli schizzi contenuti nel testo stendhaliano. Essi vengono discussi e analizzati nel primo capitolo come prototipo, sublime concretizzazione letteraria di un'esigenza tutt'altro che aristocratica, ovvero avvertita da ognuno, di riconoscere ai luoghi di infanzia un carattere fondamentale nella costruzione del percorso esistenziale, della propria storia di vita. Da qui l'idea, sbocciata per caso nella mente dell'autrice durante il corso universitario di *Sociosemiotica dei luoghi* che tiene all'università di Bologna, di una singolare ricerca: «Disegna una sorta di mappa del tuo luogo d'origine, all'interno della quale, da qualche parte, compaia la tua casa». È questo il quesito che dal 2013 al 2017, Maria Pia Pozzato ha posto ai suoi studenti, provenienti da ogni parte del mondo. Ne è venuto fuori un *corpus* molto ricco (circa duecento disegni) che, in prima battuta, è stato esaminato da un team interdisciplinare (costituito dall'autrice e dai geografi Emanuele Frixa e Alessandra Bonazzi). Sebbene i risultati di questa ricerca fossero già stati pubblicati (in inglese, da Springer), si fa strada l'idea che questo corpus, nel frattempo arricchitosi di contributi provenienti da un ambito sociale più ampio e stratificato di quello dei soli studenti, meritasse di essere preso in considerazione come sfida intellettuale innanzitutto rivolta alla semiotica e che, quindi, fosse da rileggersi interamente per il tramite del punto di vista e della "cassetta degli attrezzi" della disciplina.

Maria Pia Pozzato, in apertura del volume, ci tiene a fare un elenco dei suoi ispiratori, esibendo un prestigiosissimo pedigree di studiosi e intellettuali che hanno intrapreso un cammino simile. Inizia con Lévi-Strauss, sorprendendolo in un passaggio dei suoi *Tristi Tropici* (1955) a fare i conti con la nostalgia della campagna francese, suo luogo d'infanzia. L'autrice lascia Lévi-Strauss ai suoi tristi tropici, e passa a elencare altri riferimenti. C'è Louis Marin, il cui studio sulle mappe (contenuto in *Della rappresentazione*, 1994, e in altri testi significativi) si rivela di fondamentale importanza per le analisi a venire. È proprio lui a suggerire come studiare le figurazioni spaziali possa essere un originale viatico verso l'esplorazione di interi sistemi culturali e politico-economici. Ci sono Denis Bertrand (di cui viene evocata l'analisi di *Germinal*, 1985), c'è Manar Hammad (con i suoi studi sullo spazio e sul Medio Oriente arabo, ambedue del 2003). Ci sono i côté (*chez Swann* e *de Guermantes*) letterari richiamati da Proust nella sua *Recherche* e pure Calvino che, ne *La strada di San Giovanni* (1990), racconta di sé bambino, trascinato a forza dal papà in montagna per occuparsi dell'orto di famiglia, dal cui itinerario appare una vera e propria grammatica dei valori in cui l'alto finisce per designare agli occhi del piccolo tutto ciò che di negativo c'è nella sua vita. C'è Maurice Merleau-Ponty, al cui monito viene ricondotta l'audacia di voler sondare, attraverso gli schizzi in esame, caratterizzati dall'essere frutto di una richiesta imprevista ed estemporanea, l'emergenza del «senso del mondo allo stato nascente», non ancora corrotto dalla riflessione razionale.

Ma c'è anche il riferimento a Gaston Bachelard di *La poetica dello spazio* (1957), che forse più di altri contraddistingue il punto di vista adottato nella ricerca, ispirando l'idea che lo spazio di casa possa essere considerato come spazio poetico, affettivo, legato alla parte più intima del sé, la cui ripresa, il suo richiamo (riverbero) «ci invita a un approfondimento della nostra esistenza». Ecco che allora il *corpus* di disegni diventa un vero e proprio "*corpus* di sogni" che sarà la chiave per entrare nel peculiare modo di affrontare la vita di ognuno. Infine arriva Umberto Eco con le sue mappe dei posti fantastici. Anche la lettura dei suoi lavori ha un ruolo nell'economia del volume: *Storia delle terre e dei luoghi leggendari*(2013) si occupa, infatti, non di rappresentazioni fittizie ma di luoghi che nonostante fos-

sero inesistenti si caratterizzavano per il fatto di essere creduti veri da coloro che li avevano disegnati. I luoghi di infanzia sono così, sono allo stesso tempo luoghi concreti e costruzioni dell'immaginario.

Ma andiamo al sodo. Pozzato, nel primo capitolo del volume, passa in rassegna alcuni esempi tratti dalla letteratura. Nelle illustrazioni letterarie, questi luoghi così emotivamente coinvolgenti scompaiono. Succede nel caso di *Austerlitz* di Winfried Sebald (2001). La *hall* dove il protagonista, fortunosamente scampato all'olocausto, incontra per la prima volta i suoi nuovi genitori a Londra, nonostante l'intensa descrizione, non viene disegnata ma semplicemente indicata in una mappa, nella convinzione che la sua messa in forma visiva sarebbe in fin dei conti risultata banalizzante. Succede qualcosa di simile anche allo schizzo che dà il titolo al volume quello della camera di Henriette, madre prematuramente mancata di Henri Brulard.

Lo schizzo è stavolta estremamente schematico, indica un momento preciso, quello del fulmineo balzo della mamma dal materasso su cui giaceva il figliolo verso il proprio letto. Un frangente solo a prima vista insignificante ma, d'altra parte, fondamentale nel ricordo che il bimbo avrebbe portato con sé della madre. Nello schizzo rivediamo i rapporti spaziali che regolano gli elementi della camera (porte, finestre, letti, etc.) ma non la protagonista né tantomeno il suo gesto atletico. Al contrario, riconosciamo il posizionamento dell'osservatore: come a dire che non è il "che cosa" (il balzo della mamma) a essere necessario ma il "chi" del punto di osservazione, la presa che questo momento deve avere avuto su di lui. In tal modo Stendhal riesce a riportare il discorso sul piano emotivo, chiamando il lettore a proiettarsi in questo spazio, a pensarsi in quello scenario, lasciandosi alle spalle ogni velleità di dominare cognitivamente l'episodio. Ancora interessanti sono alcuni casi tratti del medesimo romanzo, in cui si mostra come il fatto che uno dei personaggi possa compiere un tragitto, spostandosi nello spazio fra due case vicine, possa dirla lunga sulla sua identità e il suo stato d'animo. La breve distanza che Henry percorre fino a casa del nonno – illustrata con un apposito schizzo – segna, infatti, il passaggio da un ambiente disforico a uno euforico, dall'oppressione alla felicità segnata.

Un altro schizzo descrive la legnaia in cui soleva lavorare il piccolo falegname Lambert, miglior amico di Henry, venuto anche lui a mancare prematuramente. In questo caso, alcuni elementi affettivi, come le trottole che il piccolo amava intagliare, vengono, nello schizzo che correda il testo scritto, riportati fuori scala a sottolinearne l'importanza emotiva.

Ne viene progressivamente fuori una vera e propria grammatica di soluzioni espressive chiamate a rendere conto della dimensione emotiva, a "spiegare" il *punctum*, delle individualissime emozioni dei personaggi *quasi-reali* chiamati in causa.

Un medesimo meccanismo regola le immagini del *corpus*, i tanti disegni del proprio luogo d'origine, richiesti ai partecipanti della ricerca empirica. Essi rispondono a una serie di procedure di spazializzazione che possono essere lette proprio in funzione del ruolo poetico, emotivo che si ritrovano a svolgere nella vita dei loro autori. C'è, per esempio, una comune tendenza a "insularizzare" le mappe. In questo caso, il proprio spazio di origine viene separato dal resto del territorio in cui si ritrova inserito e, d'altra parte, raccolto in una sorta di segno grafico inglobante. È interessante rilevare come i vari schizzi che chiamano in causa come luogo d'origine Venezia, città arcipelago, forniscano una sorta di inventario tensivo che va da un massimo di "insularità" (costruzione della città come sommatoria di isole) a una vera e propria totalità integrale, in cui il mare finisce per scomparire.

Molto belli sono anche i casi di "anime divise in due" (vedi gli esempi della Romania, della Turchia, della Siria) in cui i partecipanti provenienti dall'estero provano a costruire nello schizzo degli elementi di continuità visiva fra i loro luoghi

del cuore, come facessero parte di un'unica rappresentazione spaziale.

Altre volte, partecipanti con più case in giro per il mondo possono, al contrario, tendere a enfatizzare la distanza che li separa, incarnando una sorta di identità cosmopolita – sempre più comune fra i giovani – fondata sul primato della relazione a prescindere dalle radici.

Un altro problema indagato in un capitolo a sé, è quello della costruzione utopica o distopica del luogo d'origine. In alcuni disegni, si tende a dare una rappresentazione del proprio isolato come *hortus conclusus*: in questo caso gli edifici sono colorati e i personaggi impegnati in attività euforiche come cantare e suonare, in una rappresentazione che chiama in causa tutti i sensi e quindi funziona come richiamo olistico.

Un altro luogo "felice" viene raffigurato piccolissimo fra una grande montagna e il mare: costruire scenari fantastici è un modo di giocare con la rappresentazione che diventa misura della sua presa emotiva. Ancora in un altro disegno, gli elementi fondamentali della vita quotidiana prendono vita e galleggiano nella composizione: si tratta di una velleità per così dire animista. Altre volte, la casa può, però, diventare simbolo di tutto ciò che di negativo c'è della vita, uno spazio da cui si è fortunatamente riusciti a fuggire. Uno dei disegni omette di raffigurare una finestra, in cui, a detta del suo autore, «era successo qualcosa di brutto»: la procedura di cancellazione dalla rappresentazione in questo caso fa il palio con la rimozione psicanalitica.

C'è, infine, una tendenza a evocare il proprio luogo di origine sulla base di stereotipi locali, legati a monumenti o a luoghi turistici, comunque riconoscibili nell'immaginario. Uno schizzo di Caserta chiama in causa la reggia mettendola al confronto con la propria casa, che diventa così una sorta di doppio affettivo della famosa dimora regale.

Fra gli altri, c'è anche il mio luogo d'origine, Siracusa, la qual cosa mi fa chiedere: chissà come l'avrei raffigurata io. E manca quello dell'autrice. Una tale mancanza è la chiave per penetrare il valore esistenziale di questo originalissimo progetto.

Fin qui, l'articolazione del libro. Che, data l'originalità, merita forse una riflessione ulteriore. Mio convincimento è, infatti, che per rendere atto del suo posizionamento all'interno del panorama della semiotica italiana possa essere di una qualche utilità riflettere su due questioni teoriche sostanziali. La prima ha a che fare con una discussione intorno al novero dei suoi ispiratori, domandandosi se manchi qualcosa o qualcuno. La seconda, con un inquadramento complessivo del percorso intellettuale di Maria Pia Pozzato, la cui pregnanza mi sembra rappresenti una risorsa ineludibile per la disciplina.

La risposta veloce alla prima questione è ovviamente sì: l'autrice non esita a dichiarare che altri riferimenti potrebbero essere indicati. Ma a ben vedere c'è una assenza che più di ogni altra può essere notata. Mi riferisco a quella di Roland Barthes. Mi sembra che, nonostante la sua mancanza fra i riferimenti del libro, Maria Pia Pozzato sia la semiologa italiana che maggiormente abbia mostrato di voler farsi carico (a prescindere dagli argomenti studiati e dai metodi utilizzati, ovviamente differenti) di continuare uno specifico stile intellettuale che potremmo definire barthesiano.

A cosa si può ascrivere una tale affermazione? Qual è la peculiarità della posizione di Barthes a cui Pozzato si mostrerebbe affine? Per renderne atto, si può fare appello al posizionamento che ambedue adottano di fronte al problema della conoscenza. Si tratta di un vero e proprio orientamento epistemico che si estrinseca nel fatto di voler mantenere il proprio contributo di studiosi all'interno di una consapevolezza politica complessiva, che, di proposito, viene dichiarata in partenza. Non è un caso che una tale consapevolezza si rivolga innanzitutto verso se stessi, portando a una esposizione della propria posizione. È infatti vero che, al contrario di Eco, che amava rappresentarsi, soprattutto nei suoi interventi, come sguardo totale, punto di vista siderale, allo stesso tempo divinamente

longanime verso le umane debolezze e loro ironico fustigatore, Barthes preferiva proporsi come parte in causa, scegliendo la strada della critica del proprio punto di vista e dell'esposizione del proprio feticcio individuale al pubblico. Risultato di un tale atteggiamento sarebbe stato quello di dare forma concreta a una precisa scelta epistemologica, insofferente di distinguere fra soggetto (di osservazione) e oggetto (osservato) come entità a sé stanti, in modo che le enunciazioni di qualsiasi soggetto potessero sempre essere riportate alla loro istanza enunciativa, inchiodate al famoso "chi lo dice". Barthes prende sul serio il problema del "chi lo dice", non come dichiarazione di principio da archiviare frettolosamente, quanto come prassi esistenziale.

La sua scrittura si presenta, insomma, come una costante autodenuncia, dichiara "chi lo dice" (salvo rifuggire dalla sua stessa immagine di autore), enuncia la propria vita intima e politica, esponendola senza riguardo. Ogni attestazione generale di Barthes è, dunque, sempre frutto di una tale messa in cornice, del preventivo posizionamento del suo sguardo di parte. Ne deriva una felice parzialità che non nasconde di essere tale: fin dai suoi esordi, per esempio, egli usava definire la semiotica (si veda al proposito il capitolo finale di *Miti d'oggi*, 1957) come una disciplina vocata a decostruire il velo ideologico della società borghese, postulando, pertanto, una propria posizione di studioso politicamente orientata proprio dall'essere antiborghese. C'è di più. Un tale gesto critico – rivolto, come si è detto, in primis, verso se stessi – permette di gettare un'ipoteca su *corpora* imprevisti, autorizzando un allargamento dello spettro di indagine della nascente disciplina del senso verso i territori inesplorati dello spazio intimo come l'autobiografia, il discorso amoroso o le fotografie di famiglia. Il personale diventa politico – come da slogan sessantottino – e in quanto tale legittimo oggetto di analisi. Se è vero che, nella disciplina, la strada dell'analisi dei media e la "demistificazione" diventano velocemente predominanti, Barthes trova proprio nello spazio intimo la via di fuga. Tutto l'ovvio che segna l'accademia può essere così etichettato come *studium*, da dare per scontato, per passare a ciò che veramente conta che è il *punctum*. La chiamata che i testi esercitano sulle nostre vite di individui non è al di fuori della semiotica, sembra suggerire Barthes, mettendoci, come lettori e testimoni del suo percorso, di fronte a questioni personalissime come il suo dolore "intraducibile" di persona travolta dal lutto per la perdita della madre (*La camera chiara*, 1980).

Ed è a questo punto che possiamo porre la seconda questione, legata al contributo specifico di Maria Pia Pozzato, la cui carriera, mi sembra, si sia caratterizzata proprio per la pervicacia con cui ha rifiutato di "depersonalizzarsi" nascondendosi dietro un punto di vista azimutale sul sociale. Il suo itinerario è quello di analista testuale, i cui temi sono sempre scelti come segno di partecipazione politica, spesso legata alla questione femminile, osservata dal punto di vista rovesciato del discorso dominante, incarnato ora in tv ora dalle eroine del romanzo rosa, con l'idea di andare a stanare lo stereotipo introiettato dall'educazione sentimentale femminile, decostruendolo. Ancora, specularmente, arrivano gli studi sul potere omologante della tv (*Lo spettatore senza qualità*, 1995) e i suoi libri di analisi di teoria dell'analisi del testo. È suo un romanzo erotico, intitolato *L'allievo* (2002), di cui si è fatto un gran parlare (rigorosamente sottovoce) fra i portici bolognesi: anche questo lavoro è segno della sua scelta di esporsi personalmente come intellettuale a tutto tondo che sceglie pervicacemente di stagliarsi oltre ogni pudicizia piccolo borghese. Negli ultimi anni, la sua produzione si riconosce per una volontà ancora più chiara di esplorazione dello spazio intimo. Basti pensare al suo lavoro sulle foto di nozze (2012). In questo caso, l'analisi si muove alla ricerca di una struttura semiotica significante del matrimonio, immortalata dalle fotografie.

Pur essendo legate alla vita privata del gruppo familiare (più o meno allargato agli amici) e non direttamente col-

legate alla dimensione pubblica, Pozzato è convinta che la loro analisi non sia fuori tema, che non si tratti affatto di un tema extra-semiotico. Ma che, al contrario, se correttamente interrogate, le foto di nozze possano rivelare la loro organizzazione semiotica ampia – in un range di considerazioni che va dal canovaccio segnato dall'organizzazione antropologica del tempo delle festa fino alle strategie di messa in discorso del fotografo – e in costante divenire.

Ritorniamo alla *Camera di Henriette*. Se, come si è visto, il movimento compiuto dal saggio sulle foto di matrimonio è quello di rivelare la semioticità del tempo familiare della festa, *La camera di Henriette* va oltre, andando a concentrarsi su un territorio ancora più ristretto. È allora che perfino il vagheggiamento emotivo dello spazio natìo, nella sua messa in forma estemporanea e irriflessa, sfocata dal tempo e idealizzata nel ricordo, si offre allo sguardo semiotico.

È qui che il discorso di Pozzato, si configura come una sorta di prosecuzione del lavoro di Barthes: siamo di fronte, insomma, al tentativo di delineare una vera e propria teoria del *punctum*. Che si concretizza – lo si è visto – a partire dall'assenza delle persone care e degli spazi intimi. Nonostante la sua forza semiotica, il sentimento di una tale assenza – della mancanza – è difficilissimo da comunicare. Pozzato prova a riflettere su quali possano essere le procedure della sua messa in forma, mettendosi in gioco personalmente. Lo si capisce dal fatto che si preoccupi di dedicare un tale tentativo alla propria madre (e di conseguenza al proprio luogo d'origine). Ci piace pensare che questa dedica rappresenti il sottile filo rosso, il ponte che collega la sensibilità di semiologa engagé dell'autrice a quella del suo archetipo intellettuale Barthes.

(Francesco Mangiapane)

La passione secondo Cerveno
Arte, tempo, rito
di Francesco Faeta
Ledizioni, Milano 2019

Francesco Faeta è ormai un maestro conclamato nel panorama degli studi etnoantropologici italiani e tale si riconferma anche con il suo nuovo prezioso volume, *La passione secondo Cerveno. Arte, tempo, rito* (Ledizioni, Milano 2019). Il sapiente intreccio ermeneutico tra storia e antropologia dell'arte (in una rilettura di Aby Warburg e Alfred Geel) e le riflessioni sul rito inteso come *performance* (già brillantemente affrontate da Carlo Severi e da Faeta stesso) insistono con efficacia su una re-visione in profondità dello statuto "culto" delle opere d'arte sbalzandolo, oltre le dicotomie estetizzanti e monumentalistiche, nelle trame complesse del rito. Questo metodo di lavoro permette all'autore di ricongiungere aspetti delle scienze umanistiche che per molto tempo si sono tenuti separati, realizzando una forma di olismo culturale che permette oggi di inquadrare le opere d'arte culta all'interno di una complessa azione sincretica che le porta a vivere, oltre lo spazio pubblico e privato, nella performance del rito.

Si tratta, come sottolinea l'autore in premessa con amara ironia, di uno studio *démodé* rispetto agli indirizzi dominanti nel nostro Paese «dove le cose arrivano tardi e permangono a lungo (in modo da maturare ulteriormente ritardo)». Ritardi e permanenze, tempi lunghi o forse "più che lunghi" per i quali Faeta tratteggia e caldeggia una "etnografia remota": un metodo familiare a una certa storiografia e «teso ad ascoltare, quasi fossero vive, le voci di ieri», ma trascurato in antropologia «in una epoca di dilagante sincronismo o contemporaneismo (ed egocentrismo)». Trasferire il metodo etnografico tra «le pieghe del tempo», attraverso il sistema comparativo di boassiana memoria, basato «sulla messa in relazione di unità ristrettamente pertinenti» che utilizza le reti e le trame sensibili nei rapporti tra le cose, rivela effettivamente proficui apparentamenti con il metodo indiziario inaugurato da Carlo Ginsburg.

Da qui lo studio e l'analisi degli archivi storici di Cerveno, piccolo centro della Val Camonica, che permettono di mappare i conflitti di potere soggiacenti alla costruzione delle stazioni della *Via Crucis* realizzate dallo scultore Beniamino Simoni nei primi decenni del Settecento. Un'opera, quella simoniana, maturata attraverso il contatto diretto con i ceti popolari, fuori dagli ambienti delle corti signorili ed ecclesiastiche ove riecheggia «un'eco, forse inconscia, degli umori della valle, del suo apprezzamento per le forme vernacolari [...] generando una *koiné* peculiare dentro la quale si è definito l'esercizio del dominio e le forme concrete che esso assumeva nella vita quotidiana». Opera che, nel tempo, trasfigura e incarna le istanze identitarie della comunità unitamente ai conflitti e alle passioni patrimoniali che innervano ancora oggi la vita rituale del paese.

In particolare sono «i rapporti intercorrenti tra sistemi festivi, sistemi di immagini e di potere» che assumono qui un ruolo determinante: la *Via Crucis* di Simoni diviene infatti il modello con il quale costruire la rappresentazione vivente della Passione di Cristo. A Cerveno, la *Santa Crus* si svolge ogni dieci anni, nel mese di maggio, coinvolgendo più di 150 dei circa 600 abitanti del paese. Fuor di metafora, la messa in scena della *Santa Crus* "prende le mosse" proprio dal manufatto artistico della *Via Crucis* simoniana la quale «ha avuto la funzione di nucleo e di motore, più o meno esplicito della sacra rappresentazione».

Fig. 1. Cerveno, *La Via Crucis di Simoni*, Gesù davanti a Pilato

Si può affermare che la *Santa Crus* costituisca una "fuoriuscita" dell'opera per le vie del paese ove gli attori assumono le posture, gli abiti e la fisionomia dei personaggi delle immagini simoniniane. Questa *mimesis* si realizza, intanto, attraverso un recupero "filologico" dei costumi custoditi presso il Museo locale, recupero in cui «le sporgenze fenomeniche profondamente interiorizzate e incorporate sia nei singoli personaggi, sia nei maestri locali che li consigliano e li guidano» conferiscono vera e propria forma alla Sacra rappresentazione, attivando inoltre «la memoria collettiva del manufatto, in apparenza posta in un fondo dimenticato, che si dispiega in tutta la sua forza performativa, dettaglio per dettaglio».

Faeta mette alla prova del campo etnografico le riflessioni del primo Freedberg (quello de *Il potere delle immagini*) con il quale ha instaurato da tempo un intenso e complesso dialogo intellettuale non esente comunque da critiche, soprattutto in riferimento alla deriva neurobiologica (vedi il dibattito sul numero monografico *Storia dell'arte e antropologia* della rivista *Ricerche di storia dell'arte* n. 94 del 2008).

Molte delle questioni teoriche poste in questo volume Faeta le aveva già ampiamente enucleate in lavori precedenti. In

questo studio ribalta gli approcci ermeneutici consolidati introducendo la costruzione di regimi emozionali dell'opera d'arte e della perfomance come elemento costitutivo della realtà sociale, che essa stessa contribuisce a forgiare, ribadendo con forza il rapporto osmotico insistente tra costruzione di regimi emozionali dell'opera d'arte, performatività e realtà sociale: «È la realtà sociale che plasma e dà forma e consistenza ai regimi emotivi [...] E le immagini hanno potere perché l'aura estetica di cui sono circonfuse è stata riconosciuta preliminarmente dai gruppi sociali che le condividono».

Fig. 2. Il volto di San Giovanni ai piedi della croce

Il potere dell'immagine pertanto consiste nell'ordìto di relazioni, passioni e pratiche che «consentono al potere di essere tale, alle immagini di esercitare la loro specifica funzione nel dominio umano, e agli attori sociali di resistere, esperendo lo spazio di una propria autonomia creativa». Questo approccio anti-ontologico può ricordare da vicino le teorie di Nelson Goodman in *Languages of Art* e in *Art in Theory e Art in Action*: qui il "Saussure dell'estetica" decostruiva il triangolo semiotico peirciano (indice, icona, simbolo), invertendo il rapporto segno/referente in referente/segno. Ancora in *When is art?* Goodman mantiene però la nozione di simbolo proprio in relazione all'opera d'arte che per essere considerata tale deve possedere, tra le altre, la capacità di fabbricare un mondo, di farci vedere "oltre e altrimenti".

Questa peculiare rilevanza del simbolico era già altrove problematizzata da Faeta: così scriveva ne *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*:

> Una volta assunta l'immagine come fatto culturale, e come oggetto d'analisi culturale, occorre prestare attenzione a che essa non s'identifichi totalmente nel simbolo. Innanzitutto perché l'immagine [...] è ambiguamente simbolo o, se si vuole, è molto più o molto meno che simbolo; poi perché la coincidenza sintagmatica tra significante e significato, particolarmente presente all'interno di alcuni tipi di immagine, determina una loro particolare portata comunicativa. Lo studio antropologico delle immagini, dunque, presuppone quello dei simboli, lo contiene, se ne colloca a monte e a valle, ma non si esaurisce, né può risolversi in esso. La riflessione sulle immagini, sulle loro famiglie, sulle loro segmentazioni, sulle loro radici sociali, sulle loro norme, funzioni e valori tenderà a collocarsi, dunque, con una sua marcata autonomia all'interno dell'antropologia simbolica (2000: 29).

In questo ultimo lavoro ci restituisce non solo le passioni e le politiche di Cerveno ma soprattutto la problematicità epistemica che una storia e una antropologia dell'immagine non possono permettersi di rubricare nel segno di un "contemporaneismo assoluto". In questo particolare momento caratterizzato da un diffuso *down-grading* delle discipline etnoantropologiche dovuto al ritorno di una generalizzata "a-simbolia" (come diceva Barthes per la semiotica) e al quale non si può ingenuamente porre rimedio solo con «l'insalata USA dei *cultural studies*» (come ha scritto Paolo Fabbri), arte, tempo e rito a Cerveno rammentano ancora un percorso "più lungo" e non meno efficace sulla memoria, la rappresentazione, il simbolico, i sogni, le emozioni e, più di tutte, sullo "statuto inquieto" delle

immagini, che creano le nostre quotidianità ordinarie e straordinarie, al quale Faeta continua magistralmente a introdurci.

(Rosario Perricone)

Contra haereticos
L'Inquisizione spagnola in Sicilia
di Valeria La Motta
Istituto Poligrafico Europeo, 2019

Gli studi sull'Inquisizione spagnola in Sicilia proseguono regolarmente dall'Ottocento a oggi. Negli ultimi anni l'attenzione degli storici si è spostata agli incartamenti conservati negli archivi spagnoli di Salamanca, Siviglia e Madrid, dove sono conservati, tra le altre cose inerenti alla *Inquisición del Reino de Sicilia*, anche istruzioni, recensioni di viaggi di visita, lettere, conti di spese, *relaciones de causas* o sunti dei processi celebrati a Palermo *contra haereticos*: *lutheranos, de secta calvinista, de s. de Mahoma* (islamici), *casados dos veces* (bigami), *nigromanti, hechiceras* (fattucchiere), *invocadores de demonios, donas de fuera* (sic. *donni di fora*), *blastimadores* (bestemmiatori), detentori di oggetti, manufatti o *libros prohibidos*, ecc.

Nonostante la ricca letteratura prodotta da tali studi, diversi aspetti dell'Inquisizione spagnola rimangono ancora da chiarire e in particolare il ruolo chiave che sembra aver rivestito la Sicilia relativamente all'ordinamento strutturale di partenza dell'istituto tribunalesco spagnolo. Su questi problemi si è rivolta l'attenzione di Valeria La Motta che, nel 2019, ha dato alle stampe per l'Istituto Poligrafico Europeo: *Contra haereticos. L'Inquisizione spagnola in Sicilia*.

In questa opera la studiosa fa il punto, relativamente alle sue ricerche in merito, sulla complessa fisionomia storica del tribunale siciliano delle origini, del *periodo fundacional* di quello spagnolo, nella lunga fase di trattative e relazioni diplomatiche, fino al suo assetto definitivo come ramo collaterale e organo giuridico regionale del *Sant'Officio* di Spagna.

Percorsi di estremo interesse per gli studi del settore data l'oscurità che avvolge soprattutto le origini di tale tribunale in Sicilia; difficoltà parzialmente superata proprio dai recenti lavori di La Motta su *Un antecedente storico dell'Inquisizione spagnola: il modello siciliano* (per parafrasare il titolo dell'articolo apparso nel n. 9 della *Revista Aequitas*, del 2017).

L'indagine di La Motta relativamente alle normative costituite *contra haereticos* si sofferma sui cambiamenti strutturali in seno al tribunale siciliano scaturiti dall'articolata dialettica politica cinquecentesca e dipana, mediante una veloce retrospettiva, aspetti del canone *Excommunicamus* del 1215 e la sua attuazione esecutiva da parte dei domenicani.

Partendo dai Manuali e *Instrucciones* in uso presso gli inquisitori spagnoli, costretti a muoversi all'interno di un complesso quanto ampio e articolato quadro normativo, La Motta parla degli strumenti giuridici e dei testi prescrittivi cui si dovevano attenere gli inquisitori del Sant'Uffizio come le cosiddette *Instrucciones*, prime fra tutte quelle emanate da Torquemada nell'ultimo quarto del XV sec. In esse, il celebre inquisitore ordina e stabilisce dettagliatamente tutte le procedure tecnico-giuridiche che dovevano

osservare gli addetti al tribunale: giudici, avvocati, messi ecc. E ripercorrendo le fasi processuali e le formalità burocratiche previste durante l'interrogatorio, l'udienza, l'accusa, la sentenza ecc., la studiosa discute delle conseguenze scaturite dall'attenzione posta da Torquemada ai *falsos conversos*, soffermandosi anche sulla terminologia monorematica e polirematica contemplata dal lessico specialistico giurisprudenziale e nello specifico di quello tribunalizio-inquisitorio.

L'analisi si rivolge spesso alle persone che lavorano nel tribunale (giudici, notai, familiari del Sant'Uffizio, ecc.) e si sofferma, in particolare, sul contorto conflitto diplomatico intercorso tra Ferdinando d'Aragona e il papa Sisto IV in merito agli ambiti di pertinenza e controllo disciplinare degli eretici. Se da un lato il papa si lamentava della mancata applicazione e dell'inosservanza delle sue bolle nel Regno di Sicilia, dall'altro il re rivendicava un'autonomia decisionale in merito, facendo fede e ricorso alla *legatia apostolica* di cui erano dotati i reali siciliani fin dal tempo dei Normanni e che li rendeva di fatto legati *ex latere* del papa (nella nomina dei vescovi e degli abati di Sicilia), e alle leggi di Federico II di Svevia che stabilivano che il *crimen haeresis* fosse di competenza del re e della sua corte di giustizia. Di contro, Sisto IV sosteneva che il privilegio era stato concesso unicamente a Ruggero, e considerava arbitrario e illegittimo il ricorso reale alle *legatia*. "Autentico o meno il *privilegium* viene confermato nel 1451 da re Alfonso e avvalora alcuni punti fondamentali sullo svolgimento dell'attività inquisitoriale in Sicilia. Prima di tutto, l'esercizio dell'ufficio è subordinato all'approvazione regia; in secondo luogo, la tipologia di reati include tutti i comportamenti che recano danno alla morale o all'ordine sociale; per ultimo, l'assegnazione agli inquisitori di un terzo delle quote consente al tribunale di autofinanziarsi. Si è in presenza dunque di un'inquisizione speciale svincolata dall'autorità papale, autofinanziata e con un'ampia giurisdizione su diverse tipologie di reato" (p. 96).

Da questo modello prenderà ispirazione il Tribunale del Sant'Uffizio istituito da Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia per gli stati sottoposti alla loro giurisdizione.

La seconda parte del saggio di Valeria La Motta è infatti dedicata alla fondazione del tribunale distrettuale siciliano, alla disposizione della sede all'interno del complesso monumentale del Palazzo Reale di Palermo, prima di trasferirsi nelle camere del Castello a mare (1551-1595) da cui scapperà in seguito all'incendio in cui perse la vita il celebre poeta Antonio Veneziano, imprigionato nelle carceri di esso. Il nuovo tribunale di istituzione spagnola viene così inaugurato l'8 novembre del 1500 dagli inquisitori Montoro e Sgalambro.

Di questo tribunale distrettuale sono sintetizzati i dati relativi al bilancio, ai salari del personale, alle confische dei beni nella prassi inquisitoriale, al controllo di legittimità delle spese, ai collaboratori, commissari e bande armate.

Nel 1503, subito dopo l'istituzione del tribunale a Palermo, viene insediata una seconda sede siciliana a Messina, per volere dello stesso Ferdinando, in quanto la città ricca per la produzione e il mercato della seta e per il porto, detiene da sempre una posizione geografica strategica, prossima alla penisola italiana, su uno stretto chiave per i traffici commerciali e la navigazione.

Il controllo del tribunale, mediante viaggi e indagini, si espande tuttavia a tutta la Sicilia e i *conversos* o *presos* vengono portati a Palermo anche dal lontano val di Noto o dall'entroterra.

Nel 1512 l'inquisitore Alfonso Bernal sollecita il Consiglio dell'Inquisizione di compiere una revisione dei conti di Diego de Obregon sospettato di traffici illeciti e di essersi appropriato di ingenti somme spettanti alla tesoreria regia. Obregon, infatti, come *receptor*, responsabile dell'erogazione dei salari del personale del tribunale e dei beni confiscati ai condannati, aveva fatto una certa fortuna sistemando anche alcuni figli con incarichi di rilievo.

Su questi furti, frodi, fughe e rivolte, di cui si macchiò in quei primi anni il nuovo tribunale siciliano alle dipendenze dell'Inquisizione spagnola, è rivolta l'at-

tenzione dell'autrice di *Contra haereticos* che presenta ogni singolo fatto corredato da una visione più ampia, raffinatamente connessa al contesto politico-diacronico dell'epoca in cui le trame si intessono. Con questo carattere attento e sempre contestualizzato all'interno del panorama storico di riferimento, il volume si chiude con l'ultima sede del tribunale distrettuale siciliano presso il Palazzo Steri, e soprattutto con le questioni e gli avvenimenti relativi alle carceri su cui è incardinato il sistema giuridico inquisitorio e che indurranno alla scelta della nuova sede: l'*Hoster*. "Il carcere è, infatti, una *domus funesta* i cui effetti non possono essere sanati" (p.167).

(Pier L.J. Mannella)

Pescatori e barche di Sicilia
Organizzazione, tecniche, linguaggio
di Filippo Castro
Materiali e Ricerche dell'*Atlante Linguistico della Sicilia*, 38

All'interno del piano di progettazione dell'ALS, nella sua sezione dialettale, era stata da tempo programmata un'indagine marinara indispensabile per restituire un quadro esaustivo e completo dei lessici ergologici dell'isola.

Il mare offre, da questo punto di vista, un'ampia possibilità di ricerca e di analisi linguistica.

Le parole connesse alle attività marinare coprono spazi vasti di comunicazione.

Infatti, quando il linguaggio è agito sulla terra, dentro i cantieri, appare come un vero e proprio tecnoletto e, poi, una volta che la barca è pronta per navigare, le parole del mare raccontano metodi di pesca, ittionimi talvolta fantasiosi, restituiscono anche concetti meteorologici e ricordano preghiere antiche (cfr. E. D'Avenia, *Il lessico del mare*). Sulla terra e sul mare, dunque, un lessico anfibio che non poteva non essere campo di indagine per l'Atlante siciliano.

Oltre alle inchieste marinare, quindi, fondamentale per scrivere la storia della pesca nell'isola appare questo contributo, anticipato da una precedente pubblicazione del 2014 (F. Castro, *Pescatori e barche di Sicilia*), una sorta di breve preludio al volume di cui qui si tratta.

Castro è, senza dubbio, un capace esperto della storia della marineria siciliana ma nella valutazione di questo lavoro bisogna ricordare che prima dell'autore c'è l'uomo.

In tal senso, è impossibile prescindere dal forte sentimento di appartenenza che lo lega alla comunità marinara di Terrasini. Una cornice che racchiude la sua esperienza umana e professionale, il senso di una passione che diventa ricerca e insiste con precisione su ogni minimo dettaglio che si fa materia tra le sue abili dita.

L'autore prende per mano il lettore e lo accompagna in questo viaggio con rotta precisa e puntuale. Il percorso inizia da un'attenta descrizione delle maestranze necessarie alla costruzione di una barca. Entriamo così in quell'ordine gerarchico del lavoro in cui ogni uomo ha un ruolo e ogni ruolo ha un nome: *maṣṭru d'ascia*, *mienzu maṣṭru*, *picciottu*, *calafatu*, tutti coinvolti nell'opera di costruzione di barche da pesca e da carico. Attenzione minuziosa viene riservata da Castro ad ogni

utensile impiegato nei cantieri. Così impariamo che esistono *sierre a ppicu*, *trianieḍḍi*, *satarieḍḍi* e *virrinieḍḍi*. Precisione e cura come in una sala chirurgica. Il costruttore navale segue le fasi di ossatura e impostazione della chiglia e Castro usa parole semplici per spiegare processi di fabbricazione che sono opere di alta maestria. La sensazione è quella di trovarsi davvero nei luoghi raccontati, dentro polverosi magazzini, tra efficienti *mastri* e in operosi cantieri. Lo studio dell'autore non si muove soltanto nel tempo ma anche nello spazio. Da abile nocchiero ci conduce in giro per tutta la Sicilia e non solo: *schifazzi* e *buzzi* trapanesi, *lunṭri* messinesi e *marticane* catanesi vengono esaminate con dovizia di particolari e uno sguardo va anche alle imbarcazioni africane e maltesi. Senza dubbio la vicinanza geografica e il continuo scambio tra queste marinerie e quelle locali sono le logiche che spiegano questa scelta. Il panorama risulta così di ampio respiro. La vita della barca viene seguita dall'inizio alla fine. Dal primo legno al varo finale, il battesimo in acqua che segnerà l'inizio della navigazione. Anche le ritualità di questo momento così emozionante per la comunità marinara trovano spazio tra le pagine del libro e ci svelano una cultura legata a un'antica sacralità. Le imbarcazioni da pesca cambiano forme e strutture a secondo dell'impiego a cui sono destinate e proprio le tecniche di pesca vengono "raccontate" da Castro ancora una volta in maniera precisa e chiara. Menaide, tratta, paranza, tecniche e reti che ieri come oggi vengono impiegate dai pescatori che affrontano il mare forti di un sapere antico. Il viaggio non si conclude ancora perché anche la conservazione del pesce diventa materia da trattare: la salagione viene spiegata nelle sue fasi e nei suoi tempi. Il volume è prezioso perché unico e irripetibile, almeno per l'esperienza siciliana, e si arricchisce di un ricco corredo iconografico.

In ogni capitolo sono presenti fotografie d'epoca che ritraggono storiche figure di riferimento nell'ambito della costruzione navale, arnesi antichi e immagini che raccontano un tempo passato che lascia tracce tangibili nel presente. A rendere ancora più interessante il lavoro di ricerca è la presenza di brani di parlato in cui vengono riportate le testimonianze di operatori marittimi, attivi soprattutto nella fase di calafataggio, che restituiscono una memoria tecnica ancora vitale. L'iniziale tentativo di recupero della cultura marinara è così completamente riuscito. I rilevamenti grafici eseguiti da Castro gli hanno permesso di produrre una serie ricca e varia di disegni tecnici che dimostrano la perfezione del suo tratto. Le odierne imbarcazioni, sia da pesca che da carico, hanno tutte una propulsione a motore, ma non è sempre stato così. In passato e fino alla prima metà del '900, le attività marinare si svolgevano su barche a propulsione velica che rendeva il lavoro dei pescatori ancora più faticoso. Oggi le nozioni e i concetti legati a questo tipo di armamento sono pressoché scomparsi. Onore e merito vanno quindi a Castro per essere riuscito a riscostruire un vocabolario destinato altrimenti a perdersi con la scomparsa degli ultimi testimoni. Oltre all'importante recupero lessicale, troviamo anche tavole di piani velici che spiegano e chiariscono i meccanismi di un'arte antica e nobile.

La struttura del volume può dividersi in due sezioni. La prima è costituita dai capitoli che raccontano la storia e la tecnica delle costruzioni navali, degli strumenti e il funzionamento dei dispositivi di pesca. La seconda, invece, raccoglie tutte le tavole con i rilievi grafici e i piani velici disegnati dall'autore. Ma anche in questa fase il lettore non viene abbandonato, infatti la presenza di didascalie minuziose rende facilmente interpretabile anche lo schema più complicato. Tutta questa attenzione al dettaglio e alla ricostruzione "filologica" del percorso costruttivo ha richiesto tempi lunghi che spiegano la lunga gestazione del volume. Questo impegno così apprezzabile, in termini di energia e responsabilità, contribuisce a rendere unica questa impresa. La sezione finale del volume è dedicata a due utilissimi indici dei luoghi e delle parole citate.

La consultazione risulta così ancora più agevole. L'individuazione di una parola ci conduce esattamente al punto esatto, dove ogni dubbio può essere chiarito. Nel caso dei luoghi, invece, si possono facilmente ricostruire percorsi sia storici che geografici. Si conclude così un lavoro meticoloso, preciso e puntuale che si presta a vari piani di analisi e che ha il pregio di soddisfare una vasta platea di lettori. L'interesse non è, infatti, squisitamente lessicale. Il destinatario non è soltanto il linguista ma le pagine di questo volume si concedono generosamente a chiunque abbia semplicemente la voglia di fare un viaggio irripetibile.

(Elena D'Avenia)

Persona,Comunità, strategie identitarie

a cura di Francesco La Mantia e Andrea Le Moli
Palermo University Press, 2019

Dedicandosi ad un testo tanto eterogeneo, segnato da un approccio interdisciplinare e da una precisa articolazione interna, sembra sempre presupposta la possibilità, e forse la necessità stessa, di determinare un elemento che possa legare in unità le parti che lo compongono. *Persona, comunità, strategie identitarie*, infatti, raccoglie e accoglie interventi e conoscenze, di autori interni ed esterni al Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo, che provengono da diversi ambiti disciplinari e che tuttavia travalicano sempre quel luogo circoscritto che è la disciplina. Se è vero che una partizione interna è presente e dà uno specifico ritmo al testo, tuttavia già il titolo di ogni singola parte sembra sempre ripetere quella precedente e ripetersi, ancora un volta, in quella successiva, declinazione di quella totalità che è il testo stesso. Questa ripetizione, tutt'altro che superflua o ridondante, traccia sempre uno scarto ed un movimento che fa oscillare quella stessa unità testuale. Ed è proprio questo concettò di unità che trova il suo perno nel progetto identitario, della persona o della comunità, a venir meno insieme alla stessa stabile unitarietà del testo. Questo ci spinge infatti a pensare al testo, e così all'identità stessa, come ad una costruzione architettonica che nel suo carattere identitario si fa monumento. Un'identità insieme costruita e autoreferenziale: struttura edificata nel tempo, e non senza difficoltà, e insieme edificio che nella sua posizione e nella sua fissità mantiene sempre il riferimento a sé. Tenendo insieme entrambi i significati dell'identità presentati, nel riferimento a Paul Ricoeur, nell'introduzione di Leonardo Samonà. Una identità progettata e costruita per imporsi nella propria solidità. Il monumentale è la prima strategia identitaria. Il suo imporsi come testimone di una identità che vuole durare nel tempo come luogo comune: anche nella sua singolarità raccoglie un contesto ed uno sfondo che per la sua gravità va sempre e ancora ripensato. Si fa pensiero sistematico, come quello dell'attualismo gentiliano, presentato da Andrea Le Moli nel saggio *Cultura, ideologia, filosofia. Riflessioni su Gentile e il Fascismo*. Sistema totalizzante che deve ricomprendere in sé il suo stesso farsi rovina, il suo decadere materiale, come mostra Salvatore Tedesco nel contributo

Theorie vom Ruinenwert: polarità delle strategie identitarie e asincronie della storia. È questo quel che la prima sezione del testo, *Spazi, forme di vita, culture*, vuole porre in evidenza. E tuttavia già nella parte successiva, *Identità, letteratura, nazione*, si mostra una prima ambiguità interna: il costruito si fa testimonianza protesa a rendere presente il passato nella reiterazione di sé. Ripetibilità che si configura come continuo movimento di ritorno alla propria stabilità strutturale, ritorno nell'identico a sé, quell'inerzia raccontata da Claudio Maria Schirò a proposito di *Ivan Fëdorovic Špon'ka, ovvero l'immobilismo di un antieroe*. E tuttavia una identità che, nel prendere posizione, si scontra con il dinamismo della scena in cui si trova e si confronta con una alterità, altrettanto stabilizzata, che va ricompresa in quel movimento di ritorno. Questi due elementi, che mettono in discussione la possibilità di una identità autoreferenziale, diverranno centrali nelle due parti successive: *Totalitarismi, identità di genere e alterità* e *Identità, persona e generi testuali*. Nella prima infatti si definisce una scena che, nei confronti di quella identità personale o comunitaria, si fa marginalità: luogo di contatto con una alterità che eccede la normalizzazione identitaria. Una normalizzazione, questa, prettamente linguistica e scomponibile in almeno due diversi rapporti: quello della comunità che guarda all'alterità marginale attraverso una precisa immagine linguistica, spesso non tradotta, come quelle raccolte da Chiara Sciarrino nel saggio *Scenari dell'alterità: Rappresentazioni diacroniche di italiani in Irlanda*; oppure quello descritto da Oleg Rumyanstev nel saggio *Ivàn Dzjùba e l'identità linguistica dell'Ucraina* in cui l'imporsi linguistico dell'identità genera un legame asimmetrico e un sentimento di inferiorità verso quel passato costruito e reiterato. Nella parte successiva, invece, in questa opposizione viene inscritta una dinamicità, tutta relazionale, determinata dall'oblio su cui quella stessa identità monumentale deve sempre ergersi. Un solco, sito di costruzione, che determina sempre una rottura nella scena in cui si inscrive e insieme una apertura nel custodire dell'archivio. Nell'ambiguità tra il luogo protetto e la vastità degli spazi aperti da cui il contributo di Antonino Velez, *Idéologie et traduction: les traductions italiennes de Terre des hommes de Saint-Exupéry*, prende le mosse. Su questa fenditura, infine, la sezione conclusiva intitolata *Conflitti, memoria e collettività* articola quel doppio processo di distanziamento e riappropriazione che destabilizza sempre e ancora l'unitarietà e il riconoscimento nella comunità. Asincronia tra estraniamento, ancora, e identità: quella descritta da Laura Restuccia nel capitolo *La mia terra è impareggiabile. Il paesaggio della memoria ne Las novelas de Agata di Antonio Dal Masetto*. E che ritorna in quel processo di costruzione della comunità intorno alla relazione tra esposizione e violenza, come articolata da Rosaria Caldarone e Angelo Cicatello nel saggio *La comunità tra identità e conflitto*. Una relazionalità destabilizzante, dunque, che rompendo quel sistema monumentale ne determina l'apertura. Parallela, questa, a quella che il testo stesso rende possibile nel suo scomporsi in percorsi che eccedono la propria strategia identitaria, la propria unitaria struttura testuale.

(Gabriele Salemi)

AUTORI

Autori

Clelia Bartoli, ricercatrice presso il dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Palermo, docente di filosofia e sociologia del diritto.Dottore di ricerca in "Diritti umani" si è occupata soprattutto di inclusione ed esclusione sociale, migrazioni, discriminazioni e razzismo, dispersione scolastica e innovazione educativa. Ha sviluppato i programmi innovativi di street law nell'ambito dell'educazione clinico legale. Collabora con i maestri di strada e ha ideato la sperimentazione educativa "Polipolis" presso il "CPIA - Palermo 1" dedicata ai minori stranieri non accompagnati. Ha fondato con un gruppo di giovani rifugiati "Giocherenda", una start-up che inventa e costruisce giochi cooperativi. Ha ricoperto il ruolo di esperta presso il Ministro per l'Integrazione Cécile Kyenge.Autrice di svariati volumi, tra cui: Inchiesta a Ballarò. Il diritto visto dal margine (2019); Legal clinics in Europe. For a commitment of higher education in social justice (2016); [con M. Aime, G. Barbujani e F. Faloppa] Contro il razzismo. Quattro ragionamenti (Einaudi 2016); Razzisti per legge. L'Italia che discrimina (Laterza, 2012); La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India (Rubettino: 2008); le curatele: Donne migranti e richiedenti asilo in Sicilia (DuePunti Editore, 2010); Sull'universalità dei diritti umani (Firenze University Press, 2003).

Alessandra Broccolini è professore associato di antropologia culturale presso il Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche della Sapienza Università di Roma. Si occupa di antropologia dei patrimoni culturali e di patrimonio culturale immateriale. Ha svolto ricerche in Italia su fenomeni festivi, carnevali, politiche dell'identità, saperi legati alla biodiversità, ecomusei e processi partecipativi nel patrimonio culturale. Ha svolto numerosi lavori di ricerca e inventario sul patrimonio etnoantropologico, materiale e immateriale per enti pubblici nazionali e regionali. Dal 2016 è presidente della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici. Tra le pubblicazioni recenti:
"Ascoltare, dialogare, condividere. I dilemmi dell'intervista in antropologia", in "*Archivio di Etnografia*", n. 2, 2019, pp. 9-46; "Paesaggi instabili. Il ruolo dell'antropologia tra spopolamento, saperi tradizionali agrari e processi di patrimonializzazione", in *Glocale*, numero su Agricoltura e Neoruralità, n. 14, 2018, pp. 37-45 (con V. Padiglione e D. Quadraccia); "*Lénte alla terra e caréche alla pigna*: la lenticchia dell'altopiano di Rascino e le nuove comunità "patrimoniali" della biodiversità coltivata", V. Padiglione (a cura), *Saperci fare. Capitale culturale e biodiversità agraria nel Lazio*, Case studies, Roma, ARSIAL, 2018, pp. 28-81.

Maurizio Carta è professore ordinario di urbanistica presso il Dipartimento di Architettura e Senatore Accademico dell'Università di Palermo. E' stato Direttore del Dipartimento Città e Territorio, Presidente della Scuola Politecnica e Assessore al Centro storico del Comune di Palermo. Esperto di pianificazione urbana e territoriale, pianificazione strategica e rigenerazione urbana. Per le sue ricerche è invitato a tenere lezioni e conferenze in numerose università ed istituzioni italiane ed estere. Nel 2015 la Biennale Internazionale di Architettura di Buenos Aires gli ha conferito un premio per i suoi studi sulla rigenerazione urbana. E' autore di più di 300 pubblicazioni scientifiche, tra le più recenti: Reimagining Urbanism (Listlab, 2014), Re-cyclical Urbanism (con B. Lino and D. Ronsivalle, Listlab, 2016), The Fluid City Paradigm (with D. Ronsivalle, Springer, 2016), Augmented City (Listlab, 2017) Dynamics of Periphery (with J. Schroeder, Jovis, 2018), Futuro. Politiche per un diverso presente (Rubbettino, 2019).

Alice Giannitrapani è ricercatrice in semiotica presso il Dipartimento Culture e Società dell'Università di Palermo, dove svolge attività di ricerca e insegna semiotica. I

suoi principali interessi di ricerca sono lo spazio, il gusto e l'alimentazione, il turismo. Ha pubblicato, fra l'altro, *Viaggiare: istruzioni per l'uso* (ETS, 2009), *Introduzione alla semiotica dello spazio* (Carocci, 2013), *Spazi, passioni, società. Problemi teorici e studi di caso* (Nuova Cultura, 2017).

Teresa Graziano è ricercatrice di geografia economico-politica e docente di geografia del territorio presso il corso di laurea in Pianificazione e Tutela del Territorio e del Paesaggio del Dipartimento di Agricoltura, Alimentazione e Ambiente dell'Università degli studi di Catania. I suoi principali interessi di ricerca riguardano la Geografia urbana (*gentrification*, impatti spaziali delle pratiche di consumo di beni e luoghi e nuovi foodscapes); la Geografia dell'Informazione e dell'Innovazione (ruolo delle ICTs nel plasmare nuovi immaginari e configurazioni territoriali sia in ambito urbano che rurale); la Geografia della mobilità globale (turismo e migrazioni, in particolare nel bacino mediterraneo).

Jerome Krase is an emeritus and Murray Koppelman Professor of sociology. He was Brooklyn-born and raised and is a U.S. Army veteran, having served from 1963 to 1966. As an activist-scholar, he has worked with and studied a wide variety of city-wide organizations as well as neighborhood and ethnic groups in New York City, especially in Brooklyn. He also researches, writes and photographs about urban life and culture globally, most recently as a Fulbright Specialist to Prague to lecture on the rise of nationalism. One of his recent books includes *Race, Class, and Gentrification in Brooklyn: A View from the Street* (Lexington Books, 2016).

Francesco Mangiapane è ricercatore in Semiotica presso l'Università di Palermo. Si occupa di Sociosemiotica della cultura. Ha approfondito le questioni legate all'identità visiva e al brand, a Internet e ai social media, al cibo e all'identità culturale. È docente di Semiotica del patrimonio culturale, Semiotica della gastronomia, Semiotica delle arti presso l'Università di Palermo. Negli anni trascorsi, ha tenuto, inoltre, gli insegnamenti di discipline semiotiche presso l'Università di Scienze Gastronomiche di Pollenzo. Collabora con giornali e riviste di ambito nazionale e locale. È co-editor della rivista internazionale *Global Humanities* e membro della redazione di *E/C*, journal dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici. È autore di due monografie, *Retoriche Social. Nuove politiche della vita quotidiana* (2018) e *Cuccioli. Critica dei cartoni animati* (2020).

Francesco Montagnani. Nato nella provincia Pisana alla fine degli anni 80, vive e studia nella val d'Arno fino alla fine del liceo. Si trasferisce a Bologna nel 2008, dove, dopo un anno di tribolazioni, scopre la sua vera vocazione: l'antropologia sociale. Laureatosi nel 2012, decide che farà parte della rinomata scuola di antropologia dell'università di Manchester. Trasferitosi in Inghilterra, comincia il master nel 2014 e si laurea l'anno successivo. Durante questo periodo, vince una borsa di studio e getta le basi per la sua ricerca etnografica nel quartiere Albergheria, incentrata sull'operato dell'assemblea pubblica SOS Ballarò in convergenza con i mercati Storico e di San Saverio, e le attività del Comune di Palermo. La sua permanenza a Ballarò Dura dal Novembre 2016 al Gennaio 2018. Attualmente lavora alla stesura della tesi di dottorato e insegna all'università di Manchester.

Maria Pilar Panero García è docente associata di letteratura presso il Dipartimento di Letteratura Spagnola e Teoria della Letteratura e della Letteratura Comparata dell'Università di Valladolid. Dal 2005 è legata alla Cattedra di Studi sulla Tradizione (Uva) di cui è segretaria dal 2017. È stata membro di gruppi in diversi progetti di ricerca, il più recente sulle Maschere del territorio di La Raya tra Trás-os-Montes e Zamora e Salamanca. Dal 2009 è ricercatrice nel progetto «C. I. di Studi sulla Religiosità Popolare: La Settimana

Santa». Le sue linee di ricerca sono: il Patrimonio culturale, la Religiosità popolare e la Letteratura; durante gli studi di Antropologia culturale il suo lavoro principale ha riguardato la cronaca di Indias de fra Toribio «Motolinía». Ha partecipato all'organizzazione di numerose attività di carattere scientifico-accademico e di Terza Missione universitaria. (mariapilar.panero@uva.es)

Giovanni Pizza svolge attività di insegnamento e ricerca nella Università di Perugia come professore Associato M-Dea/01 presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione. Esperto nel campo dell'antropologia medica, ha conseguito il PhD in Scienze Etnoantropologiche nel 1994 presso Sapienza Università di Roma. Ha ottenuto due abilitazioni scientifiche nazionali a professore ordinario. Dal 2017-2018 è Direttore della rivista «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica» e precedentemente è stato Direttore della Scuola di specializzazione in beni demoetnoantropologici dell'Università di Perugia (dal 2014 al 2020). È Autore di diversi libri e numerosi saggi di antropologia tra i quali: *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo* (Carocci, Roma, 2005), *Embodiment and the State. Health. Health, Biopolitics and the Intimate Life of State Powers,* ("AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Argo, Perugia-Lecce, 2009, con Helle Johannessen), *Presenze internazionali. Prospettive etnografiche sulla dimensione fisico-politica delle migrazioni in Italia* (Argo, Perugia-Lecce, 2012, con A. F. Ravenda), *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea* (Quaderni di Rivista Abruzzese, Lanciano, 2012), *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica cultura* (Carocci, Roma, 2015), *Esperienza dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia nel campo sanitario* ("Antropologia Pubblica", Clueb, Bologna, 2016, con A. F. Ravenda), *Feticcio* (Grenelle, Potenza, 2017), *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione* (Carocci, Roma 2020).

Stefano Portelli è antropologo culturale con un dottorato in urbanistica. Si occupa dell'impatto sociale dei trasferimenti urbani e nel 2017 ha pubblicato il libro 'La città orizzontale: etnografia di un quartiere ribelle di Barcellona' (Napoli Monitor). Attualmente è ricercatore postdoc Marie Curie all'Università di Leicester (UK) e affiliato all'università di Harvard (USA). E' membro fondatore del gruppo Perifèries Urbanes dell'Istituto Catalano di Antropologia, membro dell'Osservatorio di antropologia del conflitto urbano dell'Università di Barcellona, e redattore della rivista indipendente 'Lo stato delle città'.

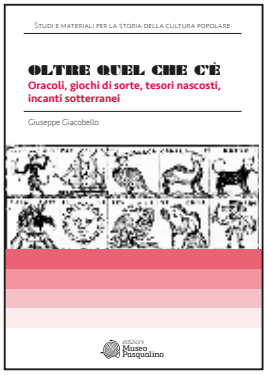
Federico Prestileo è Ph. D. candidate per il XXXIV ciclo Urbeur - Studi Urbani presso l'Università di Milano Bicocca, dove sta affrontando le dinamiche della *touristification* e delle sue conseguenze in contesti urbani. Laureato in Economia dell'Ambiente della Cultura e del Territorio, ha discusso la sua tesi su pratiche di "Nuove Pratiche Economiche e Processi di Pianificazione Partecipata" trattando il caso di Palermo e del quartiere Albergheria Ballarò.

Alberto Sobrero è professore ordinario di discipline etno-antropologiche presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza Università di Roma. Negli anni '80 ha svolto ricerche in Africa occidentale (Senegal, Niger), e in particolare nelle isole di Capo Verde (Hora de Bai. Antropologia e letteratura delle isole di Capo Verde). Negli anni seguenti ha condotto numerose ricerche nell'ambito delle società complesse, interessandosi in particolare di antropologia urbana (Antropologia della città) e di problemi di epistemologia delle scienze sociali (L'antropologia dopo l'antropologia), esaminando il rapporto fra ricerca scientifica e narrazione (Il cristallo e la fiamma). Negli ultimi anni ha approfondito questo rapporto in Pier Paolo Pasolini (Ho eretto questa statua per ridere) e in Michel de Certeau. Ha ricoperto diverse cariche istituzionali, fra le quali la direzione del dipartimento di Discipline glotto-antropologiche, la rappresentanza dei professori ordinari nel

CdA della "Sapienza" e per diversi anni la direzione dello scambio culturale fra la propria università e l'Università di Montevideo (UY).

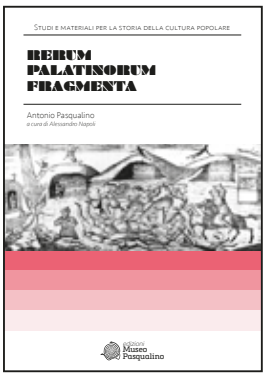
Simone Tulumello è ricercatore in geografia e pianificazione presso l'Istituto di Scienze Sociali dell'Università di Lisbona, dove è tra i coordinatori del dottorato in Studi dello Sviluppo. Le sue attività recenti includono: Fulbright Research Scholar presso l'Università di Memphis (2016); Policy Fellow presso il B. Hook Institute for Social Change, sempre a Memphis (2017-17); visiting presso il Politecnico di Torino, DIST (2019); e valutatore senior alla edizione 2019 dei Regiostars Awards (DG-REGIO, Commissione Europea). È vice-coordinatore del progetto "HOPES: Housing Perspectives and Struggles", finanziato dalla Fundação para a Ciência e Tecnologia (2018-2021). I suoi interessi di ricerca, al confine tra geografia umana, studi critici urbani e pianificazione, spaziano dalle politiche di sicurezza alle politiche della casa, dalle trasformazioni urbane alle dinamiche politiche a al conflitto urbano, con interesse nei contesti del Sud Europa e Sud degli Stati Uniti. La sua prima monografia, "Fear, Space and Urban Planning: A Critical Perspective from Southern Europe" è stata pubblicata nel 2017 da Springer.

Studi e materiali per la storia della cultura popolare
LE PARENTELE SPIRITUALI
Europa e orizzonte cristiano
Salvatore D'Onofrio
Prefazione di Françoise Héritier
edizioni Museo Pasqualino

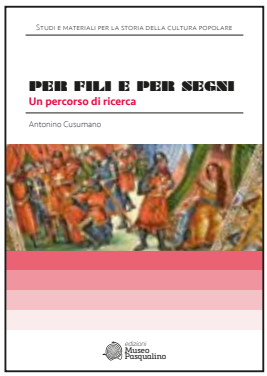

Studi e materiali per la storia della cultura popolare
OLTRE QUEL CHE C'È
Oracoli, giochi di sorte, tesori nascosti, incanti sotterranei
Giuseppe Giacobello
edizioni Museo Pasqualino

Studi e materiali per la storia della cultura popolare
LE VIE DEI SANTI
Immagini di festa in Sicilia
Rosario Perricone
foto di Angelo Maggio
edizioni Museo Pasqualino

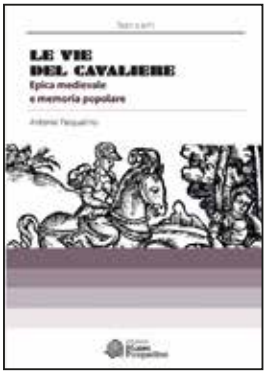
Studi e materiali per la storia della cultura popolare
L'ISOLA IMPERIALE
Intellettuali e fascismo (1936-1946)
Antonino Blando
edizioni Museo Pasqualino


Studi e materiali per la storia della cultura popolare
RERUM PALATINORUM FRAGMENTA
Antonio Pasqualino
a cura di Alessandro Napoli
edizioni Museo Pasqualino

Studi e materiali per la storia della cultura popolare
IL POEMA CHE CAMMINA
La letteratura cavalleresca nell'opera dei pupi
Anna Carocci
edizioni Museo Pasqualino


Studi e materiali per la storia della cultura popolare
PER FILI E PER SEGNI
Un percorso di ricerca
Antonino Cusumano
edizioni Museo Pasqualino

Studi e materiali per la storia della cultura popolare
RACCONTAMI UNA STORIA
Fiabe, fiabisti, narratori
Alberto Mario Cirese, Pietro Clemente
edizioni Museo Pasqualino


LE VIE DEL CAVALIERE
Epica medievale e memoria popolare

ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO IN SICILIA

PITRÈ E SALOMONE MARINO
Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte

LO STRABISMO DELLA DEA
Antropologia, accademia e società in Italia

L'ALBERO DELLA MEMORIA
Scritture e immagini

IL FILO E LA CRUNA
Saggi di storia dell'antropologia italiana

MACCHINE VIVE
Dalle marionette agli umanoidi

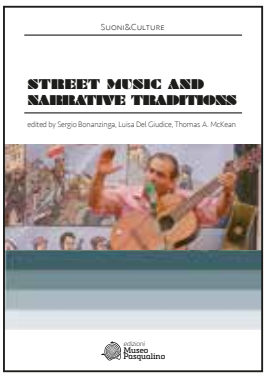
OMERO, PIRANDELLO, BUTTITTA, CONSOLO

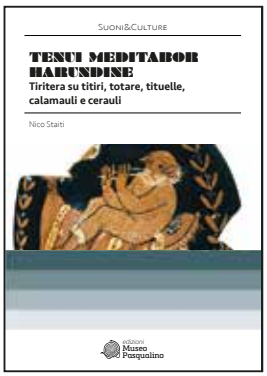
Nuovi Quaderni del Circolo semiologico siciliano
ZOOSEMIOTICA 2.0
Forme e politiche dell'animalità
a cura di Gianfranco Marrone
edizioni Museo Pasqualino

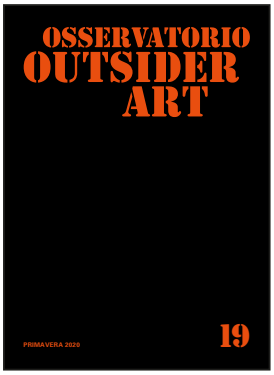
Nuovi Quaderni del Circolo semiologico siciliano
RETORICHE SOCIAL
Nuove politiche della vita quotidiana
Francesco Mangiapane
edizioni Museo Pasqualino

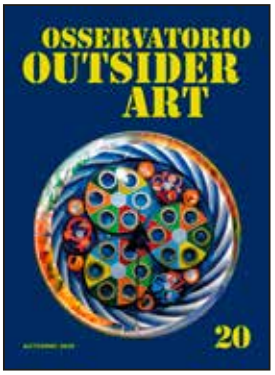
Nuovi Quaderni del Circolo semiologico siciliano
STORIA DI MONTALBANO
Gianfranco Marrone
edizioni Museo Pasqualino

Nuovi Quaderni del Circolo semiologico siciliano
CULTURE DEL TATUAGGIO
a cura di Francesco Mangiapane e Gianfranco Marrone
edizioni Museo Pasqualino









edizioni
Museo
Pasqualino

Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari
Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino
Piazzetta Antonio Pasqualino 5 (trav. Via Butera), 90133, Palermo
www.museodellemarionette.it - mimap@museodellemarionettepalermo.it
Orari apertura Museo e Biblioteca (Info: 091 328060)
Domenica e Lunedì dalle 10 alle 14 – dal Martedì al Sabato dalle 10 alle 18

www.edizionimuseopasqualino.it

€ 16

ISBN 978-88-97035-89-3