

Il de Martino

Storie voci suoni

n. 37-38/2024

Le richieste della rivista e la corrispondenza vanno inoltrate a:
Istituto Ernesto de Martino, Via degli Scardassieri, 47 – 50019 Sesto Fiorentino (FI)
Tel. 055 4211901 – fax 055 4211940 – iedm@iedm.it
www.iedm.it

Per proporre dei contributi alla rivista scrivere a: rivista.ildemartino@gmail.com



Istituto
Ernesto
de Martino

Il de Martino

Rivista dell'Istituto Ernesto de Martino
per la conoscenza critica e la presenza alternativa
del mondo popolare e proletario
n. 37-38/2024
Reg. Tribunale di Milano n. 370/ del 25.6.1994

Direzione: Antonio Fanelli e Mariamargherita Scotti
Direttore responsabile: Paolo De Simonis

Numero a cura di: Bruno Bonomo e Valerio Strinati

Redazione: Gianfranco Azzali, Stefano Bartolini, Elisa Bellè, Bruno Bonomo, Ilaria Bracaglia, Silvia Calamai, Alessandro Casellato, Maria Valeria Della Mea, Gianfranco Francese, Roberta Garruccio, Roberto Labanti, Hilde Merini, Chiara Paris, Simona Pezzano, Alessandro Portelli, Omerita Ranalli, Francesca Socrate, Chiara Spadaro, Valerio Strinati, Jacopo Tomatis, Giulia Zitelli Conti

Corrispondenti: Francesco Bachis, Irene Bolzon, Andrea Brazzoduro, Piero Cavallari, Luca Des Dorides, Lorenzo D'Orsi, Olivia Roger Fiorilli, Enrico Grammaroli, Rachel Love, Enrico Pontieri, Antonio Maria Pusceddu, Matteo Rebecchi, Camillo Robertini, Claudio Rosati, Giulia Sbaffi, Stefania Scagliola, Igiaba Seogo, Antonio Vesco, Sara Zanisi

Comitato Scientifico: Rudi Assuntino, Maria Luisa Betri, Marco Buttino, Antonio Canovi, Giovanni Contini, Pietro Clemente, Fabio Dei, Donna DeBlasio, Luisa Del Giudice, Gabriella Gribaudo, Eugenio Imbriani, Ignazio Macchiarella, Ferdinando Mirizzi, Fabio Mugnaini, Gloria Nemeč, Lidia Piccioni, Carla Simone Rodeghero, Emanuela Rossi, Alessandro Triulzi, Gilda Zazzara, Dorothy Louis Zinn



Stampato nel mese di dicembre 2024 presso la Tipografia GF Press di Brini e Giaconi S.n.c., Serravalle Pistoiese (Pistoia)



ISSN 2281-8316
ISBN 978-88-6144-090-6

Le attività sono realizzate grazie al contributo
concesso dalla Direzione generale Educazione, ri-
cerca e istituti culturali del Ministero della cultura



DIREZIONE GENERALE
EDUCAZIONE,
RICERCA E
ISTITUTI CULTURALI

SOMMARIO

Bracciante <i>Fabio Franzin</i>	7
I treni, il vapore, l'altra Italia. Un ricordo di Giovanna Marini <i>Stefano Arrighetti, Alessandro Portelli</i>	9
Prima cercavo i suoni, adesso cerco le persone <i>Giovanna Marini</i>	11
Al grido di «Viva la libertà, cazzo!», l'istruzione di un paese si sta sgretolando... Reportage dall'Argentina <i>Patricia E. Sampaoli</i>	18
Testimonianze orali, fonti d'archivio e guerra arabo-israeliana del 1948: uno sguardo ravvicinato sull'occupazione di un villaggio della Galilea <i>Kobi Peled</i>	23
25 aprile 1974, voci dalla rivoluzione <i>Valeria Rotili</i>	53
«Genova per chi non c'era». Memorie e racconti del G8 del 2001 <i>Leonardo Galliani</i>	83
«Te le regalo, sono ancora piene di Cs». Scambiare maglie per raccontare il G8 2001 <i>Ilaria Bracaglia</i>	100
Dieci canti No Tav <i>Davide Tidoni</i>	115

Pratiche riflessive di ottava rima: alcune esperienze didattiche di avvicinamento all'arte del contrasto in Toscana <i>Rosalba Nodari</i>	129
Cristina: la vita come base dell'insegnamento <i>Qendresa Shaqiri</i>	143
INTERVISTE	
«Se no, vado a fare il falegname». Ricerca e lavoro accademico tra Mediterraneo e Atlantico <i>Gilda Zazzara, Joseph Viscomi</i>	159
SAGGI	
Disabilità migranti: quali fonti per la ricerca? <i>Community archives</i> , fonti orali ed emersioni narrative <i>Virginia Niri</i>	173
STORIE	
Guazzabuglio, o il Direttore Paguro e l'avventura del salario <i>Hilde Merini</i>	199
IL LAVORO SI RACCONTA	
Essere l'eccezione. Una rider di <i>food-delivery</i> <i>Francesco Bonifacio</i>	213
NOTE E RECENSIONI	
Replica costruttiva a un recensore critico (di Riccardo Castellana)	233
Come un romanzo di formazione. Una nota a partire da <i>Essere comunisti nel miranese. Un'autobiografia collettiva</i> , a cura di Alfiero Boschiero, Caselle (VR), CIERRE edizioni, 2023 (di Tiziana Plebani)	239

- Critica meridiana, colonialità e autonomia dei subalterni.
Una nota su Carmine Conelli, *Il rovescio della nazione. La costruzione coloniale dell'idea di Mezzogiorno*, Napoli, Tamu Edizioni, 2022 245
(di Antonio Maria Pusceddu)
- Gustavo Corni, *L'Italia occupata 1917-1918. Friuli e Veneto orientale da Caporetto a Vittorio Veneto*, Udine, Gaspari editore, 2024 250
(di Amerigo Manesso)
- La Spagnola in Toscana. Saggi sulla pandemia influenzale del 1918-1920*, a cura di Francesco Cutolo, Roma, Viella, 2024 253
(di Monica Pacini)
- Paola Trevisan, *La persecuzione dei rom e dei sinti nell'Italia fascista. Storia, etnografia e memorie*, Roma, Viella, 2024 258
(di Chiara Tribulato)
- Andrea Caira, Antonio Canovi, *Geomemory 1973. Una storia tra il golpe in Cile e Modena*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2024 262
(di Andrea Mulas)
- Alberto del Castillo Troncoso, *Le donne di X'oyep. Fotografia, storia, memoria*, Milano, Milano University Press, 2023 266
(di Simona Pezzano)
- Luisa Riccetti, *Il linguaggio della tensione. La manipolazione mediatica del G8 di Genova*, Roma, Red Star Press, 2023 269
(di Ilaria Bracaglia)

Bracciante

FABIO FRANZIN

Bracciante:

- 1) operaio addetto ai lavori per i quali è sufficiente la forza delle braccia.
- 2) operaio agricolo stagionale.

Dizionario Treccani

da Porto Santa Margherita (Caorle) a Latina
per *Satnam Singh*^{1*}

Ière al mar, mì, pensionà ex operaio,
 ‘na vita passàdha drento ‘na fabrica
 a guadagnàrme el pan co’l sforzo
 dei mé brazhi. *Bracciante* puro mì,
 ma ‘sti arti usàdhi anca pa’ scriver
 paròe su lavoro e sfruttamento, erba
 e paesàjo... anca dea bonifica, sì,
 un sècoeo dopo ‘sta opera che l’à
 mudhà paeù e paltàn in tère fèrtie,
 bone da fruta e verdura, de sfantàr
 ‘a miseria che ièra. Anca qua, ‘ndo’
 che son ‘dèss che lèdhe, co’ na rabia
 che a stin tratègne, dea tó desgràzhia,
 ièra pàeudhe, anca ‘ndo’ che sfadighéssi
 tì e tó fèmena, piegàdhi soto el sol
 pa’ quattro euro l’ora, co’ e man che
 brinca e staca, i brazhi che strendhe

1 Natnam Singh, bracciante irregolare di origini indiane, è morto nell’Agro Pontino a 31 anni il 19 giugno 2024, dopo aver perso un braccio in una imballatrice, ed essere stato scaricato come uno scarto davanti l’abitazione da chi lo sfruttava, il braccio amputato, dentro una cassetta per la frutta».

e tira. E sol quei i ièra pagàdhi, no’
 ‘a testa. Ma ti forse “te ‘à vossùo
 far de testa tua” l’à dita el paròn
 mostro che no’ l’à ciamà i socorsi.
 Quel che ‘l te ‘à moeà là, davanti
 casa tua, come scaricàr scoàzhe,
 el brazh fracà drento ‘na casséta
 da fruta come un méon marzh.

Senza una dee tó dó misere inpreste
 no’ te vèa pì nianca dó paeànche
 pa’sto mondo monco de umanità.

Bracciante

*Mi trovavo al mare, io, pensionato ex operaio, / una vita passata dentro
 una fabbrica / a guadagnarmi il pane con lo sforzo / delle mie braccia. Brac-
 ciante pure io, / ma questi arti usati anche per scrivere / parole sul lavoro e lo
 sfruttamento, erba / e paesaggio... anche sulla bonifica, sì, / un secolo dopo
 quest’opera che mutò / paludi e pantano in terre fertili, buone da coltivare,
 per estirpare / la miseria in quei luoghi. Anche qui, dove / sono ora che leg-
 go, con una rabbia / che a stento trattengo, della tua tragedia, / era palude,
 anche dove sfaticavate / tu e tua moglie, piegati sotto il sole / per quattro
 euro l’ora, con le mani / che afferrano e spiccano, le braccia che stringono /
 e tirano. E solo quelle erano pagate, non // la testa. Ma tu forse “hai voluto
 / fare di testa tua”, così ha detto il padrone / mostro che non ha chiamato i
 soccorsi. / Quello che poi ti ha abbandonato là, davanti / la porta dove vivevi,
 come un carico di immondizia, / il braccio buttato dentro una cassetta / da
 frutta come un melone guasto. // Privo di uno dei tuoi due strumenti di lavoro
 / non valevi più neanche due palanche / per questo mondo monco di umanità.*

I treni, il vapore, l'altra Italia. Un ricordo di Giovanna Marini

STEFANO ARRIGHETTI, ALESSANDRO PORTELLI

A poche ore dalla morte di Giovanna Marini, l'8 maggio scorso, Stefano Arrighetti, presidente dell'Istituto Ernesto de Martino, ha scritto:

Quando abbiamo saputo la notizia della morte di Giovanna, ieri sera, eravamo nel chiuso delle nostre case; sapevamo che stava male eppure ci è mancato il fiato. Stamattina all'Istituto Ernesto de Martino le voci provenienti dalla nastroteca erano un coro di dolore e sgomento: ora chi racconterà di loro? Chi riproporrà quei canti con la consapevolezza e il rigore che ha sempre caratterizzato il lavoro di Giovanna come interprete del canto di tradizione orale?

La storia di Giovanna Marini, nata in una famiglia di musicisti, si è sempre intrecciata a storie collettive: il Nuovo canzoniere italiano, i Dischi del Sole, l'Istituto Ernesto de Martino, la Scuola popolare di musica di Testaccio. In questi legami e grazie a questi legami è cresciuta la sua esperienza di compositrice, ricercatrice del canto popolare, didatta presso le università francesi, e poi al Testaccio. A noi piace ricordarla anche come narratrice: i suoi racconti erano vulcanici e divertentissimi, pieni di personaggi veri e mitologici che diventavano quasi personaggi familiari.

Per ricordare Giovanna abbiamo scelto di ripubblicare un suo articolo comparso, nel nell'ottobre-novembre 1974, sul n. 5 dello straordinario bollettino del Circolo Gianni Bosio, «I Giorni Cantati». A introdurlo, la trascrizione dell'intervento tenuto da Sandro Portelli nel corso della giornata di festa, e di musica, "I treni, il vapore, l'altra Italia", organizzata dall'Istituto Ernesto de Martino, nella sua sede, il 15 settembre 2024 [NdR].

Tra le tante cose che ha fatto Giovanna Marini, ha fondato il Circolo Gianni Bosio. Lo fondammo a casa sua. Poi lei era troppo per noi, ci ha trasceso, è andata oltre, ma non ci ha mai abbandonato. Tanto che quando rimettemmo insieme il Circolo, all'inizio degli anni Duemila, lei ha depositato in copia, nel nostro archivio, tutto il suo archivio di registrazioni. Per cui l'archivio di Gio-

vanna è sia al Bosio sia, molto più ricco e aggiornato, qui, all'Istituto Ernesto de Martino.

Ancora una volta Giovanna ci unisce, Giovanna ci fa stare insieme.

Sto vivendo questa giornata in modo ambiguo, perché c'è la grande gioia di stare con tante compagne e compagni a cui vuoi bene da tempo o che incontri per la prima volta. E c'è il grande dolore di un'assenza. Siamo qua per un'assenza. Una delle cose che abbiamo imparato anche da Giovanna è che se non sei capace di provare il dolore, anche la gioia è finta. E quindi coltiviamolo questo dolore.

Alla fine del mese saranno sessant'anni che è morto Woody Guthrie, il più grande cantore popolare, proletario, degli Stati Uniti. Quando lui morì, un altro grande musicista, Phil Ochs, scrisse una canzone. La canzone raccontava la vita di Woody Guthrie, poi diceva "adesso le sue canzoni le cantano dappertutto, ma ricordiamoci che non ha senso cantare le canzoni senza le ragioni per cui lui le cantava". Ricordiamoci le ragioni se vogliamo continuare con le canzoni.

Stavo pensando alle ragioni di Giovanna. Perché le cantava queste cose Giovanna? Secondo me in primo luogo perché sono bellissime, e questo è bene ricordarselo. In secondo luogo perché... mi ricordo sul nostro bollettino ciclostilato, che si chiamava «I Giorni Cantati», Giovanna scrisse un pezzo che diceva: «Prima cercavo i suoni, adesso cerco le persone». Aveva capito, e ci ha insegnato, che non è politicamente e moralmente giusto separare i suoni dalle persone, che attorno a ciascuna canzone c'era un universo di persone, che cantavano o che non cantavano, ma che contavano, raccontavano, magari stavano solo a sentire – che se non c'era nessuno che li stava a sentire, che cosa cantavano a fare i cantori? E che queste persone avevano dei diritti, avevano una presenza.

Perché le cantavano, queste canzoni, quelli che le hanno cantate a Giovanna, a Cesare Bermani, a Gianni Bosio, a Franco Coggiola, a Valentino Papparelli? Perché le cantavano Mariuccia Chiriaco, Itala Ranaldi, Dante Bartolini, Peppino Marotto, Teresa Viarengo, Palma Facchetti, tutte persone senza le quali non saremmo qua? Io credo che le cantavano in primo luogo per dire "guardate, siamo vivi", in un mondo che li definiva i "senza storia", lo stesso che oggi dice che la classe operaia non c'è più – andassero a Campi Bisenzio, alla Gkn, a vederla! Dicevano "siamo in vita", e questa vita la vogliamo cambiare. E allora queste canzoni sono belle e ci servono, perché facciamo solo folklore, o peggio, facciamo solo "folk", se non ci ricordiamo che le canzoni contro la guerra servono a far finire le guerre, se non ci ricordiamo che gli inni di lotta servono a lottare. Giovanna questo lo sapeva.

Prima cercavo i suoni, adesso cerco le persone. Esperienze e ricerche nel Sud

GIOVANNA MARINI

1974. Il punto d'incontro è ormai San Nicola Arcella, a mare, campeggio bar Castaldi. Quest'anno come arrivo un grosso gruppo di campeggiatori si siede a dieci passi dal mio camion e cantano per due ore. Canzoni politiche, canzoni napoletane, poi cantano "Giovanni Marini". L'avevo incisa io; stesse parole, ma la musica molto diversa, incredibilmente meglio la loro. Piano piano smettono di cantare e incominciamo a parlare. Per la maggior parte sono anarchici di Salerno, amici di Giovanni Marini; altri di Lotta Continua di Nocera Inferiore. La sera prima i carabinieri li hanno svegliati (2 di notte) tirati fuori dalle tende e chiesti i documenti a tutti, ormai hanno l'occhio addestrato i carabinieri. Quelli di Nocera si definiscono "servizio d'ordine di Nocera", in un quartiere di Nocera dove agiscono loro gli inquilini si sono autoridotti il fitto, i padroni hanno paura e non inferiscono sul lavoro; sono decisamente forti questi del servizio d'ordine. Ora incomincio piano piano a capire come è maturato il fatto di Giovanni Marini, cresciuto in queste terribili sacche di sottosviluppo e di sfruttamento, da come me ne parlano i suoi compagni capisco la sua persona, lucida, capace di enorme umanità e dignità in una regione in cui il sistema di dignità ai lavoratori non ne dà per niente. E si capisce perché l'hanno voluto colpire. Per i piccoli padroni e per i grandi una spina nel fianco, una spada di Damocle. C'è un piccolo gruppo di loro che gira cantando, cantano le canzoni di Lotta Continua, alcune delle nostre, e ne fanno di loro. C'è fra loro un poeta, Gino D'Ario, che ne scrive di ottime, e c'è Chiò Chiò che suona e canta e scrive anche lui. Per caso ci troviamo tutti a Praia a uno spettacolo di Ciccio Busacca, io canto e chiamo Chiò Chiò a cantare, ai calabresi piace, incominciano a chiamarci nei paesini dell'interno. E incomincia un'esperienza nuova. Sono spettacoli volanti, non preparati, eppure abbiamo una cultura comune fatta tutta di canzoni, sappiamo tutti insieme le stesse canzoni e ne vengono degli spettacoli vivissimi. Allora mi rendo conto che il lavoro incominciato nel '63 col Nuovo Canzoniere sta dando i frutti – quella che cantiamo è una cultura proletaria, nuova, saldamente agganciata a quella contadina vecchia e nuova e a quella operaia nuova, oltre che a quel tipo di

“cultura per la classe” dell’Ottocento, con i canti degli anarchici e dei loro intellettuali affiancati alla lotta di classe.

Grazie a questa cultura comune abbiamo agito in pochi giorni come se ci fossimo messi insieme da anni. Sono cose su cui riflettere queste.



Anno 1969, ottobre, parto con Sara Scalia per la mia seconda puntata di ricerca in Puglia. Nella prima avevo trovato la meravigliosa comunità di Conversano, in lotta per impedire la cacciata del proprio parroco, don Vincenzo. Occupazioni, nottate di assemblee, ne è nato un movimento stabile a Conversano. Quando li ho conosciuti io cantavano e facevano ricerche perché gli serviva “per parlare una lingua diversa da quella dei padroni” (parole di don Vincenzo); e lì i fratelli Zupo mi hanno cantato il “gallo”. Era il loro inno di battaglia, una antichissima canzone in moduli da improvvisazione cantata nelle lunghe nottate di frantoio, per non addormentarsi.

Non canta chiu' lu gall' fratelli zupo
de Conversano

non canta chiu' lu gall' come cantè e va ha parola colonna' de Zupo

È la sonna di la notte
non mi pièc'
tu dormi e io faccio
de sentinella
tu dormi e io faccio
de sentinella

Entrate vall' a piggiat'
e lo rizzole
va a piggiat' lo rizzol'
e quand' vevin'
La vecchia quanta' i vecch'
e no mal chitone
a l'angitana' du litt'
cerchi l'aiut'
La volpe a bella a bell'
ma sempre fuggi'
la donna p' la bellezza'
a sempre amata

Traduzione: Non canta più il gallo / come cantava / la pecora la colonna / a cui s'appoggia // Bella vieni a mangiar' / al frantoio / Il sonno della notte / non mi piace // Padre va a prendere / la brocca / va a prenderci la brocca / che beviamo // La vecchia quand' è vecchia / non serve più / per scendere dal letto / cerca aiuto // La volpe bel bella / sempre fuggi / la donna per la bellezza / è sempre amata // Il sonno della notte / non mi piace / tu dormi e io faccio / da sentinella / tu dormi e io faccio / da sentinella //

L'anno 1969 dunque torno giù, e vado per una stretta via di approccio al paese, eravamo esasperate, tutte le donne coglievano olive in un silenzio snervante. Finalmente fermo una vecchia e le dico, me la cantate una canzone? E lei subito, con ironia, “mamma me moro, me moro” e canta camminando, e noi a inseguirla col magnetofono, non mi ero mai sentita tanto stronza con quell'affare in mano. Finalmente si ferma, ci guarda con compassione e dice: “andate da Mariuccia, quella sì che sa cantare”. Strilla per un po' “comare comare” davanti a un orto di olive, e compare Mariuccia Chiriacò.

Bella, alta, con le trecce bianche arrotolate attorno alla testa come un elmo da guerra, cogli occhi blu fra il mare e la porcellana, pare proprio un profeta. Le dico quello che ci serve, intanto si è radunata un po' di folla, lei si asciuga le mani e si mette a cantare. Ha cantato lì in piedi per due ore, appassionandosi e dicendo “sentite anche questa” e continuava, dopo due ore arriva il marito incazzatissimo che stava cogliendo le olive e lei lo previene, “zitto tu”, tutti ridono. Invece di arrabbiarsi di più lui si affianca a lei e incomincia a borbottarle dei versi, che lei subito canta, in moduli. Mi spiegano che il marito è poeta popolare, ma non canta mai, perché “l'uomo non ci si ritrova”, dicevano “questa è roba di donne”. Questo è molto strano perché in altri posti, in Calabria per esempio, è esattamente il contrario, le donne cantano quasi solo in chiesa, che io sappia. Mariuccia poi mi ha spiegato la tecnica dell'improvvisazione, come si usano per abbellimento “gli svoli”, li chiamava lei. Sono urla per semitoni o quarti di tono. E i “rigiri”, come diceva lei, che sono abbellimenti a forma di gruppetto, basati sull'assoluta noncuranza del maggiore o minore; ogni tanto il gruppetto finisce in maggiore, il verso dopo in minore è uguale, il basso rimane continuo. Qui in Puglia, e proprio dalla Chiriacò, ho sentito per la prima volta il vero “falso bordone” medievale, e cioè: il basso che improvvisamente supera l'alto, con uno “svolo”, e diventa melodia portante, poi ritorna sotto, formando così intervalli di terza prima, di sesta dopo, di quarta prima, quinta dopo. Se uno disarticolasse il pezzo della Chiriacò ne verrebbero degli incisi di musica veramente d'avanguardia. La stessa tecnica l'ho sentita poi nei discanti della Valnerina, ma lì mantengono sempre il modo del discanto con una totale indipendenza delle due voci; qui invece le voci sono legate da intervalli quali sempre di terza che rovesciandosi il rapporto delle voci (la inferiore diventa superiore) diventano di sesta o, più raramente, intervalli di quarta che rovesciandosi diventano di quinta.

12

grafia adattata
di scavi

Giulia di Fornovo

Meru o cia
Chiriaco

Al-la ri-va alla ri-va di lu mare
ce sta 'na donna ca fermò lu sole
fermò lu so'.

ce sta 'na donna ca fermò lu sole
E nome suo è Giulia di Fornovo
janca janca come l'ovo novo
ma l'ovo novo
janca janca come l'ovo novo

S'affaccia la patrana di la finèstra
non ammazà la cervca ca è mia
ma ca è mia
non ammazà la cervca ca è mia
Non so' b'nenutu p'ammazà la cervca
ma so' b'nenutu ca pretennu a tia
ma pretennu a tia
ma so' b'nenutu ca pretennu a tia
So' b'nenutu tanti principi e barune
marcanti e ricchi co l'oro a le mani
l'oro a le mani
marcanti e ricchi co l'oro a le mani
Mo' so b'nenutu lo so' nu francullinu
ca ti rintutu co' lo mio parlare
lo mio parlare
ca ti rintutu co' lo mio parlare

ce sta na donna che ferma
ce sta na donna che ferma lu so' la

Ma a lo paese mio se fila l'oro
l'acqua e se vende lo pane de grano
pane de grano
l'acqua e se vende lo pane de grano
Lu primo jou ca s'è misso a fare
la donna stramortiu perse colore
perse colore
la donna stramortiu perse colore
Così ha finito Giulia di Fornovo
ch' a la riva di u mare fermò u sole
fermò lu sole
ca' a la riva di u mare fermò u sole

Da una registrazione effettuata da Giovanna Marini a Sternatia (Lecce), informatrice M. Chiriaco.

Racconta la Marini: "Si trattava inizialmente di una serie di rime cantate sullo stesso modo musicale. Poi cominciai a discernere un senso e un legame fra queste varie rime e ho cucito insieme questo canto. Quando lo ricantai alla Chiriaco lei trovò la cosa naturale. Quando le chiesi chi era Giulia di Fornovo mi rispose: 'una monaca smonacata che voleva sempre fare l'amore'".

scienti che al tuo fianco si snoda una storia, e che

Introduzione a Tonino Zurlo

Tonino Zurlo è di Ostuni (Brindisi), ha 28 anni. Da qualche anno canta, soprattutto nelle comunità cattoliche, o laiche ma sempre in qualche modo legate a una fede. L'anno scorso ha cantato una sera per caso allo spettacolo "Fare Musica". Si scandalizzò poi per lo sperpero di denaro e di tempo al ristorante oltre che per l'insieme troppo strano, "hippi", come diceva lui. Questo è uno dei suoi tratti fondamentali: la ricerca dell'autenticità, il rifiuto dell'alienazione che il padrone ci offre con ogni mezzo, con grande astuzia. Tonino vuole avvertire la gente che i padroni la fregano in modo costante e sottile, e tutte le sue canzoni dicono più o meno direttamente questo. Usa termini poetici e immagini dirette, assolutamente spontaneo nel processo culturale che svolge. Rivive la tradizione sia del testo che nella musica delle sue canzoni, come se non si fosse nutrito d'altro che di canti della mietitura e di proverbi paesani: invece un giorno scopro con grande sorpresa che Tonino è un figlio del juke box e in vita sua non ha mai ascoltato altra musica. Ci sta a sentire con occhi spalancati dalla sorpresa quando a Bari cantiamo canzoni pugliesi e me ne chiede un nastro perché le trova stimolanti. Infatti appena sentito il "funerale di Antonuccio" compone una delle sue più belle canzoni, "tenghe 'nu frate in polizia".

Come succede oggi con la ricerca

Prima cercavo i suoni, adesso cerco preferibilmente le persone. Spesso i suoni non seguono affatto, a volte ne seguono di ricchi e importanti, ma proprio perché si è cercato le persone. Con Tonino Zurlo è successo così. Da tempo mi recavo a cantare a Napoli, e venivano sempre un gruppo di ragazzi con un prete, Giovanni Tannaro, e ci si intratteneva dopo lo spettacolo, finché un bel giorno salta fuori che fanno uno spettacolo con le canzoni che canto io, lì in borgata, a San Giorgio a Cremano. Vado a trovarli, la prima volta con Elena Morandi, un freddo tremendo, una piccola parrocchia con un prete falegname e un sacco di ragazzini e un doposcuola con attività varie, molto ben messo e funzionante.

Mi affeziono e continuo così, con molto affetto e niente di concreto, per tre anni. I bambini continuano a fare spettacoli, canzoni, io le registro, scrivono, disegnano (il funerale della Daffini, per esempio) finché io mi accorgo che è nato qualcosa di più, che non immaginavo. Organizzano una cantata all'università, ci vado più che altro per fargli piacere, e scopro che sono tutti lì, un'intera borgata, che quelli che ero passata a prendere direttamente io col camion e con Enrico (il braccio destro di Giovanni Tannaro, animatore ideologico e culturale, con controscuola messa su da lui, nel quartiere Sant'Erasmo) sono solo alcuni. Insomma sono tanti, tutti preparati e incazzati, e io sto per prendere parte a una sacrosanta e violentissima manifestazione. Infatti il preside della facoltà mi manda a chiamare e diffida dal tenere il concerto altrimenti mi denuncia, io sento alle spalle Enrico e tutti i suoi, persino Francuccio che ormai avrà 13 anni e non è mai cresciuto, allora dico al preside, "faccia un po' come vuole" e vado a cantare. Ne viene fuori una cosa bella, violenta, giusta. Questo lo racconto tanto per fare un esempio di ricerca e per dichiarare che veramente fare ricerca è fare politica.

Una mattina a casa a Roma, suonano, io vado a aprire, è un ragazzotto con passamontagna e scarponi, dice "Sono Tonino so' sciute de 'Stune piccé Giuanne m'ha ditte di parlà co' te, traso?" parlava solo dialetto, e bene, di Ostuni. Me l'avevano mandato quelli di San Giorgio a Cremano, ecco che la ricerca incomincia a funzionare, parla e canta ininterrottamente, canzoni splendide, di sua invenzione ma strettamente legate alla tradizione locale, senza che lui lo sappia. Quella sera ho spettacolo, lo porto con me, parla e canta splendidamente e conquista il pubblico. Penso: questo è uno che funziona.

E qui incominciano i problemi. Fino a qui era ricerca, adesso Tonino incomincia ad agire nel campo dello spettacolo, incidendo profondamente, ha un

talento di palcoscenico enorme, è galvanico, funziona perfettamente, le sue canzoni sono bellissime e la gente se ne accorge. A questo punto con Tonino nasce un rapporto di lavoro, ed è difficile. Se cresceremo insieme ognuno rispettando la cultura dell'altro (perché non c'è dubbio che Tonino viene da un altro mondo culturale, dalla campagna cresciuta città, dal sottosviluppo pagato sulla pelle) allora ce la faremo. È difficile per me capire e conoscere Tonino come è difficile per lui capire e conoscere me, però so che è dal confronto diretto dei nostri due mondi culturali che il nostro lavoro cresce. Abbiamo un lungo itinerario di fallimenti in questo campo, e di successi. Per fallimenti intendo quando non ci si è messi a confronto in modo costruttivo. Uno di questi per esempio è per me il nostro rapporto con i due di Piadena (parlo del 1966-67) che erano in altra situazione economica e culturale del resto del gruppo di Piadena, non lo abbiamo capito e il rapporto è fallito. Fallisco attualmente con la Chiriaco, con la quale non ho niente in comune e non riesco ad instaurare un semplice rapporto lineare "tu mi canti e io ti pago", siamo riuscite splendidamente con Giovanna Daffini, che però era una protagonista, quindi partecipante, corresponsabile. Sono curiosa di vedere se cresceremo con il gruppo della Valnerina con Armandino e con Tonino Zurlo. Forse questa è anche una lettera a lui, a loro perché sappiano che ruolo importante hanno nei miei confronti, nella mia crescita, nella mia ricerca di un lavoro culturale che sia veramente politico.

Al grido di «Viva la libertà, cazzo!», l'istruzione di un paese si sta sgretolando. Reportage dall'Argentina (ottobre 2024)

PATRICIA E. SAMPAOLI*

«Un paese non avrà mai un futuro promettente senza scienza e tecnologia» è l'affermazione indiscutibile con cui inizia il documento firmato da migliaia di scienziati appartenenti alla Rete dei dirigenti degli istituti di scienza e tecnologia (Raicyt, creata nel 2024), che mette in guardia sulla riduzione degli investimenti e il mancato rispetto degli impegni da parte dello stato nel settore scientifico, portati avanti dal governo di Javier Milei in Argentina.

Il Conicet (Consiglio nazionale delle ricerche scientifiche e tecniche), riconosciuto come l'istituzione scientifica di maggiore rilievo in America Latina, è gravemente colpito da queste misure, poiché non è stato in grado di assumere nuovi ricercatori, nemmeno attraverso meccanismi di compensazione per dimissioni e pensionamenti. Un numero significativo di ricercatori formati per anni con risorse statali, selezionati in base al merito tramite rigorose valutazioni, non ha ancora accesso all'istituzione, e il numero di borse di studio concesse per la formazione di giovani ricercatori è stato drasticamente ridotto.

Sono stati eliminati programmi significativi come “Construir Ciencia” ed “Equipar Ciencia”, senza l'introduzione di programmi alternativi. Di fronte a ciò, la Segreteria per l'innovazione, la scienza e la tecnologia (ex Ministero della scienza e della tecnologia) ha affermato che le decisioni governative relative al settore si stanno prendendo in un contesto di revisione del bilancio e che si stanno valutando le possibilità di continuare a finanziare alcuni progetti di “Construir Ciencia” in base allo stato di avanzamento dei lavori e alla loro priorità strategica per il sistema scientifico e tecnologico del paese.

Per quanto riguarda “Equipar Ciencia”, hanno informato che si stava stabilendo un contatto con le istituzioni beneficiarie per analizzare la situazione relativa agli impegni presi e definire la continuità o concordare una risoluzione consensuale per i progetti in corso.

In poco più di nove mesi dall'insediamento del nuovo governo, la legge 27.614 sul finanziamento del sistema nazionale di scienza, tecnologia e inno-

* Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

vazione – approvata nel 2021 – è stata violata dal potere esecutivo, che non ha rispettato il minimo annuale di investimento stabilito dalla legge stessa. La nuova gestione ha persino cancellato progetti di cooperazione internazionale, come il prestito ottenuto da Raicyt dalla Banca interamericana di sviluppo (Bid) per concedere sussidi a progetti già valutati e approvati negli anni precedenti.

Purtroppo, il paese sta avanzando rapidamente su una strada di tagli, sospensione dei progetti di ricerca, impoverimento dei salari del settore e precarizzazione del personale in generale. Questo porta a un nuovo massiccio esodo di giovani ricercatori e alla perdita del sostegno necessario per lo svolgimento delle varie funzioni nelle università, sia del personale di supporto che amministrativo.

Responsabili di progetti di biomedicina, biochimica, geografia, intelligenza artificiale, oncologia, filosofia, letteratura e storia argentina del 2022 non hanno ricevuto il loro stipendio, e le somme assegnate ai progetti non sono state aggiornate. Addirittura, borsisti con laurea e dottorato conclusi stanno percependo stipendi al di sotto della soglia di povertà.

Di fronte a questo scenario di inevitabile dibattito e discussione, la Segreteria per l'innovazione, la scienza e la tecnologia ha indicato che verrà data priorità ai Progetti di ricerca scientifica e tecnologica (Pict) delle “scienze dure” e della tecnologia legata all'agricoltura, alla salute, all'intelligenza artificiale e ad altri sviluppi tecnologici. È stato specificato che ci sarebbe stata una redistribuzione dei fondi e che sarebbero stati riesaminati i progetti delle scienze sociali con “orientamento politico”, escludendo quindi lettere, filosofia e storia dai beneficiari dei fondi destinati alla ricerca. Questo governo, che fa ricordare epoche storiche che non dovrebbero mai più ripetersi nel paese, non è interessato a sostenere progetti di tipo sociale.

Niente di sorprendente da parte di un presidente di estrema destra, la cui carriera politica è coerente con le sue dichiarazioni ideologiche. Egli disprezza ciò che è pubblico, ciò che appartiene al popolo. Il suo discorso elettorale, basato su attacchi alla “casta” – intendendo chiaramente la classe politica – ha avuto una svolta che i suoi elettori non si aspettavano: le sue armi si sono dirette contro i lavoratori, i pensionati, la sanità e l'istruzione pubblica. Inoltre, nei quasi dieci mesi di governo, è diventato chiaro che Milei disprezza i diritti acquisiti con il sangue e il sacrificio del popolo argentino in quarant'anni di democrazia.

Nel sistema scientifico, come in tutto il sistema universitario, si può dedurre che la Segreteria per l'innovazione, la scienza e la tecnologia ha utilizzato meno del 10% del suo budget annuale, replicato dal 2023, completamen-

te svalutato. Nei primi sette mesi di gestione, ha utilizzato il 31,5% in meno dei fondi destinati alle 57 università nazionali rispetto allo stesso periodo del 2023. La quota assegnata all'istruzione superiore nel 2024 sarà la più bassa degli ultimi trent'anni in termini reali.

La nuova legge di finanziamento delle università pubbliche stabilisce che il potere esecutivo nazionale deve aggiornare ogni due mesi, in base all'inflazione, sia i salari che i fondi per il funzionamento degli istituti di istruzione superiore. Questa norma, convertita in legge il 12 settembre 2024 dal Senato, prevede un incremento delle risorse finanziarie per il funzionamento delle università e un aggiornamento salariale legato all'inflazione. Il presidente ha assicurato che la porrà il veto, poiché, secondo lui, il bilancio per l'istruzione segue la stessa logica di austerità spartana applicata in quasi tutte le aree dello stato.

Poiché il governo ha ottenuto 87 voti alla Camera dei deputati del Congresso nazionale per approvare la sua Legge fondamentale – con modifiche su punti chiave e dopo quasi sei mesi di negoziati con le province – il presidente ha ottenuto il potere, per un anno, di prescindere dal potere legislativo in ambito amministrativo, economico, finanziario ed energetico, il che gli consente di porre il veto su tutte le leggi approvate dal Congresso.

In attesa dell'annunciato veto presidenziale sul progetto di legge per l'aumento del bilancio universitario, la comunità educativa e l'opposizione legislativa sono entrate in stato di allerta. I membri dei blocchi più dialoganti, così come l'opposizione più dura (kirchnerismo e sinistra), hanno annunciato che sfideranno la decisione presidenziale quando sarà ufficializzata e cercheranno di insistere sull'applicazione della norma approvata dal Congresso.

Mercoledì 2 ottobre si è svolta una mobilitazione in difesa dell'università pubblica e per chiedere miglioramenti salariali per i docenti dell'istruzione superiore. La manifestazione principale si è tenuta in Plaza del Congreso. Inoltre, ci sono state proteste in diverse località del paese. È stata la seconda marcia universitaria federale da quando Javier Milei (La Libertad Avanza) è diventato presidente. La prima si è svolta il 23 aprile.

Per quanto riguarda le università, sono state bloccate tutte le assunzioni, sono stati sospesi i contratti di insegnamento e quelli legati alla gestione di varie aree. I fondi per le borse di ricerca destinate agli studenti sono stati drasticamente ridotti, e gli importi non sono sufficienti nemmeno per l'acquisto di un libro. L'assenza di professori a causa dei licenziamenti sta portando alla chiusura di alcuni corsi di studio. In sintesi, i tagli salariali si sommano alla svalutazione, rendendo i salari incapaci di tenere il passo con l'aumento dell'inflazione.

In generale, i docenti si sentono demotivati a lavorare ricevendo in cambio una risposta istituzionale così insufficiente. Non sanno come reagire, come spiegare il malcontento o come trasmettere al resto della società ciò che sta accadendo.

Anche se alcune università hanno il vantaggio di disporre di notevoli risorse proprie, soprattutto grazie alle *royalties* derivanti dalla vendita di brevetti alle aziende, faticano comunque a coprire tutte le spese relative al personale, alle infrastrutture e alla manutenzione.

Gli stipendi sono un aspetto cruciale, e ciò ha portato a scioperi di due o tre giorni, interrompendo inevitabilmente la formazione degli studenti, i quali vedono spesso le loro carriere interrotte a causa della difficile situazione economica delle loro famiglie.

Non solo sono stati colpiti i fondi destinati alla ricerca, ma anche quelli per le attività di “terza missione” e trasferimento tecnologico, oltre ai fondi direttamente collegati all’insegnamento universitario. Nell’ambito delle scienze sociali, i progetti che avrebbero dovuto avere una parte residua del sussidio originario hanno ricevuto la notizia che non c’erano più i fondi per erogare il contributo.

Tutti i progetti del Conicet, collegati alle università tramite istituti a doppia afferenza in diversi settori scientifici, sono stati completamente tagliati, e molti membri del personale tecnico e amministrativo sono stati licenziati. Questo taglio nei meccanismi che fino ad oggi lo stato aveva per sovvenzionare i progetti di ricerca, in particolare per quanto riguarda l’acquisto di materiali, libri e riviste, viaggi e rimborsi spese dei ricercatori, oltre alle iscrizioni a incontri scientifici, ha portato alla paralisi di molte linee di ricerca. Ciò significa che si sono persi i progressi raggiunti in anni di ricerca; inoltre, la manutenzione di attrezzature di altissimo valore che richiedono personale specializzato è stata compromessa, mettendo a rischio anche la sicurezza degli edifici e la sicurezza fisica dei lavoratori.

Per quanto riguarda specificamente i progetti di *public history*, questo modello ha dimezzato innumerevoli progetti di storia orale che richiedevano spostamenti e risorse, poiché i ricercatori dispongono di budget estremamente ridotti. Un esempio sono le Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia tenute a Rosario nel 2024. Questi incontri si tengono ogni due anni in varie città del paese; quello dello scorso settembre ha visto una riduzione significativa del numero di lavori presentati nelle sessioni dedicate alla storia orale: da una media di sedici proposte negli incontri precedenti, il numero si è ridotto a sei, con solo due presentazioni effettive.

I problemi economici, che influiscono sul morale, vista la situazione caotica in corso, non fermano la volontà di continuare a lottare, di resistere in

questi tempi di preoccupazione per il futuro di tutti: il paese, l'università e la pratica della ricerca.

Anno dopo anno, le università formano laureati che operano in scuole, ospedali, imprese, enti pubblici e organizzazioni non governative, contribuendo a una società più giusta e solidale, che si batte per nuovi diritti e libertà.

La società e molte delle sue istituzioni stanno combattendo contro l'avanzata eccessiva delle politiche liberiste proposte da Milei. Lo fanno con tutti gli strumenti che la democrazia e la costituzione offrono, anche se il Congresso sembra non rendersi ancora conto del disastro che sta generando facilitando lo sviluppo di politiche di austerità e privazione portate avanti dal potere esecutivo.

È necessario che “memoria, verità e giustizia” non siano un semplice slogan. La storicità le accompagna in un paese come l'Argentina, che è stato decimato da un'ideologia che ha avvantaggiato solo i gruppi del potere economico – che non sono ancora stati giudicati per i loro crimini durante la dittatura –, autentici protagonisti nell'eliminare i valori che caratterizzano il popolo argentino, a partire dall'educazione.

(traduzione di Alessandro Casellato)

Testimonianze orali, fonti d'archivio e guerra arabo-israeliana del 1948: uno sguardo ravvicinato sull'occupazione di un villaggio della Galilea

KOBI PELED*

Pubblichiamo in traduzione italiana, a cura di Cristina Mattiello, un articolo dello storico israeliano Kobi Peled originariamente uscito sul «Journal of Israeli History» nel 2014. È un modo, nel nostro piccolo e con i nostri strumenti, per reagire allo sgomento e al senso di impotenza davanti all'escalation di distruzione e violenza omicida che sta sconvolgendo il Medio Oriente ormai da più di un anno. Alla strage di civili con rapimento di ostaggi da parte di Hamas il 7 ottobre 2023 è seguita la reazione di Israele, che ha seminato devastazione e morte nella Striscia di Gaza e su altri fronti senza alcun rispetto della vita umana e del diritto internazionale umanitario. Mentre si è aggravata la pressione espansionista dei coloni in Cisgiordania, il territorio israeliano ha continuato a essere bersaglio di attacchi missilistici e si sono moltiplicate le aggressioni ai danni di civili. L'intera regione è precipitata in uno scenario di guerra in cui le ragioni della pacifica convivenza, della tutela della vita e dei diritti umani, della fine dell'oppressione per i palestinesi, nonché della sicurezza per gli israeliani sembrano fatalmente destinate a soccombere davanti alla logica dello scontro, della sopraffazione, dell'annientamento del nemico.

Nel ricostruire da molteplici punti di vista un episodio della prima guerra arabo-israeliana, l'articolo di Peled mostra quanto fecondi possano essere il dialogo e l'intreccio tra fonti di natura diversa – carte d'archivio e interviste orali – e di diversa provenienza: israeliane e palestinesi. Ci pare un ottimo esempio di come la storia e le scienze sociali possano aiutarci a penetrare nella complessità del reale calandoci in prospettive diverse e ponendoci in una postura di ascolto per comprendere i vissuti e le ragioni degli altri. Ai nostri occhi ciò indica anche una strada per ricomporre i conflitti valorizzan-

* Ben-Gurion University of the Negev. Il saggio originale è comparso con il titolo *Oral Testimonies, Archival Sources, and the 1948 Arab-Israeli War: A Close Look at the Occupation of a Galilean Village* in «Journal of Israeli History», vol. 33 (2014), n. 1, pp. 41-61.

do le differenze, nel quadro di un reciproco riconoscimento, come elementi costitutivi di una storia comune travagliata e di un presente per tanti aspetti drammatico, oltre il quale è però necessario immaginare e costruire un futuro possibile di convivenza nella pace, nella giustizia, nella libertà, nella sicurezza e nella dignità per tutte e tutti.

*Kobi Peled è professore associato al Ben-Gurion Institute for the Study of Israel and Zionism presso la Ben-Gurion University of the Negev e studia la storia sociale e culturale delle comunità arabo-palestinesi presenti nello stato di Israele. In Italia ha pubblicato il saggio *The Witness and the Archive: Between Two Memory Cultures. The Discourse Between Written Testimonies from Zionist & Israeli Archives and Palestinian Oral Testimonies*, nel volume *Testimonianze e testimoni nella storia del tempo presente*, a cura di Gabriella Gribaudi, Firenze, Editpress, 2020 [NdR].*

Introduzione

Questo saggio cerca di dimostrare la rilevanza del contributo che può dare la storia orale allo studio della guerra arabo-israeliana del 1948. Uno dei suoi obiettivi è incoraggiare il dialogo tra fonti d'archivio e testimonianze orali, tra parola scritta e parola parlata (e registrata), fra la via abitualmente seguita dagli studiosi israeliani e quella intrapresa da molti storici palestinesi, tra la prospettiva del conquistatore e quella del conquistato, tra l'ebraico e l'arabo, tra guerra d'indipendenza e Nakba. Il raffronto tra le citazioni ricavate da interviste e i testi tratti da documenti d'archivio dell'Idf (Israel defense forces) non intende né sfumare le linee di demarcazione tra questi due distinti tipi di fonti né implicare l'idea che siano entrambe ugualmente attendibili. Le testimonianze orali possono essere ricche, uniche, flessibili sul piano tematico e potenzialmente sovversive¹. Tuttavia, per conoscere e comprendere veramente gli eventi passati – andando al di là del significato di un evento per come è definito da chi lo ricorda – dobbiamo riconoscere che le memorie sono condizionate dai bisogni, dai problemi e dai sogni del presente². Invece

1 G.E. EVANS, *Where Beards Wag All. The Relevance of Oral Tradition*, London, Faber and Faber, 1970, pp. 18-19; A. PORTELLI, *What Makes Oral History Different*, in *Oral History Reader*, edited by R. Perks and A. Thomson, London, Routledge, 2006, p. 33; P. THOMPSON, *The Voice of the Past. Oral History*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 7-8; T. SWEDENBURG, *Popular Memory and the Palestinian National Past*, in *Golden Ages, Dark Ages. Imagining the Past in Anthropology and History*, edited by J. O'Brien and W. Roseberry, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 177-178.

2 Cfr. L. STARR, *Oral History*, in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, edited by D.K.

di nascondere i punti deboli delle sue fonti, questo saggio sottolineerà la forza di una storia che intreccia testimonianze scritte e testimonianze orali³.

Per illustrare il potenziale delle fonti orali nel rafforzare o confutare il quadro degli eventi tracciato dalle testimonianze scritte, questo saggio presenta un'indagine ravvicinata su una delle comunità arabe occupate dalle forze ebraiche nella guerra del 1948. Dal momento che le comunità palestinesi che hanno subito espulsioni ed esecuzioni sono state oggetto di attenzione accademica (sebbene non abbastanza)⁴, e che gli eventi della guerra nei villaggi e nelle città spopolati sono stati documentati (anche se in modo limitato)⁵, questo saggio prenderà in esame una realtà diversa: una comunità rimasta all'interno dei confini di Israele nel luogo che occupava prima della guerra, nella quale sembra che non sia successo nulla. Si tratta del villaggio arabo-cristiano di Fassuta, situato nell'Alta Galilea⁶. Un'analisi esauriente su comunità come quelle di Fassuta – che si arrese agli ebrei, i cui abitanti non furono espulsi e dove nessuno fu ucciso – è essenziale per comprendere gli eventi della guerra del 1948. La prima domanda da porsi su località come queste è perché e come siano rimaste intatte. Una carta geografica dell'Alta Galilea precedente al 1948 presenta nell'area di Fassuta numerosi villaggi che oggi non esistono più: Suhmata, Sabalan, Arab al-Samniyya, Iqrit, Tarbikha, Nabi Rubin, Suruh, al-Mansura, and Dayr al-Qasi. Questo saggio è

Dunaway and W.K. Baum, Nashville, American Association for State and Local History, 1984, pp. 4-5.

3 A. PORTELLI, *What Makes Oral History Different*, cit., p. 40; A. KESSLER HARRIS, *Introduction*, in *Envelopes of Sound. The Art of Oral History*, edited by R.J. Grele, S. Terkel, J. Vansina, D. Tedlock, S. Benison and A. Kessler Harris, New York, Praeger, 1991, p. 1.

4 In aggiunta al lavoro dettagliato di Benny Morris, al quale ci si riferirà in modo ampio in questo saggio, cfr. I. PAPPE, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford, Oneworld, 2006. Per l'analisi di Pappé sull'Operazione Hiram, che costituisce il contesto dell'analisi storica ravvicinata proposta in questo saggio, ivi, pp. 180-187.

5 *All That Remains. The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, a cura di W. Khalidi (Washington, Institute for Palestinian Studies, 1992), include per ogni villaggio e città elencati nel libro una sezione "Occupation and Depopulation" (Occupazione e spopolamento).

6 Benny Morris (*The Birth of the Palestinian Refugee Problem. 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 225) sostiene erroneamente che Fassuta fosse un villaggio metà cristiano, metà musulmano (cfr. anche *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 534). Gli ultimi musulmani che vissero a Fassuta dovettero lasciare il villaggio intorno alla fine del XIX secolo, e da allora la popolazione è sempre stata cristiana. Cfr. S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: al-Ta'rīkh wal-'insān [Fassuta: History and people]*, Tarshiha, Makhul, 1993, pp. 18-19.

stato ispirato dal desiderio di chiarire perché e come Fassuta sia sopravvissuta mentre la maggior parte dei villaggi a lei vicini furono spopolati e distrutti.

Un problema, questo, che non si può affrontare con i soli materiali d'archivio, mentre la combinazione dei documenti dell'Idf e delle memorie registrate degli anziani di Fassuta può suggerire una risposta. In questo saggio la storia orale è intesa come un modo per esaminare e modificare il quadro storico raffigurato attraverso le sole fonti di parte ebraica⁷. Gli ebrei non hanno soltanto documentato continuamente gli eventi del tempo di guerra, ma hanno anche conservato molti di questi documenti. La storia orale, quindi, può riempire un vuoto presentando il punto di vista dell'"altra parte", le voci di coloro che non hanno scritto quasi nulla, ma conservano nella loro mente le memorie dei fatti e hanno discusso (e forse negoziato tra loro) i loro ricordi nell'ambiente sociale ristretto dei loro villaggi e delle loro regioni. La prospettiva palestinese verrà presentata attraverso stralci di interviste condotte da me in arabo con alcuni anziani residenti a Fassuta, cresciuti in un mondo ancora non conquistato dalla parola scritta, e nel quale la parola parlata era ancora molto potente⁸. Era un mondo rurale che non sarebbe potuto esistere senza la forza vitale delle memorie⁹: alcune citazioni qui riportate dimostrano questa vitalità.

Questo saggio considera le testimonianze degli anziani di Fassuta sull'occupazione del loro villaggio e sugli eventi che ne sono scaturiti una fonte importante per la comprensione del passato, mentre vengono discussi solo brevemente il significato che per loro ha oggi quel passato e il ritratto sociale che emerge dal modo in cui lo raccontano¹⁰. Come fonti storiche, le loro memorie sono problematiche non solo perché sono influenzate dalle preoccupazioni del presente, ma anche perché sono interdipendenti e si sono sviluppate nello stesso ambiente. Quindi si sono probabilmente influenzate l'una con l'altra. Ma gli storici commetterebbero un errore se le svalutassero del tutto, perché le debolezze delle testimonianze orali possono essere compensate

7 R. KHALIDI, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York, Columbia University Press, 1997, p. 89.

8 W. ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, London, Routledge, 1988, p. 32.

9 J. VANSINA, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 4; P. THOMPSON, *The Voice of the Past*, cit., p. 103.

10 Per una discussione sulla storia orale come modo per comprendere il significato del passato, cfr. A. THOMPSON, *Four Paradigm Transformations in Oral History*, in «Oral History Review», vol. 34 (2006), n. 1, pp. 53-57.

dall'incrocio con altre fonti orali e scritte¹¹. Questo saggio dimostrerà infatti che la storia orale fornisce un contributo fondamentale alla comprensione degli eventi della guerra a Fassuta. Inoltre, mentre i documenti d'archivio sopravviveranno ancora per molti anni, queste memorie dirette si perderanno nel tempo di una generazione.

Nella prima parte del saggio vengono utilizzate fonti scritte degli archivi dell'Idf per descrivere la conquista di Fassuta durante l'Operazione Hiram, verso la fine d'ottobre 1948. La seconda parte prende in considerazione gli stessi eventi, e il periodo immediatamente precedente, basandosi sulle memorie dei più anziani abitanti del villaggio che ancora vivono a Fassuta. La terza parte analizza un breve lasso di tempo (circa due settimane) immediatamente successivo alla conclusione dell'Operazione Hiram, concentrando l'attenzione su un ordine regionale di espulsione – che tuttavia non venne eseguito in modo sistematico – così come è descritto dalla letteratura accademica, a sua volta basata su materiali d'archivio. La quarta parte descrive che cosa accadde a Fassuta nei giorni immediatamente successivi alla sua conquista dal punto di vista di coloro che ebbero esperienza diretta degli eventi. La quinta parte esamina il suddetto ordine di espulsione e le sue conseguenze per Fassuta sulla base di testimonianze orali.

«Le porte del nostro villaggio e le porte dei nostri cuori»: la conquista di Fassuta secondo gli archivi dell'Idf

Al tempo dell'Operazione Hiram, che fu l'ultima delle operazioni militari israeliane sul fronte nord, l'Ala (Arab Liberation Army), aiutato da milizie locali, controllava la maggior parte dell'Alta Galilea centrale, un'area nota come “sacca” araba¹². Quando la tregua, che era stata dichiarata il 18 luglio 1948, cominciò a vacillare, le forze Ala di Fawzi al-Qawuqji attaccarono una postazione in cima a una collina che sovrastava il Kibbutz Manara e aprirono il fuoco sugli ebrei in transito¹³. L'attacco, che ebbe luogo il 22 ottobre – una settimana dopo l'inizio dell'Operazione “Dieci piaghe” (*Yoav*) nel Negev, che era ancora sotto il controllo egiziano – fu immediatamente utilizzato dalle brigate israeliane e dalle loro unità ausiliarie come pretesto

11 Paul Thompson, uno dei pionieri della storia orale, incoraggia gli storici orali a «cercare conferme in altre fonti» (*The Voice of the Past*, cit., p. 92).

12 Per una definizione dei confini di questa “sacca”, cfr. B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, cit., p. 218.

13 Ivi, pp. 217-218.

per lanciare l'Operazione Hiram, nel tentativo di strappare l'area al controllo dell'Ala.

Nello scontro, l'Idf riuscì a conquistare la "sacca" araba nell'Alta Galilea, provocando la fuga di decine di migliaia di palestinesi e la ritirata dell'Ala, sconfitta, verso il Libano¹⁴. Programmata in anticipo, l'Operazione Hiram cominciò con fuoco d'artiglieria e bombardamenti aerei su villaggi e città arabi noti per essere posizioni rilevanti sul piano strategico o roccaforti dell'Ala¹⁵. Vennero sganciate circa 350 bombe, per un peso complessivo di 27,5 tonnellate. Tra i villaggi bombardati ci furono quelli vicini a Fassuta: Tarshiha, Suhmata, Sasa, and Dayr al-Qasi¹⁶. A Tarshisa vennero uccise ventiquattro persone e altre sessanta rimasero sotto le macerie¹⁷. A Dayr al-Qasi che, secondo i rapporti delle forze aeree israeliane, fu bombardata per errore, vennero uccise sette persone¹⁸. Oltre alle bombe, la prima notte le forze aeree israeliane lanciarono diecimila volantini che annunciavano la sconfitta e la conseguente ritirata delle forze di Qawuqi, invitando la popolazione locale a deporre le armi e ad arrendersi¹⁹. La paura di altri bombardamenti, i movimenti rapidi dell'Idf, il nuovo flusso di rifugiati e la ritirata verso nord dei soldati dell'Ala e delle milizie locali, insieme ad altri fattori, spaventarono gli arabi della Alta Galilea e li fecero sentire minacciati. Fassuta si arrese e alla fine rimase intatta, con tutti i suoi abitanti. Al contrario, l'intera popolazione del vicino villaggio di Dayr al-Qasi scelse di fuggire verso il Libano, e nessuno dei suoi abitanti rimase in Israele²⁰.

14 Gelber sostiene che la maggioranza dei soldati dell'Ala si ritirarono in Libano e riuscirono perfino a portare con sé la maggior parte delle armi di supporto: cfr. Y. GELBER, *Komemiyut ve-nakba [Independence versus Nakba]*, Or Yehuda, Dvir, 2004, p. 329.

15 B. MORRIS, 1948. *A History of the First Arab-Israeli War*, New Haven, Yale University Press, 2008, pp. 338-339; Y. GELBER, *Komemiyut ve-nakba*, cit., pp. 325, 328; Israel Defense Forces Archives, Tel Aviv (da qui Idfa), 1951/600137//441, 28 febbraio 1949.

16 Idfa, 1951/600137//441, 28 febbraio 1949.

17 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., p. 473.

18 Idfa, 1949/715//16, 30 ottobre 1948.

19 Idfa, 1949/715//15, 21 novembre 1948. Altri 10.000 volantini vennero lanciati sul Libano: ammonivano il popolo, l'esercito e il governo a non intervenire, altrimenti le armi di Israele sarebbero state rivolte contro di loro.

20 Subhi Ali al-Sadiq (n. 1929), un rifugiato di Dayr al-Qasi, disse in un'intervista di storia orale che una donna e un uomo anziani rimasero al villaggio, ma in seguito furono portati a Hurfeish e alla fine morirono ad Acre. Per maggiori informazioni, cfr. <http://www.palestinere-membered.com/> (ultima visita 20 settembre 2012); per informazioni generali su Dayr al-Qasi, cfr., *All That Remains*, cit., pp. 12-13.

Anche se ebbero un ruolo significativo nella capacità dell'esercito israeliano di conquistare l'Alta Galilea, i bombardamenti aerei da soli non riuscirono a far pendere l'ago della bilancia a favore di Israele. L'Idf si appostò di nascosto ai margini della "sacca" araba in Alta Galilea e colse di sorpresa l'Ala²¹. Il villaggio di Tarshila, dove era collocato il quartier generale dell'Ala, venne occupato il 30 ottobre e le forze di conquista – la brigata Oded (la IX) – proseguirono verso est per conquistare Suhmata e Hurfeish, si unirono alla VII brigata (che aveva precedentemente conquistato Sasa) e presero il controllo di Dayr al-Qasi e Fassuta²². Quella sera, il comandante del fronte nord, Moshe Carmel, scrisse al comandante della brigata Oded, Yitzhak Pundak: «Chieda ai suoi uomini, che sono ancora stanchi per i combattimenti nel Negev, un altro supremo sforzo: prendere stasera la strada Sasa-Eilon. Stanotte la Galilea sarà completamente liberata»²³. In effetti, il giorno successivo l'Idf controllava l'intera strada settentrionale²⁴.

Una rivista della brigata Oded annunciò che «lo spirito dell'esercito nemico è stato spezzato e la sua forza si è dissolta di fronte all'assalto pianificato e combinato del nostro esercito»²⁵. Tuttavia, a Sifsaf e Jish i soldati dell'Ala combatterono una battaglia decisiva contro la VII brigata²⁶ nonostante i loro punti deboli, come il comando incompetente e l'inferiorità quanto a forze umane, potenza di fuoco e mobilità²⁷. Per quanto riguarda lo spirito di lotta delle unità di fanteria della brigata Oded, Yitzhak Modai, che ha studiato l'Operazione Hiram negli anni Cinquanta, ha concluso che era scarso²⁸. Nonostante tutto, però, i risultati dell'operazione parlano da soli: in sessanta ore l'Idf occupò la "sacca" araba in Galilea, cacciò da lì l'Ala e i suoi alleati locali e invase il Libano meridionale. Anche se la

21 Per una descrizione dettagliata delle fasi dell'Operazione Hiram, cfr. S. LEVI, *Toshvei 'kis ha-Galil' be-mivtza "Hiram" Oktober 1948* [The population of the Galilee in the "Hiram" Campaign of October 1948], Haifa, University of Haifa, 2004, pp. 12-46.

22 B. MORRIS, 1948, cit., p. 343.

23 Idfa, 1949/715//3, 30 ottobre 1948.

24 Y. GELBER, *Komemiyut ve-nakba*, cit., p. 328.

25 Idfa, 1949/715//3, 5 novembre 1948.

26 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., p. 474; Id., 1948, cit., p. 341; N. NAZZAL, *The Palestinian Exodus from Galilee, 1948*, Beirut, The Institute for Palestine Studies, 1978, pp. 93-96.

27 B. MORRIS, 1948, cit., p. 343.

28 Idfa, 1975/922//191, s.d.

maggior parte dei soldati di Qawuqji riuscì a fuggire in Libano, l'Ala fu effettivamente sconfitta e neutralizzata²⁹.

Per assicurarsi che non rimanessero truppe nemiche capaci di organizzare una resistenza, l'esercito israeliano procedette in modo metodico villaggio per villaggio, per tutta la Galilea. Così l'XI battaglione della brigata Oded calò sul villaggio di Tarshiha, fermandosi lungo il percorso per ispezionare Mi'ilia e prendendo nel frattempo numerosi prigionieri. Al loro arrivo a Tarshiha trovarono gli abitanti rimasti, che si arresero la mattina di sabato 30 ottobre 1948, il giorno successivo a quello in cui molti degli abitanti erano già fuggiti in preda alla paura per l'imminente arrivo delle truppe israeliane³⁰. Verso mezzogiorno le unità dell'XI battaglione, insieme a un convoglio corazzato, continuarono verso Suhmata, dove vennero colpite dal fuoco nemico. Risposero al fuoco e videro delle persone che si ritiravano. Nel primo pomeriggio, dopo aver preso veicoli e armi abbandonati lungo la strada per al-Rama, si mossero verso Dayr al-Qasi e Fassuta «al fine di controllare se i villaggi erano tenuti dal nemico e ripulirli»³¹.

Quando erano ancora a una distanza considerevole da Dayr al-Qasi, i soldati dell'XI Battaglione aprirono il fuoco dalle loro jeep contro il grande villaggio mussulmano, e apparentemente nessuno rispose al fuoco. Una volta dentro il villaggio, che si trovava a sud-est di Fassuta, trovarono che era stato appena abbandonato e probabilmente poterono vedere le persone che fuggivano lungo la strada che da Dayr al-Qasi va verso nord. Denominata dall'esercito "la strada birmana" (dalla tangenziale per Gerusalemme dei tempi di guerra, che a sua volta prendeva il nome dalla strada attraverso la quale erano state aggirate le forze giapponesi nella II guerra sino-giapponese), è ancora oggi nota tra gli anziani di Fassuta come "la Linea della disfatta". Su questa strada, usata da molti dei palestinesi che fuggirono in Libano durante la guerra, «furono abbattuti parecchi arabi», secondo il rapporto compilato dall'unità d'attacco³². Quando i soldati israeliani si mossero verso Fassuta, catturarono un camion con munizioni e documenti e una motocicletta. L'autore del rapporto (il comandante dell'XI battaglione) ebbe l'impressione che il nemico avesse abbandonato il luogo appena "pochi minuti" prima. Scrisse che al loro arrivo a Fassuta i soldati «aprono il fuoco sul villaggio e dopo

29 Y. GELBER, *Komemiyut ve-nakba*, cit., p. 329; B. MORRIS, 1948, cit., p. 348.

30 Idfa, 1949/715//16, 30 ottobre 1948. Cfr. N. NAZZAL, *The Palestinian Exodus from Galilee*, cit., pp. 96-97.

31 Idfa, 1949/715//3, 4 novembre 1948.

32 *Ibidem*.

circa quindici minuti il villaggio si arrese, e una delegazione venne verso di noi per consegnare al comandante dell'unità la dichiarazione di resa»³³.

I soldati dell'XI battaglione presero il controllo di Fassuta e secondo gli ordini comunicarono il loro successo al quartier generale della brigata Oded: «Il villaggio si è arreso, stanno deponendo le armi»³⁴. Dopo aver raccolto le armi del villaggio, i soldati riunirono gli abitanti giovani e cominciarono a operare controlli su di loro. Il quartier generale della brigata ordinò che l'XI battaglione tenesse in custodia gli uomini e «mandasse a casa le donne»³⁵ fino a che non fosse arrivato il 91° battaglione a sostituirlo. La resa totale di Fassuta potrebbe aver colto di sorpresa i soldati, stanchi di combattere. Davanti a loro c'era un cumulo di armi da una parte e un gruppo di uomini dall'altra, ma non ci fu alcuna resistenza ai soldati che assunsero il ruolo di nuovi padroni del destino di Fassuta. Verso la fine del rapporto, il comandante del battaglione osservava che «in mezzo agli uomini riuniti nel villaggio di Fassuta furono visti molti giovani assai sospetti, che presumibilmente avevano cambiato le loro divise militari con abiti civili»³⁶. Circa tre mesi dopo, uno dei notabili di Fassuta chiese se «alcune delle armi requisite» dall'esercito potevano essere restituite in modo che Fassuta fosse in grado di affrontare gli infiltrati dal Libano che regolarmente facevano incursione oltre il confine per rubare il loro bestiame. Descrivendo il giorno dell'occupazione da parte dei soldati israeliani in un linguaggio tutto improntato alla subordinazione e alla sottomissione, così continuava: «L'esercito israeliano vittorioso è entrato nel nostro villaggio il 30 ottobre 1948, salutato con favore da molti di noi. Abbiamo benedetto il suo arrivo e aperto le porte del nostro villaggio e quelle del nostro cuore, per la sua completa soddisfazione»³⁷.

«Nessuno ha tirato pietre, nessuno ha detto una parola»: la conquista di Fassuta secondo le testimonianze orali

Molti a Fassuta ricordano i soldati dell'Ala che si infiltrarono nella Palestina sotto il mandato inglese all'inizio del gennaio 1948. Alcuni di loro ricordano i gruppi armati che erano attivi nell'area anche prima. Una donna, Mary Saad al-Khuri (n. 1917), ricorda addirittura i ribelli che arrivarono al

33 *Ibidem*.

34 Idfa, 1949/715//3, 30 ottobre 1948.

35 *Ibidem*.

36 Idfa, 1949/715//3, 4 novembre 1948.

37 Idfa, 1966/263//114, 9 febbraio 1949.

villaggio chiedendo cibo durante la rivolta araba del 1936-1939 e gli inglesi a cavallo che li cercavano³⁸. Ishak Jiryas Shahin (n. 1925) e Muhana Habib Fransis (n. 1936) hanno riferito che prima dell'arrivo dell'Ala erano arrivati a Fassuta gruppi armati che chiedevano agli abitanti del villaggio di fornire loro cibo e riparo³⁹. Muhana ricorda sua madre che preparava da mangiare per uno di questi gruppi nella casa della sua infanzia. Simaan Faris Dakwar (n. 1930), un altro abitante di Fassuta, ha raccontato come gli ordini di un potente leader locale, Mahmoud al-Ibrahim di Dayr al-Qasi, una figura preminente nell'Alta Galilea dai tempi della rivolta araba, avevano consentito ai gruppi armati di reclutare uomini di Fassuta con compiti di guardia⁴⁰. Più tardi, con l'arrivo dell'Ala in Galilea, lo stesso Simaan ebbe questo incarico sotto la supervisione dei soldati dell'Ala. Ishak, che non aveva un buon ricordo dell'Ala, ha detto con rabbia che gli abitanti di Fassuta (lui incluso) avevano fatto la guardia ai soldati dell'Ala mentre dormivano. Elias Shoufani, figlio del comandante della milizia locale Shukri Shoufani di Mi'ilia, ha descritto come anche gli uomini di Mi'ilia erano stati reclutati dall'Ala con compiti di guardia⁴¹. Inoltre, durante la preparazione della regione per un'eventuale incursione araba dal nord, l'Ala mise uomini come Ishak e un altro abitante di Fassuta, Sliman Rada Asi (n. 1920), a pavimentare la strada da Dayr al-Qasi al nord. Questa strada, hanno riferito, doveva fornire alle forze arabe dal sud del Libano un facile percorso fino alla Palestina settentrionale, ma alla fine divenne nota come "la Linea della disfatta"⁴².

Gli abitanti più anziani di Fassuta hanno raccontato che, come i gruppi armati prima di loro, anche i soldati dell'Ala chiedevano agli abitanti del villaggio cibo gratis e riparo. Elias Nimr Qasis (n. 1924) ha detto che Saad

38 Intervista con Mary Saad al-Khuri, Fassuta, 29 agosto 2011 (i nomi delle persone intervistate sono stati cambiati per mantenere l'anonimato). Per ulteriori dettagli sulla partecipazione della popolazione di Fassuta alla rivolta araba del 1936-1939, cfr. S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: Nijmat al-subḥ – al-Ta'riḥ wal-'insān* [*Fassuta: The Morning Star – History and people*], Tarshiha, Makhoul, 2012, pp. 41-42, 50.

39 Intervista con Ishak Jiryas Shahin e Muhana Habib Fransis, Fassuta, 26 agosto 2011.

40 Intervista con Simaan Faris Dakwar, Fassuta, 26 agosto 2011.

41 E. SHOUFANI, *The Fall of a Village*, in «Journal of Palestine Studies», vol. 1 (1972), n. 4, p. 112. Elias Shoufani aveva 14 anni durante la guerra del 1948.

42 Intervista con Sliman Rada Asi, Fassuta, 29 agosto 2011. Cfr. la descrizione nel romanzo di A. SHAMMAS, *Arabeskot* [*Arabesques*], Tel Aviv, Am Oved and Michaelmark Books, 1986, p. 104. Shamma era nato a Fassuta e fece un uso poetico delle storie che gli raccontarono i suoi anziani. Il romanzo è stato tradotto in inglese: *Arabesques*, London, Viking, 1988.

al-Khuri aveva ospitato spesso i soldati a casa sua⁴³. La figlia di Saad, Mary, ha ricordato un grande gruppo di soldati armati dell'Ala che dormivano nella veranda della casa di suo padre, probabilmente all'inizio dell'Operazione Hiram, e il loro comandante Abu al-Abed che li aveva consigliati di arrendersi agli ebrei perché era nell'interesse di Fassuta. Adib Naim Nakhle (n. 1937) ha sostenuto che i soldati dell'Ala non avevano stazionato nel villaggio, ma l'avevano usato come una specie di base, andando e venendo come volevano. E ha raccontato quanto i soldati dell'Ala avevano trattato male gli abitanti di Fassuta. D'estate avevano mangiato quanto avevano voluto della produzione del villaggio e d'inverno avevano preso dagli abitanti cataste di legna che erano destinate al riscaldamento delle case. Ha anche detto che un gruppo di soldati aveva dormito nella casa dei suoi genitori e che uno di loro aveva chiesto alla madre di riparargli un capo d'abbigliamento che si era scucito. Guardando l'indumento sfilacciato, la madre aveva detto al soldato che era stato cucito così male che lei non poteva fare niente. Raccontando questo episodio, Adib (e forse la madre) potrebbero aver fatto allusione alle condizioni generali – evidenti da vestiti, armi, addestramento, ecc. – dei soldati di Qawuqji: come quell'indumento, che era inadatto a quell'uso così impegnativo, anche loro fin dall'inizio non avevano virtualmente nessuna possibilità di successo⁴⁴.

Circa quarant'anni fa Elias Shoufani descrisse il comportamento inappropriato dei soldati yemeniti dell'Ala, che si fecero una cattiva reputazione scatenandosi ubriachi nelle strade del suo villaggio, Mi'ilia, litigando con gli abitanti e molestando le donne. Osservò che si consideravano una forza di liberazione, ma al tempo stesso non avevano alcun rispetto per la proprietà e il duro lavoro di quelli che erano venuti a liberare⁴⁵. Alcune fonti dell'Idf descrivono i soldati dell'Ala come «una banda di sconsiderati buoni a nulla»⁴⁶: un'immagine che Shoufani non poteva accettare, perché lui li aveva visti combattere fianco a fianco con i miliziani di suo padre, e suo fratello maggiore aveva testimoniato la loro devozione e compassione, e lui stesso li aveva visti aiutare gli abitanti del villaggio a terminare il lavoro stagionale nei campi. E aveva visto come perfino durante la fuga avevano sorpreso i

43 Intervista con Elias Nimr Qasis, Fassuta, 29 agosto 2011. Saad al-Khuri (nome modificato) era uno dei notabili e benestanti di Fassuta.

44 Intervista telefonica con Adib Naim Nakhle, 17 luglio 2012.

45 E. SHOUFANI, *The Fall of a Village*, cit., pp. 110-112. Sliman Rada Asi ha ricordato che i soldati dell'Ala a Fassuta erano di origine yemenita.

46 Idfà, 1949/4858//495, 5 novembre 1948.

soldati dell'Idf con colpi di arma da fuoco prima di scomparire nei meandri della regione di Wadi al-Quarn⁴⁷. Allo stesso modo i disertori drusi del III reggimento Yarmpouk dell'Ala hanno parlato con rispetto degli uomini della compagnia yemenita con base a Mi'ilia, descrivendoli come «coraggiosi e audaci»⁴⁸. Tuttavia gli anziani di Fassuta, alcuni dei quali ricordavano i soldati yemeniti, generalmente non avevano ricordi positivi o buone opinioni dei soldati dell'Ala. Anzi, Mary, il cui padre Saad li aveva spesso ospitati nella sua casa, ha riferito che lui «non la lasciava stare tra i soldati» e quindi aveva mandato lei e sua sorella temporaneamente nel villaggio di Rmaich, al confine con il Libano, per evitare che i soldati dell'Ala le molestassero⁴⁹. Khalil Aziz al-Najjar (n. 1935) ha raccontato che gli abitanti di Fassuta sentivano una mancanza di riconoscenza tra i soldati dell'Ala che si erano rifugiati nel loro villaggio. Nonostante i sentimenti contrastanti verso i soldati, però, li ospitarono, utilizzando le risorse del villaggio per dare loro cibo e riparo. Ma alla fine i soldati dell'Ala tornarono in Libano, dandosi alla fuga senza farglielo sapere⁵⁰.

In risposta a una domanda sui suoi ricordi sul periodo precedente alla conquista del villaggio, Khalil ha detto che «la regione era sull'orlo di un crollo»⁵¹. Forse per gli abitanti di Fassuta è più facile dare la colpa del crollo della regione alla debolezza dell'Ala. Diversamente dai loro vicini, gli abitanti di Fassuta non combatterono contro le forze ebraiche (come fecero invece a Mi'ilia), non fuggirono (come fecero quelli di Dayr al-Qasi) e non vennero espulsi dal loro villaggio (come quelli di Iqrit). Fassuta si arrese. Invece di parlare della resa come di una valida opzione e delle sue conseguenze, gli abitanti di Fassuta tendono ad incolpare l'«incompetente» Ala per la disfatta. Alcuni di loro hanno sostenuto che alla radice della sua incompetenza ci fosse la forte infiltrazione subita a opera dell'*intelligence* ebraica. Una storia allora popolare, in cui si manifesta questa visione, parla di un soldato dell'Ala che scomparve alcuni giorni prima dell'attacco delle forze ebraiche, per riapparire in seguito a Fassuta tra i soldati dell'Idf, rivelando in quel momento la

47 E. SHOUFANI, *The Fall of a Village*, cit., pp. 109-112.

48 Idfa, 1951/244/129, 20 ottobre 1948. Il rapporto osserva che «il materiale umano proviene da Yemen e Hejaz. La maggior parte di loro erano lavoratori di Jaffa che si arruolarono nell'Ala».

49 Intervista con Mary Saad al-Khuri, cit.

50 Intervista con Khalil Aziz al-Najjar, Fassuta, 29 agosto 2011. Per informazioni su quello che accadde all'Ala nel Libano meridionale, cfr. Y. GELBER, *Komemiyut ve-nakba*, cit., pp. 329-330.

51 Intervista con Khalil Aziz al-Najjar, cit.

sua vera identità (ebraica) a una delle donne⁵². Un altro episodio di cui si è molto parlato riguarda una tangente offerta da agenti dell'*intelligence* ebraica travestiti a Muhammad al-Muhdi, comandante del III reggimento Yarmouk, il cui quartier generale era a Tarshiha. Si diceva che fosse coinvolto in questo giro anche un ufficiale dell'*intelligence* ebraica di nome Haim Auerbuch, i cui contatti a Fassuta continuarono a lavorare per lui fino agli anni Cinquanta. Auerbuch potrebbe aver avuto un ruolo nella decisione di non espellere gli abitanti di Fassuta. Non sono stato in grado di confermare o confutare questo possibile scenario.

Prima che i soldati dell'Idf arrivassero a Fassuta, ci si erano riversati i profughi degli insediamenti vicini al villaggio. Parenti, amici e sconosciuti provenienti da Suhmata, Tarshiha, Mi'ilia e anche da altri luoghi, trovarono rifugio a Fassuta nella loro strada verso Rmaich, al di là del confine⁵³. Dopo la guerra, alcune famiglie di Iqrit, al-Mansura, Suhmata, e al-Bassa si stabilirono in modo permanente a Fassuta⁵⁴. I residenti del villaggio furono costretti ad aiutare sia quelli che fuggivano verso il Libano temendo per la loro vita, sia quelli che cercavano di tornare nei loro villaggi in Palestina⁵⁵. Molti abitanti di Fassuta che furono testimoni della tragedia che si abbatté sui profughi indubbiamente diedero loro assistenza, ma anche se questa assistenza è descritta nelle narrazioni locali come un'azione nobile della guerra del '48, non se ne potranno mai conoscere la reale portata e profondità. Simaan ha ricordato che il giorno dell'occupazione di Fassuta ha guidato un profugo a Rmaich in cambio di soldi. Anche prima che raggiungessero il vicino villaggio di al-Mansura, tuttavia, Fassuta era già stata occupata dall'esercito israeliano. In quel momento, ha detto Simaan, «tutta la Palestina stava a Rmaich»⁵⁶. Ishak ha ricordato che la mattina dell'occupazione di Fassuta – 30 ottobre 1948 – gli abitanti di Dayr al-Qasi avevano lasciato le loro case. Fra loro c'era probabilmente Mahmoud al-Ibrahim, un leader locale attivo nella

52 Cfr. S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: al-Ta'rikh*, cit., p. 105; Iid., *Fassuta: Nijmat al-subh*, cit., pp. 50, 56-57.

53 Iid., *Fassuta: al-Ta'rikh*, cit., p. 105. Shoufani ha scritto che sua madre trovò rifugio nella casa dei suoi parenti a Fassuta alla fine di ottobre del 1948: cfr. Shoufani, *The Fall of a Village*, cit., p. 110.

54 Verso fine novembre 1948, l'ufficiale dell'*intelligence* della brigata Oded apprese che tutti gli abitanti di Fassuta erano locali, tranne quattro donne anziane che erano venute da al-Mansura. Cfr. Idfa, 1949/1012//75, 28 novembre 1948. Per ulteriori informazioni sulle famiglie che si spostarono a Fassuta nel 1948, cfr. S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: Nijmat al-subh*, cit., p. 167.

55 Ivi, pp. 50-55; S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: al-Ta'rikh*, cit., pp. 105-106.

56 Intervista con Simaan Faris Dakwar, cit.

rivolta araba del 1936-1939, temuto dagli abitanti dell'area anche negli anni Quaranta. «L'intera regione obbediva alla sua parola», ha spiegato Simaan, che andò a vedere la grande casa di al-Ibrahim dopo che lui era fuggito da Dayr al-Qasi. Ishak ha sostenuto che Mahmoud al-Ibrahim era stato «il primo a fuggire», e dopo averlo definito «un capo-banda», si è rifiutato di parlarne oltre. Anche Khalil ha mostrato disprezzo per Mahmoud al-Ibrahim, confermando che è stato il primo a scappare: «Ha preparato le sue cose e se ne è andato»⁵⁷. Ma in realtà nessuno sa veramente se al-Ibrahim sia stato «il primo a fuggire». È più probabile invece che simili accuse esprimano un soverchiante sentimento di delusione riguardo a quella che veniva concepita come incompetenza della leadership araba⁵⁸. Curiosamente *Arabesques* di Anton Shammas, che è in parte basato su memorie contadine, descrive Mahmoud al-Ibrahim e la sua scomparsa in modo molto diverso⁵⁹.

Mentre l'esercito israeliano si avvicinava conquistando villaggio dopo villaggio, Elias Shoufani fuggì da Mi'ilia al vicino villaggio di Fassuta, dove trovò gli abitanti che aspettavano ansiosi l'arrivo dei soldati dell'Idf. Ha riferito che loro davano per scontato che non gli sarebbe successo nulla, perché nessuno nel villaggio aveva preso le armi contro gli ebrei⁶⁰. Rafik Najjar, uno storico locale di Fassuta, che ha scritto di quei giorni tesi, ha sostenuto che ci furono alcune persone del suo villaggio che in quelle circostanze avevano preferito andare via e che effettivamente qualcuno aveva attraversato il confine ed era passato in Libano⁶¹. È impossibile ricostruire lo stato d'animo degli abitanti del villaggio in quel momento, o sapere cosa si dicesse in pubblico o in privato. Ishak ha ricordato che i notabili del villaggio si erano riuniti presso la casa del prete Maximus Sallum, vicino alla chiesa, e avevano deciso di mandare un piccolo contingente incontro ai soldati (sventolando la bandiera bianca). Ha inoltre riferito che la delegazione comprendeva il prete, la persona responsabile delle risorse della chiesa, e suo padre, che sventolava la bandiera improvvisata. Lucidamente consapevoli del difficile frangente e delle condizioni precarie di Fassuta, i delegati capirono che, davanti alle

57 Intervista con Ishak Jiryas Shahin e Muhana Habib Fransis, cit.; intervista con Khalil Aziz al-Najjar, cit.

58 L'accusa sollevata contro al-Ibrahim si può anche interpretare alla luce del complesso rapporto tra il villaggio cristiano e quello vicino, musulmano, o nel contesto del "patriottismo" di al-Ibrahim contro il "tradimento" di Fassuta.

59 Vedi per esempio A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., pp. 114, 116, 171, 178.

60 E. SHOUFANI, *The Fall of a Village*, cit., p. 113.

61 S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: Nijmat al-subh*, cit., pp. 48-49.

forze di occupazione, dovevano enfatizzare il carattere cristiano (cattolico di rito greco) del villaggio. Mentre i notabili di Fassuta incontravano i soldati dell'Idf nel lato est del villaggio in un'area nota come al-Mahafer, molti abitanti fuggirono verso le colline e le valli ricoperte di boschi che circondavano Fassuta. Muhana ha ricordato che lui era fuggito verso la foresta fuori dal villaggio, mentre Simaan aveva trovato rifugio nella vicina valle di Sawada, ed era tornato solo tre giorni dopo. Khalil si era nascosto con suo padre, che era un pastore, nella grotta di Akbara, vicino a Fassuta, mentre sua madre era rimasta al villaggio. Adib, che aveva circa undici anni nel 1948, ha ricordato che aveva girato lì intorno o giocato vicino all'aia. Quando aveva visto quelli che fuggivano verso la foresta, però, li aveva immediatamente seguiti. Sia Ishak che Elias hanno detto che erano rimasti a casa⁶².

I colpi sparati dai soldati dell'Idf contro il villaggio non trovarono risposta. «Non venne sparato neanche un colpo da Fassuta ai soldati», ha detto Elias⁶³. Simman, che in quel periodo si trovava nella valle di Sawada, seppe che i soldati avevano riunito tutti gli uomini del villaggio a al-Mahafer. Nel suo romanzo Shammas racconta che gli uomini che tornarono dai campi eseguirono la danza Dakbe per i soldati, ma nessun altro a Fassuta lo ricordava⁶⁴. Soltanto Muhana ha sostenuto che dopo l'arrivo dei soldati a Fassuta erano apparse alcune giovani donne ebrae. Si erano prese per mano e avevano recitato le seguenti parole: «Figlie dell'Haganah siamo noi / dove ci troveranno gli Arabi? / Gesù e Mosè discendono da Allah / e Maometto – da dove viene?»⁶⁵. I loro versi, se il fatto è veramente accaduto, erano evidentemente finalizzati a dividere i palestinesi in musulmani ostili da una parte e cristiani amici dall'altra. Ishak ha detto che i soldati dell'unità motorizzata avevano pattugliato il villaggio e che «nessuno aveva tirato pietre e nessuno aveva detto una parola»⁶⁶. Adib ha ricordato che i soldati erano stati salutati al centro del villaggio con dei fazzoletti bianchi. Un segno inequivocabile della resa di Fassuta fu l'accettazione dell'ordine dei soldati di raccogliere tutte le armi e metterle sotto il controllo dell'esercito. Così i fucili degli abitanti del villaggio furono collocati davanti alla porta di casa di Saad al-Khuri's, un fatto che sia Ishak che Simaan hanno raccontato in dettaglio. La figlia di Saad, Mary ha riferito che la pila di fucili davanti alla porta della loro casa sembrava

62 Cfr. A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., p. 108.

63 Intervista con Elias Nimr Qasis, cit.

64 A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., pp. 109-110.

65 Intervista con Ishak Jiryes Shahin e Muhana Habib Fransis, cit.

66 *Ibidem*.

una catasta di legna. Ha anche raccontato che i soldati avevano ispezionato rapidamente il villaggio, senza trovare nulla⁶⁷. Un'unica testimonianza su un tentativo di saccheggio a Fassuta è stata data da Sliman, che ha sostenuto che un soldato druso dell'Idf aveva cercato di prendere una radio dalla casa di Farhan Shammas, ma Shammas non gliel'aveva fatta prendere⁶⁸.

La figura di Goel Levitzki – meglio conosciuto a Fassuta come il maggiore Nimr – è rimasta impressa nella memoria locale come quella dell'ufficiale comandante delle forze che occuparono il villaggio⁶⁹. Ulteriori indagini, tuttavia, hanno rivelato che il maggiore Nimr, comandante del 91° battaglione della brigata Oded, arrivò a Fassuta dopo la sua conquista, la sera dello stesso giorno o il giorno dopo⁷⁰. Tuttavia, Mary ha benedetto la sua memoria e augurato ai suoi figli lunga vita e Ishak lo ha descritto come «un essere umano nel pieno senso della parola»⁷¹. I motivi della benedizione e della lode del maggiore Nimr saranno chiariti in seguito. Shammas ha scritto che il maggiore Nimr era un abitante della regione ed Elias sapeva che parlava arabo. Elias ha sostenuto che Saad al-Khuri gli aveva detto che il maggiore Nimr voleva sapere chi aveva collaborato con l'Ala. Effettivamente anche Mary lo ha confermato, dicendo che suo padre aveva davvero ricevuto Nimr e i suoi uomini a casa. Ma quando Nimr aveva chiesto a suo padre se aveva ospitato soldati dell'Ala, lui aveva intelligentemente risposto che avrebbe dato cibo e ospitalità al maggiore Nimr e ai suoi uomini esattamente come li aveva dati all'Ala⁷².

67 Per la deposizione delle armi cfr. S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: Nijmat al-subh*, cit., p. 57; A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., p. 110.

68 Durante l'Operazione Hiram il fronte nord diede istruzioni alle sue unità di emettere ordini contro il saccheggio. Per ulteriori dettagli, cfr. B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., p. 474. Shammas ha collegato il saccheggio a un altro episodio del periodo della guerra, che verrà discusso in seguito (*Arabeskot*, cit., p. 109).

69 Cfr. A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., p. 109.

70 Il rapporto che descrisse i movimenti e le azioni dell'unità motorizzata dell'XI battaglione il 30 ottobre 1948 fu firmato dal comandante A. Fridman, i cui soldati presero Fassuta. Cfr. Idfa, 1949/715//3, 4 novembre 1948.

71 Intervista con Ishak Jiryas Shahin e Muhana Habib Fransis, cit.

72 A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., p. 109; interviste con Elias Nimr Qasis e Mary Saad al-Khuri, cit. Goel Levitzki (1917-2009) fu uno dei fondatori del Kibbutz Alonim, dove ebbe la funzione di "Mukhtar" (capovillaggio). Sfruttò la sua fluidità nel parlare la lingua araba come membro dello Shai (il Servizio informazioni dell'Haganah).

«Assistere gli abitanti nel lasciare i territori che sono stati occupati»: l'ordine di espulsione e il suo congelamento

In *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, Morris sostiene che vennero effettivamente impartiti specifici ordini di espulsione, ma non venne dato il comando generale per farli eseguire. Secondo Morris, l'atteggiamento dell'Idf verso la popolazione locale era influenzato da diversi fattori, tra cui le circostanze specifiche di ogni singola battaglia, la visione dei comandanti e la "storia" dei villaggi (amichevoli o ostili nei confronti degli ebrei). Morris sostiene che, in generale, le espulsioni furono avviate a livello locale⁷³. In seguito ha rivisto questa affermazione, sostenendo che nel giorno finale dell'Operazione Hiram, il comandante del fronte nord ordinò a tutte le brigate e a tutti i distretti sotto il suo comando di «assistere gli abitanti nel lasciare i territori che erano stati occupati»⁷⁴. Che significa questa assistenza? La si può intendere come permettere alle unità militari subordinate di agire, come intesero, per evitare che gli abitanti (arabi) restassero nei territori che erano stati occupati. Ma non è l'unico significato possibile. Dieci giorni dopo, il comandante del fronte nord ripetette l'ordine di "assistenza" in un modo leggermente più morbido, come ha detto Morris, ma chiari che «una striscia profonda cinque chilometri dietro la linea di confine tra noi e il Libano deve essere senza abitanti»⁷⁵. È difficile interpretare quest'ultima istruzione come qualcosa di diverso da un ordine di espulsione⁷⁶. Le direttive operative della campagna Hiram non dicono nulla sulla popolazione locale⁷⁷, ma un ordine di espulsione implicito venne dato alla fine della campagna, seguito da uno esplicito dieci giorni dopo.

Morris sostiene che la maggior parte dei residenti musulmani della "sacca" occupata nell'Operazione Hiram fuggì in Libano, mentre la maggior parte dei cristiani e quasi tutti i drusi e i circassi rimasero nei loro villaggi⁷⁸. Il senso comune all'interno dell'esercito spingeva probabilmente a espellere la

73 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, cit., pp. 218-219, 236.

74 Id., *Tikun ta'ut: Yehudim ve-aravim be-Eretz-Yisrael, 1936-1956* [*Jews and Arabs in Palestine/Israel, 1936-1956*], Tel Aviv, Am Oved, 2000, p. 143; Id., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., p. 474.

75 Id., *Tikun ta'ut*, cit., p. 143; Id., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., p. 474, 536; Id., *1948*, cit., p. 346. Per l'ordine del 10 novembre cfr. 1949/4858//495, 10 novembre, 1948.

76 B. MORRIS, *Tikun*, cit., p. 146.

77 Ivi, p. 144; Id., *1948*, cit., pp. 345-346.

78 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, cit., pp. 225.

popolazione dei villaggi musulmani che avevano combattuto contro gli ebrei e aiutato l'Ala, e permettere invece di restare sul posto agli abitanti dei villaggi cristiani che si erano arresi senza combattere. Ma l'approccio dell'Idf non fu coerente⁷⁹. Fassuta si arrese senza un combattimento e (alla fine) gli abitanti non vennero espulsi. Ma Mi'ilia resistette e ai suoi residenti, che fuggirono, fu – eccezionalmente – consentito di tornare⁸⁰. Igrit, invece, i cui abitanti avevano accolto i soldati con pane e acqua⁸¹, fu distrutta, i residenti furono espulsi e divennero rifugiati interni. Quando l'Idf cominciò a eseguire l'ordine di tenere una striscia di cinque chilometri “senza abitanti” (cioè l'ordine di espulsione), non venne fatta molta distinzione tra cristiani e musulmani, mentre in seguito vennero prese posizioni pro-cristiane e antimusulmane⁸².

La politica di espulsione dopo i combattimenti indirizzata alla popolazione araba della Galilea fu perciò incoerente⁸³. Fu dato un peso rilevante, insieme alle considerazioni militari, alla volontà di avere meno arabi possibile nel nuovo stato ebraico, un desiderio espresso ai più alti livelli, e alla necessità di fornire abitazioni ai nuovi immigrati⁸⁴. Uno dei principali argomenti contro l'espulsione, che emerse dopo l'Operazione Hiram, fu il suo impatto potenzialmente negativo sulla reputazione internazionale di Israele⁸⁵. Infatti, nonostante la determinazione dell'Idf di mantenere la striscia di confine priva di arabi, rimasero sul posto una mezza dozzina di villaggi, la maggior parte cristiani⁸⁶. Questo esito, secondo Morris, fu il risultato complesso dell'intervento del ministro per gli affari delle minoranze Bechor-Shalom Sheetrit, delle proteste del Mapam e forse anche dell'atteggiamento più indulgente mostrato dai comandanti militari dell'area⁸⁷. Infatti Sheetrit intervenne in favore di Jish, Bir'im e Tarshiha, e può aver avuto un ruolo anche nella decisione di lasciar rimanere la popolazione di Fassuta⁸⁸.

79 Id., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., p. 474.

80 Id., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, cit., p. 228.

81 Id., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., p. 506.

82 Ivi, p. 508, 534, 535.

83 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, cit., p. 236.

84 Id., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., p. 505.

85 Ivi, pp. 534-535.

86 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, cit., p. 239.

87 *Ibidem*. Il Mapam, originariamente un partito politico marxista-sionista, venne costituito nel gennaio 1948. Nelle prime elezioni per la Knesset risultò il secondo partito dopo il Mapai.

88 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*, cit., pp. 238-239; Id., 1948, cit., p. 347; Id., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., pp. 506-507. Il ruolo di

Alla popolazione di Iqrit venne dato l'ordine di lasciare il villaggio pochi giorni prima che il comandante del fronte settentrionale emettesse l'ordine di espellere gli abitanti arabi dalla striscia ampia cinque chilometri⁸⁹. A eccezione del prete, a tutti gli abitanti di Iqrit venne dato l'ordine di lasciare la propria casa il 7 novembre⁹⁰. Ricevettero ordini simili anche gli abitanti dei villaggi limitrofi di Tarbikha, Nabi Rubin e Suruh, e il 13 novembre anche quelli di Bir'im e al-Mansura. Tuttavia a metà novembre all'improvviso le espulsioni vennero fermate, prima che gli ordini iniziali fossero stati eseguiti completamente⁹¹. Morris ritiene che a spingere Ben Gurion a fermare le operazioni di evacuazione possano essere state le atrocità commesse a ottobre e novembre, oltre alla pressione esercitata dal Mapam, da Ben-Zvi e Sheerit, pro-cristiani, e dal clero libanese⁹².

Dopo il congelamento dell'ordine di espulsione – grazie al quale restarono intoccati i villaggi della striscia di confine di Fassuta e Mi'ilia (greco-cattolici), Jish (prevalentemente maronita), Rehaniya (circasso) e Arab al-Aramshe (beduino) – le unità dell'Idf, a volte con la forza e con colpi di arma da fuoco, continuarono a impedire ai profughi di tornare nelle loro case. Alcuni giorni prima del congelamento dell'ordine di espulsione, una pattuglia del 91° battaglione, mentre ispezionava la “Linea della sconfitta” uccise un profugo che non solo si era rifiutato di dire ai soldati dove fosse la sua residenza o da dove venisse, ma che aveva anche tentato di fuggire⁹³. In uno dei rapporti inviati dall'XI battaglione (l'unità che aveva conquistato Fassuta), che descriveva «un ampio movimento sulle strade di profughi arabi provenienti dal Libano», un ufficiale della brigata Oded aggiunse questo commento, chiaramente leggibile: «I profughi di ritorno devono essere espulsi e colpiti (*lifgo 'a*)»⁹⁴. Tra i profughi c'erano ladri di bestiame e Fassuta, le cui greggi erano state oggetto di furti almeno due volte dal dicembre 1948, chiese e ottenne l'assistenza

Sheerit in merito a Fassuta può essere dedotto da una lettera inviata da Fassuta al ministro per gli affari delle minoranze e al governatore militare a Tarshiha: Idfā, 1966/263//114, 9 febbraio 1949.

89 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., p. 506.

90 Idfā, 1949/715//16, 7 novembre 1948.

91 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., pp. 506-507.

92 Ivi, pp. 507-508. Per un'analisi concisa dei massacri, ID., *Tikun*, cit., pp. 145-148; ID., 1948, cit., p. 345.

93 Ivi, p. 347.

94 Idfā, 1949/1012//71, 23 novembre 1948.

dell'Idf⁹⁵. L'ordine di espulsione della popolazione araba vicino al confine fu effettivamente congelato, ma nel gennaio 1949 i quartieri generali del fronte nord stavano ancora considerando un piano per spostare nella Galilea centrale gli abitanti di Fassuta e Jish, e quelli che erano rimasti a Bir'im. Questi piani e altri simili per l'evacuazione di Tarshiha non vennero attuati⁹⁶.

«Questa gente è la mia gente!». Il funzionario della compagnia di tabacco e il destino di Fassuta

Le fonti d'archivio rivelano ben poco di quanto accadde a Fassuta dopo la sua conquista. Poco tempo dopo la presa del villaggio – un giorno secondo Shammās, l'autore di *Arabesques*, pochi giorni secondo alcuni anziani del villaggio – l'Idf ordinò a tutti gli uomini, sia vecchi che giovani, di riunirsi in un posto chiamato al-Ballat, «che – scrive Shammās – è una roccia bianca affiorante» vicino alla casa di Abu Fadel (As'ad Salim Khuri), il precedente capovillaggio di Fassuta⁹⁷. Tra gli uomini lì riuniti quel giorno c'era pure Ishak, che ha raccontato: «ci hanno fatto stare lì in piedi, noi ci siamo allineati uno vicino all'altro, come in una danza di matrimonio»⁹⁸. Ishak ha spiegato che l'esercito cercava di identificare quelli che avevano aiutato l'Ala. I soldati dell'Idf ispezionarono brevemente gli uomini, separando quelli vestiti color kaki (il colore della divisa degli studenti di scuola superiore) dal resto del gruppo. Lui non era vestito color kaki e non fu selezionato. Elias, anche lui lì, disse che chiunque compariva veniva messo sull'autobus che aspettava vicino alla casa di Abu Fadel. Ibtihaj, la moglie di Simaan, ha dichiarato che suo padre (Abu Shihab) fu tra quelli che vennero portati via. Alla fine dell'ispezione, secondo il resoconto di Shammās, erano stati messi su due autobus

95 Idfā, 1949/1012//75, 3 dicembre 1948; 1966/263//114, 9 febbraio 1949; 1949/1012//71, 28 novembre 1948. Per una discussione sull'infiltrazione araba e le sue ragioni, cfr. B. MORRIS, *Milhamot ha-gvul shel Yisrael, 1949-1956 [Israel's border wars, 1949-1956]*, Tel Aviv, Am Oved, 1996, pp. 44-61.

96 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., pp. 509-511. Un altro piano per espellere la popolazione di Fassuta e altri villaggi, discusso alla fine del 1949, è menzionato da H. COHEN, *Ha-nifkadim ha-nokhehim: Ha-plitim ha-falastinin be-Yisrael me'az 1948 [The present absentees: The Palestinian refugees in Israel since 1948]*, Jerusalem, The Institute for Israeli Arab Studies, 2000, p. 61.

97 As'ad Salim Khuri fu il capovillaggio fino al 1945. Cfr. S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: al-Ta'rīkh*, cit., pp. 107-108.

98 Intervista con Ishak Jiryas Shahin e Muhana Habib Fransis, cit.

più di venti uomini, «diretti a una destinazione ignota»⁹⁹. Nessuno venne a sapere che cosa intendessero fare i soldati con gli uomini sugli autobus. Era stato ordinato loro di interrogarli? Di espellerli? Di giustiziarli? Shammas ha scelto di descrivere con queste parole l'enigma: «le voci che erano arrivate al villaggio sul comportamento dello Jaish el-Yahud (l'esercito ebraico) lasciano poco spazio al dubbio sul loro destino»¹⁰⁰.

Alcune informazioni sulla regione aiutano a chiarire che cosa accadde dopo. Fassuta e i villaggi circostanti coltivavano tabacco, una coltura remunerativa diventata una significativa fonte di reddito nell'Alta Galilea nel periodo del mandato britannico. Con l'assistenza dei rappresentanti locali le compagnie di tabacco acquistavano il prodotto grezzo dai villaggi. Due ebrei, David Farraji e suo figlio Eli, acquirenti per l'azienda di sigarette Dubek, avevano il compito di comprare tabacco a Fassuta e dintorni. Ma la guerra, che aveva tagliato le linee di comunicazione tra acquirenti e venditori, aveva interrotto il business della Dubek e ridotto i mezzi di sussistenza degli abitanti del villaggio. In effetti, la maggior parte della produzione di tabacco del tempo di guerra era rimasta invenduta – scrive Shoufani – e la popolazione di Mi'ilia non aveva entrate¹⁰¹. Jamil Yusef al-Nahhas di Tarshiha ha consegnato a Shukri Arraf, uno storico di Mi'ilia, una nota scritta da Eli Farraji al padre di Jamil che attesta che quest'ultimo lavorava per la Dubek fin dagli anni Trenta e aveva fama di essere «una persona amante della pace, non impegnata in politica in nessun modo»¹⁰². Il padre di Jamil lasciò Tarshiha e andò a Peqi'in (al-Buqei'a), mentre Eli Farraji, accompagnato da suo padre, partì per andare a cercare lui e altri rappresentanti dei villaggi della regione allo scopo di ripristinare le forniture di tabacco alla Dubek, subito dopo la conquista della "sacca" araba in Galilea. A quanto pare, Farraji scrisse la nota ad al-Nahhas il primo novembre 1948¹⁰³. Se è corretta l'ipotesi di Shammas secondo cui gli uomini furono ammassati ad al-Ballat il 31 ottobre, allora Eli Farraji era apparso a Fassuta un giorno prima di trovare al-Nahhas a Peqi'in.

99 A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., p. 110.

100 Ivi, pp. 110-111.

101 E. SHOUFANI, *The Fall of a Village*, cit., p. 114. Per la raccolta del tabacco dietro le linee nemiche nell'estate del 1948, ivi, p. 117.

102 S. ARRAF, *Lamasāt wafā' . . . wa . . . [Touches of Loyalty . . . and . . .]*, Mi'ilia, The Center for Rural Studies, 2007, p. 144.

103 Ivi, pp. 143-145.

La figura di Eli Farraji è impressa nella memoria locale del villaggio come salvatore e protettore di Fassuta. Ishak ha dichiarato che il giorno in cui gli uomini furono messi sul bus Farraji venne a Fassuta per vedere Sujaan al-Hallaj, che in quel periodo era il responsabile della consegna del tabacco. Ishak ha ricordato che quel giorno un'altra persona (forse il padre di Farraji) aveva accompagnato Farraji¹⁰⁴. A Fassuta molti conoscono questa storia e nel momento in cui riproducono la conversazione tra Farraji e l'ufficiale recitano la parte del primo. Sliman: «Che fai? Questo villaggio è il mio villaggio!»; Elias: «Fassuta è il mio villaggio!»; Khalil: «Questo villaggio è il mio villaggio!»; Ishak: «Questa gente è la mia gente!»¹⁰⁵. In realtà, Farraji probabilmente incontrò per caso i soldati e gli abitanti del villaggio e, grazie ai suoi rapporti, riuscì ad assicurare il rilascio degli uomini di Fassuta. Shammas ha descritto come l'ufficiale si avvicinò a Farraji, che era in piedi accanto alla sua macchina (una Morris blu del 1947), e come la loro precedente conoscenza alla fine si tradusse nel rilascio degli uomini che erano sul bus e nel temporaneo sollievo provato dagli abitanti di Fassuta¹⁰⁶. Quando morì Eli Farraji, secondo sua sorella Rivka Davids, «parteciparono al funerale più arabi che ebrei»¹⁰⁷. La moglie di Farraji, Itta, ha detto che a Fassuta ricordavano suo marito perché nella guerra del 1948 «li aveva salvati dal “trasporto” [*mi-shloah*]»¹⁰⁸. In modo molto simile agli anziani di Fassuta, il figlio di Farraji, David, replicò la conversazione tra suo padre e l'ufficiale con queste parole: «Sono responsabile per loro, fateli scendere dagli autobus!»¹⁰⁹.

David disse che suo padre, che aveva studiato a Beirut, parlava fluentemente arabo e che durante e dopo la guerra aveva avuto rapporti con le au-

104 Per una conferma di questo scenario, cfr. *ivi*, p. 143. Najjar e Arraf riportano la testimonianza di Suhayla Hanna Khuri a proposito di un uomo di nome Nethanel Polls che le aveva detto di essere stato la persona che aveva accompagnato Farraji fino a Fassuta quel giorno. Khuri riferì che Polls aveva visto gli uomini che venivano caricati dai soldati su un grande camion. Disse anche che Polls ricordava che Farraji aveva deciso di proteggere la popolazione di Fassuta perché glielo aveva ordinato suo padre, che conosceva gli abitanti del villaggio ed era loro affezionato. Cfr. anche S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: Nijmat al-subh*, cit., p. 48.

105 Interviste con Sliman Rada Asi, Elias Nimr Qasis, Khalil Aziz al-Najjar, Ishak Jiryas Shahin e Muhana Habib Fransis, cit.

106 A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., pp. 111-112. Il testo di Shammas lascia intendere che Eli Farraji fosse molto più grande del giovane ufficiale, cosa che è di fatto impossibile perché Eli Farraji era nato nel 1920.

107 Intervista telefonica con Rivka Davids (in ebraico), 12 luglio 2012.

108 Intervista telefonica con Itta Farraji (in ebraico), 12 luglio 2012.

109 Intervista telefonica con David Farraji (in ebraico), 12 luglio 2012.

torità militari, di cui lui non sapeva niente. Questi rapporti possono spiegare perché Farraji, un ispettore del settore del tabacco nell'ambito della dogana e del dipartimento delle accise¹¹⁰, sia potuto intervenire per modificare il corso di un'operazione militare. Shammās descrive Eli Farraji che guarda l'autobus: «i suoi passeggeri gli erano familiari, avendo lui preso più di una volta una tazzina di caffè nelle loro case»¹¹¹, e forse quel giorno a guidare le sue azioni furono semplici sentimenti umani. D'altra parte, possono averlo spinto a difendere gli abitanti di Fassuta anche interessi commerciali – gli stessi che lo portarono nell'Alta Galilea immediatamente dopo la fine dei combattimenti (oltre ai suoi rapporti nell'area e la sua conoscenza dell'arabo, che possono essere stati utili all'Idf). Forse Farraji non voleva che Fassuta fosse distrutta perché non voleva ripercussioni negative sul suo business. Anche se questa non è altro che un'ipotesi, questo scenario è sostenuto da quello che Janil, il figlio del rappresentante della Dubek a Tarshiha, disse ad Arraf. Janil dichiarò che Farraji aveva utilizzato i suoi rapporti con il dipartimento delle proprietà degli assenti per allestire a Peqi' in una casa spaziosa e ben ammobiliata per suo padre, il quale impiegava alcune persone per raccogliere tutto il tabacco che era stato abbandonato dai proprietari¹¹².

Liberarsi di alcuni degli abitanti della regione aveva certamente i suoi vantaggi, ma una totale espulsione della popolazione locale sarebbe stata dannosa sia per Farraji che per la Dubek. Senza alcuna conoscenza del materialismo storico, Mary ha detto che Farraji non pagava loro il vero valore del lavoro necessario per la coltivazione del tabacco, spiegando che lui comprava il tabacco a prezzi bassi, mentre «il nostro lavoro era estenuante»¹¹³. Può darsi quindi che interessi commerciali puri e semplici influenzarono il destino di Fassuta, ma non è possibile saperlo con certezza. Comunque sia andata, gli abitanti di Fassuta ancora ricordano il nome “Farraji”. Shammās ha scritto che quando gli uomini scesero dagli autobus, gli anziani annuirono, mormorando «Dio colpisce con una mano e protegge con l'altra». E aggiunge che «non sapevano che avrebbero subito un secondo colpo»¹¹⁴.

110 Così firmò la nota che consegnò a Yusef al-Nahhas. Cfr. S. ARRAF, *Lamasāt wafā'*, cit., p. 144.

111 A. SHAMMÁS, *Arabeskot*, cit., pp. 111-112.

112 S. ARRAF, *Lamasāt wafā'*, cit., p. 145.

113 Intervista con Mary Saad al-Khuri, cit.

114 A. SHAMMÁS, *Arabeskot*, cit., p. 112.

«Entro 24 ore l'esercito passerà nel centro del villaggio ...»: il maggiore Nimr e la salvezza di Fassuta

Il giorno dopo (secondo Shammas) o pochi giorni dopo (secondo alcuni degli anziani), l'Idf ordinò a tutti gli uomini del villaggio di riunirsi in un campo noto come al-Mahafer – dove gli anziani di Fassuta avevano incontrato i soldati dell'Idf il giorno in cui era stato conquistato il villaggio – in un posto chiamato Karm al-Mishimshe, all'estremità del villaggio stesso. Ishak, che ricordava gli eventi di quel giorno in modo molto dettagliato, ha detto che agli uomini del villaggio era stato ordinato di disporsi in una fila singola, come per prepararsi a un'ispezione. Ricordava che un uomo con un cappuccio sulla testa aveva accompagnato lì i soldati. Fingendo di essere claudicante, quest'uomo aveva zoppicato lungo la fila, inclinando la testa in un modo particolare per indicare ai soldati gli uomini di Fassuta che avevano collaborato con l'Ala. Ishak, che non fu tra quelli presi, ha sostenuto che la persona col cappuccio era qualcuno di Mi'ilia. Allo stesso modo, Shammas menziona un uomo con la testa coperta da un sacco, e scrive che qualcuno a Fassuta pensò che quest'uomo non fosse altri che Mahmoud al-Ibrahim di Dayr Al-Qasi¹¹⁵. Una storia simile è stata raccontata da Simaan, Elias, Khalil e Adib, ma loro ricordano che erano due gli uomini col compito di aiutare i soldati nell'identificazione di chi aveva collaborato con l'Ala. Uno degli uomini, ha detto Simaan, era di Mi'ilia ed era zoppo, e il secondo, che indossava un cappuccio, era uno dei notabili di Fassuta. Ma nonostante siano passati tanti anni, nessuno vuole rivelare il nome dell'uomo incappucciato.

Ishak è stato l'unico a ricordare come si è concluso «il giorno della testa col cappuccio di tela», secondo la definizione di Shammas¹¹⁶. Ishak ha detto che in mezzo agli ufficiali dell'*intelligence* dell'Idf che individuavano i collaboratori dell'Ala, due soldati, probabilmente in cerca di armi, erano entrati nella casa di Nimr Matar, che era lontano da lì. Le grida d'allarme delle donne all'interno della casa si erano sentite chiaramente a Karm al-Mishimshe, e avevano suscitato paura e disagio fra gli uomini del villaggio, che potevano soltanto immaginare che cosa stesse succedendo, poiché dovevano ancora stare in fila come era stato loro ordinato, aspettando che i soldati finissero la loro ispezione. Sentendo le donne, l'ufficiale al comando, ha spiegato Ishak, cominciò a preoccuparsi che l'azione, che stava avvenendo di notte, stesse andando fuori controllo e quindi rimandò a casa gli uomini. Elias ha detto

115 Ivi, pp. 112-114.

116 Ivi, p. 114.

che l'uomo di Mi'ilia (che era o fingeva di essere zoppo) aveva indicato un giovane della casa di Dakwar il cui nome era noto a molti, inclusa l'*intelligence* dell'Idf¹¹⁷. Apparentemente l'uomo aveva preso parte (rimanendo ferito) all'attacco fallito del 20 gennaio 1948 al Kibbutz Yehiam, lanciato dalle forze dell'Ala sotto il comando di Adib Shishakly¹¹⁸. Adib Nakhle disse che dopo la guerra il giovane era diventato un agente operante sotto la direzione di Auerbuch, il già citato ufficiale dell'*intelligence*, e che il suo compito era quello di ostacolare gli infiltrati.

Nei giorni immediatamente dopo la presa di Fassuta, nella prima metà di novembre, il destino del villaggio era appeso a un filo. Gli abitanti dei villaggi limitrofi situati più vicino alla frontiera erano stati sistematicamente espulsi¹¹⁹. Lunedì 15 novembre, secondo Shammas, l'Idf ordinò agli abitanti di Fassuta di lasciare il villaggio¹²⁰. Elias ricorda che intesero così la sostanza di quegli ordini: «Entro 24 ore l'esercito passerà nel centro del villaggio e chiunque si troverà lì è un uomo morto»¹²¹. Sebbene non del tutto inaspettato, l'ordine di espulsione fu comunque uno shock per loro. Shammas descrive sua zia Jaleeleh in piedi sulla porta, dopo che aveva sentito la notizia, «il grembiule penzolante sulla mano e la bocca spalancata per lo shock»¹²². Mary ha ricordato che una conoscente del padre che abitava a Tarshiha e si era rifugiata a Fassuta andò da lei, sconvolta e con le lacrime agli occhi. Lei chiese: «Che cosa è successo, Hanna, Abu Ziyad?» Lui rispose: «È appena arrivato l'ordine di lasciare il villaggio – dove dovremmo andare?»¹²³. Mary ha raccontato anche che suo marito aveva preparato il cibo per il viaggio, raccolto i bambini ed era partito per Rmaich, in Libano. Muhana ha ricordato che suo padre aveva messo la farina e i materassi su un cammello e lasciato il villaggio. Sliman ha ricordato che lui e sua moglie caricarono i materassi su un asino e partirono, portando con sé il bestiame. Adib ha detto che tutta la sua famiglia raggiunse Rmaich quello stesso giorno¹²⁴. Ma mentre molti abitanti di Fassuta partirono verso Rmaich e il Libano meridionale, altri cer-

117 Idfa, 1949/1012//75, 4 dicembre 1948.

118 Ishak ricorda di aver visto Shishakly e il suo entourage durante la loro visita a Fassuta.

119 B. MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, cit., pp. 506-507.

120 A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., p. 114; S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: Nijmat al-subh*, cit., p. 57.

121 Intervista con Elias Nimr Qasis, cit.

122 A. SHAMMAS, *Arabeskot*, cit., p. 114.

123 Intervista con Mary Saad al-Khuri, cit.

124 Per ulteriori dettagli, vedi S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: Nijmat al-subh*, cit., p. 57.

carono rifugio sulle colline e nelle valli intorno a Fassuta e alcuni addirittura rimasero nel villaggio.

Ishak, che fu tra quelli che fuggirono in direzione di Rmaich, ha sostenuto che uno degli ufficiali del quartier generale dell'Idf a Dayr al-Qasi si era offerto di cancellare l'ordine di espulsione in cambio di una grande somma di denaro. Sembra che il prete del villaggio gli avesse dato una piccola somma, ma non era abbastanza¹²⁵. Ovviamente è impossibile confermare o confutare questa narrazione, ma lo scenario – dei notabili di Fassuta che cercano di comprare il diritto di restare nel villaggio, e un ufficiale dell'esercito corrotto pronto a sfruttare la situazione – non è affatto improbabile. Tuttavia sono in molti a Fassuta ad attribuire la loro “salvezza” al maggiore Nimr – Goel Levitzki, il comandante del battaglione 91 – che è ricordato come l'uomo che aveva conquistato Fassuta. Ishak ha detto che verso sera il maggiore Nimr era arrivato a Fassuta e si era diretto verso la casa di Saad al-Khuri, uno dei notabili del villaggio. Ha detto poi che Nimr era entrato in casa e aveva salutato la moglie di Saad, che era rimasta in silenzio. Ishak ha sostenuto che Nimr, non sapendo nulla dell'ordine di espulsione, era salito al secondo piano per parlare con Saad. Elias ha detto che Nimr li vide preparare i loro averi e chiese a Saad che cosa fosse successo. Mary, la figlia di Saad che fu testimone di tutti questi eventi, ricorda che per la rabbia suo padre aveva voluto rompere i suoi mobili in modo che gli ebrei non potessero beneficiarne. Ha anche detto che avevano già smontato le credenze di legno quando arrivò Nimr. Vedendo le condizioni delle credenze, l'ufficiale ebreo annunciò che l'ordine di espulsione era stato cancellato e disse a suo padre: «Metti giù le mani, non fare niente, rimetti a posto le credenze!»¹²⁶. Suo padre, racconta Mary, aveva immediatamente ordinato di preparare da mangiare per quell'inaspettato salvatore, ma Nimr – con una ben nota risposta che intendeva mostrare decisione e nobiltà di spirito – si era rifiutato di mangiare o bere finché le credenze non fossero state rimesse a posto. Elias, che conosceva bene questa storia, ha imitato il discorso di Nimr a Saad: «Non berrò un caffè a meno che tu non rimetti le cose al loro posto»¹²⁷.

A un certo punto Mary aveva cominciato a piangere, attirando l'attenzione di Nimr. Quando lei gli disse che suo marito e i bambini erano già partiti per Rmaich, lui le rispose di mandare qualcuno per richiamarli indietro. Così

125 Shammās scrive che è stato il denaro pagato all'ufficiale a causare la cancellazione dell'ordine (*Arabeskot*, cit., pp. 115-116). Per altre versioni, vedi S. ARRAF, R. NAJJAR, *Fassuta: Nijmat al-subh*, cit., p. 48.

126 Intervista con Mary Saad al-Khuri, cit.

127 Intervista con Elias Nimr Qasis, cit.

furono inviati dei messaggeri, che perlustrarono la zona intorno a Fassuta sulla strada per Rmaich. Sliman ha raccontato che mentre stavano camminando nei boschi fuori Fassuta, avevano improvvisamente udito delle voci che dicevano: «Ora va tutto bene, è finita, andate a casa»¹²⁸. Adib, che a quel punto era arrivato a Rmaich, ha ricordato che «era apparso un uomo che diceva “Tornate, tornate, tornate!”»¹²⁹. Ishak ha riferito che suo fratello lo raggiunse a Rmaich e tornarono insieme quando fu buio, cercando di evitare l'esercito: «Non potete credere che notte è stata!». Quando uscirono dalla valle e cominciarono a camminare lungo la strada, lo stesso percorso pattugliato dall'esercito, Ishak aveva cominciato a ridere forte: «Io ridevo e la valle mi rispondeva con l'eco». Suo fratello era sbalordito per la sua noncuranza e si arrabbiò, ma Ishak non riusciva a smettere di ridere: «Mi venne una strana gioia – ricorda – proprio così da Allah». La sua risata sembrava quella di un pazzo, come se lui fosse andato fuori di senno. All'alba raggiunsero la loro casa, che era vicina alla chiesa del villaggio. «Questi sono gli eventi dell'occupazione che si sono svolti qui», ha detto¹³⁰.

Conclusioni

Il tempo è contro la storia orale. Fra pochi anni non sarà più possibile raccogliere testimonianze orali sulla guerra del 1948. Questo saggio dimostra che si può fare ancora molto in Israele, dove, a differenza che in Giordania, Libano e Cisgiordania, non hanno ancora preso forma progetti di storia orale palestinese¹³¹. Anche se la storia orale è poco utile per comprendere le credenze e le opinioni che erano comuni in passato, poiché queste sono continuamente rimodellate dal processo stesso del ricordare, tuttavia essa può aiutare a chiarire gli eventi e le azioni che hanno lasciato piccole tracce, o nessuna, negli archivi ufficiali. Per questo motivo, questa indagine storica ravvicinata si è focalizzata su tre eventi traumatici che a Fassuta ricordano

128 Intervista con Sliman Rada Asi, cit.

129 Intervista telefonica con Adib Naim Nakhle, cit.

130 Intervista con Ishak Jiryas Shahin e Muhana Habib Fransis, cit.

131 Un'evidente eccezione è un progetto di storia orale locale condotto dall'Umm al-Fahm Art Gallery's Historical Archive. Si veda *Memories of a Place: The Photographic History of Wadi 'Ara, 1903-2008*, edited by M. Kabha and R. Guy, Umm al-Fahm, Umm al-Fahm Art Gallery, 2008, p. 278. Per un elenco di progetti significativi di storia orale palestinese, cfr. A.H. SA'DI, L. ABU-LUGHOD, *Introduction: The Claims of Memory*, in *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, edited by A.H. Sa'di and L. Abu-Lughod, New York, Columbia University Press, 2007, p. 17.

ancora oggi (i due tentativi dell'Idf di catturare gli uomini che avevano collaborato con l'Ala e l'ordine di espulsione cancellato lo stesso giorno in cui era stato emesso). Questi eventi, scarsamente registrati negli archivi ufficiali, hanno invece segnato in modo significativo la vita degli abitanti di Fassuta. Se gli avvenimenti relativi alla guerra del 1948 a Fassuta venissero ricostruiti soltanto sulla base dei materiali archivistici dell'Idf, il risultato sarebbe completamente diverso.

Tracce di un altro evento traumatico – l'occupazione del villaggio del 30 ottobre – si trovano negli archivi dell'Idf, e in larga misura questi documenti corrispondono ai ricordi degli abitanti di Fassuta. I materiali d'archivio facilitano una ricostruzione dei movimenti dell'Operazione Hiram, da una descrizione precisa dei bombardamenti aerei ai rapporti delle unità dell'XI battaglione, che accettò la resa di Fassuta. In altre parole, l'archivio può fornire sia una visione a volo d'uccello sia una a più alta "risoluzione", e più dettagliata. Inoltre, l'archivio può servire da filtro, come mezzo per identificare memorie sbagliate e distorte, il che dimostra perché esso è così importante per scrivere una storia che dia un peso significativo alle testimonianze orali. Allo stesso modo, le testimonianze orali possono essere utilizzate a loro volta per vagliare le testimonianze scritte. Per esempio, gli anziani di Fassuta sostengono che nessuno, nel villaggio, sparò ai soldati. Le loro memorie sono in contrasto con un rapporto dell'*intelligence* scritto tre settimane dopo la fine della campagna, in cui si dice che i villaggi di Dayr al-Qasi e Fassuta «dopo una breve battaglia si sono arresi» all'unità motorizzata dell'esercito¹³². In questo caso anche altri materiali d'archivio mettono in discussione l'assunto che il luogo sia stato teatro di «una breve battaglia»¹³³.

Negli archivi manca molto la prospettiva palestinese. Ma la storia orale consente ad alcune delle voci degli abitanti di Fassuta di essere ascoltate, incluse quelle di un uomo che aveva dieci anni nel 1948 (Adib Naim Nakhle) e di una donna che ne aveva trenta (Mary Saad al-Khuri). Le loro memorie introducono la vita nel quadro delineato dai documenti ufficiali del periodo. Le loro storie sono carne viva sulle ossa secche dei fatti estratti dagli archivi¹³⁴. Le testimonianze orali possono indubbiamente risultare utili nel confermare le fonti scritte (per esempio, Mary ha ricordato che il giorno in cui il villaggio fu conquistato i fucili vennero deposti e ammassati, proprio come risulta dagli archivi), e possono chiaramente fornire informazioni che l'archivio non

132 Idfa, 1949/715//15, 21 novembre 1948.

133 Idfa, 1949/715//15, 4 novembre 1948.

134 P. THOMPSON, *The Voice of the Past*, cit., pp. 77-78, 136-137.

menziona o addirittura ignora (un bell'esempio è l'ordine d'espulsione a Fassuta!). Ma non meno importante è l'angolatura umana che risulta evidente nella storia orale: la sua capacità di raccontare la storia come una vicenda con dimensioni umane¹³⁵, la vitalità che può aggiungere ai fatti asciutti (come la testimonianza di Mary sul momento in cui il comandante del 91° battaglione, a casa di suo padre, cancellò l'ordine di espulsione).

Mettere a confronto le memorie degli anziani di Fassuta con gli archivi dell'Idf – nel fare la qual cosa ogni fonte rafforza, contraddice e completa l'altra – mi ha indotto a mettere in discussione la versione locale degli eventi che spiega perché Fassuta non venne né spopolata né distrutta. Secondo la tradizione di Fassuta, gli abitanti del villaggio non vennero espulsi e il villaggio non fu raso al suolo perché loro non combatterono gli ebrei (il destino di Iqrit e Mi'ilia indebolisce questo argomento) o non si diedero molto da fare per sostenere l'Ala (l'uomo di Fassuta di cui abbiamo parlato, che partecipò all'attacco dell'Ala al Kibbutz Yehiam, è l'eccezione) e perché i notabili scelsero di arrendersi e non di fuggire. Queste (e altre) ragioni possono aver giocato a favore del destino di Fassuta nella prima metà di novembre. Inoltre la versione locale degli eventi enfatizza il ruolo significativo svolto nella protezione del villaggio da Eli Farraji, il commerciante di tabacco, e da Goel Levitzki, l'ufficiale ebreo che prese il controllo di Fassuta. Il saggio ha mostrato che l'aiuto offerto da Farraji, che deve aver avuto qualche influenza sul destino del villaggio, può non essere stato basato su motivazioni altruistiche, dato che Farraji aveva sostanziosi interessi commerciali nell'Alta Galilea che erano minacciati dall'instabilità. Come per Goel Levitzki, forse non è stato il suo spirito nobile a indurlo a cancellare l'ordine di espulsione, ma piuttosto l'ordine dato a metà novembre per congelare la cacciata della popolazione (araba) dalla striscia di confine. L'ordine di espulsione emesso la mattina del 15 novembre corrispondeva a quello del comandante del fronte nord del 10 novembre, e il suo annullamento era correlato alla decisione di congelare tutti i provvedimenti di esilio. Poiché non si possono stabilire regole rigide e immediate in merito a queste due questioni, posso solo offrire un contesto e sostituire un punto esclamativo con un punto interrogativo. Inoltre, la domanda su perché Fassuta non fu spopolata non può avere una risposta univoca. Oltre alle ragioni sopra ricordate, è da notare che può aver giocato a suo favore la relativa distanza dal confine (anche se era incluso nella striscia lungo il confine libanese creata dall'Idf su ordine del comandante del fronte nord, il villaggio era relativamente lontano dal confine effettivo). Inoltre, for-

135 G.E. EVANS, *Where Beards Wag All*, cit., p. 20.

se furono coinvolte nella decisione sul destino del villaggio persone filo-cristiane (come il ministro per gli affari delle minoranze Sheeṭrit) e membri dell'*intelligence* ebraica (come il già citato Auerbuch). Mentre le fonti dirette attraverso cui ricostruire la storia orale della guerra del 1948 alla fine non ci saranno più, rimane sempre la possibilità che in futuro l'archivio fornisca altre spiegazioni più accurate e dettagliate.

(traduzione di Cristina Mattiello)

25 aprile 1974, voci dalla rivoluzione

VALERIA ROTILI*

Il 25 aprile di quest'anno, a Lisbona, circa duecentoventimila persone sono scese per strada per celebrare i cinquant'anni della Rivoluzione dei garofani. Io ero con loro. Sono partita pochi giorni prima per aver modo di assistere a diversi eventi tra cui, alla vigilia del cinquantenario, un concerto celebrativo a Praça do Comércio, durante il quale l'orchestra sinfonica di Lisbona e diversi coristi hanno intonato le canzoni della rivoluzione del 1974. Il 25 aprile le strade si sono tinte di rosso e, munita anche io di garofani, ho partecipato alla grande manifestazione su Avenida da Liberdade, una delle vie principali della città. Quando, all'inizio della parata, si è alzato lento ma deciso il coro di "Grândola Vila Morena", canzone simbolo della rivoluzione, mi sono commossa nel cantarla e, a distanza di anni dalla prima volta che l'avevo ascoltata, ho capito tutta la potenza di quelle parole.

Grândola, vila morena
 Terra da fraternidade
 O povo é quem mais ordena
 Dentro de ti, ó cidade!¹

Il mio interesse per la storia della rivoluzione portoghese è nato nel 2015, anno in cui mi sono trasferita per un periodo a Lisbona e, sempre il 25 aprile, ho visto per la prima volta sfilare tra la gente i Capitani d'aprile, i militari del Movimento delle forze armate (Mfa) responsabili di aver portato a compimento il colpo di stato del 1974. Avevo già usato le fonti orali per una precedente ricerca ed ero affascinata dall'idea di poter esplorare le esperienze delle persone che avevano vissuto una rivoluzione così recente. Infatti, anche se avevo sempre avuto l'impressione che la dittatura dell'Estado Novo fosse percepita tra i miei coetanei come una realtà lontana e a

* Sapienza, Università di Roma.

1 J. AFONSO, *Grândola vila morena*, in *Cantigas do Maio*, Porto, Orfeu, 1971. «Grândola, città dei Mori / terra di fratellanza / è il popolo che più comanda / dentro di te, o città» (traduzione mia).

loro estranea, la maggior parte della popolazione portoghese l'aveva vissuta in prima persona.

Ho così iniziato ad approfondire la storia del Portogallo contemporaneo e della Rivoluzione dei garofani, cui ho dedicato la mia tesi magistrale². In particolare, guardando al di là dei militari, mi sono domandata che ruolo avesse avuto la cultura nel crollo dell'Estado Novo, ovviamente con l'obiettivo di ascoltare le voci di chi l'aveva vissuto.

Per un primo approccio all'argomento mi sono confrontata con Marta Wengorovius, figlia di un noto giurista e politico portoghese, Vítor Wengorovius, intorno al quale orbitava il panorama intellettuale di allora. Tramite lei ho avuto modo di conoscere diverse persone attive nel 1974 e avere accesso a una Lisbona per me sconosciuta. Grazie a questi incontri amicali, sono emersi molti aspetti interessanti che mi hanno fornito un quadro più completo dei movimenti e delle lotte a cavallo del 1974 e, dopo ragionamenti su come approcciare un argomento così vasto, ho stilato una lista di persone che avrei voluto intervistare riducendo il campo agli anni del Marcelismo (1968-1974), ovvero del governo di Marcelo Caetano, successore di Oliveira Salazar: un periodo di relativa apertura o, quantomeno, di forte aspettativa in tal senso. In generale, ho cercato di trovare rappresentanti per ogni categoria artistica ma, complice l'immensa disponibilità con la quale sono stata accolta, mi sono focalizzata principalmente sulla musica *de intervenção*, la musica di lotta, che più di altre ha avuto il merito di veicolare gli ideali rivoluzionari raggiungendo ampi strati della popolazione. Nel complesso ho intervistato undici personaggi di spicco nel panorama culturale portoghese, di cui sette dell'ambito musicale. Tra loro figurano il cineasta Fernando Matos Silva; il noto cantautore Sergio Godinho; il cantante Francisco Fanhais, amico e compagno di lotte di Zeca Afonso; i cantanti e musicisti del gruppo musicale "Grupo do Outubro" Carlos Moniz, Maria do Amparo e Samuel Quedas. Le interviste si sono svolte tra febbraio e aprile 2020 in lingua portoghese e le citazioni qui riportate sono mie traduzioni.

Musica de intervenção

La prima persona che ho avuto il piacere di incontrare è stata Francisco Fanhais. Ci siamo visti una volta sola, nell'atelier di Marta, e questa è una

2 V. ROTILI, *25 aprile 1974, voci dalla rivoluzione. La canzone dissidente portoghese dal marcelismo alla costituzione del '76*, tesi di laurea magistrale (relatrice L. Piccioni, correlatrice A. Iuso), Sapienza Università di Roma, a.a. 2020-2021.

delle poche interviste che sono riuscite a fare dal vivo prima che iniziassero le limitazioni dovute all'epidemia di Covid-19. Nonostante la presenza di una videocamera, che avrebbe potuto creare una distanza tra di noi, la grande amicizia tra lui e Marta ha reso tutto il contesto molto familiare. Inoltre, in tutte le interviste, ho riscontrato come il fatto di essere italiana e novizia della storia portoghese – cosa che inizialmente avevo vissuto come un limite – in realtà abbia invogliato tutti a condividere le loro storie con rinnovata passione e senza tralasciare dettagli.

Come prima cosa, Francisco mi ha informato che era stato prete, conosciuto da tutti come “padre Francisco Fanhais”, dettaglio che ovviamente ha reso tutta la sua esperienza peculiare.

Ancora studente di seminario, aveva ascoltato per la prima volta il disco di José Afonso, detto Zeca, voce indiscussa della musica di lotta e autore della canzone citata in apertura “Grândola Vila Morena”.

La prima volta che ho ascoltato questo disco è stato grazie a un professore che bussò alla porta della mia stanza e mi disse: «A te che piace la musica e cantare, ascolta questo disco che sicuramente ti piacerà!». Mi fece solo una raccomandazione: «ascoltalo a volume basso, perché i muri hanno le orecchie e noi viviamo sotto la dittatura, sotto la censura e la repressione». C'erano molti informatori della Pide [la polizia politica, letteralmente Polícia Internacional e de Defesa do Estado] sparsi ovunque [...]. Oggi so per certo che c'erano informatori della Pide anche nel seminario³.

Il suo racconto continua, senza interruzioni, dicendomi che a un certo punto fu mandato a insegnare catechismo a Barreiro, un quartiere operaio dall'altra parte del fiume Tejo.

C'era un contrasto molto forte tra la vita degli operai e la vita degli ingegneri, della classe dirigente. [...] Sono stato a Barreiro tre anni e là ho aperto gli orizzonti, diciamo, per una serie di realtà che io non avevo considerato fino ad allora e contemporaneamente ho incontrato persone delle quali poi sono stato compagno. Perché la gente che non veniva dalla chiesa, non facendo parte della chiesa, aveva preoccupazioni umane, sociali e politiche con cui ho finito per

3 Intervista a Francisco Fanhais (1941), Lisbona, 7 febbraio 2020, registrazione conservata presso l'autrice.

identificarmi. Quindi io, che già avevo preoccupazioni umane come cristiano, cominciai ad avere anche preoccupazioni da cittadino. È stata una realtà umana molto forte che mi ha fatto riscoprire di essere un cittadino portoghese, cristiano, prete. Tutti questi fattori hanno fatto sì che fosse un momento decisivo della mia vita.

Mi era sempre piaciuto cantare e a Barreiro cominciai a suonare nelle associazioni culturali. Per me fu un'esperienza nuova. Suonavo spesso nelle chiese ma non avevo mai suonato in locali laici. Principalmente venivo invitato a cantare dalle persone, ma non erano cristiani, erano persone impegnate nelle associazioni di Barreiro. Così ho conosciuto José Afonso. [...] Fu un incontro un po' formale. Mesi dopo però andai a casa sua a Setúbal, conversando abbiamo capito che avevamo molti punti in comune, volevamo le stesse cose dalla musica. Attraverso i testi, la chitarra e la voce avevamo molti obiettivi comuni: contribuire come potevamo, con la nostra arte, diciamo col nostro modo di esprimersi artisticamente, contribuire a risvegliare sempre di più, nelle persone per le quali cantavamo, questo piacere per la libertà e la denuncia della situazione che stavamo vivendo⁴.

Mi spiega che, in quanto prete, la sua situazione era stata più complicata. Infatti si trovò a dover denunciare non solo il regime ma anche la gerarchia ecclesiastica che lo sosteneva. A causa delle sue posizioni pacifiste, si scontrò apertamente con la chiesa, che gli impedì di partire come prete nei territori coloniali e lo destituì dal suo lavoro da insegnante.

Quando ho cominciato questa vita da cantante sapevo i rischi che avrei corso. Ma poi ho pensato: "Tutti i miei amici hanno moglie e figli e rischiano. Io che non sono sposato e non ho figli, vivo solo, non devo nascondermi, non posso nascondermi, né posso stare in silenzio. Se rischiano loro che hanno cose da perdere, perché non posso rischiare io se non ho nulla da perdere?". Questo mi ha dato forza. E il coraggio degli amici, l'esempio dei miei amici, mi ha dato la forza per non mollare e continuare. [...] Alla fine dell'anno scolastico '69-'70 mi avevano proibito di essere professore di catechismo. Dopo fui sospeso dalle mie funzioni di prete a causa di questa presa di posizione e denuncia e mi furono sospese le missioni e proibito di cantare. Con queste tre proibizioni... le persone quando si trovano in queste

4 *Ibidem*.

situazioni o si uccidono o fuggono, vanno da qualche parte. Ed è così che nell'aprile del 1971 sono partito per la Francia⁵.

Francisco è un uomo magro, ha i capelli bianchi, un sorriso accogliente e la schiena dritta. Tra le persone che ho intervistato è quello che meno di tutti è sceso a compromessi con i suoi ideali e ancora oggi difende le sue scelte e la sua militanza.

Una volta in Francia prese i contatti con José Mario Branco, un musicista e attore portoghese, ma prima ancora militante, perseguitato dalla Pide a causa della sua adesione al Pcp (Partido comunista Português) e costretto all'esilio nel 1963 per sfuggire alla leva militare. L'attività politica e artistica di Mario Branco non si interruppe in Francia: agli inizi degli anni Settanta, egli iniziò una forte collaborazione con José Afonso che lo portò, tra le altre cose, a curare l'arrangiamento di famosi lp come *Cantigas do Maio* e *Venham Mais Cinco*.

José Mario Branco aveva molti contatti con associazioni culturali portoghesi, c'erano decine di associazioni in tutta la Francia perché in quel periodo era il paese dove si emigrava di più. [...] Mi interrogai su come poter contribuire più attivamente alla liberazione del nostro popolo, su questa base accettai di entrare a far parte della Luar⁶.

Nel novembre del 1973 il leader della Luar (Liga de Unidade e Ação Revolucionária), un'organizzazione di resistenza armata fondata nel 1967 in Francia, venne arrestato in Portogallo dando inizio a una serie di arresti a catena.

Nel 1973 la polizia venne a cercarmi, pensando che io stessi qua in Portogallo, ma stavo in Francia. Andarono dove abitavo a Benfica [quartiere periferico di Lisbona] per arrestarmi, ma non c'ero. Alle sette di mattina. Io abitavo con mia madre e i miei fratelli al quinto piano, batterono alla porta e per le scale c'era gente con le mitragliatrici, in basso c'erano macchine della polizia per arrestarmi! Ma io non c'ero. Addirittura mia madre mi scrisse una lettera, che è curioso che io l'abbia ricevuto, che diceva: «Figlio qua ci sono nuvole scure all'orizzonte, approfitta del sole in Francia finché puoi, approfitta del

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

sole». E così compresi che solo a seguito di un cambiamento politico radicale nel nostro paese sarei potuto tornare... e non immaginavo minimamente che pochi mesi dopo ci sarebbe stato il 25 aprile, è stato molto bello!⁷

Ho strutturato ogni intervista dividendo gli argomenti in tre macro-temi: la vita sotto la dittatura, partendo dai ricordi di infanzia fino ad arrivare alla militanza; il 25 aprile; il periodo post-rivoluzionario. Ho cercato di seguire il più possibile il flusso dei ricordi degli intervistati, partendo da una domanda aperta e senza interromperli mai. Solo alla fine mi sono soffermata su dettagli, dubbi o informazioni mancanti che mi servivano nel complesso più generale della mia ricerca. In questo modo mi sono stati raccontati molti più fatti e situazioni di quelli che ero riuscita a raccogliere con le mie ricerche. In questo senso, le loro voci sono state per me come dei fili rossi da seguire per ricostruire, e a quel punto documentare con ricerche di archivio, parti di storia meno conosciute.

La partecipazione di Marta, in questo senso, è stata ambivalente. La sua presenza mi ha aperto molte porte, soprattutto in termini di affetto e disponibilità. D'altro canto, il suo sentirsi parte del progetto ha fatto sì che i nostri differenti caratteri e metodologie uscissero fuori al momento di porre le domande. La sua gioia nel partecipare come seconda intervistata/intervistatrice devo ammettere che mi ha messo in difficoltà. Le interviste di per sé non sono neutre e le domande, il modo di porle e, nel nostro caso più che mai, la diversa relazione tra intervistatore e intervistato, sono tutti elementi che avrebbero prodotto ovviamente racconti differenti. Mi sono trovata così a dover spiegare meglio il mio obiettivo, il mio approccio basato principalmente sull'ascolto e il desiderio di voler dar voce alla memoria seguendo la direzione di chi racconta più che la mia. Non sono sicura che ci siamo capite appieno e temo che la mia richiesta di non interferenza, considerato il suo coinvolgimento personale nei racconti dei miei intervistati, l'abbia ferita. Personalmente questo attrito mi ha permesso di mettere meglio a fuoco il metodo che stavo seguendo, credere nel mio progetto e trovare il coraggio di difenderlo. Il confronto, anche se all'inizio difficile, si è concluso serenamente e mi sento di dire che è stato un momento di crescita per entrambe.

Le interviste agli altri musicisti e cantanti sono state invece raccolte online, a seguito delle limitazioni dovute al Covid-19. Uno scenario del tutto differente da quello dell'atelier di Marta, ma anche questo contesto ha avuto le

⁷ *Ibidem.*

sue peculiarità. Da un lato, la videochiamata ha limitato molto l'interazione, per non parlare della qualità delle registrazioni. Dall'altro, il fatto che stessi tutti vivendo per la prima volta una situazione così unica, ha fatto sì che ci sentissimo subito legati e complici. Segregati in casa in posti diversi del mondo, le nostre conversazioni sono iniziate tutte chiedendoci dei nostri cari, della nostra quotidianità e mostrandoci in video da dove stavamo parlando (tra l'altro molti di loro, abitando alle Azzorre, hanno sfoggiato panorami incredibili dalle loro finestre).

Ho conosciuto Sergio Godinho tramite Zoom nel 2020. Fin da subito mi sono innamorata della sua musica, in particolare della canzone "A noite passada", del 1972, brano poetico che musicalmente si distanzia molto dai ritmi popolari degli altri cantanti.

Nato a Porto nel 1945, Sergio mi racconta che già a «quindici anni avevo una chitarra e la suonavo, ma suonavo cose di altri, non componevo ancora»⁸. All'università, alla facoltà di economia, era entrato a far parte delle associazioni studentesche.

Partecipavo alle riunioni, ma non sono mai arrivato a essere importunato [dalla polizia] perché non ero abbastanza importante. [...] Finché ho pensato che la vocazione della mia vita non fosse fare la carriera accademica, no, non era quello che volevo fare. Quando ho lasciato gli studi ovviamente fui chiamato per andare in guerra. Non risposi perché io ero contro quella guerra e da sempre. Anche a casa mia, mio padre era contro le idee del regime di Salazar⁹.

Così nel 1967 Godinho diserta e si trasferisce a Parigi, dove entra in contatto con José Mário Branco, di cui diviene grande amico e compagno:

José Mário Branco è stato sempre un grande compagno. Ancora non componeva, ma stava iniziando, e anche io stavo cominciando a comporre. E da lì è iniziata una relazione molto forte, quotidiana, con Zé Mário, con cui ci scambiavamo esperienze e imparavamo un po' di più la chitarra. [...] Il mio primo disco si chiama *Os Sobreviventes*, è stato registrato nel 1971 e anche se è uscito parzialmente nel 1971 in Portogallo, è uscito intero nel 1972. È stato proibito, poi permesso,

⁸ Intervista a distanza a Sergio Godinho (1945), Roma-Lisbona, 17 aprile 2020, registrazione conservata presso l'autrice.

⁹ *Ibidem*.

ecc. Finché vinse un premio della stampa, che era un premio molto contestatario, e fu ritirato dai negozi. Poi è stato riammesso. Bisogna capire che in quel periodo stava al governo Marcelo Caetano e il regime era in decadenza. Intendo dire che la stessa censura permetteva cose e poi no, non sapeva davvero che fare perché non c'era una coerenza interna¹⁰.

Di questo disco fa parte la canzone “Marè alta” (Alta marea), il cui testo essenzialmente dice:

Aprende a nadar, companheiro. [...]
 Que a maré se vai levantar. [...]
 Que a liberdade está a passar por aqui. [...]
 Maré alta
 Maré alta¹¹.

E, commenta Godinho, «la libertà non stava “passando”, ma significa sostenere che il suolo sul quale stiamo è libero e dobbiamo difenderlo»¹².

Le canzoni di Sergio non si richiamano alla tradizione musicale portoghese ma abbracciano il folk, il rock e il pop. È un genere più “urbano”, come sostiene lui stesso spiegando che, rispetto a Zeca Afonso, per il quale nutre una grande stima, il suo è un progetto musicale differente.

Nonostante le differenze, anche lui rientra nel movimento della musica di protesta al regime:

Gli anni del 1971, 1972 sono stati molto importanti perché sono comparsi vari nomi della musica portoghese che hanno portato un cambiamento, diciamo una nuova musica. Hanno contribuito a creare una nuova canzone che si può chiamare musica popolare di lotta, di protesta. Ma non è solo di protesta perché non mi è mai piaciuto questo termine, che si è diffuso dopo il 25 aprile, che è “canção de intervenção”. Penso sia un termine che non definisce nulla, anzi al contrario penso che sia limitativo. Capisci? Perché io ho sempre

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Sergio Godinho, “Maré alta”, in *Os Sobreviventes*, 1972. «Impara a nuotare, compagno. [...] / Che la marea si alzerà. [...] / Che la libertà sta passando di qui. [...] / Marea alta / Marea alta» (traduzione mia).

¹² Intervista a distanza a Sergio Godinho, cit.

avuto canzoni di ogni tipo. E che vuol dire di “*intervenção*”? Noi interveniamo a vari livelli: a livello affettivo, a livello sociale. Ci sono canzoni che hanno chiaramente un forte tenore sociale ma molte altre sono di introspezione, o di percorsi di viaggio¹³.

Come lui, anche Afonso Dias mi ha detto subito di non identificarsi nel termine *musica de intervenção* poiché troppo riduttivo.

Noi cantavamo le canzoni di Zeca Afonso. Canzoni che sono state un inno della resistenza, lo stimolo alla resistenza. Alcune di quelle sono importanti anche oggi. Perché, qual è lo scopo delle canzoni? È aiutare ad aprire le coscienze e a chiarire le idee. È questo il lavoro della cultura. Il lavoro della cultura, in quest’ottica, è anche creare nuovi percorsi, è indicare le possibilità di nuove strade. Diciamo è questo il lavoro della cultura, soprattutto di questo tipo di cultura a contatto con le persone, più faccia a faccia¹⁴.

Afonso proviene da una famiglia molto povera della campagna alentejana, «ho cominciato a lavorare molto presto, mi vergogno anche a dirlo, a tredici anni ho iniziato a lavorare»¹⁵. A quindici iniziò a frequentare la Associação Desportiva de Vila Franca de Xira, una delle molte associazioni culturali sparse sul territorio che, affiancando attività ricreative a iniziative artistiche, hanno avuto il merito di formare un’intera generazione di giovani.

Sono state le università della nostra generazione. È lì che siamo entrati in contatto con i libri proibiti dalla censura, anche con autori italiani, come i neorealisti italiani che erano vietati dalla Pide, dalla censura. Questi libri non erano pubblicati in Portogallo. Così come non erano pubblicati articoli di giornalisti o canzoni. Quello che il regime non capiva, lo vietava¹⁶.

Attorno a questi circoli culturali si sviluppò la resistenza, «un’attività sovversiva contro il regime, dove si alimentavano anche le idee di libertà, democra-

13 *Ibidem*.

14 Intervista a distanza ad Afonso Dias (1949), Roma-Faro, 16 aprile 2020, registrazione conservata presso l’autrice.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

zia. Ma anche contro la guerra coloniale e contro la povertà»¹⁷. La libertà a cui fa riferimento Afonso Dias non è solo quella politica e culturale, ma è una mancanza di libertà che abbracciava ogni ambito della vita, anche quello sentimentale.

Non sto dicendo per scherzo, ho frequentato un liceo di Lisbona e nei primi anni, i licei erano divisi in maschile e femminile, per vedere le ragazze all'uscita di scuola avevamo la polizia che stava con noi... ragazzi di tredici quattordici anni¹⁸.

Attorno alle associazioni culturali, in particolare a Lisbona, iniziò a gravitare un nuovo movimento culturale giovanile.

Era un gruppo di persone che resisteva come poteva, c'era chi scriveva, chi cantava, chi recitava poesia, chi faceva teatro. Io sono entrato in questa marea e, visto che cantavo e dicevano che avevo una bella voce, ho iniziato a fare canzoni. Prima ho fatto musica per altri poeti e poi sono passato a scrivere i versi delle mie canzoni. [...] Era un regime violento e aggressivo e molta gente della mia generazione è stata arrestata. Molti sono stati torturati e perseguitati nella loro vita personale e professionale. José Pedro Soares, militante del Pcp, è stato arrestato a ventun anni e detiene il record mondiale di tortura del sonno: trentatré giorni e notti. E questo è successo nel 1973, quindi durante il periodo di Marcelo Caetano¹⁹.

José Pedro Soares fu arrestato dalla Pide a giugno del 1971, a soli ventun anni, e per ventuno giorni e ventuno notti fu sottoposto alla tortura del sonno. Afonso, amico di Pedro Soares, deve essere rimasto molto colpito da questo avvenimento e ricorda più giorni di tortura. In ogni caso, il suo racconto ci restituisce il clima di pericolo che si respirava intorno a ogni attività non allineata col regime. Un'esperienza simile mi è stata raccontata anche da Samuel Quedas che, poco prima del 25 aprile, venne arrestato e trattenuto per otto giorni.

Accidentalmente sono stato confuso con le persone della Luar e mi hanno arrestato. [...] Hanno impiegato otto giorni per chiarire

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

il malinteso. Quindi sono stato otto giorni in carcere, con una piccola violenza nel mentre, ma piccola, solo schiaffi in faccia. [...] L'ispettore, quando mi informò che sarei stato liberato, [...] disse con un'aria un po' di scherzo un po' di minaccia: «Poi più tardi parleremo di questa cosa delle canzoni con il dottor José Afonso». Ma non ha fatto in tempo perché nel frattempo c'è stato il 25 aprile²⁰.

Anche Samuel Quedas faceva parte di quella “marea” di artisti rivoluzionari che gravitavano intorno alle associazioni culturali e anche lui ricorda nitidamente l'importanza rivestita da questi centri di aggregazione:

C'è stato un fenomeno che sfortunatamente si è lasciato distruggere, che era quello delle collettività popolari che davano molta importanza alla cultura. Era rara una collettività popolare che non avesse una sezione di teatro o di fotografia, o che non facesse proiezioni di cinema con dibattiti e conversazioni alla fine del film. [...] Il nostro palco naturale, quando ho cominciato a cantare con José Afonso, era una cintura industriale che stava intorno a Lisbona, che ci garantiva questo mercato, dove andavamo a suonare gratuitamente e, se avessimo detto di sì, avremmo cantato tutti i giorni!²¹

Ovviamente queste serate non erano esenti dalla censura e dai controlli della Pide, anzi:

Le cose erano sempre camuffate: facevamo delle serate di poesia... o non so che... e poi cantavamo le canzoni. Quando la censura capiva quello che stava accadendo era già tardi ed era già avvenuto l'evento. [...] Io e José Afonso per diverse volte abbiamo dovuto interrompere bruscamente i canti e uscire dal retro perché la polizia stava per entrare nella sala. Ma comunque le sezioni non si sono mai arrese e hanno continuato sempre a organizzare cose. Questo era il nostro scenario, non c'erano altri posti dove cantare, come evidente. Ci era stato proprio proibito cantare, perciò, ufficialmente, non potevamo andare da nessuna parte²².

20 Intervista a distanza a Samuel Quedas (1951) e Maria do Amparo, Roma-Isola Terceira, 16 aprile 2020, registrazione conservata presso l'autrice.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.



Archivio privato Samuel Quedas. La foto lo ritrae con José Afonso in una collettività di Grândola nel 1972. Durante la sua intervista mi ha spiegato così questa foto: «All'inizio della mia carriera cantai con José Afonso in questa collettività, prima del 25 aprile, e c'è una foto dove ci sono io, io dovevo aver già cantato due canzoni, e lui sta cantando. Io gli sto tenendo il foglio come era necessario una volta. Gli sto solo tenendo il foglio per farlo cantare»

Quedas racconta di come, per esempio, durante un concerto inizialmente autorizzato di José Jorge Letria e Manuel Freire, fosse poi sopraggiunto il veto della censura:

È un bell'aneddoto su come era la nostra attività prima del 25 aprile: avremmo potuto cantare solo una, due, tre o nessuna canzone se avessimo chiesto l'autorizzazione. La soluzione era non chiederla²³.

Il giorno prima, la stessa circostanza mi era stata raccontata anche da Carlos Moniz:

Due cantanti molto conosciuti nel nostro giro, Letria e Freire, erano andati a fare uno spettacolo e la Guardia repubblicana era arrivata e aveva detto: «Sig. Letria le sue canzoni sono state tutte proibite, mentre Manuel Freire può solo cantare la "Pedra Filosofal"». Letria disse «Ma c'è la sala piena di gente, che facciamo? Ha detto che è

²³ *Ibidem*.

proibito cantare, ma non è proibito parlare vero?» e rispose «No, qui non c'è scritto nulla». Salirono sul palco, parlarono per un'ora o due facendo un grande comizio e alla fine Manuel Freire cantò *loro non sanno che il sogno è una costante della vita* [versi della “Pedra Filosofal”], l'unica canzone autorizzata! Finiti gli applausi, scesero dal palco e c'era la Guardia che li aspettava. Arrivati davanti all'uomo, costui disse: «Ecco qua due uomini di parola: hanno detto che non avrebbero cantato e non hanno cantato! Molto bene!»²⁴.

Con lo stesso umorismo Carlos Moniz mi ha spiegato di non aver mai avuto personalmente problemi con la Pide, nonostante suonasse sempre con José Afonso, Adriano Correia e il chitarrista Carlos Paredes, in quanto era conosciuto come «quello che suona la chitarra con loro». Tuttavia a volte era capitato che qualcuno durante queste serate facesse «domande che si sapevano essere della polizia, della Pide, ma non sono mai stato arrestato. Ero un accompagnatore di questi cantanti molto buono e fedele»²⁵.



Archivio privato Carlos Moniz. La foto è stata scattata al Coliseu di Lisbona nel marzo 1974. Carlos Moniz durante la sua intervista ha detto: «Qua ci sono Vitorino, Fausto, Zeca, e nell'angolo sono io e Adriano Correia do Oliveira durante la notte al Coliseu. Solo tre microfoni per tutti!»

²⁴ Intervista a distanza a Carlos Alberto Moniz (1948), Roma-Isola Terceira, 15 aprile 2020, registrazione conservata presso l'autrice.

²⁵ *Ibidem*.

Carlos Moniz è nato nell'isola Terceira, nelle Azzorre, nel 1948. Prima di iniziare a comporre canzoni proprie si era distinto per il suo talento da musicista, tanto che, ancora studente, fu coinvolto a suonare con Zeca, Oliveira e altri:

Stavo ancora studiando, ero seduto con la chitarra e arriva un signore davanti a me che mi dice: «Oh giovane, sei tu che suoni la chitarra e sei delle Azzorre?». «Sì, sono io». E sono andato a registrare con loro. Improvvisamente suonai con Oliveira, Zeca e Carlos Paredes²⁶.

Carlos Moniz ricorda molti aneddoti su come veniva aggirata la censura. Va considerato che la repressione dei cantanti non toccò mai i livelli della repressione politica. Infatti, nonostante gli impedimenti e i controlli, i dischi venivano registrati all'estero e riuscivano a circolare. Inoltre, i cantanti di fatto riuscivano a recarsi all'estero per fare concerti, con difficoltà sì, ma senza essere mai arrestati.

Carlos, oltre a suonare con Zeca, componeva musiche per il Teatro da Revista, un particolare tipo di teatro satirico che, come per gli altri spettacoli, era soggetto ai controlli della censura prima e durante la messa in scena.

In questi spettacoli c'erano molte battute sul regime. La soluzione trovata... c'erano sempre alle prove generali due elementi della Pide che assistevano allo spettacolo, sapevi subito chi fossero perché mentre tutti ridevano gli unici due che non lo facevano erano i poliziotti. Molte volte alle prove generali alcune frasi erano dette con delle piccole differenze nelle parole, si cambiavano alcune parole affinché accettassero il testo, ma già il giorno successivo veniva recitato il testo originale²⁷.

Molte volte non è nemmeno necessario cambiare le parole, come nel caso della paradossale negoziazione avvenuta nell'Isola Terceira delle Azzorre tra una compagnia teatrale e il responsabile della censura, vecchio amico di liceo di Carlos:

Una compagnia prima del 25 aprile voleva mettere in scena un testo, lo spettacolo si chiamava "Porta anche un amico" [...] Fino a che

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

siamo arrivati ad una canzone che si chiama “Bandiera”, che è una canzone contestataria, che alla fine dice *c’è sempre qualcuno che dice di no*, ma è un dialogo col vento, un parlare al vento. E uno del gruppo si girò verso il Dottore della censura e disse: «Ci sono alcune canzoni che abbiamo detto che non cantiamo e non le canteremo, ma questa! una canzone che parla dell’anticiclone delle Azzorre!». «Ah giusto, allora questa va cantata!»²⁸.

La canzone in questione in realtà non si chiama “Bandeira” ma “Trova do Vento Que Passa” (Canzone del vento che passa) ed è un poema di Manuel Alegre musicato e interpretato da Adriano Correia de Oliveira, e il vento è espediente letterario per parlare ovviamente di altro:

Pergunto ao vento que passa
 Notícias do meu país
 E o vento cala a desgraça
 O vento nada me diz.
 O vento nada me diz.

[...]

Mas há sempre uma candeia
 Dentro da própria desgraça
 Há sempre alguém que semeia
 Canções no vento que passa.

Mesmo na noite mais triste
 Em tempo de servidão
 Há sempre alguém que resiste
 Há sempre alguém que diz não²⁹.

28 *Ibidem*.

29 “Trova do vento que passa”, traduzione italiana in L. Settimelli e L. Favolotti, *Canti rivoluzionari portoghesi*, cit. «Domando al vento che passa / notizie del mio paese / e il vento non dice la disgrazia / il vento non mi dice niente [...] Ma c’è sempre una luce / anche nella disgrazia / c’è sempre qualcuno che semina / anche nella disgrazia [...] Anche nella notte più triste / in tempo di schiavitù / c’è sempre qualcuno che resiste / qualcuno che dice no».

Originaria dell'Isola Terceira delle Azzorre è anche Maria do Amparo, una delle poche donne che fanno parte di questo movimento musicale precedente al 25 aprile. Allora compagna di Carlos Moniz, sia nella vita privata che musicalmente, Maria mi ha raccontato:

Iniziai a cantare al liceo, intorno ai diciassette diciotto anni. Ho iniziato cantando cose di Zeca, di Manuel Freire, di Adriano. Ovviamente in piccoli gruppi o per gli amici, o a casa di persone che erano contro il regime dove si parlava, si leggevano i poemi di Manuel Alegre per esempio. Dopo sono venuta a studiare nel continente e ho iniziato a cantare con Carlos Moniz. In quel periodo ho conosciuto anche Zeca e abbiamo iniziato a essere invitati in situazioni dove suonava Zeca. Anche a Lisbona ma non solo, in altri luoghi dove ci chiamavano e noi andavamo a cantare³⁰.

Ai tempi della nostra videocchiamata, Maria do Amparo aveva dei problemi di salute. Era molto dispiaciuta di non riuscire a raccontare tutto a causa della sua debolezza fisica e mentale. L'intervista si è svolta insieme al compagno Samuel Quedas, con il quale vive, e molti dei ricordi riportati da Samuel sono stati condivisi e confermati da lei e molte delle sue memorie sono state completate da lui.

Fernando Matos Silva e il cinema

Oltre ai musicisti della musica di lotta, ho avuto l'occasione di poter conoscere Fernando Matos Silva, cineasta portoghese famoso per essere tra i fondatori del *Cinema novo*³¹. Abbiamo avuto modo di incontrarci dal vivo, sempre nell'atelier di Marta.

Sono cresciuto col cinema. Abitavo qui vicino, nella travessa de São Plácido, [...] e lì c'era un cinema. La mia famiglia – i nostri genitori erano divorziati, quindi io, mio fratello e mia madre – avevamo tre

30 Intervista a Maria do Amparo e Samuel Quedas, cit.

31 Il *Cinema novo* è un movimento cinematografico nato in Portogallo negli anni Sessanta. Come la *Nouvelle vague* francese e il Neorealismo italiano, da cui prende ispirazione, il *Cinema novo* nasce con l'esigenza di mostrare sul grande schermo la realtà del mondo moderno, rompendo con l'artificiosità del cinema precedente e aprendosi a temi nuovi come il dramma della guerra, il rifiuto dei valori tradizionali, la povertà della nazione.

posti riservati, per quante volte a settimana andavamo al cinema! All'epoca rappresentava per molte famiglie una fuga culturale, sociale e umana. È importante capire che in quel periodo potevi un po' fuggire, ma le cose erano sempre limitate perché c'era la censura. La censura taglia. La censura elimina. La censura è ridicola. [...] Un attore mi ha raccontato che c'era una parte di un copione in cui c'era scritto "quella luce rossa lì in fondo" e l'hanno dovuto cambiare! Perché i rossi erano i russi, i comunisti. La censura era completamente ridicola³².

Crescendo nel pieno del salazarismo, Fernando si trova fin da piccolo a dover fare i conti con la mentalità imposta dal regime. Per esempio, come ricorda, la sua famiglia

aveva un passato repubblicano: mio nonno aveva preso parte al "cinque ottobre", che è il giorno della rivoluzione repubblicana portoghese [1910]. [...] Quindi in famiglia avevamo questo stigma. Accadeva perciò che dovessimo tenerlo nascosto a causa del fascismo, di Salazar, perché era vietato parlarne³³.

Così, entro i limiti imposti dal regime, Fernando cresce e a diciotto anni avviene il primo vero scontro con la dittatura. A differenza del racconto precedente, che procede lineare e in modo abbastanza didascalico, ora il suo ricordo è molto vivido e il ritmo irregolare delle sue parole, il cambio di tono e lo sguardo serio rivelano l'importanza ancora attuale di quella esperienza:

Nel '58 ho diciotto anni [...] sono uno studente e sto per finire il mio corso. Diciamo che questo è il primo grande shock che ho avuto dal punto di vista politico, già ne avevo avuti altri che mi avevano fatto capire, però questo è stato il primo che ho vissuto personalmente... quando abbiamo capito. Siamo tutti ragazzi e dobbiamo fuggire dai cavalli. Ci sono cariche su tutti: bambini, giovani, vecchi. Tutti. [...] Salazar tenne un comizio nel liceo Camões. Noi siamo andati per protestare e siamo stati caricati dalla polizia a cavallo. [...] La nostra vita era questa³⁴.

32 Intervista a Fernando Matos Silva (1940), Lisbona, 6 febbraio 2020, registrazione conservata presso l'autrice.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

Dopo questa presa di coscienza si interroga su come combattere il sistema e capisce che, se avesse preso la strada dell'attività politica, legandosi a qualche partito, prima o poi sarebbe finito in carcere, arrestato dalla Pide, la polizia politica.

C'è sempre stata una relazione importante tra politica, cultura e cinema. I cineclub erano estremamente importanti, i cinema avevano una grande forza politica perché erano anche una forma, in qualche modo, di dare contenuti, forza e cultura alle persone. Creava un legame comune, era importante. [...] Io e mio fratello facemmo il corso di cinema e conoscemmo António da Cunha Telles. Il corso andò bene, gli piacqui molto e pensava che avessi fatto un eccellente lavoro, così mi invitò a lavorare con lui alla produzione di *Os Verdes Anos*, di Paulo Rocha. Il *Cinema novo* è iniziato così [con questo film]. Lui mi invitò e io andai³⁵.

Dopo aver partecipato alla produzione del film di Paulo Rocha, uscito nel 1963, venne chiamato l'anno successivo a lavorare sul set del film *Belarmino*. Inizia così, con i due film manifesto del *Cinema novo*, la lunga carriera cinematografica di Fernando.

Quindi sono andato a studiare a Londra per due anni. Vedevo film quasi tutti i giorni. Per me fu una scoperta enorme, intendo dire, improvvisamente era un altro mondo! C'erano cose che non avevo mai visto, che qua non erano mai arrivate. [...] Qui avevamo alcuni film d'epoca internazionali [...] retrospettive sul cinema tedesco e francese, questo c'era. Non erano un problema e di solito non venivano censurati. Però, il nuovo cinema che si stava facendo era tutto censurato. Baci, censurati. Rapporti sessuali, censurati. Cose politiche, censurate. Alcuni film che non c'erano proprio qua, nemmeno a pensarci. Addirittura i film musicali potevano essere censurati. *Singin' in the Rain* (1952) poteva essere censurato. [...] Successivamente c'è stata un'apertura verso il cinema più intellettualizzato, per le élite. Per esempio Bergman arrivava... ma Godard no³⁶.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

Tornato a Lisbona, Fernando inizia a lavorare nell'ambito pubblicitario e per la televisione. In particolare lavora per il programma *Ensaio* (Prove) di Joao Martins, trasmesso sulla Rtp (Rádio e Televisão de Portugal).

Ho sempre pensato che la televisione fosse importante per arrivare alle persone. E dovevi riuscire ad aggirare la censura, a fare cose che aprissero la testa alla gente. Ed era importante perché le persone poi contribuivano. A lavorare al programma *Ensaio* c'erano Álvaro Guerra e Alface [João Alfacinha da Silva] che collaboravano con Alexandre O'Neill, uno dei grandi poeti portoghesi. Quindi era un programma che aveva una base culturale e intellettuale importante e spaziava dalla letteratura al cinema al teatro. Era importante fare queste cose in televisione³⁷.

La prima stagione di *Ensaio* andò in onda nel 1970. Fernando e la sua *troupe* documentarono la vita nelle campagne portoghesi e in quei posti fuori dalle grandi città che, ancora negli anni Settanta, vivevano in condizioni molto arretrate. Per la prima volta apparve sullo schermo la povertà, la difficoltà della vita campestre ed emerse la differenza tra la vita nelle città e quella nelle campagne.

Ad aprile e maggio del 1973 abbiamo fatto due puntate, una su Trás-os-montes e l'altra sulla Beira [due regioni del nord-est al confine con la Spagna], su cosa stava succedendo in quelle terre. Su cosa succedeva, come si viveva culturalmente, socialmente. Meglio dire umanamente, cosa succedeva là? E quando stavamo per trasmetterle, sia una che l'altra, la censura le volle proibire. Fortunatamente il direttore del programma era un uomo di destra ma intelligente e disse «No, me ne assumo io la responsabilità». Ed è stata diciamo la prima rottura con quello che si faceva in Portogallo³⁸.

Fernando ha raccontato il caso di una puntata che andò in onda con un finale differente da quello previsto. Al termine di un montaggio parallelo, che simbolicamente accostava la camminata di un uomo e quella di un asino, la puntata sarebbe dovuta terminare con la frase «Chi vuole restare in questo paese?»:

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

Il censore stava seduto nella sala di montaggio, osservava e prendeva nota contrariato. Finché disse: «C'è qualcosa qua...» E la montatrice, che era Clara Berri, [...] rispose: «No, sono solo un asino e un uomo del posto». E il censore: «No, no. Torna indietro. c'è qualcosa qua nel finale». Finché Clara non ha più resistito e ha detto: «Ma non vedi che sono solo gli asini e i vecchi a voler rimanere in questo paese!?!». «Ah ecco! Taglia!»³⁹.

Nel 1972 Fernando Matos Silva diresse il suo primo film, *O Mal-Amado*.

Abbiamo fatto il film quasi clandestinamente. [...] Quando il responsabile della Gulbenkian vide *O Mal-Amado*, molto gentilmente disse: «Bene, mi è piaciuto molto il film, tocca la società e poi la fa crollare. Ma la censura non lo lascerà mai passare». João Bénard da Costa [il responsabile della sezione di cinema della Gulbenkian], stava al mio lato e mi guardava. Io dissi «Va bene, ho fatto il film come l'avrei fatto in libertà. Perché non avrei dovuto parlare della società? È questo quello che sta accadendo»⁴⁰.

Come prevedibile, la censura proibì il film integralmente giudicandolo «film iconoclasta, decadente e disfattista, sia nella sfera politica e sociale che in quella morale e religiosa, la cui approvazione, pertanto, non riteniamo possibile»⁴¹.

O Mal-Amado è noto per essere l'ultimo film proibito dalla censura e il primo a essere proiettato dopo il 25 aprile, diventando contemporaneamente l'ultimo film del "prima" e il primo del "dopo"⁴². Ma curiosamente, racconta Fernando,

c'era una breve sequenza in un bar con tre anziani repubblicani, che siamo io, mio fratello e Álvaro Guerra, i tre autori. Tutti invecchiati con barba e capelli bianchi che parliamo della rivoluzione che sarebbe avvenuta in Portogallo. Perché pensavamo che ci fossero delle

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 Arquivo Nacional Torre do Tombo, SNI-DGE, IGAC, Processos de Censura a filmes, *O Mal-Amado* 1974.

42 J. DE MATOS-CRUZ, *O Cais do Olhar: o cinema português de longa metragem e a ficção muda*, Lisboa, Cinemateca Portuguesa, 1999.

rivoluzioni che sarebbero dovute accadere in Portogallo. E dicevamo che c'era un certo generale che ci avrebbe aiutato, non so bene. Alla fine della proiezione ci fu una grande confusione perché delle persone vennero a chiederci: «ma quindi voi facevate riferimento al 25 aprile quando parlavate dei generali che avrebbero fatto... già lo sapevate?»; e io dissi: «No, non sapevo quando, ma in qualche modo sapevo che sarebbe successo»⁴³.

“LIBERDADE”

Per dare inizio alla rivoluzione, prevista per il 25 aprile, il Movimento delle forze armate scelse due segnali: alle ventitré e cinquantacinque del 24 aprile sarebbe stata annunciata dalla canzone “Depois do Adeus” di Paulo de Carvalho, come allerta; tra la mezzanotte e l'una del 25, sarebbe stata trasmessa la canzone “Grândola Vila Morena” di Zeca Afonso e lette le prime strofe del brano. Questo avrebbe segnato l'inizio effettivo delle operazioni.

La notte del 24 stavamo nella mia casa, in via Marcos Portugal. Io, Alvaro Guerra, Zé Martins Pereira, mia moglie, il mio cane, mia figlia piccola, i miei suoceri. Stavamo tutti là in attesa del 25 aprile. Era uno dei luoghi scelti per essere zona di appoggio. Avevo pronta una camera per filmare e c'era una seconda casa dove mio fratello ed un'altra equipe erano pronti. Abbiamo passato così la notte fino a che hanno trasmesso le due canzoni, “Depois do Adeus” e “Grândola Vila Morena”, che ci hanno annunciato l'inizio della rivoluzione⁴⁴.

Fernando Matos Silva è tra i pochi civili a essere informati in anticipo del colpo di stato. Alle quattro e venticinque di mattina Rádio Clube Português trasmette un primo annuncio ufficiale nel quale il Mfa invita la popolazione a rimanere a casa e a mantenere la calma in modo da evitare ogni tipo di incidente⁴⁵. Alle sette un nuovo comunicato radiofonico annuncia che «le forze armate hanno scatenato all'alba una serie di azioni tese a liberare il paese dal regime che da molto tempo lo domina. [...] Cosciente di interpretare i vari sentimenti della nazione il Mfa continuerà nella sua azione di liberazione e

43 Intervista a Fernando Matos Silva, cit.

44 *Ibidem*.

45 M. TEIXEIRA, *Historia(s) do Estavo Novo*, Lisboa, Parsifal, 2012.

chiede alla popolazione di rimanere nelle proprie case. Viva il Portogallo!»⁴⁶.

Verso le sette del mattino, “camera alla mano”, Alvaro Guerra e il cineasta Fernando Matos Silva escono per filmare.

Tutto quello che esiste su Largo do Carmo lo abbiamo ripreso noi. [...] Abbiamo girato sia il 25 che il 26 aprile, quindi tutta la fase del popolo per strada. Abbiamo filmato l’uscita dalla prigione di Caxias, non siamo stati a Pêniche perché era umanamente impossibile essere in tutti i posti contemporaneamente. Abbiamo ripreso l’uscita da Caxias e poi siamo stati con le persone. Abbiamo concluso con il Primo maggio a Barreiro. Abbiamo scelto Barreiro perché era il centro operaio più grande del Portogallo. Era dove stavano le industrie più importanti. Quindi noi stavamo a Barreiro mentre a Lisbona, nello stadio che oggi si chiama “Primeiro de maio”, era in corso un grande comizio. [...] Quindi abbiamo fatto un film, che si chiama *Caminhos da Liberdade*⁴⁷, è il film dove esiste realmente, diciamo, il pulsare delle persone, della rivoluzione, del piacere, dell’allegria. Tutto questo si percepisce.

Una curiosità: sono stato a presentare il film in Italia, nella sede di un sindacato cattolico, [...] la sala era piena. Una sala completamente piena e le persone hanno cominciato a piangere quando hanno visto *Caminhos da Liberdade*. Ci sono rimasto... mi sono chiesto “ma che succede? perché piangono?”. Allora ho capito una cosa, che sapevo, ma all’epoca non avevo collegato. Che il 25 aprile era stata anche la liberazione [dell’Italia]. C’erano persone che avevano vissuto la liberazione [...] e avevano iniziato a piangere nel vedere tutte le persone per le strade... è stata un’esperienza... un’esperienza perfettamente... insomma, è stato fantastico, emozionante. Non me lo aspettavo⁴⁸.

Francisco Fanhais mi racconta di aver appreso della rivoluzione dalla radio.

Il giorno del 25 aprile stavo in Francia. Quella mattina mi ha telefonato un amico, non so per cosa, e mi dice: «Non sai che sta accadendo là in Portogallo?!»; «E che succede in Portogallo, non ne ho idea?»; «C’è la rivoluzione ed è tutto sconvolto, c’è una grande confusione!». Nelle

46 A. RODRIGUES, C. BORGA, M. CARDOSO, *Portogallo 25 aprile*, Roma, Editori Riuniti, 1975, p. 21.

47 Archivio RTP, *Caminhos da liberdade*, 7 maggio 1974.

48 Intervista a Fernando Matos Silva, cit.

prime ore il dubbio di molti che stavano all'estero, ma anche di molti che stavano in patria, era sapere se fosse una rivoluzione fascista, di quelli che volevano tornare al tempo di Salazar e far cadere Marcelo Caetano, o se fosse un golpe dei militari che volevano la democrazia. Poi ho acceso la radio ed ho iniziato a sentire le canzoni: erano le canzoni di Zeca, le canzoni di Adriano, di Freire, di José Mário, forse anche le mie, non mi ricordo, non lo so dire. Mi sono detto: "non è possibile, nessun fascista userebbe le nostre musiche come segnale della rivoluzione", e lì ho avuto la certezza assoluta, abbiamo avuto, che era (per chi stava fuori lo sarebbe stato un po' dopo) una buona cosa. Quindi salgo sull'ultimo treno del 29 aprile e il 30 sono arrivato a Vilar⁴⁹.

In molti riportano di non aver avuto subito la certezza che si trattasse di un colpo di stato di sinistra. Sergio Godinho mi spiega che in Canada, dove viveva ormai da un anno con la moglie, non aveva rapporti con altri portoghesi e di aver scoperto del 25 aprile da un giornale locale.

Non c'era internet, né queste cose. Un giorno sul giornale ho letto «carri armati hanno occupato la piazza centrale di Lisbona». Solo che ho pensato che fosse un golpe ancora più fascista, perché c'era già stato un tentativo di golpe il 16 marzo⁵⁰.

Manuel Freire, nato proprio il 25 aprile, ricevette la notizia della rivoluzione dal fratello, un militare interno al Mfa, che lo chiamò e gli disse soltanto: «Allora, ti è piaciuto il regalo?»⁵¹.

Carlos Moniz e Maria do Amparo la notte tra il 24 e il 25 aprile del 1974 stavano rientrando in città da un concerto:

Entrando a Lisbona non si vedeva nessuno per strada, sembrava una pandemia! Mi ricordo che scherzando le ho detto: «*Caramba*, oggi che? 24, 25 aprile? Sembra festivo!». Non immaginavo che sarebbe diventato veramente festivo!⁵².

49 Intervista a Francisco Fanhais, cit.

50 Intervista a Sergio Godinho, cit.

51 Intervista a distanza a Manuel Freire (1942), Roma-Lisbona, 18 maggio 2020, registrazione conservata presso l'autrice.

52 Intervista a Carlos Moniz, cit.

Carlos Moniz, personaggio davvero solare e ironico, mi ha raccontato diversi episodi surreali di quella giornata.

Il convoglio militare stava scendendo Avenida Liberdade quando i semafori passarono da verde a rosso. Si fermarono. «Ci siamo fermati perché è rosso? Ma se siamo venuti a occupare la città!»⁵³.

O di un suo amico che il giorno della rivoluzione stava festeggiando con degli amici e, dopo essere andato via dalla festa ubriaco, si era imbattuto per strada nei carri armati che stavano entrando in città. Tornato indietro a raccontare l'accaduto, gli amici non gli avevano creduto accusandolo di aver avuto delle allucinazioni a causa del troppo alcool.

Questa sensazione di improvvisa libertà emerge anche dal racconto di Samuel Quedas, che paragona il 25 aprile all'azione di «accendere la luce in una stanza buia, non c'è paragone».⁵⁴

C'era un'euforia completa tra le persone, per essersi finalmente liberati di quel peso che pesava su tutti noi e che era la censura, la repressione politica. Che era il poter o non poter parlare apertamente. Ora possiamo parlare apertamente, possiamo esprimere pubblicamente le nostre opinioni, possiamo manifestare apertamente le nostre idee senza paura. Stavi in un bar senza la paura che il tipo al tavolo a fianco fosse uno della Pide, accadeva molte volte e quando uscivi dal bar ti prendeva: «accompagnami» e andavi dalla polizia⁵⁵.

Maria do Amparo racconta che ci furono moltissime sessioni di *canto livre*, ovvero canto libero dalla censura. «Cantavamo tutti insieme, a volte era tanta gente che cantava in diversi posti»⁵⁶. L'energia era talmente alta che, aggiunge Samuel, venivano organizzati più eventi del possibile e molte volte erano annunciati nomi che non erano presenti. Le serate si svolgevano in situazioni diverse, principalmente nelle associazioni culturali ma anche nelle caserme militari, nelle fabbriche e nelle occupazioni. Afonso Dias mi spiega che però con la rivoluzione emersero anche le diverse visioni politiche di ognuno:

53 *Ibidem*.

54 Intervista a Samuel Quedas e Maria do Amparo, cit.

55 Intervista a Francisco Fanhais, cit.

56 Intervista a Maria do Amparo e Samuel Quedas, cit.

Arrivato il 25 aprile, con quel respiro di aria fresca, tutta questa gente viene convocata per dire: “stiamo qua, cosa possiamo offrire? Possiamo dare voce e disponibilità, andiamo dove serve”. Come prima cosa è stato organizzato un grande incontro a Porto, dove io non sono andato, nel maggio del 1974. C’erano molti cantanti, io ho saputo di questo incontro solo il giorno dopo. [...] Rapidamente è stato chiaro che, nonostante fossimo tutti vicini e amici, i percorsi sarebbero stati differenti. [...] Prima tutta la gente era unita nella lotta contro la dittatura, per la libertà [...] e quando la libertà è arrivata sono emerse le idee differenti di ognuno⁵⁷.

I diversi orientamenti politici, che fino ad allora erano confluiti tutti nella lotta all’Estado Novo, con la rivoluzione vennero a galla mostrando le diverse visioni di ognuno. Così Afonso Dias entrò a far parte del Gruppo di Azione Culturale, Maria do Amparo e Carlos Moniz formarono il *Grupo de Outubro* e Francisco Fanhais continuò a sostenere la Luar e a muoversi in maniera autonoma a fianco di Zeca Afonso.

Il percorso di Sergio Godinho fu differente. Musicista di professione, senti l’esigenza di andare oltre l’attività da militante e di crescere musicalmente:

Cantavamo in condizioni molto precarie e non guadagnavamo nessun soldo con questo. A un certo punto ho sentito l’esigenza di diventare più professionale, anche rispetto al suono, alle condizioni della luce, luce e suono, insomma musicalmente. E così ho cominciato a suonare anche con altri musicisti. [...] Ho iniziato a fare della musica un lavoro, perché non c’era proprio questa concezione, era più “ma si paga il biglietto per entrare?!”. Dopo il 25 aprile sembrava che vivessimo di aria e non avessimo bisogno di pagare l’affitto di casa... Lo stesso Zeca Afonso riconosceva di essere contraddittorio perché ammetteva che non c’erano le condizioni, a maggior ragione perché lui era un professionista, ma allo stesso tempo se lo chiamavano a suonare andava perché lo riteneva importante, aveva quel lato molto militante⁵⁸.

Nonostante Godinho non si possa quindi considerare un militante nel senso stretto del termine, alcune sue canzoni sono ancora oggi cariche di signifi-

57 Intervista a distanza ad Afonso Dias, cit.

58 Intervista a Sergio Godinho, cit.

cato politico e di denuncia. Quest'anno, durante le celebrazioni del cinquantenario della rivoluzione, il ritornello della canzone "Liberdade", così come di molte altre, risuonava nelle voci delle persone, unite ancora oggi nella lotta per questi ideali.

Só há liberdade a sério
Quando houver
A paz, o pão
Habitação
Saúde, educação

Só há liberdade a sério
quando houver /
Liberdade de mudar e decidir
Quando pertencer ao povo o que o povo produzir
E quando pertencer ao povo o que o povo produzir⁵⁹.

GRÂNDOLA

LETRA: ZECA AFONSO
MUSICA: ZECA AFONSO

14-2-1975
CANTOR: ZECA AFONSO

Zeca Afonso

Archivio privato Carlos Moniz, partitura di "Grândola Vila Morena" di Zeca Afonso

59 S. GODINHO, "Liberdade", in *A queima roupa*, Lisbona, Universal Music Portugal, 1974. «La libertà ci sarà davvero / solo quando avremo / la pace, il pane / la casa / la salute, l'istruzione / La libertà ci sarà davvero / solo quando ci sarà / La libertà di cambiare e di decidere / Quando apparterrà al popolo quello che il popolo produce» (traduzione mia).



Archivio privato Carlos Moniz. Da sinistra: Sérgio Godinho, José Afonso, Carlos Alberto Moniz



Archivio privato Samuel Quedas. Quedas e Zeca cantano in una caserma militare, 1974



Archivio privato Samuel Quedas. Samuel Quedas e Zeca cantano in una caserma militare, 1974



Archivio privato Samuel Quedas. Quedas canta per gli operai di una fabbrica vicino Lisbona, 1975



Archivio privato Carlos Moniz. Da sinistra: Chico Buarque, Carlos Paredes e Carlos Moniz a Lisbona, 1978



Archivio privato Sergio Godinho. Godinho canta in una associazione culturale, 1975



Archivio privato Sergio Godinho. Da sinistra: Zeca, Fausto, Vitorino e Godinho durante una manifestazione culturale contro l'apertura di una centrale nucleare, 1976

«Genova per chi non c'era». Memorie e racconti del G8 del 2001

LEONARDO GALLIANI*

Uscir di casa a vent'anni è quasi un obbligo, quasi un dovere,
piacere d'incontri a grappoli, ideali identici, essere e avere,
la grande folla chiama, canti e colori, grida ed avanza,
sfida il sole implacabile, quasi incredibile passo di danza.
Genova chiusa da sbarre, Genova soffre come in prigione,
Genova marcata a vista attende un soffio di liberazione.
Dentro gli uffici uomini freddi discutono la strategia
e uomini caldi esplodono un colpo sesso, morte e follia.
[...] Genova non sa ancora niente, lenta agonizza, fuoco e rumore,
ma come quella vita giovane spenta, Genova muore¹.

Amore mio, sto aspettando di morire in una fredda stanza,
e solo adesso posso scriverti. Mi hanno tolto ogni cosa,
ma non prenderanno mai i miei pensieri e sentimenti.
Non voglio la loro pietà o il loro perdono, perché mi basta sapere
che tu mi credi. Voglio che tu cresca bene la nostra bambina
e che le dica, quando sarà una ragazza,
chi era il suo papà e perché è morto.
Stanno arrivando, devo andare.
Con amore...»².
(Carlo Giuliani, Natale 1995)

Piazza Alimonda, Genova. 20 luglio 2023, 17:26

Un minuto di applausi che racchiude ventidue anni, ventidue anni che racchiudono tutta l'essenza di un movimento – lotta, disillusione, speranza e

* Corso di laurea magistrale in Scienze storiche, Università di Firenze.

1 F. GUCCINI, “Piazza Alimonda”, album *Ritratti*, 2004 (<https://www.antiwarsongs.org/canzone.php?id=955&lang=it>). Tutti gli url citati sono stati visitati il 25 agosto 2024.

2 Il testo di fantasia, quasi una visione profetica, fa parte di una raccolta di poesie consegnata da Carlo Giuliani alla famiglia, ed è inserita nel fumetto di F. BARILLI, M. DE CARLI, *Carlo Giuliani. Il ribelle di Genova*, Padova, BeccoGiallo, 2021, p. 146.

costruzione di una memoria collettiva. Il 20 luglio 2001 – nello stesso istante e nello stesso luogo – Carlo Giuliani veniva ucciso: un ragazzo di ventitré anni, studente di storia all’università, moriva dopo ore di guerriglia urbana tra forze dell’ordine e manifestanti a corollario del vertice internazionale del G8, tenutosi a Genova dal 19 al 22 luglio.

La nostra giornata genovese inizia verso l’ora di pranzo quando, dopo aver sceso una delle numerose scalinate che caratterizzano lo *skyline* della città, io e i miei amici arriviamo in piazza, ancora popolata solo dagli attivisti e dalle attiviste che stanno allestendo il palco. Le prime persone che incontriamo sono un gruppo delle Brigate di solidarietà attiva (Bsa)³ di Ravenna – ancora impegnate sul campo dopo le alluvioni di maggio in Emilia Romagna – che affermano: «il 20 luglio si deve essere a Genova, nonostante tutto».

Insieme ad altri ragazzi e ragazze, aiutiamo a organizzare la chiusura al traffico e ci apprestiamo a sostituire per la giornata il nome della piazza che, grazie a un grande adesivo, diventa «piazza Carlo Giuliani, ragazzo». A tenere insieme questi giovani provenienti da tutta Italia vi sono due caratteristiche fondamentali: nessuno di noi era presente a Genova nel 2001; tutti noi siamo presenti in piazza Alimonda ventidue anni dopo, a conferma di come la memoria sia un ingranaggio collettivo capace, talvolta, di far venire meno le cesure generazionali. La ragazza che aiutiamo a fissare l’adesivo sulla segnaletica stradale è il simbolo di questa dicotomia: ha 16 anni e si chiama Haidi, come la madre di Carlo.

Se in questa calda giornata estiva sono a Genova in piazza Alimonda lo devo alla capillarità con cui attivisti e attiviste hanno cercato di ricostruire e sedimentare una memoria dal basso attorno alla ferita ancora aperta di quelle giornate. Infatti, come ha ricordato il giornalista Mario Portanova,

il peso delle giornate di Genova se lo sono caricato in spalla figure che eternamente ritornano nella storia dei misteri italiani: le vittime, i familiari delle vittime, i comitati “verità e giustizia”, gli avvocati di parte civile, i giudici e qualche giornale⁴.

Se il G8 del 2001 ha prodotto questa mole stratificata di memorie si deve anche al difficile ritorno alla normalità di chiunque fosse stato allora presente,

3 Associazione nazionale di volontari nata dopo il terremoto in Abruzzo dell’aprile 2009, da allora impegnata nell’assistenza ai civili colpiti da calamità naturali.

4 M. PORTANOVA, *Tutti vivi tranne uno. G8 sei anni dopo. Dizionario. Chi c’era, che cosa ha fatto e che cosa fa ora*, in «Diario», vol. 12 (2007), n. 28, p. 12.

per quanto in modalità differenti. Non voler dimenticare, e anzi partecipare attivamente alla costruzione di un racconto condiviso sulle giornate genovesi risponde a quel “dovere di memoria” di cui i protagonisti si sono fatti carico, permettendo a chi, come me, a Genova non c’era, di essere oggi a parlarne. Infatti, come ricorda l’antropologo e filosofo Marc Augé,

niente è più difficile da realizzare di un ritorno, per il quale è necessario un grande sforzo di oblio: non riuscire a dimenticare il proprio passato immediato o il passato immediato dell’altro significa impedirsi di riallacciarsi al passato anteriore: per ritornare è necessario dimenticare quella presenza ingombrante di tutto un passato intermedio [...] per ristabilire una continuità con il passato più antico⁵.

A conferma di questo, quando la piazza si ferma alle 17:26, da ore si stanno susseguendo vari interventi dal palco: le ragazze e i ragazzi che gestiscono il Centro di documentazione dei movimenti Francesco Lorusso-Carlo Giuliani⁶, una delegazione No Tav proveniente dalla Val Susa, il padre di Carlo, Giuliano Giuliani⁷, il Comitato piazza Carlo Giuliani⁸, per citare quelle che più mi colpiscono.

*Don't hate the media... become the media!*⁹

Nel percorso di sedimentazione della memoria dei fatti di Genova 2001,

5 M. AUGÉ, *Le forme dell’oblio*, Milano, il Saggiatore, 2000, cit. in I. BRACAGLIA, E.O. DENEGRI, *Un ingranaggio collettivo. La costruzione di una memoria dal basso del G8 di Genova*, Pisa, Unicopli, 2020, p. 31.

6 Il Centro sociale Vag61 di via Paolo Fabbri a Bologna, dove è conservato l’archivio, è promotore di varie iniziative: cfr. <https://centrodoc-vag61.info/presentazione-archivio-g8/>.

7 Giuliano Giuliani, con cui ho avuto l’onore e l’onere di parlare il 20 luglio 2023 a Genova, è autore di varie inchieste indipendenti sui “fatti di Piazza Alimonda”, tra cui *Un anno senza Carlo*, scritto insieme a Haidi Giuliani e Antonella Marrone, Baldini&Castoldi, 2002 e *Non si archivia un omicidio*, 2017 (stampato in proprio).

8 Il Comitato, nato nel 2002, bandisce ogni anno borse di studio “Per non dimentì Carlo”, per ricerche sui percorsi politici dei movimenti confluiti a Genova nel luglio 2001: cfr. carlogiuliani.it e I. BRACAGLIA, E.O. DENEGRI, *Un ingranaggio collettivo*, cit., p. 36. Per un approfondimento sulle attività del comitato cfr. F. BARILLI, M. DE CARLI, *Carlo Giuliani*, cit.

9 Slogan del famoso manifesto di Indymedia, network di comunicazione indipendente nato nel 2000, che a Genova mobilitò circa 500 mediattivisti; cfr. I. ROSSINI, *Uno spettro si aggira per la rete*, in *Zona rossa*, in collaborazione con SupportoLegale, in «Zapruder», 2021, n. 54, pp. 96-105.

i picchi di attenzione – e di produzione di memorie – hanno coinciso con il decennale del 2011 e soprattutto con il ventennale del 2021. Ciononostante, la costruzione di una memoria “dal basso” è iniziata fin da subito con le prime analisi politiche, le controinchieste – tra cui il *Libro bianco*¹⁰ su Genova, a cura del Genoa social forum (Gsf, 2002) – e le iniziative promosse dai comitati piazza Carlo Giuliani e Verità e giustizia. A rendere possibile questa ricostruzione immediata ha contribuito in modo determinante anche la novità sociologica del mediattivismo, già presente nei controvertici degli anni precedenti, ma che ha avuto nel capoluogo ligure uno dei suoi momenti culminanti. Genova 2001 rappresenta infatti la più alta concentrazione mediatica della storia italiana (e non solo) – spesso possibile grazie a operatori improvvisati e spontanei. A Genova fu allestito il Media center all’istituto Pascoli, sede logistica assegnata dal comune al Gsf e parte del complesso Diaz insieme alla scuola Pertini, di fronte. I due edifici saranno protagonisti delle irruzioni del 21 luglio, durante le quali le forze dell’ordine, oltre alla «macelleria messicana»¹¹ all’interno del Pertini, eseguiranno una «perquisizione arbitraria» – secondo la *Memoria Illustrativa*¹² redatta dalla procura della repubblica di Genova – nelle stanze del Media center. Molti materiali e apparecchi elettronici risulteranno distrutti a perquisizione finita; tuttavia Indymedia riuscì a riprendere gli attimi dell’irruzione alla Diaz, aiutando così a smentire, in sede processuale, la versione dei fatti fornita dai verbali di polizia. Nonostante il chiaro tentativo di rimozione e oblio, molti dei materiali sopravvissuti saranno alla base di contro-inchieste e documentari, a partire dal famoso *Le strade di Genova* di Davide Ferrario¹³. A Genova, infatti, la memoria è stata prodotta e poi veicolata, soprattutto, attraverso i vari vettori

10 GENOA SOCIAL FORUM, *Genova. Il Libro bianco*, Milano, Nuova Iniziativa Editoriale, 2002, distribuito in edicola con cd-rom insieme a «l’Unità», «Liberazione», «il manifesto» e «Carta». Presentato al Forum Amazzonico di Belem, al World Social Forum di Porto Alegre, alla mostra a Palazzo Ducale a Genova, a Firenze al I Forum sociale europeo del 2002.

11 Espressione di Michelangelo Fournier, nel 2001 vicequestore aggiunto del I Reparto mobile di Roma, imputato nel processo per le violenze alla Diaz: cfr. *Processo Luperi ed altri (Per i fatti avvenuti nel corso del G8 presso la scuola Diaz)*, 13 giugno 2007 (<http://www.radioradicale.it/scheda/228153/processo-luperi-ed-altri-per-i-fatti-avvenuti-nel-corso-del-g8-presso-la-scuola-diaz>, 57:45-58:30).

12 Le 261 pagine della *Memoria Illustrativa* danno corpo alla *graphic novel* di G. BARDI, G. GAMBERINI, *Dossier Genova G8. I fatti della scuola Diaz*, Padova, BeccoGiallo, 2008.

13 D. FERRARIO, *Le strade di Genova*, Genova 2001 (<https://www.ngvision.org/mediabase/117>). Per un’analisi del documentario e del materiale audiovisivo rinvio a L. GALLIANI, *La sottile «zona rossa»: a vent’anni dal G8 di Genova*, tesi di laurea, Università degli studi di Firenze, a.a. 2021-2022.

della multimedialità¹⁴. In un mondo mediatico contemporaneo e globalizzato – ha ricordato il sociologo Stefano Cristante – la “testimonianza” orale o scritta viene superata da quella delle immagini e dei suoni: la memoria visuale si costruisce fin da subito come memoria mobilitante (e allo stesso tempo divisiva)¹⁵.

La memoria pubblica di Piazza Alimonda

Nei primi anni si è affermata, in realtà, soprattutto la memoria della morte di Carlo Giuliani: piazza Alimonda è divenuta luogo di memoria pubblica, di costruzione di un’identità collettiva, grazie all’attività di SupportoLegale – costituitosi nel 2004, erede del Genoa legal forum, che ha assistito gli imputati nei vari processi¹⁶ –, del ricordato Centro di documentazione Francesco Lorusso-Carlo Giuliani e dell’Archivio ligure della scrittura popolare (Aspl) di Genova¹⁷. Lo scopo è quello di conservare il ricordo soprattutto per le generazioni successive, che altrimenti avrebbero potuto perderne la memoria: anche perché – come noto – per la morte di Giuliani non fu celebrato alcun processo¹⁸.

Secondo Giovanni De Luna¹⁹, al funerale laico di Carlo Giuliani – l’unica vittima del G8 di Genova: «ne è morto solo uno, ma potevano essere cento»²⁰

14 Per un’ampia e articolata rassegna della produzione audiovisiva sul G8 cfr. L. CAPPELLINI, *Genova 2001. Una memoria multimediale*, in *I movimenti di Genova, venti anni dopo*, a cura di S. Bartolini, in «Farestoria», vol. 3 (2021), n. 1, pp. 25-43.

15 *Violenza MEDIATA. Il ruolo dell’informazione nel G8 di Genova*, a cura di S. Cristante e dell’Osservatorio Comunicazione Politica, Roma, Editori Riuniti, 2003.

16 Per una rassegna delle iniziative cfr. <https://www.supportolegale.org/>. SupportoLegale ha raccolto nel sito *ProcessiG8*, aperto nel 2007, gli atti processuali relativi ai vari processi, materiale audiovisivo e un ricchissimo apparato fotografico: <https://processig8.net/>.

17 Il materiale raccolto in piazza Alimonda – circa duemila messaggi, sotto varie forme – fu recuperato per la mostra allestita nel primo anniversario della morte di Giuliani, poi trascritto e conservato in un fondo presso l’Aspl: cfr. *Fragili, resistenti. I messaggi di piazza Alimonda e la nascita di un luogo di identità collettiva*, a cura di F. Caffarena e C. Stiaccini, con un’introduzione di A. Gibelli, Milano, Terre di Mezzo, 2005.

18 Dopo le indagini preliminari disposte dalla magistratura non si arrivò al processo perché nel 2002 il Pm chiese l’archiviazione per gli agenti imputati, che avrebbero agito per legittima difesa: cfr. L. GALLIANI, *La sottile «zona rossa»*, cit.

19 G. DE LUNA, *Le ragioni di un decennio 1969-1979. Militanza, violenza, sconfitta, memoria*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 223-226.

20 S. CRISTICCHI, “Genova brucia”, canzone scritta nel 2002 e inserita nell’album *Grand Hotel Cesticchi* nel 2010, premiata nel 2011 da Amnesty International Italia come miglior bra-

– prevale il cordoglio privato (la bara avvolta nella bandiera della Roma, qualche poesia, le «parole di pace» del padre²¹) su quello pubblico e militante: ciò rappresenterebbe a livello simbolico un momento di passaggio rispetto ai rituali tipici dei funerali politici degli anni di piombo. Non a caso, piazza Alimonda subisce un processo di “ri-toponimizzazione”, divenendo «piazza Carlo Giuliani, ragazzo»: perché Carlo non è uno dei compagni caduti. Con le stesse modalità con cui il *Nunca Más*²² argentino ha cercato di ridare umanità e dignità ai *desaparecidos* non sottolineandone la militanza politica, l’attributo «ragazzo» esprime un nuovo modo di concepire la politica, evitando etichette e strumentalizzazioni per concentrarsi sulle caratteristiche essenziali, che però acquisiscono un significato terribile se associate al drammatico pomeriggio del 20 luglio 2001.

Aldilà del cordoglio privato, va sottolineato l’impegno della famiglia Giuliani negli anni successivi nel richiedere giustizia per le violenze delle forze dell’ordine (arrivando fino alla Corte europea per i diritti dell’uomo) e nel partecipare alle iniziative che in varia misura hanno voluto preservare e tramandare la memoria delle giornate genovesi: emerge così, come ha ricordato la madre Haidi, la volontà di non disperdere i tanti «semi» che si erano dati appuntamento a Genova, ma anche una certa delusione per quel che è rimasto del movimento, che «è stato disperso. È stato frantumato»²³.

Ciononostante, alcuni semi sono divenute piante, alla cui ombra iniziano a sorgere le radici di chi “a Genova non c’era” ma avverte l’esigenza di esserci oggi. Lo confermano i messaggi lasciati in piazza da moltissime persone: circa 2.000, scritti su sacchetti del pane, pacchetti di sigarette, tovaglioli di carta, biglietti del treno, collage, oggetti simbolici, ritagli di giornale, cartoline inviate in «piazza Carlo Giuliani, ragazzo», ecc. Il materiale, fotografato e montato in un video proiettato nel 2002 alla ricordata mostra per il primo

no sui diritti umani (<https://www.amnesty.it/simone-cristicchi-vince-il-premio-amnesty-italia-2011/>).

21 *Solo parole di pace al funerale di Carlo Giuliani*, in «la Repubblica», 25 luglio 2001.

22 *Nunca Más* è il titolo del rapporto finale del 1984 della Comisión nacional sobre la desaparición de personas (Conadep), incaricata dal presidente Raúl Alfonsín di indagare sui crimini della dittatura militare di Jorge Videla; cfr. E. CRENZEL, *La storia politica del Nunca Más. La memoria delle sparizioni in Argentina*, traduzione di L. Fano Morrissey, Firenze, editpress, 2016 (ed. or. 2008).

23 Le citazioni sono in H. GIULIANI, *Genova 2001: Which side to be on?*, in *Arguments against G8*, a cura di G. Hubbard and D. Miller, London, Pluto Press, 2005, p. 150 e in EAD., *Il conflitto non si spiega, si vive*, in «Genova per chi non c’era». *L’eredità del G8: il seme sotto la neve*, a cura di A. Miotto, Milano, Altraeconomia, 2021, pp. 47-49.

anniversario della morte di Carlo, è stato presentato nel 2004 dall'Aspl ai Cantieri autobiografici organizzati dall'Archivio diaristico nazionale di Pieve Santo Stefano.

Per evitare l'usura e la dispersione dei messaggi (dovuti alla "ripulitura" della piazza, in particolare dei cancelli della chiesa di Nostra Signora del Rimedio, dov'erano in gran parte appesi), l'Aspl ha recuperato questo «archivio a cielo aperto» di documenti, trascrivendoli e riordinandoli nel fondo Carlo Giuliani, presentato nel ricordato volume a cura di Fabio Caffarena e Carlo Stiaccini, che propone un itinerario scandito da alcune parole-chiave: «scritture da toccare, itinerari, appartenenze, generazioni, emozioni»²⁴. Il senso dell'operazione – sottolinea nell'introduzione Antonio Gibelli – è quello di tramandare il ricordo di un «ragazzo qualunque, in piazza un po' per convinzione, un po' per curiosità e un po' per caso», non solo e non tanto a chi le giornate di Genova 2001 le ha vissute o comunque viste e riviste, quanto piuttosto alle generazioni successive (come la mia), che di quella vicenda rischiano di perdere i «contorni», inevitabilmente «sfumati» col passare del tempo. Giuliani è

la vittima innocente, come avremmo potuto essere noi o i nostri figli, di una macchina che ha colpito alla cieca, senza razicinio umano e senza pietà, una macchina appunto spietata o forse peggio perversa: che ha protetto i potenti sorridenti, che ha lasciato imperversare i violenti, che si è scagliata contro la gente comune come lui e come noi e che poi ha continuato a infierire sugli inermi. Che ha preso a calci in testa gente innocua e già sanguinante, che ha spezzato le ossa a ragazzi che dormivano, che ha umiliato e colpito nel chiuso delle caserme, al riparo dagli sguardi. Carlo Giuliani in questo senso è tutto meno che un eroe. È una vittima tra le tante possibili, casuale e banale, della brutalità²⁵.

24 Cfr. <https://alsp.unigemit/risorse>; F. CAFFARENA, C. STIACCINI, *Le parole di piazza Alimonda*, in *Fragili, Resistenti*, cit., pp. 12, 14-15.

25 A. GIBELLI, *Introduzione*, ivi, pp. 7-8. Secondo la sociologa Donatella Della Porta, nei messaggi di piazza Alimonda «fiori e cuoricini sono il simbolo dominante, assenti i fucili [...] sulla cancellata di Carlo, il movimento si legge più attento ai valori che alle ideologie»: *Il movimento in piazza Carlo Giuliani*, ivi, pp. 148-149.

11 settembre 2001: una cesura anche per Genova

Per quanto predominante, la memoria del G8 non è riassumibile solo nella morte di Carlo Giuliani. Il ricordo ancora fresco delle giornate di Genova si confrontò/scontrò con il clima innescato a livello mondiale dagli attentati a New York dell'11 settembre. Proprio in quel giorno Vittorio Agnoletto – uno dei coordinatori del Gsf nel luglio 2001 – e il premio Nobel per la pace Adolfo Pérez Esquivel erano giunti a Porto Alegre in vista del II Global forum, previsto nella città brasiliana nel gennaio 2002. Anni dopo, Agnoletto ricordava la consapevolezza della

tragedia collettiva che presto avvolgerà i movimenti sociali di tutto il mondo. È chiaro a tutti che da quel momento chiunque oserà opporsi alle scelte politiche dominanti sarà considerato un traditore dell'Occidente. L'accusa di essere fiancheggiatori del terrorismo è dietro la porta²⁶.

Per quanto la lotta al terrorismo fosse nel «Dna del movimento», questo fu travolto dalla «nuova retorica di guerra» e da una logica manichea – «con noi o contro di noi» – che mise a dura prova la pratica della «diplomazia dal basso». Questo fu – a mio avviso – il maggior ostacolo a cui il movimento andò incontro, contribuendo al suo annichilimento. Non a caso, la stessa logica – «buoni-cattivi» – continua tutt'oggi ad ammutolire il dissenso, portando a una brutalizzazione e semplificazione della lotta politica, strumento pur sempre necessario per proporre un cambiamento politico e sociale. Questo aspetto emerse chiaramente già a Firenze nel novembre 2002 al primo Forum sociale europeo, «preceduto e accompagnato da una fortissima campagna di stampa che paventava violenza e distruzione», in cui si distinse Oriana Fallaci, che parlò di «violenza morale» alla città, che non avrebbe dovuto a suo parere ospitare il Forum²⁷. Quest'ultimo fu invece pacifico, costruttivo e affollatissimo: di quanto accaduto poco più di anno prima non si parlò molto – se non per ribadire la scelta pacifista, la «repressione ingiustificata e la sospensione dei diritti costituzionali avvenuta a Genova ad opera delle forze

26 V. AGNOLETTI, L. GUADAGNUCCI, *L'eclisse della democrazia. Dal G8 di Genova ad oggi: un altro mondo è necessario*, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 350 (I ed. Milano, Feltrinelli, 2011).

27 Fallaci: *a Firenze senza nascondermi*, in «Corriere della Sera», 9 novembre 2002. Fallaci è stata definita da Stefano Cristante la «voce di ogni opposizione estrema al raduno no-global»: *Violenza MEDIATA*, cit., p. 16.

dell'ordine» –, per concentrarsi sulla contestazione alla sempre più probabile guerra in Iraq, scoppiata poi nel marzo 2003²⁸.

Da allora, e soprattutto con l'avvio delle inchieste giudiziarie e dei processi, gli spazi e le forme della memoria si sono moltiplicati: oltre al coroglio e alle proteste si sono affermate varie memorie personali, sono state organizzate manifestazioni e allestite alcune mostre, prodotti documentari e podcast, scritti romanzi²⁹ e canzoni, allestite rappresentazioni teatrali³⁰ e opere cinematografiche, pubblicati fumetti e graphic novel³¹: una produzione sterminata che è stata, ed è tutt'ora, una delle molle che mi ha spinto a studiare il movimento e le giornate di Genova³².

Nella fase iniziale dei processi per i fatti della Diaz e di Bolzaneto vengono pubblicate importanti inchieste giornalistiche: dopo quella condotta per «Diario» nel 2007, Mario Portanova collabora alle puntate dedicate al G8 da Carlo Lucarelli nel programma *Blu notte. Misteri d'Italia*³³, mentre due anni dopo, insieme a Enrico Deaglio e Beppe Cremagnani, allarga lo sguardo passando in rassegna altri esempi – oltre a Genova – in cui la paura era divenuta «l'instrumentum regni»³⁴.

28 Cfr. <https://www.flcgil.it/files/pdf/20021107/forum-sociale-europeo-firenze-programma-2934171.pdf>; COMITATO PROMOTORE DEL FORUM SOCIALE EUROPEO, *Basta con i fantasmi evocati per provocare*, in «la Repubblica», 2 novembre 2002.

29 Ispirato alla propria esperienza di magistrato al processo per i fatti di Bolzaneto è il romanzo di Roberto Settembre *Gridavano e piangevano*, Torino, Einaudi, 2014 (su cui cfr. I. BRACAGLIA, *Barlumi di Genova*, in *Zona rossa*, cit. p. 70); il romanzo di Antonio Fusco, *Quando volevamo fermare il mondo*, Firenze-Milano, Storyside-Giunti, 2001, narra le vicende di due amici che si ritrovano al G8 su due fronti contrapposti (uno poliziotto, l'altro manifestante).

30 Ricordo almeno *Sangue dal naso*, di e con Andrea Maurizi (2021), ispirato al fondamentale volume di C. GUBITOSA, *Genova nome per nome. Le violenze, i responsabili, le ragioni. Inchiesta sui giorni e i fatti del G8*, prefazione di L. Guadagnucci, Milano-Piacenza, Terre di Mezzo, 2003. Nel 2015 fu rappresentato *Testimoni di Genova*, otto testimonianze lette da Massimo Zaccaria e musicate dal dj Brusca, su cui cfr. *Testimoni di Genova*, in *Zona rossa*, cit., pp. 150-170, interventi di L. Finotti, M. Crugnaschi e un «condannato per il G8».

31 Tra cui quella di C. MIRRA, *Quella notte alla Diaz. Una cronaca del G8 a Genova*, Parma, Guanda graphic, 2010, sulle vicende di un manifestante, poi incriminato.

32 Rinvio a L. GALLIANI, *La sottile «zona rossa»*, cit.

33 *Blu notte. Misteri d'Italia, Genova 2001: G8*, di C. Lucarelli, con la collaborazione di M. Portanova, 9 settembre 2007 (<https://www.raiplay.it/video/2011/07/Genova-2001-G8---Blu-notte-1fa7b5c1-7a77-4b89-bd03-b2b1c2a33c4f.html>); cfr. C. LUCARELLI, *G8. Cronaca di una battaglia*, con dvd, Torino, Einaudi, 2009.

34 E. DEAGLIO, B. CREMAGNANI, M. PORTANOVA, *Governare con la paura. Il G8 del 2001, i giorni nostri*, con dvd, Milano, Melampo, 2009, (la citazione è tratta dalla quarta di copertina).

Memorie del decennale

In occasione del decennale del 2011 alla cronaca si affianca in modo sempre più netto la memoria. Ricostruendo le «relazioni sociali» dopo il G8, Adriano Zamperini e Marialuisa Menegatto testimoniano la sofferenza individuale e collettiva – il «vivere comune offeso» – per la frattura consumatasi tra le istituzioni e parte dei cittadini, riuniti fin da subito in comitati, tra cui quello Verità e giustizia³⁵. Il senso di sfiducia nei confronti delle istituzioni e soprattutto delle forze dell'ordine – con le sentenze per la Diaz e per Bolzaneto – diverrà sempre più diffuso nei ricordi dei manifestanti³⁶.

Si può considerare in un certo senso “prodotto” del decennale del G8 il film *Diaz. Don't clean up this blood* di Daniele Vicari, uscito nel 2012 tra difficoltà di vario genere – reperimento dei finanziamenti per la produzione (poi garantita da Fandango), divieto di effettuare i sopralluoghi alla scuola Diaz (le riprese furono effettuate quasi interamente in Romania), sequestro delle macchine durante le riprese finali a Genova. Ispirata alla prima edizione del libro del giornalista Lorenzo Guadagnucci³⁷, la pellicola si basa sulle testimonianze dei manifestanti presenti alla Diaz la notte tra il 21 e il 22 luglio, alcuni dei quali tradotti poi alla caserma di Bolzaneto. Il film ebbe un grande successo di pubblico e di critica (premio del pubblico al Festival di Berlino, tre Nastri d'Argento, quattro David di Donatello), grazie anche alla partecipazione di attori di calibro quali Elio Germano e Claudio Santamaria.

Il ventennale e l'esplosione della memoria

La vera e propria “esplosione” delle memorie del G8 – o per meglio dire la sua “rielaborazione”, a livello collettivo e individuale – avviene in occasione del ventennale³⁸. Il già menzionato numero dalla rivista «Zapruder» dedicato alla *Zona rossa*, curato in collaborazione con il collettivo SupportoLegale,

35 A. ZAMPERINI, M. MENEGATTO, *Cittadinanza ferita e trauma psicopolitico. Dopo il G8 di Genova: il lavoro della memoria e la ricostruzione di relazioni sociali*, prefazione di N. Dalla Chiesa, Napoli, Liguori, 2011, quarta di copertina e p. 175.

36 Come è emerso nel lavoro condotto nel periodo del Covid-19 da G. PROGLIO, *I fatti di Genova. Una storia orale del G8*, Roma, Donzelli, 2021, cap. *Ritorni*, pp. 278-337.

37 L. GUADAGNUCCI, *Noi della Diaz. La notte dei manganelli e i giorni di Genova nel racconto del giornalista che era dentro la scuola*, Milano, Terre di Mezzo, 2002 (una nuova edizione, con prefazione del Pm Enrico Zucca, è uscita nel 2021 per Altraeconomia).

38 Cfr. D. SERAFINO, *Un'altra storia è possibile. Il G8 di Genova tra memoria soggettiva e memoria collettiva*, in «Passato e presente», vol. 50 (2022), n. 117, pp. 141-147.

pone la questione – cruciale per la ricerca storica – della conservazione del materiale prodotto dai movimenti (in particolare le memorie), concentrandosi soprattutto «sul prima, sul dopo e sull'altrove» rispetto a Genova.

E proprio Supportotegale, protagonista di tutti i processi del G8, presenta nel luglio 2021 il documentario *In campo nemico. Storia di Supporto legale*, diretto da Fabio Bianchini, con le fotografie di Sabina Bologna, le musiche di Otolab e i disegni di Zerocalcare, che dà voce agli attivisti e alle attiviste, attraverso letture dell'attore Valerio Mastrandrea³⁹. Il documentario – come quello prodotto da Sky, *La sottile zona rossa* – rientra in un'ampia operazione di recupero delle memorie di chi aveva partecipato a vario titolo a Genova 2001⁴⁰.

Sempre nel 2021 l'avvocato Raffaele Caruso ripubblica i propri appunti (dapprima usciti nel libro del giornalista di «Repubblica» Massimo Calandri), riflettendo sul proprio percorso: «per capire una cosa – afferma – bisogna prenderne un po' le distanze. Ma non per fuggire, per rientrarci dentro con maggiore consapevolezza»⁴¹. Si tratta a mio avviso di un elemento fondamentale per la ricostruzione storica di qualsiasi evento. Infatti, sebbene questo “ingranaggio collettivo” si sia messo in moto immediatamente, a distanza di vent'anni è possibile non solo una ricerca storiografica più fondata (grazie, ad esempio, alle fonti processuali), ma anche provare a trarre delle conclusioni sulle sorti dei vari “semi” piantati dal movimento. In occasione del ventennale diviene quindi possibile legare la cronistoria delle giornate genovesi alle vicende successive – giudiziarie ma non solo –, in un'ottica comparata, tesa a sottolineare gli elementi di continuità e le cesure.

Le esperienze vissute vengono rielaborate spesso in pubblicazioni che fanno ampio ricorso alla storia orale, strumento privilegiato ma da maneggiare con cautela nella costruzione di una memoria collettiva, pubblica e dal basso. Nel 2021 gli Archivi della Resistenza, organizzazione nata nel 2003 con sede presso il Museo audiovisivo della Resistenza a Fosdinovo, pubblica *La rivoluzione non è che un sentimento*, una raccolta di venti interviste,

39 *In campo nemico. Storia di Supporto legale*, regia di F. Bianchini, PostR 2021: <https://www.supportotegale.org/2021/in-campo-nemico-storia-di-supportotegale-il-documentario/>.

40 Per le iniziative organizzate da Amnesty International Italia e dalle reti delle associazioni (tra cui la mostra fotografica “Un'eredità in movimento: 20 anni dal G8 di Genova”, a cura del collettivo Terra Project e di Wu Ming 2), cfr. <https://www.amnesty.it/20-anni-dal-g8-di-genova-le-iniziative-di-amnesty-international-italia-e-della-rete-di-associazioni/>, 16 luglio 2021.

41 R. CARUSO, *G8. C'ero anch'io. Un avvocato tra le barricate di Genova*, Forlì, Edizioni FOG, 2021, p. 7; M. CALANDRI, *Bolzaneto. La mattanza della democrazia*, prefazione di G. D'Avanzo, Milano, DeriveApprodi, 2008.

effettuate da remoto durante il *lockdown* per il Covid-19. Per rendere conto delle ragioni ideali e delle «storie di vita» delle varie anime del movimento anti-G8, militanti e portavoce, giornalisti e scrittori, video-operatori, legali e infermieri, giovani dei centri sociali, religiosi e vittime dei pestaggi e delle torture, personaggi più o meno noti (da Agnoletto a Francesco Saverio Caruso, da Luca Casarini a Haidi Giuliani) e soprattutto «attivisti comuni, che mai prima di oggi avevano raccontato quelle esperienze in pubblico e tantomeno le avevano storicizzate», parlano in prima persona, con nome e cognome. Partendo dai motivi della loro presenza a Genova, che tutti avvertono come un «un giro di boa», il percorso arriva fino al presente, con esiti diversi:

la delusione, il trauma, la fuga o il permanere di un impegno politico [...] i fatti del G8 con il loro portato di delusione e ingiustizia rappresentano per molti un trauma che ha spesso i connotati della sconfitta, se non dell'annichilimento [...] [ma] lo spirito di Genova attraversa carsicamente il tempo per poter riemergere, oggi o domani, in ogni nuovo anelito di speranza, nella tenace volontà di trasformare lo stato presente delle cose⁴².

Ispirato agli stessi principi è il ricordato volume *Genova per chi non c'era* curato da Angelo Miotto, documentarista radiofonico a lungo collaboratore di Radio popolare network:

Parlare oggi di Genova [a chi non c'era] significa non solo fare memoria di quello che accadde, ma capire che cosa sia successo in questi vent'anni e soprattutto immaginare ancora l'utopia, che non è mai sinonimo di irrealizzabile. Un altro mondo è possibile, si diceva allora; oggi nei lavori del ventennale un titolo sostituisce «possibile» con «necessario»⁴³.

42 *La rivoluzione non è che un sentimento. Venti interviste a vent'anni dal G8 di Genova*, a cura di Archivi della Resistenza, Pisa, ETS, 2021, *Introduzione*, pp. 8-9. Nel volume sono intervistati Michelangelo Ricci e Alessio Lega, ideatori per conto del Teatro dell'Assedio dello spettacolo *Venti da Genova. Canto teatrale per coro, cantastorie, due guardie e un clown* (pp. 85-101 e 135-152).

43 A. MIOTTO, *Premessa. Perché dobbiamo parlare di Genova*, in «*Genova per chi non c'era*», cit., p. 15. «Un altro mondo è necessario» è il sottotitolo della nuova edizione del 2021 di V. AGNOLETTO, L. GUADAGNUCCI, *L'eclisse della democrazia*, cit.

La parola è lasciata ai protagonisti: Agnoletto, Guadagnucci – che ricorda un incontro nel 2002 a Genova, a un convegno di Palazzo San Giorgio, tra alcuni «ragazzi della Diaz» e i poliziotti del sindacato –, lo studioso Carlo Gubitosa (che parla del «futuro dei movimenti») e Donatella Della Porta, che analizza i conflitti locali e globali⁴⁴.

Anche quando si intende “storicizzare” gli eventi del G8, la storia proposta è soprattutto quella orale, in una prospettiva che tende a «storicizzare la soggettività e la memoria collettiva»⁴⁵. Le cinquantaquattro persone intervistate da Gabriele Proglia durante il *lockdown* – ventidue donne e trentadue uomini, con il nome puntato o lo pseudonimo «per questioni di sicurezza», in gran parte del Torinese⁴⁶ – contribuiscono secondo Alessandro Portelli, autore della prefazione, a dilatare i confini dell’evento, che da «accaduto» diviene «ricordato». La soggettività delle persone si confonde con uno «spazio intersoggettivo» – il movimento (non a caso molti adottano il «noi») – in cui «le diverse e molteplici narrazioni costituiscono memorie culturali che connettono soggettività differenti»⁴⁷.

In occasione del ventennale i giornalisti – tra i più rilevanti vettori della memoria – ri-conquistano in un certo senso la scena. Giovanni Mari, cronista del genovese «Secolo XIX», rilegge il 2001 alla luce della categoria di «fallimento», da intendersi al plurale: del vertice e del governo Berlusconi, della politica e della magistratura, dell’*intelligence* e della polizia, dei media, dello stesso movimento no-global⁴⁸.

44 «Genova per chi non c’era», cit., pp. 17-24 (Agnoletto), 50-52 (Guadagnucci), 53-56 (PM Zucca), 92-95 (Della Porta), 96-99 (Gubitosa).

45 G. CAROTENUTO, *Il G8 di Genova attraverso l’égo-histoire: ma io ero (noi eravamo) no-global nel 2001?*, in *I movimenti di Genova, venti anni dopo*, cit., p. 46.

46 G. PROGLIO, *I fatti di Genova*, cit. Sui rischi di questa scelta, per quanto motivata, che porta a una «sovrarappresentazione di alcune aree» (il centro sociale Askatasuna di Torino) rispetto ad altre (i Disobbedienti del Nord-est), cfr. D. SERAFINO, *Un’altra storia è possibile*, cit., p. 144.

47 A. PORTELLI, *Evento vissuto ed evento ricordato. Prefazione* a G. PROGLIO, *I fatti di Genova*, cit., p. IX. La seconda citazione è di Proglia, che illustra scelte metodologiche e obiettivi: formare un «contro-archivio delle memorie di Genova» (p. 5). Le settanta interviste sono depositate presso, tra gli altri, il Centro studi sui Movimenti di Parma, l’Archivio storico della nuova sinistra Marco Pezzi di Bologna e il Circolo Gianni Bosio di Roma (p. 10). Cfr. anche l’interessante *Dialogo con Alessandro Portelli* in *I movimenti di Genova, venti anni dopo*, cit., pp. 83-90.

48 G. MARI, *Genova, vent’anni dopo Il G8 del 2001, storia di un fallimento*, Busto Arsizio, People, 2021, *passim*.

I media “raccontano” gli eventi a una generazione che nel 2001 era nata da poco o ancora non c’era, che apprende di Genova anche attraverso prodotti nuovi, come i podcast. Tra questi, ricordo almeno *Dreamers. Voci e progetti a 20 anni dal G8 di Genova* (2021), un prodotto indipendente in dieci puntate che raccoglie le interviste a vari protagonisti (Agnoletto, Casarini, padre Zanotelli, ecc.) «per cercare di capire il presente di quello che è stato», e *Genova per tutti. Venti anni dopo il G8*, di Mauro Pescio e Daria Corrias, ideato per Rai Radio3⁴⁹.

Una menzione particolare merita il podcast *Limoni. Il G8 di Genova vent’anni dopo*, otto puntate a cura del settimanale «Internazionale»⁵⁰. La giornalista Annalisa Camilli – reduce dalle manifestazioni per il ventennale di piazza Alimonda – “lascia” Genova per andare a rintracciare le memorie e i percorsi di vita degli ex manifestanti: si reca ad esempio a Bologna, al Centro sociale Vag61 di via Paolo Fabbri – che custodisce il ricordato Archivio Francesco Lorusso-Carlo Giuliani –, promotore di alcune iniziative, tra cui lo spettacolo teatrale diretto dall’architetto e documentarista Carlo A. Bachschmidt, già autore nel 2011 del docu-film *Black block* e consulente tecnico di parte nei processi penali⁵¹. Il titolo del podcast allude al volume uscito nel 2001 a cura di Lello Voce e Giacomo Verde, che si erano così presentati:

tutto è successo proprio a luglio che è il mese dei limoni... Perché i limoni sono di Genova [...] I limoni hanno fusto snello, radici fonde, rami forti e frutti gialli come il sole [...] Sono gli occhi dei poveri e dei perseguitati e la loro scorza è il palmo delle loro mani che, cogliendoli, scopre l’orgoglio e la dignità della ribellione⁵².

In occasione del ventennale, inoltre, SupportoLegale pubblica il libro a fumetti *Nessun rimorso. Genova 2001-2021*, una riedizione aggiornata e ampliata di *GEvsG8. Genova a fumetti contro il G8*, uscito nel 2006. Il suo tono militante riflette, ovviamente, le sensibilità politiche degli autori, la maggior parte dei quali era presente a Genova nel 2001 o comunque ne ha condiviso le

49 <https://www.speakers.com/show/progetto-dreamerss-podcast>; <https://www.raiplaysound.it/programmi/genovapertutti>.

50 Oltre che sul sito di «Internazionale», il podcast è disponibile su Spotify, Apple, Spreaker, Google podcasts: <https://www.internazionale.it/notizie/2021/06/10/limoni-podcast-g8-genova>.

51 Cfr. C. BACHSCHMIDT, *In via San Luca*, in *Zona rossa*, cit., pp. 135-141.

52 L. VOCE, *Introduzione a* ID., G. VERDE, *Solo limoni. Agrumi e testi sui fatti di Genova*, Milano, Shake Edizioni Underground, 2001, pp. 7-8, cit. da «RC-Rapporto confidenziale», rivista digitale di cultura cinematografica, 2009 (<https://www.yumpu.com/it/document/read/16163200/scarica-la-rivista-download-pdf-rapporto-confidenziale>).

vicende successive. Tra i trentacinque collaboratori della raccolta di fumetti⁵³ vale la pena ricordare Filippo Scòzzari, animatore negli anni Ottanta della famosa rivista «Frigidaire», e Zerocalcare, di cui sono qui raccolti i molti contributi dedicati alle giornate di Genova: dai primi disegni del 2002 ai vari inediti realizzati appositamente per il volume⁵⁴. Gli autori ripercorrono le «scelte di campo» – titolo della vecchia introduzione – di questo nuovo prodotto:

Quindici anni fa prendevamo la parola per illustrare una scelta partigiana: la decisione di non lasciare ambiguità rispetto alla propria collocazione, alla necessità di rivendicare la legittimità e il pieno diritto all'esistenza di determinati comportamenti e percorsi di alterità politica (e non solo). Eravamo e siamo convinti che la solidarietà attiva sia un'arma che non può essere delegata [...] A distanza di un decennio e mezzo possiamo dire che le nostre previsioni non solo si sono dimostrate abbastanza accurate, ma che la realtà è riuscita nell'ardua impresa di desistere molto più rapidamente di quanto ci aspettassimo [...] Non è stato sufficiente reprimere, imprigionare, uccidere, ferire, distruggere la vita di attivisti e attiviste. Non è stato sufficiente ingigantire a dismisura l'apparato punitivo nei confronti di ogni comportamento che mettesse in discussione l'accettazione dello stato di cose presenti, sfociando [...] nel paradosso per cui una vetrina rotta necessita il risarcimento di decine di anni di vita di militanti mentre la vita di Carlo è un danno collaterale [...] Mettersi in gioco per difendere tutti, raccontare la memoria come ingranaggio e la solidarietà come arma concreta, è stato il nostro modo di essere partigiani [...] Speriamo che questo nostro piccolo contributo ricordi, prima di tutto a noi, che esistono molti modi di immaginare il futuro, e che ogni rivolta, ogni rivoluzione, ogni sovvertimento ha un prezzo, ma un prezzo che si paga insieme così come uniti si è lottato, si è vissuto e si è scoperta l'inebriante vertigine di essere liberi. E dalla parte del torto⁵⁵.

53 Per un elenco dei collaboratori, tra cui lo scrittore Erri De Luca, cfr. SUPPORTO LEGALE, *Nessun rimorso. Genova 2001-2021*, Roma, Coconino Press, 2021, pp. 230-238 (versione ampliata e aggiornata di SUPPORTO LEGALE, *GEvsG8. Genova a fumetti contro il G8*, Rimini, NdA Press, 2006).

54 Cfr. SUPPORTO LEGALE, *Nessun rimorso*, cit., pp. 172-173 (Scòzzari); ZEROCALCARE, prima e quarta di copertina, pp. 6, 13-36, 86, 91, 93-98, 125-129, 136-139, 160, 168, 197-200, 229, oltre a *Genovasplaining*, pp. 72-80 (presente anche in *Zona rossa*, cit., pp. 171-178).

55 SUPPORTO LEGALE, *Nessun rimorso*, cit., pp. 7-8.

In queste nuove modalità di racconto (fumetti, podcast, altre forme audiovisive) il “coinvolgimento esistenziale” diviene parte integrante dell’ingranaggio collettivo della memoria favorendo l’emergere di una *égo-histoire* rivolta direttamente al lettore, senza “compromessi” o mediazioni. È il caso del collettivo *Genova Venti Zerouno*, progetto artistico-educativo per le scuole secondarie di primo e secondo grado, nato con l’intento di raccontare alle nuove generazioni cosa abbia rappresentato Genova 2001:

Genova Venti Zerouno vuole seguire la traccia che porta dal movimento Altermondista fino ai movimenti ambientalisti di oggi, per costruire un dialogo tra queste due generazioni. Far in modo che i giovani di ieri parlino ai giovani di oggi significa costruire insieme il futuro⁵⁶.

Ed è proprio da una soggettività trasformata in memoria – in questo caso quella di Zerocalcare, che in occasione del ventennale si chiede come trasmettere una memoria viva «senza feticci e santini» alla generazione che a Genova non c’era – che nasce il progetto teatrale e documentaristico del collettivo⁵⁷.

Piazza Alimonda, Genova. 20 luglio 2024, 17:26

Applausi. È sabato e questo forse aiuta l’affluenza, maggiore dell’anno precedente. Nella folla non riesco a trovare Haidi – la figlia dell’attivista delle Bsa conosciuta nel 2023: per la prima volta in sedici anni non è presente a Genova il 20 luglio. La piazza è racchiusa in una specie di abbraccio dallo striscione del Laboratorio sociale occupato autogestito Buridda, nato nel 2010 a Genova e che, da lì a pochi giorni, sarebbe stato svegliato dal suono degli elicotteri e dei blindati pronti a far sgomberare lo stabile. Un atto che appare frutto della stessa logica che aveva contribuito a frammentare il movimento: sgomberi, repressioni e accanimenti giudiziari – come ben ricordano i dieci manifestanti “genovesi” processati per «devastazione e saccheggio»⁵⁸

56 Cit. in G. PAOLI, L. ORSI, *Genova Venti Zerouno. Il mondo che verrà*, in *I movimenti di Genova, venti anni dopo*, cit., p. 91.

57 Per una rassegna delle attività del collettivo e del progetto educativo – promosso da geometria delle nuvole, e sostenuto da Un Ponte Per, Emmaus Italia, Comitato Piazza Carlo Giuliani, Arci Toscana, Arci Liguria, Arci BVC, Lunaria, con la collaborazione di Rete NarrAzioni e Centro Studi Movimenti di Parma – cfr. <https://genovaventizerouno.it/>.

58 Reato risalente al codice penale Rocco del 1931 (art. 419), che evoca scenari di guerra civile e distruzioni massive di esercizi pubblici e privati, con una pena che va da otto a quindici anni

– mirano a silenziare le voci di chi ancora prova a opporsi al “deserto sociale” che avanza. Lo striscione recita «continuiamo a puntare alla luna», riprendendo lo slogan «Puntavamo alla luna, avete visto l’estintore», divenuto “famoso” in questi venti anni di lotta e di costruzione di una memoria dal basso.

Genova 2001 per chi non c’era assume così i tratti di una lucida utopia, una speranza che dopo essere stata costretta a trasformarsi in disillusione, sembra divenuta quasi una necessità. In primo luogo, la necessità di mettere in discussione il modello economico-finanziario neoliberista, autocelebratosi come “scelto dalla storia” dopo il secolo delle grandi ideologie; e che – come aveva chiaramente intuito e denunciato il movimento – continua a produrre disuguaglianze, sfruttamento (umano, animale, ambientale...), elitarismo e guerre. La necessità, per una generazione come la mia che sembra aver perso la voce, di riscoprire l’impegno politico e sociale attivo come antidoto alla «fine, o almeno crisi esistenziale, delle narrazioni collettive novecentesche, sostituite da una condizione post-moderna, per sua natura individuale»⁵⁹. E infine la necessità, fondamentale, di conoscere, criticare, ripensare e domandarsi cosa abbiano rappresentato le giornate di Genova nel contesto nazionale e globale, e come queste abbiano influenzato il periodo che le separa dall’oggi.

Genova 2001 ha infatti messo in luce il complesso rapporto tra manifestanti e forze dell’ordine, e quindi tra stato e società civile in un contesto democratico: sotto molti aspetti le giornate genovesi hanno segnato un arretramento significativo rispetto al percorso di normalizzazione avviato all’inizio degli anni Ottanta dalla riforma della pubblica sicurezza, che aveva condotto alla smilitarizzazione e alla sindacalizzazione del corpo di polizia⁶⁰. Analizzare, e se possibile contribuire alla sedimentazione della memoria collettiva in tutti questi anni aiuta sia a non dimenticare cosa è accaduto a Genova – e a non dimenticare Carlo – sia a dotarsi di strumenti per ripensare le sfide del presente: perché se nel 2001 un altro mondo era possibile, oggi un altro mondo appare necessario.

di reclusione. A questa imputazione, utilizzata raramente nell’Italia repubblicana, si è fatto ampio ricorso dopo il 2001.

59 Cit. in G. CAROTENUTO, *Il G8 di Genova attraverso l’égo-histoire*, cit., p. 46.

60 Cfr. M. DI GIORGIO, *Polizia democratica? Dalla legge 121/81 al G8 di Genova (1981-2001)*, in *Zona Rossa*, cit., pp. 106-117.

«Te le regalo, sono ancora piene di Cs». Scambiare maglie per raccontare il G8 2001

ILARIA BRACAGLIA*

Questo articolo nasce dalla partecipazione al convegno della Società italiana di antropologia culturale (Siac) che si è svolto dal 21 al 23 settembre 2023 a Roma, presso l'Università La Sapienza e, in particolare, dal confronto avvenuto all'interno del panel dedicato a *La vita segreta delle cose tra simbolismo e ritualità*¹. In questa occasione ci siamo interrogate su quanto gli oggetti, seppur dotati di una loro materialità, possano anche divenire veicoli di storie, canali di ascolto e di comunicazione, cercando di superare una rigida separazione tra oralità e scrittura² e, conseguentemente, tra supporti pensati come solo acustici o solo materici³.

Il caso di studio che presento in questo articolo affonda le sue radici nell'etnografia svolta per la tesi di laurea magistrale in discipline etno-antropologiche *Genua ist überall. Un viaggio tra i paesaggi del G8 di Genova*, che ho discusso il 29 gennaio 2018. In particolare, ho fatto riferimento al capitolo *Oggetti, fili, parole*, dedicato ad alcune forme di scrittura effimera⁴ cui è stato affidato nel corso degli anni il ruolo di veicolare la storia del G8 2001, anche in assenza di una sua ricostruzione storica in senso accademico⁵: dai doni – come lettere, magliette e tessuti lasciati in piazza Gaetano

* Ricercatrice indipendente.

1 Il panel, che si è svolto il 22 settembre 2023, è stato curato da Ciriaca Coretti e Iliara Bracaglia e ha visto la partecipazione di Claudia Antonangeli, Germana Chiusano, Bruno Iannaccone, Qendresa Shaqiri. L'intervento di Shaqiri è pubblicato poco più avanti su questo stesso fascicolo.

2 C. SEVERI, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi, 2004.

3 B. CARTOSIO, *Parole scritte e parlate. Intrecci di storia e memoria nelle identità del Novecento*, Venezia, Società di mutuo soccorso Ernesto de Martino, 2016.

4 *Effimero. Il dispositivo espositivo tra arte e antropologia*, a cura di F. Gallo e A. Simonicca, Roma, CISU, 2016.

5 «ZAPRUDER», SUPPORTO LEGALE, *Genova oltre Genova*, in «Zapruder. Storie in movimento. Rivista di storia della conflittualità sociale», 2021, n. 54, pp. 4-14.

Alimonda ritoponimizzata in “piazza Carlo Giuliani, ragazzo”⁶ – ai graffiti sparsi in tutta Europa⁷.

Cenni sul G8 2001

Prima di procedere sembra necessario dedicare spazio al contesto in cui queste pratiche sono inserite, con la consapevolezza che relegare in poche parole il G8 2001 non possa rendere conto della sua complessità e senza volerne sminuire la densità né voler ridurre la quantità delle possibili strade di ricerca che, a partire dalla macrocategoria, si possono dipanare⁸.

Nel corso degli anni Novanta del Novecento prese corpo un movimento definito “altermondialista”, costituito da molte anime diverse per interessi e pratiche di protesta – e per questo indicato anche come “movimento dei movimenti” – ma unite dal comune obiettivo di reclamare un *altro mondo possibile* in alternativa a quello lanciato verso un processo di globalizzazione neoliberista. Il “movimento dei movimenti” attraversò molte tappe: manifestazioni in piazza, organizzazione di festival e controvertici, redazione di propri articolati manifesti politico-economici, fondazione di reti di contro-informazione telematica come l’Independent media center, più noto come Indymedia⁹.

Dopo aver attraversato appuntamenti internazionali, da Seattle a Nizza, da Praga a Porto Alegre, da Göteborg a Napoli, nel luglio 2001 la protesta altermondialista confluì a Genova per contestare il summit G8, il vertice dei capi di stato degli otto paesi considerati più industrializzati al mondo: Canada, Francia, Germania, Giappone, Italia, Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti. Entrare nei dettagli logistici, politici, strategici dell’ordine pubblico e della rappresentazione mediatica¹⁰ con cui fu diffuso l’*evento Genova* sarebbe qui troppo arduo¹¹.

6 F. CAFFARENA, C. STIACCINI, *Fragili resistenti. I messaggi di piazza Alimonda e la nascita di un luogo di identità collettiva*, Milano, Terre di Mezzo, 2005.

7 I. BRACAGLIA, *In ogni luogo, per sempre Carletto*, in *Street art. Fra antropologia urbana e attività artistica*, a cura di A. Simonicca e B. Vertucci, Roma, CISU, 2021, pp. 159-193.

8 Si possono cercare maggiori informazioni sul sito www.archivioantimafia/processig8.org e sulle seguenti sezioni del sito del Comitato piazza Carlo Giuliani dove sono reperibili riferimenti a libri (<https://www.carlogiuliani.it/archives/category/libri>) e a tesi di laurea e dottorato (<https://www.carlogiuliani.it/bibliografia/narrazioni-studi-sul-g8/2>; ultima visita 31 maggio 2024).

9 E. DEL FRATE [et al.], *Millennium bug. Una storia corale di Indymedia Italia*, Roma, Edizioni Alegre, 2021.

10 Sul ruolo dei mezzi di comunicazione L. RICCETTI, *Il linguaggio della tensione. La manipolazione mediatica del G8 di Genova*, Roma, Red Star Press, 2023.

11 Punti di riferimento sui contenuti e sulle pratiche del movimento altermondialista nonché sulle

Nei giorni immediatamente precedenti al summit la città fu blindata con grate metalliche e container, fu sospesa l'area Schengen di libera circolazione e conseguentemente vennero ripristinati i controlli alle frontiere dei paesi membri dell'Unione europea¹².

Per quanto concerne le misure di ordine pubblico all'interno della città, venne autorizzato l'utilizzo del manganello del tipo Tonfa e del gas lacrimogeno Cs, quest'ultimo vietato in guerra dalla Commissione di Ginevra eppure utilizzato nella gestione dell'ordine pubblico non solo in Italia e non solo a Genova.

In una interrogazione parlamentare presentata dal senatore dei Verdi Francesco Martone il 5 febbraio 2002 si legge che: "L'Italia ha ratificato nel 1925 il protocollo di Ginevra contro l'uso di sostanze soffocanti o gas e nel 1969 ottanta Paesi hanno votato per la messa al bando di gas lacrimogeni in operazioni di guerra", ma nonostante questa ratifica "esisterebbe una scappatoia legale che consentirebbe l'uso di tali sostanze dannose, poiché la Convenzione sulle armi chimiche non proibisce l'uso di gas tossici in operazioni pacifiche. Secondo lo Stoa (Scientific and technological options assessment), un organismo ufficiale del Parlamento Europeo dedicato all'analisi di questioni scientifiche ha analizzato 115.107 pubblicazioni scientifiche sull'Ortho-Chlorobenzylidene-Malonitrile, il nome scientifico del gas "Cs" impiegato nei candelotti lacrimogeni. Secondo la letteratura scientifica l'impiego di questo agente chimico può tradursi in un grave rischio sanitario, soprattutto se utilizzato in aree ristrette e prive di vie di fuga, dove è impossibile allontanarsi rapidamente dalle zone di massima concentrazione del gas¹³.

Nonostante le numerose testimonianze e ricerche¹⁴ sull'attinenza tra esposizione ai gas Cs e presenza di sintomatologie significative, quali tumori,

giornate di Genova: C. GUBITOSA, *Genova nome per nome: le violenze, i responsabili, le ragioni. Inchiesta sui giorni e i fatti del G8*, Milano, Altrœconomia, 2003; V. AGNOLETTO, L. GUADAGNUCCI, *L'eclisse della democrazia. Le verità nascoste sul G8 di Genova*, Milano, Feltrinelli, 2011 anche nella sua versione aggiornata V. AGNOLETTO, L. GUADAGNUCCI, *L'eclisse della democrazia. Dal G8 di Genova a oggi: un altro mondo è necessario*, Milano, Feltrinelli, 2021.

12 Per una disamina dell'organizzazione dell'ordine pubblico a Genova C. BACHSCHMIDT, *Black Block. La costruzione del nemico*, Roma, Fandango Libri, 2011.

13 C. GUBITOSA in L. VILLANI, *20 anni dopo: una ballata del G8*, Roma, Red Star Press, 2021, p. 277.

14 Oltre al volume M. MAGNONE, E. MANGINI, *La sindrome di Genova. Lacrimogeni e repressione chimica*, Genova, Fratelli Frilli Editori, 2002 è possibile trovare riferimenti ad articoli sul sito http://www.veritagiustizia.it/documenti.php#gas_cs (ultima visita 31 maggio 2024).

dermatiti e disturbi della vista, non si sono presi provvedimenti ufficiali in direzione di un abbandono del loro utilizzo.

La settimana della seconda metà di luglio 2001 venne aperta dal Forum sociale il giorno 16, a evidenziare la capacità creativa della rete altermondialista di non ridursi a un movimento del no, come la sua definizione mass mediatica “no global” farebbe ipotizzare, ma di esprimere e argomentare delle complesse proposte in direzione di forme alternative di organizzazione economica e politica¹⁵. Proprio come il forum, i cortei previsti per il 19, 20 e 21 luglio posero al centro dell’attenzione temi ancora estremamente attuali – ambiente, diritto allo spostamento, diritti dei lavoratori, sistemi di tassazione e regolamentazione della finanza, per citarne solo alcuni – riuscendo a mostrare la correlazione interna.

Fatta eccezione per il corteo di giovedì 19 luglio, ricordato spesso come il colorato e festoso corteo dei migranti dedicato al diritto allo spostamento, che evidenziava con lo slogan *people before profits* l’ambiguità di un modello volto a favorire i viaggi delle merci e a contrastare quelli delle persone, nel corso delle proteste, a causa di molti fattori che non possono essere indagati in questo spazio, le forze dell’ordine aggredirono a più riprese i cortei. Tra gli episodi più eclatanti il pestaggio dei manifestanti della Rete Lilliput in piazza Manin e l’attacco al corteo delle cosiddette Tute bianche in via Tolemaide che porterà all’uccisione di Carlo Giuliani in piazza Gaetano Alimonda il pomeriggio del 20 luglio 2001; le violenze praticate nel corso del corteo di sabato 21 luglio, tra cui l’aggressione a un ragazzo di tredici anni. Dal 20 al 23 luglio la caserma Nino Bixio situata a Genova Bolzaneto fu utilizzata come carcere provvisorio: di fatto si rivelò un luogo di tortura e di reclusione immotivata. Comportamenti simili si verificarono anche presso altre caserme e carceri genovesi, come testimoniato da Paolo Fornaciari ed Enrica Bartesaghi per ciò che riguarda la caserma di Forte San Giuliano¹⁶.

La notte del 21 luglio, a summit ormai concluso, la polizia effettuò una perquisizione all’interno del complesso scolastico Diaz Pertini Pascoli, concesso legalmente dal Comune di Genova, insieme ad altri spazi demaniali, come luogo di ospitalità per manifestanti, giornalisti, medici e avvocati. A ca-

¹⁵ Genova. *Il libro bianco*, «L’Unità, Liberazione, Il Manifesto, Carta», luglio 2002.

¹⁶ E. BARTESAGHI, *Genova: il posto sbagliato. La Diaz, Bolzaneto, il carcere. Diario di una madre*, [Civezzano], Nonluoghi libere edizioni, 2003; P. FORNACIARI, *Tre giorni di qualche anno fa*, Milano, Altraeconomia-Terre di mezzo, 2008 (entrambi i libri si possono scaricare gratuitamente dal sito del Comitato verità e giustizia per Genova <http://www.veritagiustizia.it/altro/libri.php>; ultima visita 31 maggio 2024).

ratterizzare l'operazione fu la scelta di aggirare la necessaria autorizzazione da parte di un magistrato sulla base dell'articolo ex 41 del Tulp (Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza) che prevede, qualora vi sia il sospetto che si nascondano armi o gruppi terroristici, di poter procedere a perquisizione senza previa autorizzazione, per l'appunto, del magistrato. Per questo motivo vennero predisposte, tra le più eclatanti prove false di quella notte, le due bottiglie molotov, rese note in particolare dal film *Diaz. Don't clean up this blood* di Daniele Vicari che riporta un breve estratto della documentazione realizzata dal supporto legale del processo Diaz.

La perquisizione si risolse in un massacro: Mark Covell, giornalista e mediattivista inglese, e Melanie Jonasch arrivarono in ospedale in coma, e come loro molte altre persone riportarono danni fisici permanenti¹⁷.

I processi relativi a quanto accaduto nella caserma di Genova Bolzaneto e nella scuola Diaz Pertini si sono conclusi con delle sentenze che, nei limiti del possibile considerando l'assenza del reato di tortura nel codice penale italiano e quello che i giudici hanno definito "un malinteso spirito di corpo", hanno permesso di chiarire gli avvenimenti e di individuare i responsabili. Inoltre, entrambi i procedimenti giuridici hanno segnato la storia della giurisprudenza, animando il dibattito sull'introduzione del reato di tortura e sulle possibili misure di prevenzione di forme repressive di quella portata, come l'identificazione alfanumerica sulle divise e una maggiore attenzione per la formazione delle forze preposte all'ordine pubblico.

Per le violenze avvenute nel corso delle manifestazioni, i cosiddetti fatti di strada, invece, non è stato aperto alcun fascicolo giudiziario, eccezion fatta per il processo Perugini relativo al pestaggio subito da un giovane di tredici anni. Ugualmente le torture verificatesi in altre caserme, come quella di Forte San Giuliano, non sono state oggetto di alcun procedimento giuridico. Il processo relativo all'uccisione di Carlo Giuliani in piazza Alimonda è stato archiviato nel 2003, a due anni dalla sua apertura¹⁸.

17 Sulla notte della Diaz: L. GUADAGNUCCI, *Noi della Diaz: la notte dei manganelli e i giorni di Genova nel racconto del giornalista che era dentro la scuola*, Piacenza, Editrice Berti, 2002 anche nella successiva edizione aggiornata L. GUADAGNUCCI, *Noi della Diaz: la notte dei manganelli al G8 di Genova. Una democrazia umiliata: tutte le verità sui processi*, Milano, Terre di mezzo, 2008.

18 Per chiedere la riapertura del processo, la famiglia Giuliani e il Comitato piazza Carlo Giuliani si sono impegnati in una lunga controinchiesta confluita, oltre che in documenti giuridici, nel volume multimediale G. GIULIANI, *Non si archivia un omicidio*, Genova, Nuova Ata, 2013 e nei documentari reperibili sul sito del comitato <https://www.carlogiuliani.it/multimedia/test> (ultima visita 42 maggio 2024).

La percezione diffusa, nonostante gli esiti dei processi Diaz e Bolzaneto siano considerati solo parzialmente soddisfacenti, come mi ha detto nel corso di un'intervista Enrica Bartesaghi, presidente del Comitato verità e giustizia per Genova, è che “giustizia non sia stata fatta”¹⁹, e forse anche per questo il G8 di Genova continua a essere ricordato proprio attraverso la figura centrale di un processo archiviato: Carlo Giuliani, il ragazzo ventitreenne al quale sono dedicati i tessuti, e le storie, che qui prendo in esame.

A raccontare il G8 2001 non è una storia da antologia o da manuale: complessità relegata, nelle ipotesi migliori, a poche righe²⁰, solo dopo il ventesimo anniversario sono comparsi cenni più significativi²¹ insieme a molti progetti editoriali che, seppure di grande pregio²², non prendono in considerazione la storicità nel suo insieme, come invece avvenuto per altri avvenimenti del secolo scorso.

In ciò è da evidenziare anche l'assenza di progetti specifici all'interno del mondo accademico: raramente all'impegno di singoli ricercatori e ricercatrici, fino ad ora, è stato dato un giusto seguito, ricerche e seminari sul tema sono stati, si potrebbe dire, spesso archiviati, considerati conclusi al termine del loro svolgimento. Almeno fino al ventennale, il G8, con la sua creatività e la sua repressione, è rimasto fuori dal dibattito delle istituzioni preposte a rappresentare lo stato: si potrebbe dire che sia rimasto senza una storia.

Eppure del G8 esistono moltissime storie elaborate e diffuse nel corso degli anni e capaci di tessersi insieme formando ormai una storia complessa: fumetti, *graphic novel*, romanzi, saggi, graffiti, canzoni, documentari, siti internet che mostrano un lungo e vario cammino percorso, e da rinnovare, per ottenere quella che Roberto Beneduce indica come una *cura della Storia*²³. Una forma completa di giustizia capace di non ridursi al mondo tribunale e di ottenere il riconoscimento politico e sociale del valore dell'esperienza vissuta e subita.

19 Intervista a Enrica Bartesaghi, Genova, 21 luglio 2013, registrazione conservata presso l'autrice.

20 G. SABBATUCCI, V. VIDOTTO, *Storia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

21 B. BASSO, R. BOSSO, *Non solo storie per ragazzi*, in *La pagina che non c'era*, a cura di D. Romagnoli, M.L. Vanorio, P. Trama, Milano, Zanichelli, 2022, pp. 556-629.

22 Si veda, tra gli altri, G. PROGLIO, *I fatti di Genova. Una storia orale del G8*, Roma, Donzelli, 2021.

23 R. BENEDUCE, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci, 2007.

Carlo Giuliani, ragazzo

Al centro delle pratiche di memoria che hanno permesso in questi anni la trasmissione di forme autogestite di storie sul G8 è Carlo Giuliani che, nel corso del tempo, ha incarnato molte altre storie oltre alla propria: le morti di stato che lo hanno preceduto e seguito, i grandi temi dei movimenti politici come la questione palestinese, i diritti dei migranti, la resistenza kurda.

La contestualizzazione deve allora restringersi e concentrarsi sul ragazzo, ricorrendo questa volta a un tempo presente, come è presente la sua storia, non solo in quanto memoria rievocata annualmente, ma come prosecuzione di quelle che vengono percepite come profonde ingiustizie sociali e desideri di resistenza a esse.

Il 18 luglio 2001 Carlo Giuliani partecipa al concerto di Manu Chao, aperto dai 99 Posse, e, il giorno successivo, 19 luglio, al corteo dei migranti²⁴. Venerdì 20 luglio è indeciso se andare al mare o raggiungere una delle piazze tematiche che percorrono la città in cui vive²⁵. Uscito di casa poco dopo mezzogiorno, raggiunge piazza Manin da cui scappa per evitare il pestaggio delle forze dell'ordine sui manifestanti della Rete Lilliput. Ripercorre corso Torino e arriva, insieme a uno degli amici incontrati durante il tragitto, nella vicina via Pendola dove trova una delle poche focaccerie rimaste aperte. Sono le quattro del pomeriggio e il corteo di via Tolemaide, poco distante, da un'ora si confronta con quella che i giudici della Corte di cassazione hanno definito «una carica violenta e ingiustificata». Le strette strade di Genova in quei giorni sono state blindate e presidiate, rendendo molto difficili e pericolosi gli spostamenti a piedi. Poco dopo le quattro, dunque, il ragazzo si unisce al corteo più numeroso, tra quelli che si stavano svolgendo in vari quartieri della città insieme alle piazze tematiche, un corteo bersagliato da quindici colpi di arma da fuoco²⁶ sparati ad altezza d'uomo²⁷.

24 Nella mostra multimediale *Non spegni il sole se gli spari addosso*, realizzata nel 2016 da Luca Pastore, è possibile rintracciare, all'interno dei lunghi filmati inseriti, un breve frammento di un'intervista fatta al giovane proprio durante il corteo del 19 luglio.

25 La ricostruzione della giornata di Carlo Giuliani è proposta da F. BARILLI, M. DE CARLI, *Carlo Giuliani il ribelle di Genova*, Padova, BeccoGiallo, 2021 (ed. orig. 2011) e dal Comitato piazza Carlo Giuliani nel documento *Bibliografia di un giorno d'estate* rintracciabile sul sito del Comitato: <https://www.carlogiuliani.it/archives/bibliografia-di-un-giorno-destate/1250> (ultima visita 31 maggio 2024).

26 Come dichiarato dal generale Siracusa durante il processo ai 25 manifestanti accusati di devastazione e saccheggio per i fatti di via Tolemaide.

27 Come mostrano le fotografie scattate, tra gli altri, da Tano D'Amico e presenti agli atti della

Quando due defender dei Carabinieri si dirigono in via Caffà, una delle poche vie aperte sul lato opposto alle mura della ferrovia invalicabili, un gruppetto di manifestanti li segue, trovandosi così in piazza Alimonda, dove rimane uno dei due mezzi blindati, mentre l'altro si allontana. Le immagini di quel pomeriggio mostrano un estintore già presente sull'asfalto: un manifestante lo tira contro il defender, un carabiniere dall'interno della jeep lo calcia via. Secondo la perizia di parte, quando Giuliani si china per raccogliarlo assume la postura di chi guardi in alto di fronte a sé, confermando l'ipotesi secondo cui avesse già visto la pistola puntata fuori dal lunotto posteriore e volesse, con quell'estintore vuoto, disarmare chi impugnava la pistola. Il proiettile viene sparato prima che il ragazzo possa lanciarlo. Una volta caduto a terra, viene schiacciato due volte dal defender che cerca di raggiungere il blindato dei colleghi nel secondo tratto di via Caffà. Attorno al corpo di un ragazzo non ancora identificato, inizialmente presunto spagnolo, si forma un cordone di carabinieri e, prima che arrivi l'ambulanza del pronto soccorso, qualcuno solleva il passamontagna blu del giovane e con una pietra ne colpisce la fronte, per poi risistemare il passamontagna. Di fronte alle telecamere del programma *Terra!* il vicequestore Adriano Lauro inaugura, in una forma ancora superficiale, la teoria secondo cui Giuliani sarebbe stato ucciso a causa di un sasso.

Resa nota la sua identità, quel pomeriggio stesso piazza Alimonda viene ritoponimizzata in *piazza Carlo Giuliani, ragazzo*; un epiteto che sembra indicare l'assenza di etichette politiche: non un eroe, ma un ragazzo qualunque, come noi, uno di noi²⁸. Fin da subito, attorno a lui si sono espresse molteplici forme di racconto e di memoria sorte da esigenze diverse: giustizia, desiderio di comprendere quanto fosse accaduto, espressioni di affetto personali, politiche, sociali.

Così Carlo Giuliani diventa il soggetto di una storia diffusa, perlopiù e a lungo collettiva e anonima, non individualista, non autoriale. La targa della piazza, unita alla ritualità laica da cui il luogo è attraversato, diventa un luogo di memoria capace di «fermare il tempo, bloccare il lavoro dell'oblio, rendere immortale la morte»²⁹, di porsi come un «salvagente della memoria»³⁰ e di

consulenza legale del processo ai 25.

28 F. CAFFARENA, C. STIACCINI, *Fragili resistenti*, cit.

29 P. NORA, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1997.

30 J. CANDAU, *La memoria e l'identità*, Napoli, Ipermedium Libri, 2002.

una storia transitiva³¹ veicolate, tra gli altri, da molti tessuti che, come nel mito di Filomela³², si fanno voce.

Tessuti

All'interno di questo *corpus* si possono comprendere in primo luogo bandiere e striscioni che, come il noto lenzuolo di Clelia Marchi esposto nel Piccolo museo del diario di Pieve Santo Stefano, si fanno megafoni della memoria e, in un immaginario altare laico, hanno la funzione del sudario: elemento che veste il defunto in un abbraccio perenne con le scritte stampate oppure impresse a pennarello.

Altrettanto, se non ancor più significativa è la presenza di magliette a maniche corte donate o dedicate a Carlo Giuliani. Simili nella forma, sono molto diversi i contenuti che evocano o esplicitamente nominano – da agglomerati di firme a contenuti politici –, ma tutte mostrano l'intenzione transitiva ed esemplare³³ che caratterizza la memoria di Carlo Giuliani e la modalità di iscrizione del G8 2001 nella storia. Tra gli argomenti o le altre figure simboliche di cui Giuliani viene reso tramite troviamo Peppino Impastato, il femminismo, il brigantaggio inteso come resistenza di fronte al profilarsi della questione meridionale. Particolarmente esplicito appare il testo di una maglietta che può essere utile citare per intero e che recita, scritte a pennarello, un elenco di dediche:

Per un bambino della Sierra Leone / Per un ammalato di AIDS / Per un condannato a morte / Per un cielo pulito / Per un cibo sicuro / Per un lavoro dignitoso / Per l'acqua a tutti / Per dare voce a un indigeno / Per cancellare un debito / Per Carmelita Alonso / Per una donna turca che si lascia morire / Per un'infanzia negata / Per salvare l'orso polare / Per Ken Saro Wiwa / Per un bambino clandestino / Perché nessuno si venda, si adatti, si arrenda / Per chi è morto e potevamo salvare / Per tutti quelli che non so ma lottano per sopravvivere!

31 T. TODOROV, *Gli abusi della memoria*, Napoli, Ipermedium Libri, 1996.

32 Nel libro VI delle *Metamorfosi* Ovidio racconta la storia della trasformazione di Filomela, Procne e Tereo rispettivamente in usignolo, rondine e upupa. Tereo abusa sessualmente della cognata Filomela e, per impedirle di raccontare ciò che ha subito, le taglia la lingua. Filomela allora tesse una tela su cui disegna gli avvenimenti e invia questa lettera iconografica alla sorella, Procne. Le due donne si alleano e per vendicare la violenza cucinano i figli di Tereo dandoglieli in pasto.

33 T. TODOROV, *Gli abusi della memoria*, cit.

Per diversi anni le magliette, raccolte sulla cancellata della chiesa di Nostra Signora del Rimedio in piazza Alimonda o direttamente consegnate alla famiglia Giuliani, sono state conservate nel Centro documentazione Carlo Giuliani, uno spazio che nelle intenzioni del Comitato piazza Carlo Giuliani avrebbe dovuto avere una funzione aggregativa di persone e documenti, ma che è stato chiuso nel 2016. Al suo interno le magliette erano collocate in una stanza apposita, ripiegate sugli scaffali di un armadio aperto. Il tessuto avvolge e unisce: gli abiti incorporano una rete di relazioni sociali, così si veste Carlo con i propri indumenti, e ci si veste da Carlo. La sezione *Dal mondo* del sito internet del Comitato, infatti, mostra due fotografie³⁴ di persone che si travestono – una delle due immagini è scattata proprio durante i festeggiamenti di un carnevale³⁵ – da Carlo, oltre al video, presente sulla piattaforma YouTube, della performance *Carlo all'ipercoop* realizzata da Alessandra Maggi e Mauro Stagi³⁶.

Quando il Centro documentazione è stato dismesso, i materiali in esso contenuti sono stati trasferiti altrove: nelle case dei familiari di Giuliani o di persone amiche e solidali. Nei percorsi di queste donazioni, dispersioni necessarie alla conservazione³⁷, è possibile scorgere dei centri concentrici di inalienabilità³⁸ specialmente per ciò che riguarda i tessuti: bandane e bandiere nei bordi più esterni, le magliette nel nucleo più interno, rifunzionalizzate in modo che, attraverso il dono, possano ribadire la loro caratteristica di oggetti da ascoltare.

Le magliette, infatti, sono state affidate al Csoa Pinelli che ogni anno organizza il torneo di calcio a cinque dedicato a Carlo Giuliani con cui si conclude il ciclo delle iniziative di ciascun anniversario del 20 luglio.

Il centro sociale ha proposto un nuovo modo di disporre ed esporre le magliette: non più capi d'abbigliamento riposti orizzontalmente sugli scaffali di un armadio, ma cucite insieme a formare due arazzi con una collocazione verticale. Da oggetti da indossare a oggetti da guardare durante l'anno all'in-

34 <https://www.carlogiuliani.it/wp-content/uploads/2020/03/Manifesto02.jpg> (ultima visita 31 maggio 2024).

35 <https://www.carlogiuliani.it/wp-content/uploads/2020/03/Reggio-Emilia-da-Paola.jpg> (ultima visita 31 maggio 2024).

36 https://youtu.be/6-FM3bAWNso?si=f9gg_O0YOENI1Q5Z (ultima visita 31 maggio 2024).

37 A. WEINER, *La densità culturale e la densità degli oggetti*, in *La materia del quotidiano: per un'antropologia degli oggetti ordinari*, a cura di S. Bernardi, F. Dei, P. Meloni, Pisa, Pacini, 2011, pp. 43-57.

38 A. WEINER, *La densità culturale e la densità degli oggetti*, cit. pp. 43-57.

terno del centro sociale o, nei giorni in cui svolge il Torneo di calcio a 5 Carlo Giuliani, su ciascuna delle porte del campo da calcio.

Gli indumenti così sembrano essere rifunzionalizzati in segni da mostrare, iscritti nel presente, agenti attivi della vita contemporanea, oggetti che non rispondono a bisogni materiali, ma che significano valori complessi³⁹. Marcano le identità degli individui e dei gruppi, evocando idee astratte destinate a nutrire il pensiero e proponendo costantemente un testo che può essere letto, analizzato e codificato anche in base alla loro disposizione: tracce, testimoni dell'affetto, dell'emozione, del lutto, ma anche della storia. Segni da offrire e decodificare, dunque, inseriti in una dimensione linguistica che li rende oggetti sociali transitivi, con un valore d'uso sociale e non monetario che portano con sé nella loro circolazione tra persone e contesti. Grazie a queste traiettorie gli oggetti producono nuovi soggetti e nuove attività sociali che, a loro volta, possono risignificare altri oggetti inserendoli in nuovi dialoghi, con una disponibilità a un continuo aggiornamento, secondo il concetto oceaniano di oggetti ambasciatori: oggetti memoria capaci di traghettare il passato nel presente⁴⁰.

Nel corso della ricerca sul terreno, proprio di fronte ai due arazzi esposti, è avvenuto un incontro che ritengo particolarmente significativo nella sua capacità di mostrare il legame tra storie, racconti e tessuti, di cui segue un estratto etnografico.

Tre magliette

Il 19 luglio 2020 era previsto un concerto del cantautore Alessio Lega all'interno del centro sociale Pinelli: sono arrivata in anticipo con Giuliano Giuliani, padre di Carlo e autore di un libro molto significativo sull'archiviazione del processo⁴¹. Quando ci si è avvicinato un compagno⁴², Giuliano mi ha presentata come ricercatrice sul G8. Così, poco dopo, il compagno mi ha presa da parte e, portandomi proprio di fronte ai due arazzi, mi ha raccontato il suo 20 luglio 2001. Con le lacrime agli occhi parlava e mi indicava, come

39 L. TURGEON, *La memoria della cultura materiale e la cultura materiale della memoria*, in *La materia del quotidiano*, cit., pp. 103-124.

40 *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa*, a cura di M. Aria, A. Painsi, Pisa, Pacini Editore, 2015.

41 G. GIULIANI, *Non si archivia un omicidio*, cit.

42 Ricorro, qui e nelle pagine seguenti, all'espressione emica con cui mi è stato presentato e si è autodefinito l'uomo di cui non conosco il nome.

se fossero di fronte a noi in quel momento, forze dell'ordine, manifestanti, spostamenti.

«Lo vedi?» mi ha chiesto e ho risposto di sì, perché davvero con il suo racconto potevo vedere⁴³.

Ci siamo abbracciati e mi ha mostrato i segni sulla pelle⁴⁴ che da allora porta incisi sui polpacci e nelle emozioni. Mi ha spiegato piangendo che quelle immagini che lo tormentano ce le ha sempre davanti. Gli ho detto, a mia volta commossa e temendo che fosse solo un commento riempitivo di un imbarazzo troppo grande, che quegli arazzi di maglie davanti a noi mi sembravano proprio un modo per far vedere quelle immagini, e che con la loro tessitura mostravano che in molti provavamo un dolore simile al suo. Ho condiviso con lui il percorso che stavo facendo tra graffiti e lettere e come, inaspettatamente, mi fossi imbattuta nei tessuti e nella loro capacità di diventare veicoli di parole, di raccontare una memoria e una storia collettive con un invito a uno sforzo di immaginazione e immedesimazione cui alcuni modi di dire rinviano quotidianamente: “mettiti nei nostri panni”, sembrano dire quelle maglie con i loro disegni e le loro scritte.

Il compagno mi ha promesso, portandosi un pugno sul cuore come saluto, che il giorno successivo mi avrebbe portato una cosa in piazza, sicuro di trovarmi come ogni anno al banchetto dei libri.

Così l'indomani mi ha raggiunta portando con sé un pacchetto fatto da tre buste di plastica bianca ciascuna contenente, ripiegate con cura, le magliette che aveva indossato il 20 luglio 2001. Nel mostrarmele ha precisato che se ne era cambiate tre e mi ha avvisata: «Stai attenta quando le apri, sono ancora piene di Cs». Ci siamo abbracciati e commossi insieme.

Dopo averle viste insieme a lui, non ho più riaperto le buste che conservano le magliette, nemmeno quando le ho portate al panel da cui nasce questo articolo. Come molte delle espressioni legate alla sfera semantica della tessitura, anche l'azione di spiegare le magliette può esprimere molteplici significati: dalla loro apertura materiale per renderle percepibili per intero, alla comunicazione – spiegazione – degli eventi e delle emozioni che quelle magliette non solo veicolano ma ancora recano intrise nelle loro fibre. «Sono ancora piene di Cs» sembra voler evidenziare non solo un invito a fare attenzione alla pericolosità materiale del gas, ma una richiesta di maneggiare con

43 C. SEVERI, *Il percorso e la voce*, cit.

44 S. TASSINARI, *I segni sulla pelle*, Milano, Tropea, 2003.

cura dei contenuti densi e ancora non del tutto digeriti, come il suo racconto, probabilmente con l'implicita proposta che proprio grazie alla condivisione potessero essere metabolizzati attraverso l'impegno comune di due «tu» che si espongono l'uno all'altro «onorando» le proprie fragilità esposte⁴⁵.

Conclusioni, con un pizzico di riflessione metodologica

Una simile disponibilità a condividere l'esposizione all'altro potrebbe facilmente essere banalizzata come sensibilità a empatizzare, eppure, ripercorrendo un tracciato che da Hannah Arendt prosegue con Adriana Cavarero, Judith Butler invita a considerare «la possibilità di un'etica altruistica della relazione»⁴⁶. In una condizione in cui l'altro non solo «non mi è mai del tutto conoscibile»⁴⁷, ma esprime costantemente la sua singolarità e la sua differenza, per l'appunto, la sua alterità da me. Questo atteggiamento, dunque, anziché spingerci a riassumere l'altro in noi stessi, ricercando gli elementi di somiglianza e le possibili identificazioni, ci propone «una diversa pratica relazionale, dove proprio l'esposizione e la vulnerabilità dell'altro costituiscono una prima rivendicazione etica nei miei confronti, mi interpellano per la prima volta»⁴⁸.

Nel confrontarmi con una tale densità, in questo e in altri incontri etnografici particolarmente significativi da questo punto di vista, mi sono chiesta se io avessi mai condiviso qualcosa di così intimo con gli interlocutori che avevo incontrato nel corso della ricerca e ho dovuto ammettere che, quantomeno a un livello cosciente, non avevo mai raccontato qualcosa di altrettanto intimo e profondo.

La percezione di non aver ricambiato questi doni mi ha portata a considerare le forme di restituzione secondo altre prospettive e a chiedermi quanto sia realmente non estrattiva una restituzione che, escludendo le emozioni condivise durante l'incontro, si concentri esclusivamente su aspetti intellettuali, politici, relazionali che, seguendo Judith Butler, potremmo considerare non io-tu, ma di grandi numeri sociali: un noi dimentico di quella *faticità corporea*⁴⁹ della relazione e che corre il rischio di irrigidirsi in tratti marcatamente identitari⁵⁰.

45 J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006.

46 Ivi, pp. 47, 48.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*.

50 F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Bari-Roma, Laterza, 1996.

Sembra gravare ancora un pregiudizio molto ingombrante nei confronti del mondo emozionale che si incontra e con cui ci si confronta nel corso della ricerca, come se percepirlo fosse un errore di valutazione o un'eccessiva fragilità disciplinare di chi conduce la ricerca. La filosofa Allison Jaggar sostiene che in un campo scientifico eteropatriarcale le emozioni non possano che essere *outlaw*: «nel nostro attuale contesto sociale, l'ideale del ricercatore neutrale è un mito classista, razzista e soprattutto machista»⁵¹. D'altro canto ammette che una simile condizione ha permesso, seppur attraverso l'esclusione, la marginalizzazione e la sofferenza, che le categorie subalterne e marginali sviluppassero delle specifiche competenze, *skills* nel testo originale:

attraverso il loro lavoro di cura emozionale, le donne hanno sviluppato un acume speciale nel riconoscere le emozioni nascoste e nel comprenderne la genesi. L'acume emozionale può essere ora riconosciuto come una competenza nell'analisi politica e valorizzato come uno speciale vantaggio delle donne tanto nel comprendere i meccanismi di dominazione quanto nell'individuare dei modi di vita più liberi⁵².

Questo *acumen* non implica, a mio avviso, soltanto il riconoscimento e la valorizzazione degli aspetti emozionali, ma la capacità di comprendere insieme quel che Clara Gallini nella postfazione del volume *Intervista a Maria* definisce come «cervello e frattaglie»⁵³.

Affinché non sia estrattiva, allora, la restituzione non dovrebbe limitarsi a un impegno a posteriori volto a rimandare alle persone che hanno reso possibile la ricerca – gli interlocutori e le interlocutrici – come i nostri testi possano essere «un importante ritorno comunicativo e pragmatico»⁵⁴ per loro o per le reti in cui sono inseriti. «Privilegiando il dialogo al monologo»⁵⁵ si potrebbe considerare anche l'*hic et nunc* dell'incontro etnografico come opportunità per una restituzione capace di avvenire nel presente: mostrando che «l'incontro con un altro determina una trasformazione del sé irreversibi-

51 A.M. JAGGAR, *Love and knowledge. Emotion in feminist epistemology*, in «Inquiry», vol. 21 (1989), n. 2, pp. 151-176. La traduzione dall'inglese all'italiano è dell'autrice sia qui sia nella citazione successiva.

52 *Ibidem*.

53 C. GALLINI, *Intervista a Maria*, Palermo, Sellerio, 1981.

54 *Antropologia della violenza*, a cura di F. Dei, Roma, Edizioni Meltemi, 2005.

55 A. RICCI, *Antropologia dell'ascolto*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2010.

lex)⁵⁶, dando spazio a un incontro che sappia comprendere *cervello e frattaglie* da ambo le parti e in cui l'esperienza dell'ascoltare e credere⁵⁷ e dell'essere ascoltati e creduti possa essere reciproca.

Se la restituzione a posteriori rischia di essere solo apparentemente paritaria e amichevole⁵⁸, a volte sembra necessario «custodire ciò che fa tremare»⁵⁹ ed è questo il motivo per cui ho lasciato le tre buste chiuse, non spiegabili. Aprirle, infatti, implicherebbe la violazione di un mistero veicolato dalle sensazioni condivise che rendono possibile un dialogo, più che dal significato delle parole che di quel dialogo compongono il testo.

Dopo essere stato iniziato ai segreti di un'immaginaria comunità indigena, Murdock, etnografo tratteggiato da Jorge Luis Borges, esprime la propria sfiducia nei confronti di un sapere scientifico che gli sembra divenuto futile a confronto con le vie che gli hanno permesso di apprendere quei segreti. Ciò a tal punto che al suo professore spiegherà il rifiuto di condividere con la comunità accademica la propria esperienza precisando: «Il segreto [...] vale meno delle vie che mi hanno condotto ad esso. Quelle vie bisogna averle percorse»⁶⁰.

Una delle possibilità per restituire valore all'incontro etnografico, nel momento stesso del suo svolgersi e non solo successivamente né esclusivamente su un piano intellettualizzato, potrebbe consistere nell'attribuire pari dignità e importanza alle scienze e alle *vie*, cercando costantemente l'equilibrio in bilico, in modo da non lasciare che tutto rimanga avvolto nel segreto, ma anche di non esporre tutto in piena luce. Districarsi tra i segreti e le relazioni che tra essi si intessono può risultare un'operazione estremamente faticosa, ma necessaria.

56 J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, cit.

57 Sulla credenza intesa non come piena fiducia, ma come consapevole stare in relazione attraverso il dubbio cfr. C. SEVERI, *Il percorso e la voce*, cit.

58 A. MBEMBE, *Critica della ragione negra*, Como-Pavia, Ibis, 2016.

59 V. CALLIERI, *Le Furie*, Milano, Feltrinelli, 2021.

60 Ho fatto riferimento al personaggio e al testo così come viene menzionato in L. PIASERE, *L'etnografo imperfetto*, Bari-Roma, Laterza, 2002.

Dieci canti No Tav

DAVIDE TIDONI*

Premessa

Sono andato in Valsusa per la prima volta nel 2018. Ci sono tornato poi diverse volte sempre in maniera autonoma, senza fare parte di nessun gruppo e senza affiliazioni istituzionali. Renato Sibille, storico locale e teatrante, è stato il mio primo cicerone. È lui che, per primo, mi ha fatto conoscere i luoghi del movimento e mi ha messo in contatto con alcune persone chiave.

Negli anni precedenti la mia prima visita in valle mi ero occupato di canto allo stadio come pratica costitutiva del tifo, e in particolare di come gli ultras, attraverso il canto, riescano a esprimere presenza, trasmettere il proprio *ethos*, dare forza alla squadra e sfiancare gli avversari¹. Per quanto riguarda la Valsusa le mie domande di ricerca iniziali riguardavano il ruolo del canto nella vita sociale del movimento, le sue funzioni e il contributo che porta alla lotta. Mi affascinava l'idea di trattare il canto non solo come strumento di aggregazione e comunicazione, ma anche come dispositivo in grado di agire e intervenire in una data situazione; o meglio: il canto inteso come "arma" e risorsa da impiegare nella lotta. Conosciuto a tal proposito è un episodio della storia della Banda del Casoretto che sbaraglia un gruppo di celerini cantando in modo compatto "Bandiera rossa"². Ecco, ero curioso di vedere se sarei riuscito a raccogliere in Valsusa storie di questo tipo.

Questo contributo è pensato come un'anteprima della mia ricerca ancora in corso di elaborazione sui canti del movimento No Tav, di cui presento qui una prima selezione tra quelli da me registrati. Le registrazioni sono state

* Artista e ricercatore indipendente: <https://www.davidetidoni.name>.

1 Cfr. D. TIDONI, *The Sound of Normalization*, Oxford, SARU Oxford Brookes University & Viaindustriæ, 2018; D. TIDONI, L. PEDRINI, *Il suono della normalizzazione. Verso una sociologia del canto ultras, a partire da un'etnografia del Brescia 1911*, in «Studi Culturali», vol. 17 (2021), n. 3, pp. 86-91; ID., *Bisogna cantà semper. Alcune note sulla logica sociale del canto ultras nel gruppo Brescia 1911*, in *Le strade della teppa*, a cura di F. Bertoni, A. Caroselli, e L. Sterchele, Roma, Red Star Press, 2022, pp. 143-167.

2 Il racconto che Andrea Bellini fa dell'episodio è reperibile al seguente indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=3-7hddD9CXg&t=656s> (ultima visita 24 luglio 2024).

raccolte durante le mie frequentazioni in Valsusa, dal 2018 a oggi. A differenza del lavoro con il gruppo ultras Brescia 1911, che include registrazioni effettuate esclusivamente sul campo, la maggior parte del materiale raccolto in Valsusa consiste in interviste ed esecuzioni di canti decontestualizzati³. L'esecuzione decontestualizzata è stata scelta in virtù del fatto che, alla data del mio arrivo, molti canti non erano più in uso e l'unico modo per registrarli era quello di farli riemergere su richiesta durante incontri organizzati *ad hoc*. Inoltre, la natura intermittente delle visite ha limitato le opportunità di partecipazione alle situazioni di canto. Per questi motivi la maggior parte dei canti che ho raccolto sono stati indotti, da me sollecitati, durante incontri privati.

In generale, per quanto riguarda le forme del canto, va detto che i canti No Tav consistono per la maggior parte in *travestimenti*, riusi di melodie preesistenti utilizzati come veicolo per la creazione di un testo nuovo, e canzoni originali composte da persone interne al movimento. Le melodie sorgenti sulle quali si basano i *travestimenti* sono varie e comprendono canti popolari (canti da osteria, canti narrativi, canti della leggera e canti di montagna), canti della Resistenza, canzoni di musica leggera, tormentoni estivi e canti ultras. I modelli delle canzoni originali sono invece quelli della canzone cantautorale, dell'inno, del cantastorie e della musica *trash*. Oltre ai *travestimenti* e alle canzoni originali, all'interno del movimento circolano una varietà di altri canti che includono canti della Resistenza ("Fischia il vento", "Bella ciao"), canti della leggera ("Lunedì dei parrucchieri", "La Leggera"), canti antimilitaristi ("Gorizia tu sei maledetta"), canti di lavoro ("Son la mondina", "La lega", "Le otto ore"), canti occitani ("Se Chanto"), canti di folklore piemontese ("La bergera", "Maria Giuana", "La monferrina"), canzoni d'autore d'ispirazione popolare ("Amici miei", "Madonnina dai riccioli d'oro", "Piemontesina bella") e canzoni d'autore piemontesi ("Muntagne del me Piemont"). Specifico questo perché è importante mettere in evidenza che le canzoni No Tav di cui mi occupo coesistono con altre canzoni che funzionano come ponte simbolico con le lotte passate e come riferimento culturale locale.

Altre macro-categorie, che non approfondirò in questa sede ma che vale comunque la pena di citare, sono le pratiche sonore e vocali adoperate dal movimento (la battitura, le prediche e le invettive ai poliziotti, le sveglie notturne, ecc.) e l'utilizzo della musica suonata (dalla banda o da musicisti con l'organetto) durante le manifestazioni. Anche se non stiamo parlando strettamente di canti, queste pratiche adempiono a funzioni simili a quelle ricoperte dai canti e sono spesso utilizzate in contemporanea a essi.

3 D. TIDONI, *The Sound of Normalization*, cit.

Per tornare allo specifico di questo contributo, dunque, in sintesi, si tratta di una sessione d'ascolto commentata: ogni canto è presentato con registrazioni audio e note testuali che trattano aspetti contenutistici e/o contestuali.

Nelle conclusioni proporrò alcune considerazioni generali sulle canzoni e il canto nel movimento No Tav della Valsusa: considerazioni che mettono in risalto elementi della composizione politico-sociale del movimento, caratteristiche della sua identità collettiva e del suo repertorio di azione.

Per scaricare e ascoltare le registrazioni audio:
www.davidetidoni.name/dieci-canti-notav-download/



La ruspa del piacere e A l'oumbreta d'un tendoun

Sia “La ruspa del piacere” che “A l'oumbreta d'un tendoun” raccontano dello sgombero e della ripresa del presidio di Venaus del dicembre 2005, ma lo fanno utilizzando prospettive differenti. Nel primo canto siamo sulla barricata mentre la ruspa della polizia arriva per rimuovere i tronchi che bloccano la strada. Nel secondo invece siamo in tenda a dormire quando la polizia arriva e ci assale nel sonno. Anche lo stile dei due canti è differente. Il testo di “A l'oumbreta d'un tendoun” descrive il movimento No Tav come «brava gente» che scende in strada «a mani nude». Il testo di “La ruspa del piacere” invece è più irriverente: ci racconta di una barricata che brucia a Torino, di un cantiere da «invadere» e chiama i poliziotti col nome di «*boia faus*» ovvero “boia falsi”.

Le due canzoni funzionano in modo diverso a livello di narrazione e di rappresentazione del movimento. “La ruspa del piacere” è riconducibile alla componente anarchica del giro Barocchio/Torino Squatters, che con i suoi interventi nelle strade di Torino aveva già sviluppato forme di conflitto al confine tra irriverenza e creatività e non era nuova a operazioni repressive da parte della questura torinese (questione Sole e Baleno *in primis*)⁴. “A l'oumbreta d'un tendoun” rappresenta invece l'anima valligiana del movimento,

⁴ A tal proposito si veda l'ultimo capitolo del volume D. TIDONI, *Where Do You Draw the Line Between Art and Politics?*, Bruxelles, apass, 2021.

estranea fino ad allora alla violenza della polizia, cresciuta con l'idea che i poliziotti sono «quelli che ti proteggono»⁵.

Anche l'utilizzo dei modelli musicali aiuta a comprendere questa differenza. Da una parte, come melodia di riferimento, abbiamo il *détournement* che Fred Buscaglione fa del “Tango delle capinere”. Dall'altra abbiamo “La bergèra”, canzone popolare appartenente allo stile delle *pastourelle*. Da un lato, abbiamo il riuso della melodia di una canzone di musica leggera, espressione della vita urbana. Dall'altro, il riuso della melodia di una canzone popolare epico lirica, espressione del canto di tradizione folclorica contadina. Città e montagna quindi, *topoi* che in Valsusa si ritrovano nella complicità e nelle differenze, anche nel canto.

Avevo sentito da poco i dibattiti dei Professori Cancelli e Tartaglia che davano spiegazioni tecniche sul perché il Tav era un'assurdità. E quindi incredibilmente c'è questo mondo alla rovescia per cui dalla valle arriva la voce della ragione, l'informazione, la spiegazione, mentre dalla città arriva il dogma del progresso e dello sviluppo. [...] Mi aveva colpito che questo movimento si fosse sviluppato fuori Torino. La prima volta che sono andato in manifestazione in valle sono rimasto colpito da come queste manifestazioni fossero diverse rispetto alle manifestazioni tradizionali che si facevano a Torino. A Torino c'era sempre qualcosa di nostalgico, prevalentemente un'età media più alta, viceversa in valle c'erano bambini, classi intere, tutte le generazioni, giovani, anziani, donne, bambini, tutti insieme. C'era una differenza abissale anche a livello musicale, nel senso che nelle manifestazioni tradizionali al massimo c'era qualche gruppo che riproponeva i momenti topici degli anni Sessanta e Settanta. Invece in valle potevi trovare in un settore la banda del paese, poi ti spostavi più avanti e trovavi il gruppo dei Pink Torino samba band che suonavano le percussioni. I Pink avevano questo rifiuto della mascolinità, un rifiuto anche della liturgia classica delle manifestazioni, un rifiuto del *machismo* che c'è in una parte della vecchia compagneria. Ecco, le manifestazioni [e i canti] No Tav invece proponevano in modo prepotente un'alternativa⁶.

5 Intervista a Mariano Goitre, ex falegname, attivo del coro del presidio di Venaus, Foresto, agosto 2020, registrazione conservata presso l'autore, parzialmente inclusa nel quarto episodio del lavoro radiofonico D. TIDONI, *Frammenti dalla lotta No Tav*, RadioTre, 2023, <https://soundcloud.com/davide-tidoni/sets/valsusa-outtakes> (ultima visita 24 luglio 2024).

6 Intervista a Daniele Contardo, musicista e insegnante, Borgone, dicembre 2020, registrazione

Il sangue di Venaus

Canzone d'autore del cantante e musicista folk Ricky Avataneo. Anche questa è sullo sgombero di Venaus. La inserisco in questo contributo perché esplicita in modo chiaro la funzione lenitiva di alcune canzoni, soprattutto quelle scritte dopo uno sgombero. "Il sangue di Venaus" chiarisce una funzione che, sebbene in maniera meno evidente, è presente anche nei due esempi precedenti: il canto aiuta a rispondere alle botte, aiuta a processare gli eventi e aiuta a elaborare.

La quantità e la varietà stilistica delle canzoni scritte in risposta allo sgombero di Venaus ci dà l'idea dell'impatto emotivo che l'evento ha suscitato negli abitanti della valle. Un evento di intensità unica, molto più traumatico dei successivi sgomberi della Repubblica della Maddalena nel 2011 o del presidio di San Didero nel 2021.

Eravamo fermi alla stazione di Condove. Dopo dieci minuti che il treno non partiva è salita la Polizia e ha detto «Scendete tutti. Il treno non parte più. I No Tav hanno bloccato ad Avigliana». Cazzo i No Tav... cosa è successo? Allora sono andata sulla statale a fare l'autostop. Dopo due macchine si è fermato un amico di Collegno e siamo andati a Bussoleno dove c'era il blocco. Lì mi hanno spiegato che la polizia aveva devastato il presidio di Venaus e aveva picchiato le persone nel sonno. Lì io ho capito che ero dalla parte giusta, indietro non tornavo più. [...] Quando sono tornata a casa c'era la mia vicina che spostava i bidoni. Le ho detto «Vera, cosa fai?». Lei mi ha detto «Dammi una mano». L'ho aiutata a spostare i bidoni e abbiamo bloccato la statale davanti a casa. È arrivata una macchina dei carabinieri e ci hanno detto «Cosa fate?» e la mia vicina «Blocco la statale!» e loro «Ah va beh» e se ne sono andati⁷.

Gradi di coinvolgimento di questo tipo generano una circolazione di energia diffusa che si riverbera sulla creatività e sul desiderio di esprimersi. Non è un caso che la maggior parte dei canti sono nati in corrispondenza degli eventi che hanno scosso maggiormente il movimento (sgombero di Venaus e ricostruzione del presidio nel 2005; sgombero della Libera Repubblica della Maddalena e iniziative in Val Clarea di risposta allo sgombero nel 2011-2012).

conservata presso l'autore.

7 Intervista ad Anna Maria Geninatti Prin, ex dipendente pubblica, attiva nel gruppo Colombara, agosto 2020, registrazione conservata presso l'autore. Anna Maria è mancata a Borgone, Valsusa, la notte tra il 22 e il 23 dicembre 2022.

Queste canzoni sono figlie dei primi momenti dei presidii, quando c'è l'emergenza e il presidio è appena fatto. [...] Le canzoni nascono quando c'è l'emergenza, l'emozione e tanta gente. È proprio quello il brodo di cultura in cui tutti cercano di esprimere qualche cosa. Perché poi diventa un po' una routine e allora la cosa ti spinge di meno, ma quando il problema è caldo e c'è l'emozione di quel che deve succedere allora tutti sono carichi e si canta e si crea. Si creavano anche dei piatti di cucina, cioè si creava tutto in quei momenti⁸.

Questo per dire che il canto non si riproduce in modo costante: la sua presenza oscilla a seconda dei tempi della lotta e a seconda degli alti e bassi in cui si trova il movimento. Il canto di lotta può avere *exploit* molto intensi in periodi circoscritti per poi scemare fino quasi a scomparire e riaffiorare in sordina restando in attesa del prossimo momento favorevole in cui catalizzare energie e voglia di fare.

La trivella

La nota sul foglio volante che accompagna il testo di questa canzone dice «canzone composta al presidio di Susa durante le veglie notturne, a 10 gradi sotto zero, per bloccare i sondaggi del Tav. Gennaio Febbraio 2010»⁹. La melodia sorgente utilizzata è quella del canto “I contrabbandieri”, dal quale viene mutuato anche l'incipit. La versione sorgente dice: «E l'è arrivato un treno da Roma / ed era carico di guardie borghesi / sono venuti nei nostri paesi / ad arrestare noi contrabbandieri». Mentre la versione No Tav: «A l'è partito un treno da Roma / ed era carico di guardie borghesi / l'è per venire nei nostri paesi / a bastonare noi fieri valsusini».

È facilmente intuibile che la canzone “I contrabbandieri” sia conosciuta in ambiente montano grazie alla diffusione che ha avuto nei cori di montagna, nati sull'onda dal successo del coro della Sat. Nonostante “I contrabbandieri” presenti alcune tematiche conflittuali (l'alone di ribellione che circonda la figura del contrabbandiere e il suo contrapporsi allo stato che arriva da fuori e vuole amministrare le “sue” valli), il canto è ben inserito nel repertorio del canto di montagna che, a mio parere, è stato spesso soggetto a operazioni di recupero culturale a favore di tendenze reazionarie e nazionaliste. Un

8 Intervista a Mario Cavagna, consigliere Pro Natura Piemonte e tecnico No Tav, dicembre 2019, registrazione conservata presso l'autore.

9 Foglio volante prodotto dal coro del presidio di Venaus Canta che non passa, conservato presso l'autore.

repertorio *pout-pourri* che comprende un mix fatto di pochi canti folclorici montani a cui si aggiungono i “canti degli alpini” (con una preferenza per i canti meno problematici: “Sul cappello” è di certo centrale nel repertorio, “Gorizia tu sei maledetta” lo è molto meno), le composizioni d’autore di ispirazione popolare (per esempio “Signore delle cime” di Bepi De Marzi) e le nuove canzoni di montagna che banalizzano motivi e tematiche folcloriche (per esempio “Madonnina dai riccioli d’oro”). Il fatto che la melodia di un canto associato a quel tipo di repertorio venga utilizzata nell’ambito della lotta No Tav suggerisce quanto il movimento sia radicato anche in quella parte della popolazione appassionata di canto di montagna. Canto che – dal punto di vista personale – reputo poggiarsi non su una conoscenza critica del mondo popolare, frutto di un lavoro di ricerca e trasmissione (come per esempio fa il Coro Bajolese)¹⁰, ma su un gusto che è una miscela di invenzione della tradizione, idealizzazione romantica della montagna e fascino per il mito del “sacrificio degli alpini per la patria”. Proprio in questo sta secondo me uno degli aspetti più interessanti di “La trivella”: la reinterpretazione, più o meno cosciente, della cultura stereotipata di montagna in chiave conflittuale.

“La trivella” è stata in passato cantata soprattutto dal coro Canta che non passa, formatosi al presidio di Venaus nel 2005-2006 e rimasto in attività più o meno discontinua fino a qualche anno fa. Il coro, quando si incontra, non si dedica esclusivamente al canto, anzi, il canto è sempre un elemento che accompagna altro: ci si trova per stare insieme, mangiare e parlare. La componente sociale è predominante sulla resa sonora e il canto diventa quasi il pretesto per passare del tempo in compagnia. Le persone che compongono il coro sono certamente animate dal desiderio di cantare insieme ma dedicano altrettanto tempo alle relazioni sociali e a saldare i rapporti interpersonali.

Si parte si torna insieme

Questo canto segna l’ingresso, all’interno del repertorio No Tav, del modello del coro ultras. Assieme ad altri cori come “Il furbo celerino” e “Notte al cantiere del Tav”, “Si parte si torna insieme” è caratterizzato dal riuso di melodie facili da cantare, dal ritmo incalzante, dal piglio ironico e dai contenuti concreti che raccontano di eventi e azioni vissute sul campo in prima persona, tutti aspetti caratteristici del canto ultras.

La prima volta che ho sentito “Si parte si torna insieme” è stato alla festa di Radio Onda d’Urto, cantato da un paio di persone che frequentavano il

¹⁰ <https://cec.bajodora.it/corobajolese/index.html> (ultima visita 24 luglio 2024).

gruppo ultras Brescia 1911. Sentire “Si parte si torna insieme” cantata da alcuni ultras mi ha fatto riflettere su come la forma di un canto riesca a espandere il raggio d’azione di una lotta e a coinvolgere persone che, fino a quel momento, non se ne erano interessate se non marginalmente. I ragazzi che ho sentito si riconoscevano nel canto perché ne conoscevano il modello di origine e grazie a questa assonanza lo avevano fatto proprio. Ciò mi ha fatto capire come l’introduzione di nuovi modelli di canto permetta a quest’ultimo di spostarsi in modo trasversale tessendo legami tra contesti differenti.

“Si parte si torna insieme” è il canto No Tav che ha avuto maggiore diffusione e longevità. Questo è dovuto a vari fattori. Innanzitutto la brevità e la forma incisiva basata sul modello del coro da stadio. Altro fattore determinante è il momento in cui è stato creato, ovvero fine febbraio 2012, alcuni mesi dopo lo sgombero della Repubblica della Maddalena, quando il cantiere era in fase di allargamento e lo sgombero del presidio della Baita era imminente. Il canto è stato cantato per la prima volta durante una marcia Bussoleno-Susa ed è poi esploso dopo l’incidente di Luca Abbà, caduto da un traliccio nel tentativo di rallentare le operazioni di sgombero della Baita. Nella maggior parte dei casi, i canti si perdono negli anni. Un po’ perché si allontanano dalle circostanze che li hanno fatti nascere e un po’ perché, per rimanere in vita, hanno bisogno di ancorarsi a una situazione che combacia con i bisogni e le urgenze espresse nel testo. Dal 2005 molti canti si sono persi per strada, alcuni perché rispondevano a esigenze passate, non attualizzabili, e altri perché erano legati a gruppi che si sono sfaldati o a pratiche cadute in disuso. “Si parte si torna insieme” invece è tutt’ora utilizzato, soprattutto durante gli attacchi al cantiere, per compattare il gruppo e allarmare la controparte.

Nonostante questo coro sia utilizzato ancora oggi, non sono riuscito a registrarne una versione soddisfacente. Le volte che l’ho sentito alzarsi davanti al cantiere mi è sembrato senza vigore, forse perché la sua diffusione lo ha reso una sorta di *standard* da repertorio a discapito della carica delle parole nel canto. Non sono nemmeno riuscito a registrarlo su richiesta, come invece ho fatto per gli altri canti qui presentati. Le persone a cui ho chiesto hanno infatti rifiutato di “cantare a comando” e non si sono prestate a “fare i performer”. Questo per dire che la versione audio inclusa in questo contributo è una mia interpretazione “sdolcinata” che sfrutta i riferimenti alla melodia originale (“Chariot”, interpretata nella versione italiana da Betty Curtis) pensata per rendere il coro orecchiabile e cantabile da un ascoltatore medio, non necessariamente interessato alla lotta No Tav¹¹.

11 La stessa versione è stata poi inclusa in D. TIDONI, *The Best of No Tav. Canzoni dalla lotta No*

Lubilate deo

Nel periodo successivo allo sgombero della Repubblica della Maddalena anche il gruppo dei Cattolici per la vita della valle decide di fare presenza in Val Clarea, a fianco dell'area del cantiere. Si incontrano al pilone votivo eretto da un gruppo di cristiani e laici nella primavera del 2011. Il pilone è un luogo in cui si prega, si medita e si digiuna, un polmone spirituale in una zona caratterizzata da violenza.

La preghiera al cantiere è una delle pratiche più destabilizzanti del movimento, il canto religioso è visto come un ponte per arrivare dall'altra parte della rete. C'è chi lancia pietre e chi lancia preghiere. Come risultato queste pratiche "militanti" di preghiera hanno portato al divieto imposto dai superiori ai militari di guardia al cantiere di avvicinarsi e parlare con il gruppo. Il timore era probabilmente che l'opera di convincimento, persuasione e messa in discussione del lavoro delle forze dell'ordine funzionasse. Prima di questo divieto, infatti, i cattolici erano riusciti a insinuare il dubbio e la possibilità di trasformazione in un militare che si era unito a loro e che con loro aveva cantato.

Se c'è una cosa che disturba in particolar modo le forze dell'ordine è vedersi mettere discussione. Ad un certo punto Gesù Cristo l'ha fatto, ha chiesto «Perché tu mi fai questo?». E noi col nostro canto vogliamo fare la stessa cosa, vogliamo andare di là ad interrogare. Perché tu fai questo lavoro? Perché tu devi picchiare gente che non conosci? Perché devi obbedire a degli ordini disumani? Questi sono gli interrogativi forti. Questi canti e queste domande io credo che facciano smuovere qualcosa a qualcuno là dentro, tant'è che hanno vietato a loro di avvicinarsi e parlare con noi e questo vuol dire qualcosa. Non si avvicinano più¹².

Alcuni di loro ce lo hanno detto che non possono più parlare. Hanno capito che il parlare con gli esseri umani fa diventare anche loro un po' più umani, anche solo il parlare. Cercare di interrompere il dialogo è la cosa principale per lo stato italiano¹³.

Tav 2005-2022, autoprodotta, Valsusa, 2024, canzoniere contenente reinterpretazioni musicali e note di contestualizzazione di quindici canti No Tav.

12 Intervista a Gabriella Tittonel, ex giornalista, attiva nel gruppo Cattolici per la vita della valle, febbraio 2020, registrazione conservata presso l'autore.

13 Intervista a Paolo Perotto, ex impiegato, attivo nel gruppo Cattolici per la vita della valle, febbraio 2020, registrazione conservata presso l'autore.

Vedremo inverni ancora

Canzone d'autore, la cui musica è stata scritta da Elio Acquaviva, insegnante di musica, e il testo da Gianni Milano, insegnante, poeta beat e "padre" della controcultura italiana. Nel seguente scambio via email con Elio risultano chiare le intenzioni che hanno mosso i due a scrivere la canzone.

Lo stimolo a comporre un inno a ritmo di marcia mi era nato dopo il viaggio di una nostra delegazione al Parlamento Europeo di Strasburgo, nell'autunno 2016. In quell'occasione avevo sentito la necessità di un'assemblea che, prima di iniziare, manifestasse [ai politici che ci sostenevano] la propria coesione con un canto corale. Così pure ritenevo aggregante cantare insieme durante le nostre numerose marce. Direi che il mio proposito non è stato raggiunto. Il movimento continua ad adottare brevi cori da tifoseria, sicuramente perché più semplici, e ritengo anche perché non ne avverte la necessità¹⁴.

Due sono quindi le questioni fondamentali per Acquaviva: la prima riguarda il convincimento personale dell'autore che il movimento abbia bisogno di un inno. La seconda riguarda le modalità d'ingresso di un eventuale inno all'interno del movimento. Per quello che ho potuto osservare ogni gruppo interno al movimento ha le sue pratiche musicali e potrebbe risultare artificioso unire vari gruppi sotto un inno d'autore. Non è automatico che un canto già concluso, proposto da un singolo, venga adottato. I canti sociali sono di norma associati a pratiche sociali, a luoghi e a momenti di lotta ed è questo che li rende condivisi. La maggior parte dei canti sono presentati all'interno di piccoli gruppi di riferimento nei quali chi ha scritto il canto è ben inserito. Ci sono quindi delle dinamiche di gruppo che sottostanno all'ingresso e alla creazione dei canti. Il canto sociale funziona così e questo può risultare frustrante per chi, come Elio e Gianni, è interno al movimento e partecipa da anni ma non ha un gruppo di riferimento specifico.

Quello che è da lamentare è probabilmente il fatto che, all'interno del movimento, le forme di intendere la cultura sono quasi esclusivamente sociali e spontanee, quando invece sarebbe interessante avere anche situazioni con un focus musicale e artistico più specifico. La mancanza è forse quella di un gruppo che riconosca l'importanza del lavoro artistico all'interno della lotta

¹⁴ Intervista a Elio Acquaviva, insegnante di musica, agosto 2021, registrazione conservata presso l'autore.

e lo valorizzi. Credo che a livello generale questo sia un problema di rinnovamento delle forme di lotta, della mancanza di artisti e artiste all'interno dei movimenti, e della separazione ancora troppo netta che oggi esiste tra militanza politica ed espressioni artistiche.

Il techno treno

Pezzo techno trash nato durante il campeggio estivo del Comitato giovani del 2019. Viene spesso utilizzato nelle serate trash organizzate dalla Valsusa Trash Crew, sia ai presidi No Tav che al Tortuga, locale e punto d'incontro per i e le giovani della valle.

A differenza della maggior parte dei canti No Tav, "Il techno treno" funziona come pezzo fissato su supporto. La sua caratteristica è quella di prevedere una serie di interazioni dal vivo con il pubblico al quale viene chiesto di cantare alcuni cori No Tav inseriti nel brano. Questa particolarità, quella del canto su base musicale, rimanda al karaoke e al ballo di gruppo in stile "Gioca jouer". Grazie a queste soluzioni e grazie alla sonorità techno commerciale, il brano ha raggiunto una buona diffusione all'interno del movimento tanto da essere utilizzato anche durante le marce in valle, diffuso attraverso il sound system dal furgone.

Quando è utilizzato nelle feste trash, il brano entra in una dimensione caratterizzata da un'autoironia liberatoria e demenziale che permette di sperimentare a livello di immaginari di genere e di esorcizzare, attraverso il ballo, le forme culturali dominanti. Questa è sicuramente la forma di canto che più rappresenta la varietà generazionale esistente all'interno del movimento.

Molti la *trash* la pensano come genere musicale: il peggio del peggio, il revival anni Settanta Ottanta Novanta, le sigle dei cartoni animati, ... Per noi la *trash* è più uno stato d'animo; una situazione più che la musica in sé. Noi spesso ci travestiamo da donna con le parrucche, ci trucchiamo. Deve essere una serata in cui qualsiasi cosa viene sdoganata. Poi a noi piace sempre fare l'effetto sorpresa. Organizziamo la serata anche a livello scenografico, abbiamo i palloni giganti, gli spara coriandoli, le luci, i fumogeni¹⁵.

¹⁵ Intervista a Daniel Mamdouhi, tecnico del suono, attivo nel gruppo Valsusa Trash Crew, Bussoleno, 24 luglio 2021, registrazione conservata presso l'autore.

Gli anni d'oro di San Didero

Ho sentito questo canto durante i giorni dello sgombero del primo presidio di San Didero nell'aprile 2021. Era da poco in circolazione e già iniziava a girare tra la gente durante le giornate del campeggio organizzato di fronte al presidio sgomberato.

Questo canto rende bene lo spirito comunitario che ha animato i mesi di attività del presidio di San Didero (dicembre 2020-aprile 2021). Parla dei turni la notte, degli spostamenti per organizzare le scorte d'acqua, del forte vento e del freddo che minacciava chi presidiava e si fermava lì la notte. Anche grazie alla complicità della sorgente musicale utilizzata ("Gli anni" degli 883), la canzone riesce a esprimere nostalgia e affetto per un luogo e un periodo che ha rilanciato la lotta e ha generato nuove relazioni. Oltre a creare memoria e immaginari di lotta, il canto serve anche a livello di produzione degli affetti e aiuta a tenere assieme le persone. Le emozioni che si provano cantando contribuiscono ad alimentare la forza, la convinzione e l'aggregazione. Prova di questo è il fatto che alcune delle persone che hanno creato "Gli anni d'oro di San Didero" hanno poi contribuito alla formazione del coro Maleducanti, nato a Caza Feu, una casa occupata nel centro di Bussoleno, nell'autunno 2022.

Mi sono innamorata di Telt [Tunnel Euralpin Lyon Turin]

Questa canzone è conosciuta come una delle cause che hanno contribuito a interrompere il consiglio comunale di Bussoleno dell'8 novembre 2022¹⁶. Un caso da manuale che chiarisce quanto il canto può fare e dove arriva la sua capacità d'azione.

L'antefatto è questo: il comune di Bussoleno aveva chiesto alla regione Piemonte un piano di lavori per la messa in sicurezza del territorio. La regione, a traino Lega, ha risposto che i soldi per la messa in sicurezza sarebbero stati elargiti sotto forma di opere compensative legate alla costruzione della nuova linea ferroviaria Torino-Lione. Questo è stato il ricatto della regione che ha messo in difficoltà la sindaca di Bussoleno, già contraria alla grande opera ma allo stesso tempo interessata alla sistemazione idraulica del rio Molletta e Rocciamelone. Che fare? Accettare le compensazioni ed essere criti-

16 A tal proposito si veda «Luna Nuova», 8 novembre 2022, <https://web.archive.org/web/20230405184519/http://www.lunanuova.it/attualita/2022/11/08/gallery/bussoleno-bruna-consolini-si-dimette-non-intendo-fare-il-sindaco-in-un-fortino-presidiato-512236/> (ultima visita 24 luglio 2024).

cata da chi l'aveva eletta votandola, o non accettare le compensazioni e non avviare un processo di messa in sicurezza del territorio?

Il consiglio comunale di Bussoleno del giorno 8 novembre non è stato mai formalmente aperto, pur essendo stato regolarmente convocato, e non è mai stato formalmente annullato, dal momento che il sindaco ha immediatamente proceduto alla lettura della dichiarazione contenente la sua intenzione di dare le dimissioni e, successivamente, ha abbandonato l'aula con parte della sua maggioranza, rendendo impossibile, di fatto, ai consiglieri, di prendere la parola ed esprimere le proprie opinioni¹⁷.

La decisione di cantare “Mi sono innamorata di Telt” (sulla melodia di “Mi sono innamorato di te” di Luigi Tenco) mentre la sindaca leggeva la sua dichiarazione di dimissioni in consiglio comunale, non ha riscosso la simpatia consensuale di tutte le parti del movimento. Alcune persone hanno percepito la canzone come offensiva, prendendola sul personale e difendendo la sindaca da un punto di vista affettivo più che politico-amministrativo. Questo è un esempio di come il canto non sia necessariamente condiviso da parte di tutti i gruppi all'interno del movimento. Altra cosa da sottolineare è che, in questo caso, il canto è stato utilizzato non solo per rappresentarsi ma per agire e provocare una reazione. La canzone infatti è stata provata diverse volte prima di essere utilizzata, in modo tale che il coro potesse risultare efficace e colpire nel segno.

Conclusioni. Caratteristiche generali dei canti No Tav in breve

Ecco di seguito un elenco puntato delle caratteristiche generali del canto No Tav così come le ho interpretate a partire dalle osservazioni e dai materiali raccolti:

- La maggior parte dei canti No Tav ha vita breve. I canti nascono come risposta circoscritta a eventi e fatti specifici e, nella maggior parte dei casi, una volta che perdono di attualità non vengono più utilizzati.
- La maggior parte dei canti nasce grazie a pratiche comunitarie che si sviluppano in luoghi e situazioni specifiche. Il mangiare in compagnia, la preghiera, le passeggiate, il sabotaggio, il fare presenza alle reti, le attività di disturbo o di monitoraggio, il fare festa... ognuna di queste pratiche è caratterizzata da un certo modo di stare assieme e fare resistenza che si esprime

¹⁷ Caterina Augus, capogruppo Bussoleno insieme in comune, in «Luna Nuova», 18 novembre 2022, <https://www.notav.info/post/bussoleno-e-le-compensazioni-tav-un-esempio-attuale-di-colonizzazione-interna/> (ultima visita 24 luglio 2024).

anche a livello musicale attraverso la creazione spontanea di canti, canzoni, strofe e slogan.

- La stragrande maggioranza dei canti non è pensata per essere cantata da tante persone. I canti nascono e muoiono all'interno di piccoli gruppi che si aggregano per affinità umana, politica, o generazionale.

- Il repertorio non è unitario ma frammentato e non è necessariamente condiviso. I gruppi che animano il movimento hanno diversi modi di cantare e non sempre sono a conoscenza dei canti che vengono da altri gruppi.

- Il canto è caratterizzato da un'ampia varietà di sorgenti e modelli. In questo senso, il canto No Tav riflette la varietà della composizione sociale del movimento.

Un'ultima considerazione può essere fatta sul rapporto tra estetica, necessità espressiva e motivazione alla base dal canto. Le canzoni presentate sopra non esistono come oggetti estetici utilizzati a prescindere dalla loro funzione (di auto-rappresentazione, di aggregazione, di *empowerment*, di elaborazione personale, di trasmissione ai posteri, ecc.). Le canzoni non rispondono alla necessità di risultare piacevoli o esteticamente convincenti: il canto esiste e accompagna i momenti della lotta quando ricopre una forte valenza d'uso e quando testimonia l'impegno, il fervore e la passione che smuovono le persone a essere attive nel movimento.

Crediti

Un ringraziamento a Lucrezia Rudino, la cui tesi di laurea *La musica e i suoni del movimento No Tav* mi ha dato utili riferimenti all'inizio della ricerca; a Lorenzo Pedrini, Martino Morandi, Emilio Tamburini e Franco Berteni, che mi hanno dato una mano con l'editing del testo finale¹⁸.

18 L. RUDINO, *La musica e i suoni del movimento No Tav*, tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, Corso di Laurea in Dams, a.a. 2014/2015, consultabile sul sito dell'associazione Il cantastorie <https://www.associazioneilcantastorieonline.org/musica-e-canti-del-movimento-no-tav/> (ultima visita 24 luglio 2024).

Pratiche riflessive di ottava rima: alcune esperienze didattiche di avvicinamento all'arte del contrasto in Toscana

ROSALBA NODARI*

Introduzione¹

L'evento su Facebook, rilanciato dalla pagina di *Canto Rovesciato* – un'associazione attiva nel territorio toscano dedita alla promozione della conoscenza del patrimonio immateriale, della socialità musicale e della cultura popolare – riportava la data del 10 ottobre 2023 e un titolo accattivante: *Alla scoperta dell'ottava rima. Laboratorio di improvvisazione poetica a cura di Marzio Matteoli*. Il laboratorio, che si sarebbe dovuto tenere in un luogo simbolo dell'associazionismo del territorio pisano, ossia il circolo Arci L'Ortaccio di Vicopisano, veniva presentato come un viaggio di esplorazione linguistica ed espressiva legato a una delle forme di poesia popolare più diffuse in Toscana, ossia l'ottava rima improvvisata². Marzio Matteoli, docente del

* Università degli Studi di Siena.

1 Questo articolo nasce per esigenze personali, più che accademiche, ed è da vedersi come un tentativo per ringraziare, più o meno direttamente, tutte le persone che ho avuto modo di frequentare negli ambienti dell'ottava rima. Dal momento che non sono in grado di esprimere poeticamente e all'impronta la mia gratitudine, ho provato a renderla in una forma a me più congeniale, ossia quella del saggio scientifico. A Bernardini, Betti, Checchi, Del Bono, Galletti, Matteoli, Meliani, Paoli, Pasqualetti, Pelosini, Vannozzi i miei più sinceri ringraziamenti. Un ringraziamento va inoltre a Silvia Calamai, grazie al cui sostegno mi è possibile scrivere questo lavoro.

2 È impossibile rendere conto della bibliografia disponibile sull'ottava rima. La tradizione poetica dell'ottava rima è antica e ininterrotta, trasversale per luoghi e ceti. Si tratta di un particolare metro poetico, caratterizzato da un'ottava di endecasillabi, di cui i primi sei a rima alternata e gli ultimi due a rima baciata. Essa è già presente nei cantari più antichi, databili al Trecento, ed è usata da Boccaccio nel suo *Ninfale fiesolano*; usata anche da Ariosto e da Tasso, si può affermare che la storia del metro in ottava ripercorre il tracciato della storia poetica italiana, sia scritta sia orale (F. FRANCESCHINI, *Geografia, storia, società nella tradizione dell'ottava rima*, in *L'ottava popolare moderna. Studi e ricerche*, a cura di G. Kezich e L. Sarego, Siena, Nuova Immagine, 1990, pp. 38-46). Se però è facile delimitare le coordinate temporali del metro usato nella poesia scritta, è ben più arduo rintracciare la storia dell'ottava improvvisata; cionondimò

corso, offriva di sé una presentazione proprio in ottava, sintetizzando in otto versi endecasillabi il suo *cursum honorum*: «Suona chitarra, liuto ed Arciliuto / in poesia fa l'improvvisatore / anche in salute non rimane muto / l'omeopata fa e l'agopuntore / In più fa il cantastorie e da cocciuto / Per tutte queste cose nutre amore / in queste attività sempre diviso/ cosa farà da grande 'un l'ha deciso». La figura di Matteoli mi era già nota in seguito alla mia partecipazione come pubblico al ventennale del gruppo di studio di musica popolare *Vincanto* nel marzo 2023 a Empoli: in quell'occasione Marzio era in compagnia di

meno pare che anche l'ottava improvvisata abbia antiche origini, tanto che uno dei primi contrasti potrebbe ritrovarsi in una descrizione trecentesca offerta da Gidino da Sommacampagna, autore del *Trattato e arte de li rithimi volgari* (cfr. C. GHIRARDINI, *La "chiamata giusta e naturale". L'improvvisazione poetica in ottava rima in Italia centrale*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», vol. 14 (2020), n. 1, pp. 97-112). Con il termine ottava si è però soliti intendere la recitazione estemporanea, a braccio, da parte di poeti improvvisatori. Oggi l'ottava rima è solitamente legata all'occasione del contrasto, una particolare forma di tenzone in cui due poeti sono invitati a sfidarsi a suon di ottave. La tenzone è caratterizzata dall'impegno vincolante nel rispettare l'obbligo di rima: il secondo poeta è infatti costretto a iniziare la sua ottava riprendendo la rima baciata dell'ultimo verso della stanza del poeta che lo ha preceduto, contribuendo così a tessere un'intelaiatura acustica che caratterizza la sfida. Solitamente l'unità minima del contrasto è composta da quattro ottave, due per contendente, ma a volte chi presenta la serata o, in caso di gara poetica, la giuria esterna, può decretare un numero fisso di strofe. Per una panoramica non esaustiva sull'ottava cfr. G. KEZICH, *I poeti contadini*, Roma, Bulzoni, 1986; V. PAGLIAI, *Lands I came to sing: negotiating identities and places in the Tuscan contrasto*, in «Pragmatics», vol. 10 (2000), n. 1, pp. 125-146; D. PRIORE, *L'ottava rima*, Terranova Bracciolini, Comune di Terranova Bracciolini, 2002; M. AGAMENNONE, *Modi del contrasto in ottava rima, in Sul verso cantato. La poesia orale in una prospettiva etnomusicologica*, a cura di M. Agamennone e F. Giannattasio, Padova, Il Poligrafo, 2002, pp. 163-223; G. TIEZZI, *L'improvvisazione del contrasto in ottava rima incatenata in Toscana: "dono di natura" o etica del conflitto*, in *L'albicocco e la rigaglia: un ritratto del poeta Realdo Tonti*, a cura di P. Clemente e A. Fanelli, Monticiano (SI), Edizioni Gorée, 2009, pp. 307-327; G. TIEZZI, *La pratica dell'improvvisazione in ottava rima in Maremma. Forme dell'interazione nella poetica estemporanea, in Improvisar cantando. Atti dell'incontro di studi sulla poesia estemporanea in ottava rima*, a cura di C. Barontini e P. Nardini, Arcidosso (GR), Effigi, 2009, pp. 69-94; V. PAGLIAI, *The art of dueling with words: toward a new understanding of verbal duels across the world*, in «Oral tradition», vol. 24 (2009), n. 1, pp. 61-88; G. TIEZZI, *Etica ed estetica del contrasto in ottava rima incatenata toscana*, in *La nave dei poeti ancora viaggia*, a cura di P. Nardini e C. Barontini, Arcidosso (GR), Effigi, 2013, pp. 119-122; *Cantar ottave. Per una storia culturale dell'intonazione cantata in ottava rima*, a cura di M. Agamennone, Lucca, Lim, 2017; C. GHIRARDINI, *La "naturale acuta sensibilità all'armonia, al numero ed al metro". L'improvvisazione poetica in ottava rima in Italia centrale dal Settecento alla prima metà del Novecento*, in «Fonti musicali italiane», vol. 22 (2017), pp. 55-89. Per quanto la bibliografia sull'ottava rima sia vasta, è significativo notare che, ad oggi, il numero di ricercatori e ricercatrici che si dedicano sistematicamente allo studio di questa forma di arte verbale è esiguo e mancano linee di ricerca sistematiche.

Pilade Cantini con i *Dodo Duo*, ma la sua performance, per quanto facesse uso del metro proprio dell’ottava, non mi aveva permesso di collegare i fili per ricondurlo all’improvvisazione. Per me l’ottava nel pisano era l’ambito d’elezione in cui dominava incontrastata la figura di Emilio Meliani, poeta di Santa Maria a Monte (PI); tendevo inoltre ad associare l’ottava a Buti, paese che dista da Vicopisano solo 5 km, dove ha sede la Compagnia Pietro Frediani che dal 2021 organizza la Rassegna del Maggio, Ottava rima e Poesia estemporanea e che nel 2023 ha siglato la nascita dell’Intesa toscana dei canti del Maggio con lo scopo di valorizzare tradizioni popolari come il Maggio, l’ottava rima, il bruscello, la poesia estemporanea e il teatro popolare.

Non si trattava neanche della prima scuola di ottava di cui avevo sentito parlare. Nel novembre 2022 avevo provato a frequentare il “Seminario sull’ottava rima, sull’improvvisazione poetica e sulla poesia popolare” organizzato da Marco Betti³, poeta estemporaneo molto attivo nell’area del Valdarno, presso il *Circolo Culturale Contadino di Cològnole* (CCCC), frazione di Pontassieve (FI). In quel caso si trattava di una serie di cinque incontri che già dal titolo e dalla descrizione lasciavano intendere un approccio molto più teorico che ludico. Lo scopo di Betti e della sua associazione *Lentopede Archeorap* era difatti quella di avvicinare, ma soprattutto educare, all’ascolto dell’improvvisazione poetica. I cinque incontri volevano approfondire modi e funzioni dell’ottava, concentrandosi sulle storie più note (Genoveffa, Pia de Tolomei, Ginevra degli Almieri, il brigante Gnicche), sugli usi sociali e rituali, sul ruolo del poeta e sulle forme metriche, per terminare con un incontro tra poeti laziali e toscani. Il carattere non popolare dell’incontro di Cològnole ben si rifletteva nel pubblico che vi partecipava⁴: una dozzina di persone mosse dalla curiosità e dalla volontà di imparare ad ascoltare, più che improvvisare, ma composta da frequentatori abituali o esperti dell’improvvisazione come Filippo Marranci e Cecilia Valentini, musicisti e membri dell’associazione culturale *La Leggera*, Giovanni Ragni, all’epoca dottorando dell’Università della Corsica “Pasquale Paoli” e esperto di *chjam’è rispondi* còrso, il coordinatore della giunta regionale toscana nel settore cultura Gian Bruno Ravenni, o il casentinese Luca Miani, fisarmonicista della nuova compagnia

3 Sulla figura di Marco Betti si veda C. GHIRARDINI, *Il nomos dell’improvvisazione poetica in ottava rima in Italia centrale*, in «Clionet. Per un senso del tempo e dei luoghi», vol. 2 (2018), pp. 405-411.

4 Come ricorda Fabio Dei, i circuiti dell’ottava sono perlopiù composti da persone con competenze culturali sofisticate e distintive che poco hanno a che fare con il popolare, cfr. F. DEI, *Realdo Tonti e il “popolare underground”: per salvare l’ottava rima dall’Unesco*, in *L’albicocco e la rigaglia*, cit., pp. 241-254.

di bruscellanti guidata da Gianni Verdi⁵. La lontananza e l'oggettiva difficoltà di raggiungere Cològnole mi avevano poi impedito di proseguire con gli incontri, ma quelle ore trascorse presso il CCCC il 27 novembre avevano confermato le mie impressioni relativamente al carattere "colto" dell'iniziativa. L'intervento di Betti partiva dalla teorizzazione di Halbwachs della memoria collettiva così come riportata da Pierre Nora⁶, insisteva sul contesto valoriale dell'ottava rima, sul senso delle comunità di patrimonio, sull'etica familiare e sul ruolo sociale del poeta. Nella prima parte del pomeriggio un breve *excursus* storico aveva ricondotto la forma metrica dell'ottava al canone letterario italiano, a Tasso e Ariosto. Successivamente ci si era focalizzati sulla tassonomia dei poeti in ottava, così come teorizzata da Severino Gamberi, padre dell'animatore del festival di Ribolla (GR) Domenico Gamberi⁷: poeti d'aia, che non sono né carne né pesce, poeti bravi per il Maggio, ossia adatti a improvvisare da soli e, infine, poeti da contrasto che, come Emilio Meliani, devono saper tirare fuori gli artigli nella tenzone improvvisata. Escluse queste due divagazioni storiche, l'intento educativo di Betti, almeno per il primo incontro, non era tanto quello di metterci nella condizione di poter improvvisare in autonomia, bensì quello di avvicinarci all'ottava aiutandoci a riconoscerne il suo valore etico e comunitario. Per Betti l'oralità ha difatti un valore educativo di per sé, che oggi si stenta a ristabilire a causa di una etica relazionale della contingenza che vede l'accelerarsi della comunicazione e lo sfaldamento dei legami. Il mutato sistema valoriale e i paradigmi scientifici della contemporaneità marginalizzano quindi il poeta, il quale difficilmente può ricollocarsi all'interno di un nuovo sistema valoriale (Betti: "oggi come fare se si sa che il raccolto non dipende dal poeta?"). A questo si aggiunga il radicale cambiamento innescato dai poeti mestieranti degli anni Settanta (Ceccherini, Piccardi, Logli), che hanno contribuito a diffondere una idea di ottava come forma poetica popolare, quasi comica, connotandola come puro intrattenimento e facendola allontanare da quel senso dell'ottava promosso da poeti come Ivo Mafucci, Florio Londi o Nello Landi che portavano avanti un'idea più classica della poesia, intesa come portatrice del *nomos* della

5 Cfr. R. NODARI, *Narrare patrimoni e costruire comunità: la rinascita del bruscello in Casentino*, in «Lares», vol. 89 (2023), n. 2, pp. 331-352.

6 M. HALBWACHS, *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 2001.

7 Per un approfondimento relativo alla storia del maremmano Domenico Gamberi cfr. D. GAMBERI, *La mia storia di vita scritta alla gamberese*, Arcidosso, Effigi, 2023; su Ribolla cfr. C. BARONTINI, *Cantare improvvisando. L'ottava rima popolare e l'uso del contrasto in Toscana. Gli incontri di Ribolla a cavallo del nuovo millennio*, in «La Ricerca Folklorica», vol. 45 (2002), pp. 133-141.

comunità. Se in origine l'ottava rima poteva essere intesa come un'attività di tipo ludergico, ossia un'attività ludico-artistica imposta da una necessità socioculturale e integrata nel processo sociale collettivo, oggi le pratiche di ottava parrebbero più vicine a un'esperienza di tipo liminoide, come forma di intrattenimento ludico messa in vendita sul libero mercato⁸. Riportando ancora una volta le parole di Betti,

l'interesse toscano per l'ottava è limitato all'aspetto folcloristico o nostalgico e in rari casi alla funzionalità del poeta in certi riti di questua (maggio, befanata, zinganetta) ma che sono ormai in profonda, e necessaria, trasformazione; trovare degli spazi è difficile perché occorrono risorse per pagare gli affitti; andare a cantare in qualche bar o circolo è deleterio per la reputazione dei poeti che generalmente sono mal tollerati da baristi e biscazzieri e si ha sempre l'impressione di essere ospiti in terra straniera; a ciò si aggiunga che la pragmatica, la sintassi e la grammatica che questa forma espressiva utilizza sono sempre meno presenti nel bagaglio culturale collettivo e questo costituisce un ostacolo comunicativo di non poco conto che costringe i poeti, nella maggior parte dei casi, a semplificare i costrutti riducendo il senso della stanza al solo distico finale. In questo panorama esistono dei "paladini" male armati e senza cavalcatura che sono sempre pronti alla chiamata e che dobbiamo intercettare ed includere⁹.

Il nostro ruolo, almeno per quella prima giornata, sembrava essere quello di diventare bravi ascoltatori e ascoltatrici, un pubblico in grado di riconoscere il valore dell'oralità e di saperlo slegare dall'aspetto più spettacolare e ludico, riconducendolo invece alla sua dimensione comunitaria vera e propria. Si sarebbe così tentato di rinforzare quell'uditorio, la cui presenza è fondamentale per la buona riuscita dell'ottava, rendendoci ascoltatori ratificati, ossia dei membri competenti, per quanto periferici, di una comunità valoriale in grado di assicurare la trasmissione di una pratica culturale¹⁰. Usando le categorie della sociolinguistica, la mia impressione era quella di trovarmi di fronte non tanto a

9 Le considerazioni di Betti che qui riporto derivano da quanto emerso durante le lunghe conversazioni che ho avuto con lui in occasione dei lavori per la redazione delle schede dell'Atlante del Patrimonio Immateriale del Casentino e della Valtiberina, avente come referenti scientifiche Giovanna Del Gobbo e Valentina Lapicciarella Zingari.

10 G. TIEZZI, *Pastori e poeti: l'improvvisazione poetica nell'Appennino centrale (Alta Sabina)*, in «Quaderni grigionitaliani», vol. 81 (2012), pp. 73-91.

un tipo di incontro che favorisse la riflessione metalinguistica o metadiscorsiva, ossia una discussione esplicita sulla lingua che richiama l'attenzione su come le espressioni funzionano in un particolare contesto, quanto piuttosto a un apprendimento metapragmatico, ossia un modo per capire il rapporto che intercorre tra scelte linguistiche e contesti situazionali, sociali e culturali, portandoci a interiorizzare quella consapevolezza che ci avrebbe aiutato a riconoscere l'appropriatezza della forma poetica per specifici atti comunicativi¹¹.

Da Cològnole a Vicopisano, dalla metapragmatica alla metalinguistica

In fondo, l'evento di Cològnole aveva rassicurato la mia postura accademica da ricercatrice. Avevo disvelato da subito il mio ruolo e i miei interessi, tirando fuori il mio registratore e chiedendo il permesso per registrare l'evento. Era dunque questo lo spirito con cui mi avvicinavo all'evento di Vicopisano, sicura di poter anche in questo caso mantenere la mia posizione di confine, osservando senza disturbare e vestendo al massimo l'abito della passionista (termine solitamente usato per indicare gli appassionati e appassionate di ottava rima) oltreché della studiosa. Gli incontri di Vicopisano non avrebbero permesso però un'osservazione non partecipata, giacché fin dal primo incontro era chiaro che sarebbe stato richiesto a tutti e tutte le partecipanti un apprendimento attivo. Mi trovavo quindi, inaspettatamente, in una posizione privilegiata. Avrei sperimentato non solo un'osservazione veramente partecipante, ossia un vero e proprio approccio emico che mi avrebbe permesso di sviluppare «la prospettiva di una persona che ha familiarità con quel sistema e sa come deve operare al suo interno»¹², ma avrei anche avuto la possibilità di essere «iniziata» all'arte dell'ottava rima. L'idea di mettersi alla prova attivamente mi avrebbe inoltre permesso di superare quella dicotomia che spesso interessa chi si occupa di etnografia di forme artistiche, bilanciando cioè il godimento estetico con l'impulso analitico-classificatorio, sapendosi calare «in un mondo in cui la parola non è tranquillo e rassicurante dominio sull'inchiostro, ma effimero ardire verso certezze linguistiche di un attimo, le cui aperture è proprio l'ottava a permettere»¹³.

11 Cfr. B. RYMES, *Marking communicative repertoire through metacommentary*, in *Heteroglossia as practice and pedagogy*, a cura di A. Blackledge e A. Creese, Dordrecht, Springer Science, 2014, pp. 301-316.

12 K. PIKE, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, Glendale, Summer Institute of Linguistics, 1954, p. 8.

13 A. RICCI, *Autobiografia della poesia. Ottava rima e improvvisazione popolare nell'alto Lazio*,

Il giorno del primo incontro, il gruppo era composto inizialmente da undici persone; di queste, alcune si sarebbero poi disperse per non continuare più; nove invece, tra cui me stessa, avrebbero dimostrato fedeltà agli appuntamenti settimanali del mercoledì tanto da portarci a decidere spontaneamente di continuare con gli incontri ben oltre gli otto appuntamenti pattuiti da programma. Oltre a Raffaella e Fabrizio, membri di Cantorovesciato e organizzatori dell'evento, gli interessati venivano dalle provenienze più disparate: Bruno, amico e vicino di casa di Raffaella e Fabrizio, nonché frequentatore delle iniziative di Cantorovesciato; Flaminia e suo padre Miriano, figli d'arte in quanto rispettivamente nipote e figlio dell'improvvisatore pisano in ottava rima Aldo Vannozi; Daniele, architetto di Vicopisano incuriosito dall'ottava rima; Laila e Loris, una coppia amica del maestro Marzio Matteoli. Nel corso della prima lezione Marzio precisa subito cosa intende per ottava rima: per lui l'ottava è una forma di punzecchiamento, un modo per darsi fastidio linguisticamente, ed è per questo che può esprimersi solo nel contrasto; la metafora che Marzio associa all'ottava è il non vedere davanti, il suo obiettivo è quello di non rimanere nella tecnica ma di esperire piuttosto una sorta di arte zen, di meditazione trascendentale. Ciononostante, questo non implica un non seguire i vincoli formali: un'ottava ben costruita è un'ottava che non "smetra" e un buon maestro non è colui che non frustra la gente glissando sugli errori, quanto colui che guida anche nella scelta delle parole, che aiuta ad allenare il proprio sesto senso fonosimbolico. L'apparente severità di Marzio trova però un facile appiglio nel nostro gruppo, giacché scopriamo fin dal primo incontro che nessuno o nessuna di noi è a digiuno di ottave. Sebbene in modi diversi, tutti e tutte ne abbiamo familiarità, ne abbiamo sentite diverse e ne conosciamo la struttura metrico-ritmica (gli otto endecasillabi con rima AB-AB-AB-CC); ne consegue che ciò che ci serve non è tanto il sapere proposizionale, quanto la consuetudine e l'incorporazione di una tecnica, ossia quel passaggio che permette di trasformare una conoscenza in un "saper fare"¹⁴. La nostra familiarità con l'ottava permette a Matteoli di organizzare il corso in maniera lineare, dandoci cioè dei veri e propri compiti a casa che consistono nello scrivere tre ottave su un tema dato in classe, da leggere poi la volta successiva. I temi scelti sono di tipo contrastivo e ricalcano alcuni *topoi*

in «La Ricerca Folklorica», vol. 15 (1987), pp. 63-74: 67.

14 G. TIEZZI, *Le ragioni della rima. Studio sull'improvvisazione di un'ottava di saluto*, in «Documenti di lavoro e prepubblicazioni del Centro Internazionale di Scienze Semiotiche "Umberto Eco"», 2008, n. 376; M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2009.

frequenti (es. carnivori vs. vegetariani, scale vs. ascensore, presepe vs. albero di Natale, ecc.) e ci obbligano a impersonare due punti di vista, portati poi a mediazione nella terza ottava conclusiva.

La scuola di ottava di Vicopisano si configura perciò come una situazione peculiare: ci ritroviamo sì per imparare, ma più che altro per esercitarci, mantenendo sullo sfondo la nostra intenzione ludica del divertirci praticando; il carattere ludico rimane anzi una caratteristica fondamentale del corso, il quale non è finalizzato a nessun evento pubblico o spettacolo finale di restituzione. E il carattere peculiare dell'iniziativa ben emerge dal desiderio di Miriano Vannozi, espresso in una delle prime lezioni proprio tramite un'ottava da lui scritta e poi recitataci la sera:

Ottava di invito a fare "diario" del corso

Mi garberebbe che di questo corso
 Si tenesse una specie di diario
 Come a tenere il filo di un discorso.
 Qualcuno che "vòr fa' da segretario,
 che della situazione "tasti ' r porso"...
 Sarebbe un documento straordinario!
 Io "un lo so fa!", vi chiedo, allora, gente,
 c'è qualcuno tra di voi che se la sente?!

Ho deciso così di accogliere la richiesta di Miriano monitorando cosa succedeva durante gli incontri, approfondendo le ragioni dietro la frequentazione del corso, sondando lo sviluppo delle capacità poetiche di ognuno e ognuna, raccogliendo anche una breve intervista a Fabrizio e Raffaella per capire la spinta dietro l'organizzazione di un corso così peculiare. Ho inoltre posto un invito a raccontare, rigorosamente in ottava, le ragioni della partecipazione. Le ottave che ho ricevuto (alcune molto lunghe, altre più brevi), raccontano una vera e propria educazione sentimentale verso questa arte poetica. Le ragioni del poetare sono riconducibili a legami famigliari a volte molto prossimi – come per Miriano e Flaminia Vannozi, figlio e nipote d'arte – a volte più remoti, come per Daniele, a cui l'ottava rimanda l'immagine del nonno chino sul giradischi ad ascoltare i 45 giri di Elio Piccardi (Non voglio dir che fossi ancora infante / quando sentii cantà l'ottava rima / il mi' nonno era un grande amante / il mi babbo ne aveva grande stima / risate piene n'ho sentite tante / quelle risate che usavan prima / momenti che avevano già in dote / l'amor fra nonno babbo e nipote). Vi sono però anche ragioni di fascinazione estetica come per Fabrizio, rapito per la prima volta dall'ascolto di

un contrasto tra Realdo Tonti e Altamante Logli (Son trent'anni che seguo la canzone / di tradizione orale italiana /e l'ottava mi sembra l'espressione / che rappresenta l'anima toscana. /Quando poi sento l'improvvisazione / mi coglie un'emozione quasi arcana. / Il primo ascolto è stato folgorante / Un contrasto tra il Tonti ed Altamante), o di avvicinamento incerto a una forma d'arte geograficamente remota: è il caso di Raffaella, moglie di Fabrizio e di origini lombarde, la quale ricorda come la prima volta che ascoltò delle ottave nell'area del pistoiese rimase annoiata dalla litania monotona. Differentemente da quanto spesso osservato nella contemporaneità, nessuno dei partecipanti pare mosso da sentimenti di exonostalgia, ossia una forma di nostalgia per tempi remoti e arcaici non direttamente vissuti¹⁵; è anzi l'endonostalgia privata e familiare, il ricordo dell'infanzia, a essere più presente assieme a un diffuso senso ludico dello stare assieme che conferma il carattere liminoide e volontaristico dell'esperienza vicarese. Si conferma quanto già notato da Fabio Dei, per cui i terreni dell'ottava sono caratterizzati dal mutamento, dall'incontro dei codici della tradizione e della modernità, dalla nostalgia strutturale che caratterizza il presente¹⁶.

Nel corso delle serate a Vicopisano ho potuto osservare, attraverso me e attraverso gli altri e le altre, lo stridere delle due idee opposte dell'ottava come dono di natura o come arte retorica che si apprende¹⁷, in cui il virtuosismo e l'intenzionalità sono vincolate dall'esigenza formale, in cui la «pratica musicale sperimenta i limiti del linguaggio»¹⁸. Gli incontri mi hanno inoltre permesso di approfondire le strategie e la tecnica della versificazione, ciò che insomma permette, un po' paradossalmente, di apprendere il talento, di sviluppare, secondo le parole di Marzio, un senso dell'ironia che permette di costruire i versi come dote naturale. Del resto, non è solo dei principianti la difficoltà del domare la Musa poetica: anche i poeti più capaci necessitano di abitare continuamente la poesia¹⁹. Significativamente, sono bastati poco più di due incontri per correggerci dal punto di vista metrico e delle rime, risol-

15 Sul concetto di exonostalgia, cfr. D. BERLINER, *Are anthropologists nostalgist?*, in *Anthropology and nostalgia*, a cura di O. Angé e D. Berliner, New York-Oxford, Berghahn, pp. 17-34. Sulla nostalgia legata alla ruralità cfr. P. MELONI, *Nostalgia rurale: antropologia visiva di un immaginario contemporaneo*, Milano, Meltemi, 2023.

16 F. DEI, *Realdo Tonti e il "popolare underground"*, cit.

17 A. RICCI, *Autobiografia della poesia*, cit.; G. TIEZZI, *L'improvvisazione del contrasto in ottava rima incatenata in Toscana*, cit.

18 C. GHIRARDINI, *La "chiamata giusta e naturale"*, cit., p. 104.

19 Ivi, p. 103.

vendo alcuni dubbi riguardanti le sinalefi o il conteggio dei versi basandoci sulle sillabe metriche, permettendoci di passare dallo scritto al cantato, terminando con il contrasto improvvisato. Ogni incontro inizia difatti con il canto dei contrasti scritti a casa, che vengono corretti soprattutto a livello stilistico. In questa fase di *labor limae* è innanzitutto il fonosimbolismo a farla da padrone: veniamo così dissuasi e dissuase, ad esempio, a non usare troppe dentali e a scegliere parole più “scivolose” (riprendendo le parole di Marzio, «fra anche e pure scegli pure»), a preferire successioni di accenti lessicali che non causano intoppi. A livello lessicale vi è inoltre una preferenza non solo per parole poetiche, ma anche per termini associati a specifici registri: se alcune parole sono difficili da far rimare è perché nella poesia non si devono usare «parole rubate ai giornali, [tanto che] non a caso il popolo *ritmo* non l’ha mai detto, ha sempre detto *rimmo*», mentre invece è sempre efficace prediligere i toponimi, che rimandano a un senso di prossimità con chi ascolta. Cionondimeno, il rapporto con la veste fonica regionale non è sempre pacifico. Così, l’utilizzo di una rima per me foneticamente possibile in quanto locutrice romana (*saggio – disagio* [di³saddʒo], in virtù della geminazione di [b] e [dʒ] intervocaliche nella varietà romana di italiano), ha innescato una discussione sulla possibilità di usare rime fonetiche e non grafiche: se per alcuni frequentatori del laboratorio di Vicopisano è giusto improvvisare in vernacolo poiché è la stessa forma poetica a essere popolare, è bene preferire rime che siano foneticamente sensate, senza eccedere nel vernacolo e scegliendo magari regionalismi rodati, come le rime con la gorgia (*mica* [‘mi.a] - *mia*), o i giochi sillabici permessi da forme come la negazione preverbale ‘*un* in luogo di *non*. Si conferma l’alterità linguistica della poesia in ottava, costituita da una mistura di espressioni auliche e regionalismi, di lingua alta della letteratura e lingua quotidiana, in cui il suono deve spesso sopperire al contenuto quando l’argomentazione viene meno. È difatti importante, per Marzio Matteoli, seguire una serie di strategie che evitino di rendere l’ottava noiosa, rischio che si corre sempre quando non si ha qualcosa da dire e si predilige un andamento melodico monotono. È utile innanzitutto pensare al distico finale, conducendo l’ottava per farla arrivare proprio a quel concetto sintetizzato negli ultimi due versi; dal momento che lo spazio da coprire (gli otto versi endecasillabi) è però spesso uno spazio ben più vasto rispetto a quanto siamo in grado di esprimere, è bene modellare il concetto sulla parola finale piuttosto che sul contenuto, lasciando prevalere l’aspetto ritmico poetico, facendoci “portare in giro dalla rima”. Per farlo con scioltezza serve interiorizzare un senso dell’ottava che permetta di costruire i versi come dote naturale, avere sempre accessibile un repertorio di rime che permetta di pensare subito alle

parole da far rimare nel secondo, quarto e sesto verso (“pensare i BB”), saper usare la figura retorica della metafora come una sorta di jolly capace di occupare uno o più endecasillabi; infine, se è l’*horror vacui* a farla da padrona, ci giunge in aiuto la possibilità di giocare a livello meta-poetico, poetando proprio sulla nostra incapacità di poetare. Alcune considerazioni riguardano infine la melodia dell’ottava, alla quale sono state dedicate diverse riflessioni mosse dall’esigenza di Miriano di esercitarsi a seguire un determinato stile, preferendo la melodia butese/bientinese («sento la necessità, è più elegante») rispetto all’andamento melodico usato da Marzio Matteoli: se per Miriano la melodia butese/bientinese permette di dare un senso più armonioso all’ottava tale da mascherare anche eventuali errori metrici o di rima, per Marzio la preferenza per una melodia più monocorde è legata a una maggiore facilità di quest’ultima, che dona più sicurezza e permette a noi studenti di concentrarci più sul contenuto che sul cantato.

Da Vicopisano a Buti, dalla comunità di pratica alla frequentazione dei poeti

In teoria gli incontri di Vicopisano sarebbero dovuti terminare a febbraio. Nel corso dell’ultimo incontro da calendario Flaminia Vannozi ed io abbiamo deciso di prestare fede alla richiesta di Miriano di tenere il diario del corso. Abbiamo deciso perciò di restituire al gruppo il valore poetico del lavoro svolto insieme, rendendo tutti e tutte consapevoli del portato personale del proprio bagaglio poetico, raccogliendo in un piccolo testo, distribuito e letto collettivamente, un’analisi linguistica delle ottave scritte dall’inizio alla fine del corso. Per ogni partecipante abbiamo preparato una scheda in cui abbiamo riportato le rime più frequenti, la densità di vocabolario, le parole e le figure retoriche più usate, la presenza di proverbi o modi di dire.

Nessuno e nessuna di noi sentiva però esaurito il proprio bisogno o, per dirla con le parole di Vannozi, la necessità di “frequentare questa passione” arricchendo le nostre rime e migliorando la nostra capacità di fare ottave. Oltre a decidere spontaneamente di continuare con gli incontri, ci si presenta un’occasione che sembra calzare a pennello: dal 17 febbraio 2024 si sarebbe tenuto a Buti, presso il frantoio Rossoni – sede della compagnia del Maggio Pietro Fredriani – uno spazio formativo per cantare e scrivere in ottava rima tenuto dai poeti Emilio Meliani ed Enrico Pelosini. Ho deciso perciò, assieme a Miriano Vannozi, di frequentare in parallelo anche il gruppo butese con lo scopo non solo di migliorare, ma anche di osservare eventuali affinità e divergenze con la scuola vicarese. Le differenze tra il gruppo di Buti e quello di Vicopisano si notano già dalla disposizione dello spazio che posso notare

nel primo incontro: se a Vicopisano la disposizione è in cerchio, occupando lo spazio della grande sala al primo piano dell'Ortaccio, a Buti occupiamo dei tavoli che guardano verso i due sgabelli rialzati dove siedono i due poeti. Anche il pubblico sembra inoltre diverso: mentre io e Miriano siamo decisi a cimentarci con le rime, molte delle persone nella sala del frantoio sono lì per ascoltare l'arte di Meliani, il quale gode di sincera e meritata stima tra la comunità dei passionisti. Il primo incontro comincia con una panoramica storica dell'ottava, a cura di Pelosini, per poi lasciare spazio a un dialogo tra Meliani e Pelosini sul senso del contrasto. Viene postulata una differenza tra contrasti collaborativi e oppositivi: questi ultimi sono quelli che più funzionali per l'ottava, poiché l'opposizione di due concetti che siano veramente in tensione tra loro (come può essere un contrasto politico, o tra due tifoserie di calcio, piuttosto che tra due concetti opposti come giorno vs. notte) permette l'attacco reciproco tra i due poeti che, diversamente, sarebbero costretti a "cantare per sé". L'iniziativa di Buti si pone quindi sì come lezione frontale ma anche come importante momento di autocoscienza poetica da parte dei due poeti, i quali vengono sollecitati dalle nostre domande a riflettere su loro stessi. Ogni domanda posta da noi studenti viene risolta non solo da una riflessione, ma anche da veri e propri contrasti in ottava che nascono spontaneamente e che sono un modo per dare forma alle idee. Emerge, nel corso degli incontri, il senso del fare poesia e dell'ottava, vista come una scelta collaborativa che permette di dialogare più a lungo grazie a un cavalierato di rime tra i contendenti. Anche a Buti la misura dell'ottava viene vista come un lungo minuto che deve essere riempito (Meliani: «l'ottava la devi riempire!»), la cui vera difficoltà non sta tanto nella correttezza metrica, che si apprende con l'abitudine, quanto nel bel canto. L'ottava è considerata una vera e propria forma retorica che permette di sviluppare l'arte dell'argomentazione, in cui il minuto del canto deve rendere possibile il dispiegarsi del proprio ragionamento. Per Meliani e Pelosini questo è possibile grazie a una frequentazione continua con la lettura: nelle parole dello stesso Meliani, «bisogna sapere le cose, se ne sai cento ne riesci a tirare fuori venti»; egli, ad esempio, confida di affidarsi alla sua conoscenza dei testi biblici, che gli garantiscono di costruire un concetto attorno alle figure di grandi personaggi dell'antichità. Significative sono inoltre le considerazioni sul pubblico delle serate di ottava: Meliani considera i voti dati dai professori e dagli antropologi di minor valore rispetto al giudizio degli esperti che «stanno dentro l'arte dell'ottava». Questo perché chi frequenta questa passione sviluppa un senso metapragmatico che fa riconoscere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. A questo proposito si nota anzi una maggiore sensibilità a Buti per ciò che è accettabile o meno a

livello linguistico: oltre all'ineleganza del far rimare i verbi all'infinito, strategia tollerata solo per i principianti, è importante non riprendere mai parole già usate né ripetere il concetto già espresso, mentre è possibile appigliarsi alla chiusa lasciata dal poeta precedente. Anche a Buti si riflette inoltre sul rapporto tra italiano e dialetto. Sebbene il livellamento dialettale verso un modello più ampio di italiano regionale presente in Toscana renda spesso difficile distinguere con sicurezza tra dialetto e italiano²⁰, a Buti la separazione ontologica tra i due codici è netta, ed entrambi sono da ascrivere a situazioni comunicative diverse. La presenza di un buon pubblico richiede di cantare in italiano, mentre situazioni più informali possono permettere l'affiorare di elementi più regionali (Meliani: «Se canti alla festa dell'Unità a Prato puoi usare il vernacolo»). In generale è preferita la coerenza linguistica per cui, se si sceglie di cantare in dialetto è necessario usare il vernacolo per ogni termine; vi è la necessità di appoggiarsi a un linguaggio comune e sembra esistere un vero e proprio registro dell'ottava rima, per cui alcuni elementi dialettali sono percepiti come diafasicamente troppo bassi e, di conseguenza, da censurare in ogni occasione (le forme verbali *vonno* per *vogliono*, *enno* per *sono* ecc.)²¹. Ne consegue una visione non ludica quanto impegnata della poesia, la quale è in intimo legame con la tradizione del Maggio drammatico: è per questo che alcuni dei partecipanti al laboratorio di Buti, come la stessa organizzatrice Teresa Paoli, dichiarano di non sentirsi in grado nel cantare in ottava, poiché questo comporta portare su di sé il peso dei secoli e di una impegnativa tradizione, sottolineata anche dai gesti delle mani, che ne devono ribadire la solennità.

Quello che si ricava dagli incontri di Buti può essere considerato come un raccordo tra l'esperienza di Betti a Cològnole e gli insegnamenti di Matteoli a Vicopisano. Interrogando i poeti e stimolandoli alla riflessione non stiamo solo affinando le nostre capacità di riconoscere una buona ottava ma portiamo anche a casa un tipo di sapere esperienziale che, come riferito in uno degli ultimi incontri da Daniela Bernardini, ricorda un tipo di apprendimento non formalizzato, quanto caratterizzato dallo stare nella situazione, l'essere "buttati lì nel momento". Si tratta del resto, come ricorda sempre Daniela, dello stesso modo in cui l'arte dell'ottava fu appresa da Nello Landi, la cui iniziazione è stata possibile grazie alla frequentazione e all'ascolto del poeta Vasco Cai in occasione delle veglie.

20 Cfr. L. GIANNELLI, *Toscana*, Pisa, Pacini, 2000.

21 Sui registri cfr. A. AGHA, *Voice, footing, enregisterment*, in «Journal of Linguistic Anthropology», vol. 15 (2005), n. 1, pp. 38-59.

Cosa rimane dunque di queste esperienze, così simili ma anche diverse tra loro? Possiamo innanzitutto sottolineare il dato relazionale dell'ottava rima, la quale per svilupparsi ha bisogno di circostanze ambientali che permettono agli interessati di ritrovarsi e confrontarsi. Di certo non è scontato che da queste occasioni nascano nuovi improvvisatori e improvvisatrici che decideranno di portare avanti la tradizione. Molte persone, soprattutto a Buti, preferiscono frequentare lo spazio come spazio di ascolto; altre persone, come ad esempio Flaminia, continueranno a frequentare l'ottava rima calandola nel proprio contesto lavorativo (come in occasione dei laboratori di teatro che Flaminia conduce a Cascina con i bambini e le bambine); altri ancora decideranno di sperimentare l'ottava non in forma di contrasto quanto come puro metro poetico, come Bruno, che ha deciso di partecipare a un concorso di poesia scrivendo diverse ottave in onore del suo paese. Rimane però un senso di comunità che si riconosce e si ritrova mossa da una passione comune, per quanto magari senta distante da sé quel dono innato che si tende ad ascrivere a chi è in grado di improvvisare. Non è possibile decretare con certezza lo stato di salute dell'ottava rima: possiamo però dire che, piuttosto che descrivere le tradizioni popolari come apocalitticamente agonizzanti, è più corretto riconoscerne il loro continuo mutamento, la loro capacità di adattarsi a luoghi e linguaggi sempre diversi.

Cristina: la vita come base dell'insegnamento

QENDRESA SHAQIRI*

Nella mia tesi di dottorato, discussa nel 2022, mi sono interessata all'emergenza di un fenomeno culturale inedito. Dagli anni Ottanta-Novanta, un nuovo interesse per le emozioni si è manifestato attraverso l'avvento di nuovi saperi, discorsi e pratiche nella vita sociale contemporanea così come nelle scienze sociali¹. L'emergere delle nuove interpretazioni delle emozioni nella vita sociale ha catturato la mia attenzione e mi ha spinto a scegliere il mio campo di ricerca. Ho scelto di condurre un'etnografia nella Scuola-Città Pestalozzi, scuola primaria, pubblica e sperimentale di Firenze che negli anni Duemila aveva elaborato un nuovo percorso educativo sulle emozioni come nuova materia scolastica. Cercavo di identificare le condizioni di emergenza di questa nuova valorizzazione delle emozioni per capire come queste si intrecciavano con le circostanze dell'epoca contemporanea, soprattutto attraverso il discorso degli insegnanti di questa scuola che avevano creato queste pratiche inedite.

Essendo la Scuola-Città Pestalozzi una scuola sperimentale, permette agli insegnanti di avere un importante margine di manovra nella creazione di nuovi metodi di insegnamento e di organizzazione della comunità educativa. Le pratiche chiamate «educazione affettiva e relazionale», sviluppate nell'ambito della sperimentazione, fanno parte del programma dell'insegnamento primario e secondario. Nell'insegnamento primario – oggetto della mia ricerca – i bambini imparano a riconoscere le emozioni, a regolarle e a parlarne attraverso i rituali della risoluzione dei conflitti. Gli insegnanti giustificano la necessità di una tale pratica pedagogica per affrontare i problemi sociali e relazionali contemporanei al fine di contrastare l'isolamento, ma anche per emancipare la persona affinché non sia soggetta al dominio arbitrario o a un trattamento ingiusto da parte dell'altro. Questa nuova pratica educativa messa in atto nella Scuola-Città Pestalozzi, così come il discorso su questa

* Laboratoire d'anthropologie des enjeux contemporains, Université Lumière Lyon 2.

¹ Cfr. M. GRECO, P. STENNER, *Introduction. Emotion and Social Science*, in *Emotions. A Social Science Reader*; London-New York, Routledge, 2008, pp 1-21; A. GONZALEZ, *In Search of a Sociological Explanation for the Emotional Turn*, in «Sociologia, problemas e prácticas», vol. 85 (2017), pp. 27-45.

pratica da parte degli insegnanti, mi permettevano di capire, almeno in parte, le condizioni della sua emergenza.

È in questo contesto che, oltre a una decina di conversazioni informali, ho realizzato tre interviste a Cristina Lorimer, insegnante che ha investito tutta la sua energia e le sue convinzioni nella creazione di questa nuova materia scolastica, mobilitando i suoi colleghi. Attraverso questi scambi, volevo capire perché fosse così importante per lei mettere in atto l'«educazione affettiva e relazionale» rispetto al mondo attuale. Nel corso delle interviste e nelle conversazioni informali con Cristina ho potuto raccogliere informazioni sulle sue convinzioni, sulle sue reazioni di fronte alle condizioni del mondo attuale così come sulle aspirazioni che l'hanno spinta a mettere in atto queste pratiche educative, che le stanno così a cuore. Anche se Cristina giustifica le sue scelte in modo ricco, oltre a queste conversazioni e alle osservazioni in classe, ho sentito la necessità di indagare ulteriormente per approfondire la mia comprensione. Mi sono allora interessata alla sua storia di vita per capire meglio come si erano formate le sue idee e come il suo percorso di vita l'aveva portata ad agire in un certo modo.

Ho raccolto la sua storia di vita in tre interviste di un'ora e mezzo ciascuna, tra maggio e giugno del 2019, e questo approfondimento mi ha permesso di capire il suo modo di essere e di agire in relazione alle pratiche educative che aveva creato. La sua storia di vita mi ha permesso di avere una comprensione antropologica del mio oggetto di studio. Infatti, le pratiche di «educazione affettiva e relazionale» erano profondamente intrecciate con la sua vita, nel senso che le sue preoccupazioni e aspirazioni potevano essere lette attraverso i mondi che avevano plasmato la sua soggettività. La storia di vita mette dunque in luce i diversi modi in cui le percezioni, le relazioni e le esperienze hanno dato forma alla base del suo modo di agire². Questo mi ha consentito di mettere in discussione un'idea di senso comune che percepisce l'insegnamento come una pratica oggettiva e l'insegnante come un tecnico che mette in pratica quello che ha imparato nel corso della sua formazione.

Pensare all'educazione come una semplice applicazione diretta della pedagogia imparata nelle scuole di formazione degli insegnanti non è in grado di rivelare molto sul processo complesso che sottende

2 Cfr. J. PEACOCK, D. HOLLAND, *The narrated self: life stories in process*, in «Ethos», vol. 21 (1993), n. 4, pp. 367-383, <https://doi.org/10.1525/eth.1993.21.4.02a00010>; L. MONZO, R. RUEDA, *Shaping education through diverse funds of knowledge: a look at one latina paraeducator's lived experiences, beliefs, and teaching practice*, in «Anthropology and Education Quarterly», vol. 34 (2003), n. 1, p. 79, DOI:10.1525/aeq.2003.34.1.72.

alla presa di decisioni e su come questi processi plasmino la pratica educativa [...]. Una teoria antropologica dell'insegnamento deve prendere in considerazione le molteplici esperienze socioculturali che interagiscono per mediare le pratiche pedagogiche in contesti specifici³.

Così, la storia di vita di Cristina mi è apparsa interessante nella misura in cui offre una visione del modo in cui la soggettività dell'insegnante interferisce con la sua pratica. Questo articolo cerca di analizzare in profondità il filo conduttore della vita di Cristina che si intreccia con il suo modo di abitare il mondo e di impegnarsi nel suo ruolo di insegnante, cioè il modo in cui dà vita alle sue pratiche educative a partire dalla sua sensibilità e dal suo vissuto.

Qual è l'interesse delle storie di vita in antropologia? Gli antropologi possono cercare di capire la cultura o la storia attraverso le traiettorie biografiche degli individui. Pone la domanda su come gli individui siano mossi dalle loro preoccupazioni e aspirazioni così come dai contesti culturali, sociali e storici nei quali si muovono. Le storie di vita sono state analizzate anche come processi di produzione dei discorsi.

Quello che mi interessa nel caso di Cristina, invece, non sono tanto le forze culturali o storiche nel senso di una ricerca che mira a capire una cultura o un periodo storico particolare di cui la sua vita sarebbe il testimone. Quello che mi interessa comprendere, al contrario, è il soggetto sociale e culturale come essere sensibile che si relaziona al mondo che lo circonda: come questo soggetto agisca a partire dalla propria sensibilità, che è impregnata di un contesto particolare, di esperienze vissute e raccontate che plasmano il suo modo specifico di essere. Tuttavia, non mi limito al soggetto in sé, ma in quanto insieme di esperienze soggettive – plasmate socialmente, culturalmente e storicamente – che formano un sistema di riferimento a partire dal quale il soggetto stesso agisce per creare espressioni culturali legate alla sua sensibilità singolare⁴. Secondo Robert Atkinson

l'intervista sulla storia di vita fornisce un approccio metodologico olistico per la raccolta sensibile delle narrazioni personali che rivelano come una specifica vita umana sia costruita e ricostruita rappresentando

3 L. MONZA, R. RUEDA, *Shaping education*, cit., p. 91 (traduzione mia).

4 Cfr. S. ORTNER, *Subjectivity and cultural critique*, in *Anthropology in theory: issues in epistemology*, seconda edizione, a cura di L. Henrietta Moore e T. Sanders, Chichester, West Sussex-Malden-MA, Wiley Blackwell, 2014, pp. 186-190.

questa vita come una storia. [...] Le storie raccontate di generazione in generazione portano con sé dei valori duraturi così come lezioni sulla vita vissuta profondamente. [...] La storia di vita offre un modo, forse più di ogni altro, affinché un altro possa entrare nel mondo personale del narratore e scoprire mondi più ampi⁵.

Questa scoperta dei mondi più ampi che traspaiono nella storia di Cristina, mondi che segnano il suo immaginario e la sua percezione, mi sembrano importanti da prendere in considerazione quando ci interessiamo – come Sherry Ortner – alla soggettività in quanto *agency* produttrice di senso e di pratiche⁶. Quindi, quello che cerco di esplorare attraverso la storia di vita di Cristina, è la possibilità di andare oltre un approccio culturale e di esaminare la vita come si esprime per mezzo del corpo o dell'esperienza sensibile che genera forme culturali nuove basate sull'esistenza individuale. In altre parole, si tratta di esplorare il modo in cui l'esistenza di un soggetto culturale è simultaneamente un contenitore dei modi d'essere e di agire, ma anche produttrice, trasformatrice o creatrice di nuovi modi di essere e di agire. Questa prospettiva mette in luce come la vita, in quanto entità astratta, sia abitata da esperienze sensibili e sociali che generano nuove interpretazioni della vita sociale e culturale. Questo rende visibile il modo in cui gli individui producono e innovano a partire dai loro percorsi di vita.

È il carattere sperimentale della Scuola-Città Pestalozzi – che consiste nel prendere in considerazione le congiunture storiche per adattare l'insegnamento alle esigenze di un'epoca, percepite come tali da chi insegna in questa scuola – a rendere possibile la produzione di nuove realtà. L'ideale educativo di questa scuola non si basa sull'accumulazione di conoscenze, ma sull'apprendimento della vita in comunità e sullo sviluppo di capacità di agire del soggetto. Questo obiettivo si realizza attraverso l'impegno degli alunni nella comunità educativa e l'esercizio della capacità di risolvere problemi. Il modello sperimentale di questa scuola implica per gli insegnanti da un lato di essere attenti ai problemi sociali che attraversano la società e dall'altro di essere creativi per risolvere questi problemi innovando gli approcci pedagogici e l'organizzazione della scuola. La possibilità di essere creativi e di

5 R. ATKINSON, *The Life Story Interview as a Mutually Equitable Relationship*, in *The SAGE handbook of interview research: The complexity of the craft*, a cura di J.F. Gubrium, J.A. Holstein, A.B. Marvasti e K.D. McKinney, Los Angeles-London-New Delhi, SAGE Publications, 2012, pp. 115-128, <https://doi.org/10.4135/9781452218403> (traduzione mia).

6 S. ORTNER, *Subjectivity and cultural critique*, cit.

esercitare l'insegnamento a partire dalla loro soggettività costituiscono criteri significativi per gli insegnanti che scelgono di lavorare in questa scuola. È quindi in questo contesto che Cristina trova pienamente spazio per esprimersi attraverso la sua professione.

Prima di arrivare alla Scuola-Città Pestalozzi, Cristina aveva lavorato in diversi istituti scolastici, dove si era abituata con fatica a subire i vincoli istituzionali. Al contrario, nella Scuola-Città Pestalozzi – che lei ha scelto, tra le altre ragioni, proprio per la sua dimensione creativa – ha trovato una consonanza con il suo modo di essere. Ecco come descrive il suo arrivo nella nuova scuola:

È stata “la scarpa per il mio piede” nel senso che mi sono trovata bene [...]. Diciamo che mi sono trovata bene perché nelle altre scuole dove avevo lavorato le mie idee erano viste come delle minacce. Era una scuola che si chiama Scarponi, avevo fatto questo biglietto di Natale, loro fanno anche la recita di Natale. La collega mi ha detto: «Se lo fai tu, devo fare anche io. No, non lo fare perché e poi i genitori parlano, poi diranno che sei più brava di me», per cui avevo questa sensazione di essere un po' limitata nelle cose. Qui [nella Scuola-Città Pestalozzi] invece ti dicono: «Vuoi fare? Fai»⁷.

Cristina ha trovato “la scarpa per il suo piede” perché attribuisce un'importanza maggiore alla dimensione soggettiva della pratica di insegnamento:

Io in realtà ho sempre voluto essere un insegnante. [...] Come sono diventata insegnante? Allora per me, la cosa più bella è condividere le cose che mi piacciono. La mia idea dell'insegnamento non è un'idea di educare ma di condividere le mie passioni, il gusto per il disegno, la scrittura, ho cercato sempre... cioè la cosa più bella per me, se una cosa mi piace, per dare agli altri, far vedere anche agli altri, che gli altri possano godere di questa cosa⁸.

Insieme alla sua inclinazione a esprimere la propria creatività, alla sua capacità di immaginare dei mondi, al suo desiderio di esplorare forme di espressione varie, sono la sua sensibilità ed emotività che gli hanno permesso di sentirsi a suo agio nella comunità educativa.

7 Intervista a Cristina, Firenze, Scuola-Città Pestalozzi, maggio 2019, registrazione conservata presso l'autrice.

8 *Ibidem*.

Mi sono trovata bene anche perché la Scuola-Città è come una famiglia, con tutti gli aspetti positivi e negativi della famiglia. Ci si arrabbia in maniera... moltissimo, ci si offende, ci si ama, ci si aiuta, ci si aspetta nell'altro un supporto, quindi è un posto con alte emotività espresse. Infatti quando sono arrivata in questa scuola è che la gente litigava, cose terribili... ma mi ricordo di un litigio di Graziano con un'altra collega, si sono detti delle cose pazzesche, che poi una mezz'ora dopo stavano lavorando insieme per organizzare qualcosa. Quindi è una scuola dove ci si parla con tutta l'emotività che ha l'affettività⁹.

Contrariamente alle sue esperienze negli altri istituti scolastici dove si sentiva limitata nelle sue iniziative personali dai suoi colleghi ma anche dalla configurazione di questi istituti, è nella Scuola-Città che Cristina ha potuto trovare le condizioni ideali per esercitare il suo mestiere con creatività. In questo ambito, che favorisce la creatività e la risoluzione dei problemi, ha potuto sperimentare varie pratiche educative. Cristina ha lavorato per 25 anni nella Scuola-Città, fino alle fine della sua carriera. Durante la sua esperienza in questa scuola si è impegnata in diversi progetti sperimentali. Tuttavia, le pratiche dell'«educazione affettiva e relazionale» che ha elaborato con un suo collega hanno costituito uno dei suoi contributi principali, o almeno quello con cui Cristina si identifica di più. Ha chiuso la sua carriera d'insegnante nel 2019, lasciando come eredità queste pratiche educative che le stavano a cuore e su cui ha pubblicato un libro intitolato *Insieme s'impara a stare insieme: percorso di educazione affettiva e relazionale per la scuola primaria* (Terra-nuova Edizioni, 2020), per promuovere queste pratiche su scala più ampia.

Una parte delle motivazioni legate al suo mestiere di insegnante non si manifestavano nel suo discorso ma piuttosto nel suo modo di agire. La sua filosofia educativa si riferisce alla sua concezione delle persone e della società. Secondo lei, ogni essere umano possiede qualità e talenti innati che sono latenti e che vengono sviluppati se le condizioni lo permettono. Dal suo punto di vista, è attraverso la propria individualità che ognuno contribuisce alla società. Fonda i suoi insegnamenti sulla convinzione che se una persona sviluppa le sue capacità innate, questo si riflette poi in modo favorevole nella società. Quindi, la scuola deve creare le condizioni perché ognuno sviluppi i suoi talenti innati. Oltre all'impegno per lo sviluppo delle capacità di ognuno, Cristina si sforza di creare un sentimento di appartenenza instillando l'idea dell'importanza della partecipazione alla comunità attraverso la propria sin-

9 *Ibidem*.

golarità. È in questa prospettiva, tra l'altro, che attribuisce importanza all'«educazione affettiva e relazionale» per creare un sentimento di appartenenza, ma anche per sviluppare una coscienza di sé e della propria singolarità.

Un'idea opposta dell'insegnamento esprime Caterina, un'insegnante a fine carriera arrivata alla Scuola-Città per un'esperienza di un anno. Caterina insiste sull'importanza dell'acquisizione delle conoscenze e del «rigore» – un atteggiamento intellettuale che secondo lei ha perso la sua importanza nel mondo attuale. Insiste anche sull'importanza dell'utilizzo dei manuali scolastici per assicurare una trasmissione dei saperi in modo sistematico. Per Caterina, un'«educazione affettiva e relazionale» non ha motivo di essere insegnata a scuola. Questo tipo di educazione, secondo lei, appartiene alla famiglia. L'educazione, dal suo punto di vista, deve permettere la mobilità sociale. Questa frase di Caterina riassume bene gli sforzi che lei mette nell'educare i bambini: «Lo stato ha bisogno di medici, avvocati, insegnanti». La differenza tra Caterina e Cristina risiede nel fatto che per la prima l'educazione deve rispondere alle aspettative della società seguendo un modello predefinito. Sostiene che lo sviluppo degli individui attraverso l'educazione deve mantenere l'ordine prestabilito e consentire contemporaneamente l'emancipazione attraverso la mobilità sociale. Per Cristina, invece, l'educazione deve prendere in considerazione le specificità degli individui. Crede che gli individui debbano svilupparsi rispetto alle loro specificità, bisogni, talenti, aspirazioni. Ed è in questo modo che possono dare un contributo significativo alla società. A differenza di Caterina, che concepisce l'educazione a partire da norme predefinite, Cristina cerca di sviluppare il potenziale dell'individuo. Questa divergenza nei modi di concepire l'educazione mette in luce il ruolo soggettivo delle insegnanti e il loro modo specifico di impegnarsi nel loro mestiere.

Questa differenza di prospettiva è emersa anche durante la raccolta delle storie di vita di Cristina e di Caterina. Mentre Cristina raccontava la sua vita in modo fluido, con innumerevoli aneddoti, e sembrava godersi questo momento di condivisione della sua vita, Caterina faceva riferimento a riforme e leggi scolastiche, e a individui che venerava. Dava risposte concise, fornendo pochissimi aneddoti personali ed esprimendo preoccupazione per la correttezza delle sue risposte nel corso del suo racconto personale.

Nell'articolo *Shaping education through diverse funds of knowledge: a look at one latina paraeducator's lived experiences, beliefs and teaching practice* Monzo e Rueda affermano che l'insegnante è un agente socioculturale¹⁰. Anche se la pratica dell'insegnamento è regolamentata da ruoli e

10 L. MONZO, R. RUEDA, *Shaping education*, cit.

identità definite istituzionalmente, gli insegnanti interpretano il loro ruolo in modo attivo definendo in che cosa consista l'insegnamento.

Gli insegnanti danno un contributo significativo nei processi educativi dal momento che prendono innumerevoli decisioni quotidiane sul contenuto, l'istruzione, la valutazione, le interazioni e la gestione¹¹.

Gli autori forniscono l'esempio di Gloria, un'insegnante immigrata messicana di origine modesta, cresciuta negli Stati Uniti, per dimostrare come la sua esperienza di vita abbia plasmato il suo impegno di educatrice. Con la sua esperienza di vita, Gloria ha sviluppato una comprensione corporea delle preoccupazioni degli alunni, delle loro sofferenze legate alle discriminazioni, dello scarto tra la famiglia e la scuola e del loro posizionamento sociale:

Ciò che amo di più nell'insegnamento è fare la differenza nella vita dei bambini. Prendo ciò che ho imparato dalle mie esperienze, dalle difficoltà che ho affrontato e cerco di evitare che loro debbano passare attraverso le stesse cose. Condivido con loro informazioni su di me, sulla mia vita, sulla mia famiglia, così che possano vedere una connessione e sentire che la scuola non è diversa da casa. Provo ad aiutarli a valorizzare fin da subito chi sono, affinché non voltino mai le spalle alle loro radici¹².

Questa testimonianza mette in luce la dimensione corporea e soggettiva dell'insegnante che interferisce con l'esercizio della sua professione. Le circostanze che le hanno costruite forniscono uno sfondo per l'espressione delle soggettività dando un'impronta personale a quello che fanno. In più, ci fa capire l'intreccio tra l'esperienza personale e la produzione di significati e pratiche culturali che derivano da questa esperienza soggettiva e l'aspirazione ad affermare un modo d'essere e di vivere che il soggetto culturale valuta come importante.

Il filosofo americano dell'educazione John Dewey afferma che gli obiettivi dell'educazione sono definiti in base agli interessi del gruppo sociale che li mette in atto e in base alle esigenze dell'epoca¹³. Le pratiche dell'educazione

11 Ivi, p. 73 (traduzione mia).

12 Ivi, p. 83 (traduzione mia).

13 J. DEWEY, *Trois objectifs de l'éducation: le développement naturel, l'efficacité sociale et la*

affettiva e relazionale sono una risposta degli insegnanti della Scuola-Città Pestalozzi ai cambiamenti sociali e culturali del mondo contemporaneo. Se pure queste pratiche hanno una dimensione collettiva, vorrei sottolineare la dimensione individuale per poter analizzare in profondità come la vita individuale degli attori sociali si esprime e genera forme culturali particolari. In altre parole, quest'analisi mette in luce un livello microscopico della trasformazione del mondo sociale e culturale a partire dalle iniziative individuali.

Durante l'indagine etnografica del 2018-2019, Cristina aveva 66 anni e stava effettuando il suo ultimo anno di pratica professionale prima di andare in pensione. È nata negli Stati Uniti dove ha vissuto fino all'età di cinque anni. Con la sua famiglia si stabilisce in Toscana. È figlia di una madre italiana, casalinga diventata cantante, e di un padre americano, scrittore amatoriale poi impiegato nel commercio internazionale. Insieme hanno vissuto nella campagna toscana. Cristina, figlia maggiore di una famiglia di undici figli, è cresciuta con il ruolo di animatrice del gruppo di fratelli e sorelle, all'interno del quale aveva l'impegno di orchestrare i giochi.

Quando Cristina racconta la sua storia di vita, già all'inizio della narrazione, mette in luce un evento che ha avuto per lei un impatto molto importante, in quanto ha deteriorato l'armonia familiare. Lei e la sua famiglia vivevano isolati nella campagna, con pochi contatti con il mondo esterno. L'esperienza che è venuta a disturbare l'equilibrio della famiglia sembra aver colpito Cristina al punto da far emergere in lei un bisogno di rafforzare il senso di appartenenza, il quale si manifesta anche nella sua pratica educativa. La citazione seguente illustra questa discontinuità nella sua vita, che prima era caratterizzata da armonia e poi da disordine e separazione.

È successa una cosa particolare: i miei genitori sono entrati in contatto con un sacerdote molto aperto, che aveva la sua parrocchia a Vingona (che era una cittadina vicina a casa nostra). Era un sacerdote di sinistra, molto aperto, che ha fatto molto lavoro per il quartiere. I miei genitori sono entrati in contatto [con lui]. Questo significava anche aprire la nostra casa al quartiere. Da un punto di vista è stato positivo perché venivano tante persone... si cantava. Dall'altra parte, per me almeno, forse meno per i miei fratelli, però per me ha voluto dire perdere l'unità familiare e sentirsi continuamente assediati da persone che arrivavano in casa, venivano... Mi ricordo avevo trovato uno stanzino minuscolo dove andavo a leggere, a studiare. Noi avevamo una casa

culture. Chapitre IX, in *Id.*, *Démocratie et éducation*, Paris, Armand Colin, 2008, pp. 195-208.

in montagna, per cui, organizzavamo anche dei campeggi per questi ragazzi del quartiere, però essere in tantissime persone è stato molto faticoso per me¹⁴.

Questo estratto dal nostro dialogo è interessante non tanto per il racconto dei valori trasmessi a Cristina dalla famiglia, ma perché mette in luce il suo modo particolare di essere e di reagire alle situazioni sociali vissute. Questo evento sembra aver segnato Cristina in modo tale da forgiare le sue preoccupazioni educative ulteriori. In effetti, nell'esercizio della sua professione, ha sempre cercato di consolidare il legame sociale prendendo sul serio anche le reazioni individuali degli alunni. Nella sua attività di insegnante metteva tanta energia per rafforzare il sentimento di appartenenza. Soprattutto attraverso il racconto delle storie cercava di trasmettere agli alunni l'importanza di preservare l'armonia collettiva. Tramite queste storie costruiva negli alunni rappresentazioni del mondo dove l'isolamento e l'egoismo erano sempre associati alla tristezza, alla sofferenza, mentre lo stare insieme, la cooperazione, l'amicizia erano associate all'idea della felicità.

Un altro aspetto illumina il modo in cui Cristina, nella sua esperienza di insegnante, non applicava sempre i modi di fare trasmessi nella famiglia, ma in certe occasioni li trasformava a modo suo: era come se cercasse di produrre il mondo sociale intorno a lei a seconda delle sue inclinazioni e delle sue aspirazioni personali. Ad esempio, nella sua famiglia si dava importanza alla vita collettiva familiare, e l'individuo veniva talvolta trascurato a favore del gruppo. Questa esperienza ha avuto un impatto importante nel suo modo di mettere in atto l'educazione.

I miei genitori avevano un po' il mito, "siamo una grande famiglia, siamo una grande famiglia", fare un'operazione di famiglia, dovevamo fare la riunione di famiglia. La famiglia era molto sponsorizzata dai miei genitori, cioè loro insistevano su questo con noi, dando molto spazio alla famiglia, rispetto all'individualità, che invece spariva un po' nella famiglia. Per cui la famiglia è rimasta un tema per me considerato importante fin da quando ero ragazzina. Facevamo le riunioni di famiglia, tutti insieme, si parlava delle cose, un po' come un cerchio¹⁵.

14 Intervista a Cristina, Firenze, Scuola-Città Pestalozzi, maggio 2019, registrazione conservata presso l'autrice.

15 *Ibidem*.

Come per compensare quello che gli manca nella sua famiglia, Cristina cerca nel suo ruolo di insegnante di creare un'atmosfera dove l'alunno venga riconosciuto nella sua esperienza soggettiva e nella sua singolarità (questo è evidente soprattutto nei rituali della risoluzione dei conflitti, dove le proteste dei bambini vengono prese in considerazione anche se un adulto potrebbe giudicare queste proteste come insignificanti). È come se cercasse di creare un mondo a partire dalle sue mancanze, per dare forma ai suoi ideali.

Se Cristina ha trasformato le sue mancanze passate dando forma alla sua realtà microscopica attraverso la sua esperienza professionale, ha anche riprodotto alcune pratiche ereditate dalla sua famiglia. Il modo di risolvere i conflitti che lei praticava con tanta convinzione a scuola era una pratica messa in atto nella sua infanzia dove la famiglia si riuniva in un cerchio per parlare dei conflitti. Questo modo di creare tempi e spazi per i circoli di conversazione e per i rituali di risoluzione dei conflitti era molto presente nella sua pratica educativa. Dietro questi rituali c'era la sua aspirazione a favorire l'espressione dei bisogni e delle emozioni di ognuno e permettere a tutti di sentirsi ascoltati e compresi all'interno della comunità educativa.

Per quanto riguarda il conflitto, è che io non reggo il conflitto, ho sempre avuto dei problemi con il conflitto. Io avrei voluto che le persone andassero d'accordo. Questo è proprio stato così fin da bambina per cui quello che mi faceva stare più male era qualcuno che si arrabbiava, entrava in conflitto. Io sono di una famiglia molto numerosa quindi i conflitti c'erano in continuazione. Un mio fratello aveva una caratteristica, quando si arrabbiava, andava a sedere sul quarto gradino di una scala e si rifiutava di parlare della cosa che lo aveva fatto arrabbiare. E questa era una cosa che mi faceva stare male. Quindi, affrontare i conflitti, e parlare dei conflitti, perché è una cosa che fa stare male me¹⁶.

L'argomento del conflitto gioca un ruolo importante e ambiguo nella vita personale e professionale di Cristina. Quello che l'ha spinto a interessarsi e a impegnarsi nella gestione dei conflitti, viene dalla sua paura del conflitto ma anche dalle difficoltà incontrate nella sua esperienza di insegnante, soprattutto all'inizio della sua carriera, nel mantenere la disciplina. Il suo bisogno di trovare soluzioni pacifiche ai conflitti e favorire relazioni armoniose tra gli individui, l'ha portata a proseguire gli studi e a formarsi come mediatrice

16 *Ibidem*.

familiare, per poi intervenire in tribunale e, come insegnante, a impegnarsi in una scuola di mediazione dei conflitti. Quello che ha avuto un impatto sul suo modo di situarsi rispetto al conflitto è stato forgiato dalla sua esperienza familiare ma anche dal suo modo di essere. Cristina racconta come i conflitti frequenti all'interno della sua famiglia la mettevano a disagio. Questa esperienza familiare sgradevole sembra aver rafforzato un desiderio di armonia a cui nella sua pratica di insegnante ha assegnato una grande importanza.

Nonostante Cristina investisse tanta energia nella risoluzione dei conflitti e si impegnasse a imprimere nella mente degli alunni l'idea che i conflitti fanno parte della vita sociale, sviluppando le loro capacità a risolverli, questo suo atteggiamento è contraddetto dal suo comportamento personale al di fuori della classe. Durante la mia ricerca ho percepito la sua oscillazione tra il suo inseguimento di un ideale di vita sociale che implica l'importanza di risolvere il conflitto e lo scarto con questo ideale che deriva dal suo atteggiamento sfuggente davanti a situazioni di scontro¹⁷.

Oltre a questo aspetto ereditato dalla famiglia, la dimensione multiculturale di quest'ultima e la valorizzazione della differenza hanno permeato il suo insegnamento. Il suo contesto familiare segnato da una pluralità di appartenenze culturali (padre americano, nonni paterni inglesi, nonna materna franco-costaricana e nonno materno italiano), ma anche i suoi viaggi e le interazioni con culture diverse, hanno formato in lei una particolare sensibilità per la diversità culturale. Questa esperienza si riflette in due modi diversi nel suo ruolo di insegnante. Da una parte, per il fatto di aver vissuto la sua differenza culturale come un pregio, ha sempre valorizzato le differenze degli alunni stranieri (per esempio lodando quelli che parlavano una lingua straniera e incitandoli a insegnare alcune parole ai compagni). Dall'altra parte, usava raccontare delle storie che provenivano da diversi paesi del mondo.

Per via della sua esperienza multiculturale, di cui andava fiera, Cristina si

17 Un aneddoto significativo che illustra questo scarto è legato al mio ruolo di etnografa nella Scuola-Città Pestalozzi. Cristina era la mia interlocutrice privilegiata. Durante la mia ricerca sul campo si è organizzato un seminario di due giorni in campagna per rafforzare i legami con il personale e discutere dei vari problemi che attraversavano la scuola. Anche se il personale aveva accettato la mia richiesta di partecipare a questo seminario, l'insegnante che aveva un ruolo di potere nella scuola e aveva approvato la mia domanda, ha strumentalizzato alcuni malintesi per ostacolare la mia partecipazione. Ho saputo da un altro insegnante con cui avevo rapporti più diretti che durante il seminario questa insegnante ha chiesto delucidazioni sulla mia ricerca e sulle mie intenzioni. Al ritorno da questo seminario, che è stato descritto positivamente da alcuni, due insegnanti hanno espresso il rimpianto che io non avessi potuto partecipare. Cristina, invece, in quanto mia interlocutrice privilegiata, non ha accennato nulla riguardo alla mia assenza e alle controversie sollevate dalla collega a proposito della mia ricerca.

definisce una persona che “appartiene al mondo”. Tuttavia, questa esperienza cosmopolita ha generato in lei anche sentimenti contraddittori. Da una parte, apprezza la ricchezza delle sue origini e condizioni, dall’altra si sente a disagio per la mancanza di un senso di appartenenza a un luogo specifico. Questi sentimenti ambivalenti si riflettono anche nei suoi sforzi di creare un senso di appartenenza nella comunità educativa tra gli alunni.

Il rapporto molto soggettivo con la professione di insegnante che attinge a un insieme di esperienze per dare senso e forma alle sue pratiche educative appare qui in modo molto evidente. Cristina, attraverso il suo impegno come insegnante, sembra intraprendere un processo di costruzione di se stessa nel mondo che la circonda. Questo articolo mette in evidenza come la sua vita, caratterizzata da mancanze, eventi dolorosi e ideali di una vita individuale e sociale vissuta bene, si intrecci con il suo agire di insegnante.

L’esperienza di perdita dell’armonia familiare e la sua reazione a questi eventi sembra riflettersi in modo chiaro nelle pratiche dell’educazione affettiva e relazionale, nell’enfasi posta sulla creazione e il mantenimento dell’armonia collettiva, sul senso di appartenenza e sul rispetto per l’individualità di ciascuno. Cercando di modellare questa realtà è come se Cristina stesse cercando di colmare le lacune del suo passato, cercando di superare queste esperienze dolorose.

Non solo le sue esperienze vissute, ma anche la sua singolarità, nel senso delle sue inclinazioni, partecipano a plasmare la realtà culturale che crea in quanto insegnante. Infatti, Cristina attribuisce una grande importanza alle emozioni, ai sentimenti e ai bisogni degli alunni. Questa sua attenzione all’esperienza soggettiva sembra entrare in risonanza con la sua esperienza di provare le emozioni in modo intenso, come è avvenuto in particolare durante la sua infanzia.

Cristina costruisce quindi le pratiche dell’educazione affettiva e relazionale basandosi sulle sue esperienze e sulla sua sensibilità. Fondandosi su queste, genera forme culturali nuove che mirano a costruire un mondo che includa i suoi ideali di armonia, appartenenza, espressione emotiva e valorizzazione delle diversità. La creazione di queste pratiche educative – inedite in questa scuola – riflette l’impronta personale che Cristina ha lasciato come insegnante: una traccia della sua versione di quello che chiama «lo stare bene insieme».

Conclusioni

In questo articolo abbiamo visto come Cristina, in quanto attore sociale, è stata mossa dai suoi affetti, dai suoi vissuti, dalla sua soggettività – parte-

cipando così a plasmare le sue pratiche educative come modo di situarsi nel mondo. Questa prospettiva illustra la concezione di Sherry Ortner secondo cui l'azione degli attori sociali che cercano di agire sul mondo per trasformarlo si basa sulla loro soggettività, che è composta da affetti, paure, desideri¹⁸.

Con la creazione di queste pratiche educative, Cristina dà una risposta personale (e collettiva, perché agisce con i suoi colleghi) ai problemi sociali contemporanei legati all'isolamento e all'individualismo. Abbiamo visto come crei nuove realtà a partire dalla sua personale esperienza di vita. Tuttavia, la creazione di queste pratiche educative inedite non è un'invenzione *ex-nihilo*. Fa parte di un movimento contemporaneo globale che implica l'apprendimento delle emozioni. Gli antropologi contemporanei hanno chiamato questo fenomeno «pedagogie delle emozioni», che emergono qua e là in diversi paesi come nuove modalità di essere e di creare legami¹⁹. Il caso di Cristina dimostra l'infinitamente piccolo di queste tendenze globali contemporanee. Questo sottolinea l'importanza di tenere conto della dimensione soggettiva che partecipa alla costruzione delle realtà sociali e spiega la loro diversità. Per un lungo periodo nella storia dell'antropologia l'individuo, come soggetto sociale che partecipa alla costruzione della realtà, non è stato sufficientemente preso in considerazione. Marc Augé²⁰ e Vincenzo Matera attirano l'attenzione sull'importanza di prendere sul serio la soggettività nell'analisi dei fenomeni culturali. L'individuo è «il cuore della produzione (e riproduzione) culturale»²¹. Secondo Matera la creatività, il modo di valutare la realtà, i legami sociali, possono essere influenzati dall'esperienza soggettiva.

Analizzando le implicazioni soggettive dell'emergere di nuove pratiche culturali possiamo comprendere meglio le realtà sociali con le sue sfumature. In questo senso una domanda che ci si potrebbe porre è se, in un'epoca segnata dalla pluralità e dalla diversità, l'antropologia non debba prestare maggiore attenzione all'attore sociale nella partecipazione a questa pluralità.

18 Cfr. S. ORTNER, *Subjectivity and cultural critique*, cit.

19 J. WILKE, J. FENIGSEN, *Emotion Pedagogies: What Are They, and Why Do They Matter?*, in «Ethos», vol. 44 (2016), n. 2, pp. 81-95.

20. M. AUGÉ, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994.

21 V. MATERA, *Antropologia contemporanea: la diversità culturale in un mondo globale*, Roma-Bari, Laterza, 2017, p. 190.

INTERVISTE

«Se no, vado a fare il falegname». Ricerca e lavoro accademico tra Mediterraneo e Atlantico

JOSEPH VISCOMI, GILDA ZAZZARA*

Joseph Viscomi insegna alla Birkbeck University of London. È direttore del Raphael Samuel History Centre, che mi ha ospitato per un mese come *visiting scholar*. Gli ho chiesto di raccontarmi la sua storia di studioso di migrazioni, di figlio di italo-americani e di migrante lui stesso. Ma anche di accademico in Inghilterra, in un sistema che non conosco, e di lavoratore sindacalizzato che da poco è passato per una pesante vertenza di ristrutturazione. Nel 2023 Birkbeck ha espulso oltre un centinaio di persone tra docenti e personale amministrativo per risanare i suoi conti. Per il *management* il problema era il calo degli studenti, ma per chi ha lottato contro queste misure le cause stanno in investimenti immobiliari insensati e nella perdita di identità della storica *night university* per lavoratori.

Ci incontriamo nel suo *allotment*, la porzione di orto urbano che coltiva a Walthamstow, un quartiere dell'est dove vive con la sua famiglia. È il 30 aprile 2024, è una giornata di luce magnifica e di vento fresco. Siamo immersi nel verde, tra orti di fiori, verdure e piante da frutto. Joseph mi mostra l'angolo in cui ha piantato le fave, che ha visto crescere nel deserto egiziano e nella Calabria aspra da cui viene la sua famiglia paterna. Ha da poco chiuso il suo ultimo libro, *Migration at the End of Empire: Time and the Politics of Departure between Italy and Egypt*, che è uscito in giugno per Cambridge University Press. Ci sediamo su due tronchi di albero, accendo il registratore e iniziamo a parlare. La conversazione si svolge in italiano.

Dimmi un po' del tuo lavoro di ricerca. Come lo descriveresti?

Per dirlo semplicemente dico che faccio storia e antropologia della migrazione. Poi la cosa è sempre più complessa... Io non è che voglio fare qualcosa per il mondo accademico, è più come un impegno personale, nel senso che io non avevo intenzione di studiare. Sai che negli Stati Uniti devi fare domanda per l'università. Io l'ho fatto pensando "se non mi prendono vado

* Birkbeck University of London; Università Ca' Foscari Venezia.

a fare il falegname”, come mio padre, come mio nonno. Mi hanno preso. Era il Juniata College, un *liberal arts college* nel mezzo della Pennsylvania, tra Philadelphia e Pittsburgh, in montagna. Avevo voglia di scappare dalla città, di scappare da tutto quello che conoscevo. Tutta la vita ero stato dentro questo ambiente di italo-americani, un’*enclave* di migranti. Poi la mia prima settimana di università è successo l’11 settembre.

Che sentimenti ha provocato in te l’attentato alle Torri Gemelle?

Non è che ho sostenuto l’attacco ma mi ha fatto riflettere sulla politica. Ero curioso di capire come si agisce politicamente in altri mondi contro un potere imperiale, e come dipende dalla prospettiva della vita quotidiana. Da lì sono andato a studiare l’antropologia e la storia. E ho deciso che volevo imparare l’arabo.

C’erano corsi di arabo al Juniata College?

No, no, era una piccola università. L’ho imparato un po’ da solo, con l’aiuto di un paio di amici arabi, e poi ho cercato di andare all’estero. Era appena prima della guerra in Iraq, non è stato facile. Sono riuscito ad andare in Siria e poi in Palestina. Lì ho fatto un’esperienza come *international observer* per un gruppo di bambini che andavano a fare la dialisi da Hebron a Gerusalemme. Li accompagnavo nel furgone, passando tra i *checkpoints*. Poi, quando ho finito l’università, sono andato in Egitto a fare un master. Non ero ancora pronto per un dottorato, per fare ricerca, stavo appena cominciando a capire certe cose. Ci sono rimasto tre anni e mezzo, al Cairo.

È in Egitto che hai iniziato a fare ricerca?

Sì, perché oltre al master ho lavorato come ricercatore per un’organizzazione dell’università americana del Cairo, il Desert Development Center. La ricerca era su un piccolo paese, si chiama Abu Minqar. Sta nel sud-ovest, dove ci sono le oasi. Se vedi la mappa dell’Egitto è veramente nel mezzo del nulla, *The Farthest Place* ho intitolato il libro. Era stato creato da Nasser negli anni Cinquanta. Era un programma di popolamento del deserto, uno di questi *grand schemes* di portare acqua, agricoltura, di risolvere il problema di sovrappopolamento delle città nella valle del Nilo. Lì ho iniziato a studiare la migrazione delle persone che si erano spostate lì, o erano state mandate lì. Venivano da tutte le parti dell’Egitto, c’erano tradizioni diverse, conflitti... Quella gente che è andata lì è stata più o meno abbandonata. Tutte le città di

fondazione di quel periodo sono fallite. Perché lì non si poteva fare niente. Si è provato a fare la frutta, ma per portarla al Cairo ci volevano nove ore sotto il sole. Si rovinava tutto. Le persone vivevano della terra, coltivavano le fave, avevano le pecore. Era un bel posto, gente gentilissima. Mi accoglievano in un modo che non ho mai trovato più, forse. Ero molto attaccato al paese, ci andavo ogni mese. Conoscevo tutti i poliziotti che controllavano i turisti, a un certo punto mi lasciavano passare senza dire niente. Mi hanno veramente accettato in un modo che è un po' strano. La mia esperienza in Egitto è stata così. Avevo colleghi che parlavano arabo meglio di me ma erano forse più bianchi... C'era un altro modo di interagire che sembrava forse più familiare, normale, per me.

E da qui l'interesse per gli italiani in Egitto?

Stiamo parlando degli anni 2005-2008. Avevamo appena iniziato a sentire delle barche che affondavano nel mare. C'era Gabriele Del Grande con il blog Fortress Europe. Uno dei primi a scrivere su Frontex e i migranti che morivano in mare. E io conoscevo tantissimi egiziani che andavano in Italia all'epoca, era una cosa più o meno normale, si pagava, si andava in Libia o in Tunisia e di lì andavano in barca fino all'Italia. Si poteva andare anche in volo, era una decisione di andare in barca. Tantissime persone andavano così. Ero molto curioso anche perché ti dicevo che c'è stata questa accoglienza, loro mi vedevano sempre come un italiano, non nel senso di un'identità nazionale, ma di qualcosa di comune che andava oltre.

In che senso gli egiziani ti vedevano come italiano?

Perché avevano questo altro modo per capire chi ero. Io gli dicevo "sono americano, nato e cresciuto lì", ma loro dicevano "è chiaro che non sei americano perché gli americani sono biondi con gli occhi azzurri, di dove sei?". Avevano ragione, vengo da migranti del sud Italia. E mi dicevano: "noi siamo uguali". C'era il senso di appartenere a una razza mediterranea. In Italia invece mi dicevano: "tu sei italo-americano, chi della tua famiglia è italiano? Ti senti più italiano o americano?". Volevano capire la percentuale. Erano delle domande che per me non avevano senso, in entrambi i casi. Io sono figlio di migranti che venivano da un altro mondo. Dico sempre che mio nonno nel '47 ha portato la Calabria con lui. Quindi parlando con gli egiziani che volevano andare in Italia pensavo che lì c'era qualcosa da esplorare, come spunta questa relazione, tra gente, paesi, persone. Da lì ho iniziato a pensare al progetto, perché mi chiedevo come mai c'era questo concetto di vedere il

Mediterraneo come una zona in cui c'era una storia più lunga che era ancora attiva nonostante l'istituzionalizzazione dello stato-nazione.

Quindi dall'Egitto sei andato in Italia?

Nel frattempo avevo iniziato un dottorato in Michigan, quindi sono tornato negli Stati Uniti. Ma da lì nell'estate scappavo, il Michigan è uno stato molto freddo. La prima estate del dottorato sono tornato ancora in Egitto e poi sono andato a Treviglio, un paese vicino a Bergamo. Abitavo in un appartamento con cinque egiziani. Loro parlavano della xenofobia, della Lega, in quel periodo c'era un discorso molto pubblico contro l'immigrazione. E gli egiziani dicevano: "noi siamo qua in Italia come più o meno gli italiani erano in Egitto". Ero stato tre anni in Egitto ma non avevo mai saputo di questa storia della comunità italiana, c'era pochissima letteratura. E quindi ho iniziato ad andare in archivio, in biblioteca, a cercare gente e a fare interviste con italiani che erano rientrati negli anni Cinquanta-Sessanta e piano piano è cresciuta... Ho fatto 120 interviste.

Dimmi qualcosa di questa emigrazione italiana in Egitto, non ne so niente.

È una storia lunga. Gli italiani sono lì dal 1840, prima dell'Italia. Erano borghesi, ingegneri, che andavano lì più o meno invitati da Muhammad Ali con le sue riforme. Sono andati per lavorare, per costruire lo stato moderno. Poi negli anni Sessanta-Settanta dell'Ottocento c'erano garibaldini scappati dopo l'Unità, esuli politici. Poi c'è stata un'altra emigrazione di anarchici, dopo la caduta della Comune. Dopo il 1870 la migrazione diventa più proletaria, ci sono i siciliani che vanno dopo il terremoto, i calabresi... Un documento del 1874 parla dei troppi calabresi che stanno arrivando in Egitto. Il flusso ha continuato a crescere fino alla Prima guerra mondiale. Fino al 1937 era in vigore un antico sistema di extraterritorialità che permetteva agli italiani di vivere sotto il consolato italiano. Era un privilegio coloniale, per dire: se tu italiano ammazzavi un egiziano il governo egiziano non poteva fare niente. C'è questo punto se gli italiani erano lì come migranti o come soggetti coloniali. Se è stato Nasser a spingere i rimpatri o è perché hanno perso quel privilegio coloniale.

Però l'Egitto tra le due guerre era sotto il controllo della Gran Bretagna, di fatto anche dopo l'indipendenza del '22.

Negli anni del fascismo c'erano 50.000 italiani in Egitto. Mussolini usava

questa comunità per attaccare gli interessi britannici e francesi nel Mediterraneo, finanziava i nazionalisti egiziani contro gli inglesi. E da lì torniamo a questo tema dell'amicizia tra italiani ed egiziani, la propaganda fascista era molto importante su questa storia di amicizia. Re Fuad aveva studiato a Torino, la famiglia reale egiziana era molto legata ai Savoia. Vittorio Emanuele III era morto e sepolto ad Alessandria. Questa storia di "amicizia mediterranea" è tornata fuori quando è stato ucciso Giulio.

Giulio Regeni... lo conoscevi?

Non molto, ci siamo incontrati solo un paio di volte perché lui è arrivato quando io stavo per partire. Facevamo parte di uno stesso gruppo, elshilla, in arabo significa "gruppo di amici", ci si incontrava nelle caffetterie di *down-town* Cairo la sera. C'erano un sacco di gruppi interessanti di attivisti, anche quelli che nel 2011 avevano occupato Piazza Tahrir. Giulio era uno di noi, che andava a parlare con gli attivisti, faceva ricerca e nulla di quello che hanno pensato i servizi segreti egiziani. Io non sono più tornato in Egitto dopo la sua morte ma tutti mi dicono che la situazione è diventata ancora più pesante. La sua morte ha fatto tornare fuori questo discorso di propaganda sull'amicizia tra Egitto e Italia, che non si doveva rovinare. Appena si sono riallacciate le relazioni diplomatiche infatti il corpo di Vittorio Emanuele III è rientrato in Italia.

Il tuo libro che sta per uscire fin dove arriva?

Fino al presente. C'è un capitolo tutto basato sulle fonti orali che parla di nostalgia e di esperienza della storia. Uno dei miei supervisori in Michigan, Andrew Shryock, aveva lavorato in Giordania coi beduini che scrivevano le loro storie. Per lui era importante il momento in cui le storie da orali diventavano scritte, è lui che mi ha fatto conoscere Alessandro Portelli. Nel capitolo di storia orale le persone parlano del contesto attuale, dei rimpatri a Milano, a Napoli, a Pordenone. "Noi siamo diversi da quelli che arrivano in Italia oggi", dicevano spesso. Ho dovuto ascoltare anche cose brutte. Una signora mi ha detto: "noi italiani in Egitto non eravamo come voi in America, non abbiamo portato la mafia, non eravamo contadini, noi siamo andati lì e abbiamo costruito il paese". Era una cipolla, si vedevano tutti i livelli di complessità delle migrazioni in una storia unica. Che mi ha anche fatto capire che quello che si dice a sinistra, "dobbiamo essere accoglienti perché eravamo migranti", non è così semplice. Il tempo non funziona così.

Dopo il dottorato si è aperta subito per te la strada del lavoro accademico?

Ho fatto il dottorato nel momento della crisi economica. Pensavo che dopo avrei avuto un lavoro e invece quando sono uscito non c'era più lavoro. Facevo domande dappertutto, ho fatto trecento domande. La mia compagna era incinta, sono andato nel panico. Negli Stati Uniti se non hai lavoro non hai la sicurezza. Non ero molto legato all'idea della carriera accademica, non lo sono ancora come sai bene. Avevo bisogno di lavoro. Con un mio amico del liceo pensavamo di aprire un ristorante a Philadelphia, lui aveva fatto la *culinary school*, era bravissimo, veniva anche lui da una famiglia calabrese-abruzzese, eravamo molto legati. Pensavamo di fare un caffè-ristorante dove fare discussioni fuori dall'università, un punto di incontro con cibo buono. Parlavamo di questo. Ero convinto che dovevo lasciare il mondo accademico.

E invece sei stato assunto qui a Londra...

Avrei avuto un postdoc a New York ma avevamo capito che era impossibile vivere con la precarietà e un bambino piccolo a New York. Qui almeno era un lavoro fisso. Non avevo mai pensato di vivere a Londra, mai! Al Cairo, ad Alessandria, a Roma sì, qua mai. Questa è una storia di migrazione! E come sai bene quando sono arrivato qui, nel 2018, è cambiato tutto. Brexit, l'austerità, dieci anni di Tories hanno smantellato tutto lo stato sociale.

Ma lo smantellamento del welfare era già iniziato con la Thatcher e proseguito con il New Labour...

Ma adesso si sentono veramente gli effetti... Io pago il 20% di tasse per il servizio sanitario e non posso portare mio figlio dal medico se non c'è qualcosa di urgente. Negli Stati Uniti quando hai un bambino ogni anno hai un incontro con il medico per vedere se sta crescendo bene. Lo stesso è per me, se non sto proprio morendo non posso fare niente. Ho vissuto con i migranti, ho vissuto in situazioni pessime sia in Italia che in Egitto, ma non mi immaginavo mai una realtà come questa. Qua non possiamo vivere. Stiamo vivendo perché siamo stati fortunati e abbiamo trovato un appartamento da una famiglia che ora sta a Abu Dhabi, la casa è loro e non hanno alzato l'affitto. Il proprietario è nato sulla strada. Altrimenti in questa zona un appartamento con due camere da letto costa più di duemila *pounds*, più tutte le spese.

Il lavoro in università non permette di vivere serenamente?

Gli stipendi sono più o meno fissati a livello nazionale, solo quando diventi professore puoi negoziare oltre la scala. Ma da sette anni gli stipendi sono bloccati. Dal 2009 a oggi rispetto al costo della vita abbiamo perso più del 26%. Le persone che sono entrate nell'ambito accademico dieci anni fa sono un'altra classe: hanno potuto comprare case, stabilirsi in zone buone. Per noi è impossibile. La crisi del 2008 secondo me è una cosa storica, c'è una generazione persa. La realtà di comprare casa, di avere una vita più o meno stabile, è impossibile per la generazione che è entrata nella *workforce* dopo il 2008.

Quanto pagano di tasse gli studenti di Birkbeck?

In Inghilterra le *students fees* sono fissate a livello nazionale, gli studenti pagano 9.500 sterline all'anno. Questo non è stato toccato dal governo perché siamo in un momento in cui è difficile pagare di più, se non hai un lavoro *corporate*. Ma se le università non portano più soldi non possono pagare gli stipendi dei professori e quindi devono tagliare per forza il personale o aumentare gli studenti senza aumentare i professori, quindi l'impegno per noi diventa sempre più pesante.

Tra l'altro poco dopo il tuo arrivo qui scoppia la crisi, vengono annunciati i licenziamenti...

L'altro giorno ho aperto un vecchio *laptop* che ho trovato a casa, cercavo un documento, e ho trovato una foto del dipartimento che mi hanno mandato quando mi hanno preso dicendo "siamo felici, guarda quanto è bello il dipartimento". Eravamo, non so, una ventina di persone. Li guardavo e dicevo: "questo ha lasciato, questo ha lasciato...". Alcuni se ne sono andati con uno schema di *voluntary severance*, altri di *early retirement*, altri si sono trovati un altro lavoro. Nessuno è stato rimpiazzato.

C'è stata una vertenza sindacale?

Sì, ma il mio sindacato, l'Ucu, non era forte. I *tories* hanno messo un sacco di leggi per indebolire il sindacato. Se vuoi fare sciopero devi fare un *ballot*, devi avere il 51% dei votanti, poi devi superare un'altra soglia. Da quando sono arrivato a Birkbeck abbiamo fatto almeno sei *ballots*. Avevamo un mandato che ci permetteva davvero di fare qualcosa. Io ero per uno sciopero indeterminato, ma la gente diceva: "ah, ma poi come facciamo a paga-

re...”. Quindi andavamo in sciopero giovedì di questa settimana, martedì di quell'altra. Così i *manager* potevano dire: “sono loro che stanno rovinando le lezioni” e mettere gli studenti contro di noi. Se avessimo fatto lo sciopero vero, non insegniamo finché non fate qualcosa per noi, secondo me gli studenti sarebbero stati dalla nostra parte.

Era una vertenza nazionale o solo di Birkbeck?

Anche questo è un po' complicato perché nel Regno Unito è difficile fare vertenze locali. Quando sono iniziati i licenziamenti un gruppo di noi voleva aprire un *case*, iniziare il processo per andare a scioperare a livello locale, mentre un altro gruppo diceva “no, possiamo lavorare con il *management* a trovare il modo giusto per trattare di questa situazione”. Per questo secondo me abbiamo perso centoquindici persone. Alcuni dicevano che la *voluntary severance* non era male. Ma con la minaccia di perdere metà dell'università non possiamo parlare veramente di volontarietà. Poi ci sono anche quelli della generazione prima che se ne sono andati altrove, che hanno vinto una *visiting position* o una borsa da qualche parte. Questo negli Stati Uniti non succede mai, che una persona può lasciare il dipartimento per tre anni. Tu hai una responsabilità anche verso i colleghi, non puoi andare via e poi tornare come se fosse nulla. Questo è l'atteggiamento qua, è molto brutto. C'è persino chi si è preso un *unpaid leave* per due anni. Ma se potessi fare *unpaid leave* non lavorerei, allora lascia il lavoro a qualcun altro.

Quindi alla fine la ristrutturazione c'è stata. Ha riguardato solo i docenti o anche altro personale?

Anche gli amministrativi. Questa è la cosa difficile. Con la ristrutturazione dell'università abbiamo perso un sacco di ruoli amministrativi e questo lavoro deve essere fatto. Quindi chi lo fa? Noi. Per esempio dobbiamo gestire noi le *conversions*, cioè dobbiamo fare in modo che chi ha fatto domanda poi si iscriva. L'impegno è tutto su di noi. Noi dobbiamo farli iscrivere, non c'è una selezione, vogliono tutti. Ogni anno si inventano nuove cose da farci fare per ottenere questo. Ormai cosa vuol dire essere un accademico? Se non sei a Cambridge o Oxford non hai questo privilegio. Sono stato a Cambridge per presentare il libro e veramente mi sembrava un altro universo, gente che poteva parlare di ricerca, scherzare... Da noi se entri in un ufficio è pesante, pesante... Io ho letto tanto sulle fabbriche, sugli scioperi, la militanza della classe operaia e contadina, ma non mi aspettavo mai di vedere questo dentro il mondo accademico. Noi siamo lì per produrre studenti. E siccome abbiamo

perso tutti gli studenti europei con Brexit, adesso puntiamo a studenti cinesi, indiani e quindi a diventare un'università qualsiasi, ma secondo me Birkbeck non è niente se non è Birkbeck.

Spiegami cosa caratterizza Birkbeck rispetto alle altre università londinesi.

Birkbeck è nata per insegnare ai lavoratori. I corsi si tengono di sera. Adesso molti si lamentano che non è più come una volta, quando tutti gli studenti erano adulti, adesso abbiamo un sacco di giovani. Ma per me non fa niente questo, perché la classe operaia è cambiata, anche i giovani devono lavorare quando finiscono le secondarie. I soldi del prestito della banca o della famiglia li devono ripagare, quindi devono lavorare. Anche i giovani possono essere della classe operaia. Ma secondo me Birkbeck non deve diventare un'università normale, dove si studia *full time* tipo Ucl. E dobbiamo rimanere *research-based*, perché a Birkbeck il punto era anche questo. I nostri corsi sono basati sulla ricerca. Inizio sempre dicendo agli studenti che è un corso vivo anche per me, quindi vedrete che c'è questo legame tra quello che sto facendo io, l'archivio, il campo, e quello che vi sto insegnando. Ma ormai il tempo per la ricerca è il tempo libero. Per l'orto non ne rimane più.

Oltre a questo Birkbeck aveva anche la fama di università progressista, radicale. Io ovviamente penso a Eric Hobsbawm, che ci ha insegnato per cinquant'anni, o a studenti come Sidney Webb e Ramsay MacDonald, il primo laburista alla guida del paese.

Sicuramente c'è ancora un impegno di tanti di noi che sentiamo questa tradizione. Birkbeck ha potenzialità di essere un'università radicale. Ma la struttura, il sistema, non permette questo. Abbiamo fatto duecento anni dalla fondazione dell'università mentre c'era la crisi. Era un'opportunità di mettere al centro del discorso il messaggio dell'università come un posto radicale per pensare la società. Potevano veramente dire: "sono duecento anni che questa università funziona in un modo per la classe operaia, per i lavoratori, e adesso dobbiamo licenziare gente?". Potevano dire tanto sul sistema sociale, sul mondo, sulla politica. Niente! Non hanno fatto niente.

Vorrei tornare alla storia della tua famiglia. Mi raccontavi che è una famiglia di lavoratori manuali, di artigiani più che di operai.

Sì, una famiglia di *carpenters*. Mio nonno era un falegname ebanista, ha imparato il mestiere in Calabria, a Petrizzi. Mio padre è stato nelle costruzioni

per tutta la vita, ha fatto l'apprendista con il sindacato. Io d'estate lavoravo con lui, poi quando ero più grande con un muratore italo-americano. La mamma invece è di una famiglia del Beneventano. Sono venuti un po' prima, negli anni Ottanta dell'Ottocento.

Prima hai detto che sei cresciuto in un'enclave, in che senso?

Sì. I miei nonni paterni si sono conosciuti a Philadelphia. La nonna era la prima nata negli Stati Uniti di una famiglia siciliana. Nella strada in cui si sono conosciuti c'era anche il fratello di mio nonno, che ha sposato la migliore amica di mia nonna, che era di Maida. E il cugino di mio padre si è sposato con la sorella di mia mamma. A cinque minuti a piedi da casa c'erano i cugini Viscomi, eravamo sempre insieme. Zio Vincenzo faceva il meccanico. Mio padre sapeva fare tutto a casa, ma se c'era un problema con la macchina veniva *uncle Vinny*. Sono cresciuto in quest'ambito in cui avere amici fuori dal contesto familiare era un po' strano.

E dal punto di vista politico qual era la cultura della tua famiglia? Erano democratici?

No, no, negli anni Novanta mio padre sosteneva Ross Perot [un imprenditore texano che si candidò come indipendente alle presidenziali americane nel 1992 e 1996]. A quattordici anni, quando ho iniziato a diventare curioso su queste cose, ho chiesto informazioni sui libertari. I libertari americani sono conservatori, una specie di *radical individualism on the right*. Molti sono andati verso il Tea Party e poi verso Trump. E mio padre era molto curioso del fatto che ho cercato questa informazione.

Quindi tu da ragazzo sei stato attratto da quel gruppo, ma perché?

Io sono stato sempre contro l'autorità. Sempre. Sempre. Ma poi ho capito che era la risposta sbagliata. Io so che io e mio padre siamo molto simili ma alla fine, un po' con arroganza lo dico, lui ha scelto di rispondere alla gente sbagliata. Ti ricordi l'altro giorno, in classe, la studentessa adulta che parlava della sua esperienza di lavoro nel campo della salute mentale a Tottenham negli anni Settanta? Quando ha parlato di una donna che diceva che era più facile essere pazza che sopravvivere? E questo è de Martino, no? Sono opzioni che abbiamo. E secondo me mio padre ha scelto di essere pazzo. Credere a questi della destra estrema è un genere di *madness* per accettare questo mondo.

Quali sono le cose che portano a destra la working class americana?

Quando facevo le domande di lavoro lui diceva: “ah sì, perché diamo tutto il lavoro ai migranti”. Ma che stai dicendo, non è questo! Io non trovo lavoro negli Stati Uniti perché hanno tolto tutti i soldi all’università. Sì, è vero che privilegiano la domanda di una donna nera, perché non c’è stata mai rappresentanza per lei nelle università, è giusto. Capisco che in questo momento tu vedi solo lei che prende un posto, ma è anche perché hanno tolto tutti gli altri posti.

Torni spesso negli Stati Uniti?

Da quando siamo venuti qua sono andato una volta sola, dopo la pandemia. Non è stato facile. Mio padre a un certo punto mi dice: “perché non vieni qua, puoi fare l’idraulico e puoi guadagnare anche di più, stare più tranquillo, noi siamo qui vicino”. Non hai capito, non voglio vivere in New Jersey come idraulico solo per avere tutto questo! Poi l’anno scorso sono morti i nonni e abbiamo avuto una piccola eredità. Qui con questi soldi non possiamo fare niente, perché non compriamo una casa in Calabria? Allora l’estate scorsa abbiamo fatto venire i miei lì. Era anche un tipo di sperimentazione sociale. Mio padre non c’era mai stato, ha passato tutta la vita dicendo che lui era americano, nonostante tutto quello che ti descrivo della famiglia. E io lo portavo in giro per Petrizzi: “questo è mio padre, questo è Viscomi, questo è tuo cugino, questo è Gianni”... Mio nonno al paese ci è tornato solo una volta, anche se tutta la vita forse voleva tornare. Io da bambino sono cresciuto con le sue storie, anche per questo sono rimasto molto legato a Petrizzi.

E infatti la casa l’avete trovata e Petrizzi ora è al centro della tua ricerca...

Sì! È la casa della moglie del cugino di mio nonno, che era molto legato a lui. Lei è l’unica che sta lì al paese e voleva che la casa rimanesse in famiglia in qualche modo. Il modo più facile per spiegare la mia ricerca è dire che dopo tutte queste storie sulle partenze, dall’Egitto e dall’Italia, mi sono chiesto come sarebbe la storia di migrazione se focalizzata sul punto di partenza, invece che delle persone che partono. Noi non parliamo della migrazione come storia di popolamento, no? Non è che parliamo della migrazione a Londra o a Milano come popolamento. Parliamo di immigrazione. La storia di un paese che perde persone non è solo storia di spopolamento, ma anche di altri cambiamenti, è anche una storia di migrazione vista al contrario. Una storia che secondo me mette in questione la modernità, perché noi come storici

parliamo di modernizzazione, di globalizzazione, ma non parliamo dei buchi neri, di questi posti sfruttati. Non è che il cambiamento va solo dove vanno le persone, questo è il punto. Ho più domande che risposte, ma penso che è una critica all'approccio di modernità che potrebbe smantellare questo modo di vedere la storia come un tipo di progresso temporale. Sto pensando ora di vedere la storia come entropia, che può dialogare con la storia ambientale.

Vorrei parlare ancora molto con Joseph di questo progetto calabrese e del suo corso di *Global Environmental History*. Ma ho un appuntamento dall'altra parte della città e devo scappare. Per conoscere il suo lavoro, oltre al libro da poco pubblicato (*Migration at the End of Empire: Time and the Politics of Departure between Italy and Egypt*, Cambridge University Press, 2024), suggerisco "*The Farthest Place*": *Social Boundaries in an Egyptian Desert Community* (American University in Cairo Press, 2010) e *Un'integrazione fallita? La partenza degli italiani dall'Egitto nel secondo dopoguerra* (in «Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana», vol. 14, 2018, pp. 83-95).

Per il bicentenario di Birkbeck è uscito *Birkbeck. 200 Years of Radical Learning for Working People*, della storica Joanna Bourke (Oxford University Press, 2022). Sulla vertenza di ristrutturazione del 2022-2023 si trovano in rete molte notizie, soprattutto relative alla fase precedente all'accordo, ad esempio la testimonianza di un bibliotecario sulla rivista online «Notes from below» (<https://notesfrombelow.org/article/university-strikes-seen-birkbeck-library>).

Sulla figura di Ross Perot come precursore del populismo si può leggere l'articolo di Jacqueline Brandon *Ross Perot, Populist Harbinger* su «Dissent», 10 luglio 2019 (https://www.dissentmagazine.org/online_articles/ross-perot-populist-harbinger/). Più in generale, sulla cultura della classe operaia americana che guarda a destra vale la pena rileggere J.D. Vance, *Elegia americana* (Garzanti, 2020), ora che l'autore si appresta a ricoprire il ruolo di vicepresidente degli Stati Uniti a fianco di Donald Trump.

Da ultimo, due uscite recenti su Raphael Samuel: la bella biografia di Sophie Scott-Brown, *The Histories of Raphael Samuel. A portrait of a people's historian* (ANU Press, 2017, disponibile anche in *open access*) e l'antologia di scritti *Workshop of the World: Essays in People's History*, a cura di John Merrick (Verso, 2024).

SAGGI

Disabilità migranti: quali fonti per la ricerca? *Community archives*, fonti orali ed emersioni narrative

VIRGINIA NIRI*

«Lo studio della malattia non può essere disgiunto da quello dell'identità» scrive Oliver Sacks nell'introduzione del suo famosissimo *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*¹.

E una ricerca su disabilità e migrazione, e ancora di più sulle disabilità migranti, pone in effetti un problema iniziale di approccio nell'identificare quali sono i soggetti di cui si intende parlare: chi si può definire disabile?² E chi migrante? E da chi provengono queste definizioni – dai soggetti stessi o da soggetti “altri”? È solo a partire dalle risposte a queste domande che è possibile indagare quali fonti storiografiche sono utilizzabili per l'emersione narrativa di soggettività che hanno fino a oggi avuto poco spazio nella storia, in una subalternità che ancora stenta a essere destrutturata.

Questo articolo intende restituire le riflessioni e le cornici metodologiche sorte all'interno del progetto Dhability: De-silencing and Digitising Archives and Narratives of Migrants with Disability in the Modena Municipality (1970s-2020s)³, che si focalizza sulla storia di persone migranti e rifugiate con disabilità: attori storici che hanno attraversato paesi e continenti, sono stati respinti in base a leggi sull'immigrazione che discriminavano sulla base di malattie fisiche e mentali, nascosti dalle loro stesse famiglie, destinatari di

* Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

1 O. SACKS, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Milano, Adelphi, 1986, p. 12.

2 Consapevole dell'ampio dibattito sul linguaggio da utilizzare per descrivere la disabilità, ho scelto in questo articolo di privilegiare l'approccio *identity-first* (IFL), che mi sembra il più coerente con le tematiche qui trattate: utilizzerò quindi il lemma “persone disabili” e non “persone con disabilità” (approccio *person-first*) o “persone disabilizzate” (modello sociale inglese). Per un approfondimento sul tema, rimando a E.E. ANDREWS, R. POWELL, K. AYERS, *The evolution of disability language: Choosing terms to describe disability*, in «Disability and Health Journal», vol. 15 (2022), n. 3, DOI: 10.1016/j.dhjo.2022.101328.

3 Progetto finanziato dal fondo di Ateneo per la ricerca 2022 dell'Università di Modena e Reggio Emilia (Dipartimento di studi linguistici e culturali), P.I. Maria Chiara Rioli.

programmi speciali da parte di agenzie umanitarie, ma anche protagonisti di movimenti per i diritti civili, politici e sociali. Il progetto si propone di svelare questa storia, attraverso archivi e documenti trascurati, concentrandosi sulle mobilità transnazionali verso il comune di Modena dall'Europa, dall'Africa, dal Medio Oriente, dall'Asia e dall'America Latina, dagli anni Settanta a oggi. Con questo sguardo si intende indagare anche sulla definizione del concetto di disabilità, ripercorrendo le trasformazioni e le percezioni linguistiche, culturali e politiche, attraverso approcci interdisciplinari che spaziano dalla storia alle *digital humanities*, alla sociologia e all'analisi letteraria e intermediale. Il progetto Dhability intende identificare e conoscere la disponibilità archivistica di fonti e documenti sulla storia di migranti e rifugiato con diverse forme di disabilità, analizzare la definizione e l'evoluzione del concetto di disabilità, ripercorrendone le trasformazioni linguistiche e ideologiche, e creare e promuovere nuove forme di storia digitale pubblica, di ricerca sociologica e di analisi testuale sulle narrazioni legate alla disabilità nelle migrazioni.

Le svolte recenti della storia della disabilità hanno portato all'ottica riassumibile nello slogan «Nothing about us, without us»⁴, che tenta di restituire voce ai soggetti disabili al di fuori dello sguardo d'abiezione⁵ cui quasi sempre sono e sono stati oggetto nel corso della storia. Scopo dell'articolo è quindi indagare con quali fonti questa storia sia possibile, e in che modo al valore sociale della restituzione della voce – intesa in senso ampio, come *agency* e autorialità sulla propria storia, tramite testimonianze, documenti, performance – possa accompagnarsi anche una rilevanza storiografica.

Definizioni

Tanto “disabile” quanto “migrante” sono etichette identitarie influenzate dai modelli sociali e teorici di riferimento, e non esiste a oggi una definizione univoca né dell'identità disabile né dell'identità migrante. Per il concetto di disabilità si percorre uno spettro che va da una definizione biomedica, concentrata su fattori e sintomi fisici o addirittura genetici, a una sociale, che

4 Per una panoramica sull'uso dello slogan, J. CHARLTON, *Nothing About Us Without Us. Disability Oppression and Empowerment*, Berkley/Los Angeles/London, University of California Press, 2000, p. 3.

5 B. HIGHERS, *Impairment on the Move: The Disabled Incomer and Other Invalidating Intersections*, in «Disability & Society», vol. 32 (2017), n. 4, pp. 467-482, DOI:10.1080/09687599.2017.1298991.

invece investiga le relazioni del soggetto disabile nel suo possibile movimento all'interno della società; in un'ottica di riappropriazione identitaria e di definizione di una categoria in termini soggettivi ed esperienziali negli ultimi anni i *disability studies* hanno visto un mutamento di prospettiva che prende il nome di "teoria crip". In *Feminist, Queer, Crip*, uno dei capisaldi della teoria crip, Alison Kafer dichiara

Il mio obiettivo è di contestualizzare, storicamente e politicamente, i significati tipicamente attribuiti alla disabilità, e così facendo definire la disabilità come un set di pratiche e associazioni che possono essere criticate, contestate e trasformate⁶.

"Crip", termine in origine dispregiativo, ha subito un processo di riappropriazione (come, in altro campo, è avvenuto per "queer") e indica ora un approccio teorico che ci permette di pensare dove la disabilità, nella storia, sia intersezionale⁷ con altre identità che complicano l'esperienza disabile, sia questa nominata in quanto tale, sottaciuta, interpretata diversamente o presentata come spauracchio sotto forma di abilismo⁸. Kafer ha inoltre espanso l'approccio crip per includere tutti quei soggetti che mancano di una diagnosi "corretta" (ovvero medicalmente accettabile, fornita dal personale sanitario e approvata dalle istituzioni e dalle assicurazioni, dove il servizio sanitario pubblico non è garantito) dei propri sintomi⁹. L'utilizzo dello sguardo crip permette quindi di associare un piano metodologico – sociologico, storico e antropologico, in particolare – a una rivendicazione politica, che proprio attraverso la rivendicazione arriva a una definizione identitaria: crip è una parola intesa

per scioccare, per infondere orgoglio e amor proprio, per resistere all'odio introiettato, per aiutare a forgiare uno sguardo politico¹⁰.

6 A. KAFER, *Feminist, Queer, Crip*, Bloomington, Indiana University Press, 2013, p. 5; tutte le traduzioni da fonti non italiane sono mie.

7 Il termine, ormai ampiamente diffuso nelle scienze sociali, è stato utilizzato per la prima volta in K. CRENSHAW, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «University of Chicago Legal Forum», 1989, n. 1, p. 139.

8 G.M. BRILMYER, *Toward a Crip Provenance: Centering disability in archives through its absence*, in «Journal of Contemporary Archival Studies», vol. 9 (2022), n. 1, p. 3.

9 A. KAFER, *Feminist, Queer, Crip*, cit., pp. 12-13.

10 E. CLARE, *Exile and Pride. Disability, Queerness and Liberation*, Durham, Duke University Press, 2015, p. 84.

Se l'ambito semantico e concettuale della disabilità ha conosciuto negli ultimi anni vasta letteratura, non è invece possibile riscontrare un discorso analogo per la categoria di "migrante", che a tutt'oggi non possiede una definizione specifica. Non ne esiste una specificazione legale¹¹, e l'esperienza migratoria è non solo estremamente contestuale a seconda degli assi spaziotemporali analizzati, ma anche – per sua stessa natura – un'etichetta mutevole per gli stessi soggetti migranti, le cui condizioni di cittadinanza e spostamento variano anche più volte nel corso della vita.

Si può individuare un punto di contatto teorico tra l'identità migrante e quella disabile nella loro mutevolezza. Tanto nella macrostoria quanto nella micro-esperienza di una vita possiamo infatti trovare nella fluidità (di definizione, auto-nominazione, soggettivazione) un primo elemento in comune; fluidità che, peraltro, è al tempo stesso tanto un'opportunità quanto un rischio sia per i soggetti stessi che per le istituzioni con cui i soggetti interagiscono¹². Da sottolineare come l'*embodiment* – l'esperienza incarnata dei soggetti, il loro farsi portatori di un'identità nel mondo – di queste due specificità in uno stesso individuo porta spesso a un paradosso tipico dell'intersezionalità: l'ipervisibilità del soggetto – che diventa bersaglio di stigma, quando non proprio di violenza fisica e simbolica – e al tempo stesso la sua invisibilizzazione a livello di discorso pubblico.

Performance ai margini

Partendo dal riconoscimento di questa fluidità, la prospettiva da cui si muove questo articolo è l'interpretazione tanto dell'identità "disabile" quanto dell'identità "migrante" come performance. Faccio riferimento qui alla nozione butleriana di performance, come set di pratiche predeterminate che rendono il soggetto riconoscibile proprio per ciò che dichiara di essere¹³: un concetto che si applica perfettamente anche ai soggetti migranti e disabili, che in varie fasi della propria vita si trovano a dover performare queste identità per convincere agenti esterni al fine di ottenere uno status legalmente ufficializzato¹⁴, che porta con sé una serie di privilegi e diritti

11 P. PACE, *Migration and the Right to Health: A Review of European Community Law and Council of Europe Instruments*, Geneva, International Organization for Migration, 2007.

12 N. BURNS, *The human right to health: exploring disability, migration and health*, in «Disability & Society», vol. 32 (2017), n. 10, pp. 1463-1484, DOI: 10.1080/09687599.2017.1358604.

13 J. BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, Ashland, Fordham University Press, 2005.

14 E. DUDA-MIKULIN, L. SCULLION, R. CURRIE, *Wasted lives in scapegoat Britain: overlaps and*

(per citarne alcuni: diritto di ingresso, mobilità, assistenza medica, permessi lavorativi...). Il processo di incarnazione, *embodiment*, delle identità performate è descritto da Maurice Merleau-Ponty come un divenire continuo basato sulla sedimentazione e archiviazione dell'esperienza: «Questo corpo vivente materializza i suoi contorni storici e fisici nel tempo proprio attraverso i gesti e gli schemi motori che acquisisce, automatizza, dimentica e ripete»¹⁵.

È importante sottolineare come la performance avvenga talvolta sotto richiesta di agenti esterni – perlopiù istituzionali, e spesso di istituzioni totali – e talaltra come ricerca di una definizione adottabile per la descrizione del sé. Nel caso di soggetti disabili e migranti, la performance è necessaria ai fini dell'ottenimento di uno status di cittadinanza: si richiede quindi che sia identitaria – non mutevole, ma congelata nel tempo – perché possa rientrare nelle griglie statali, parastatali o sovrastatali di fornitura (o negazione) di assistenza, aiuti, supporto. L'individuo deve cioè diventare ciò che dichiara di essere, in modo da potersi inserire in un sistema che non è fatto per accettare e incorporare la fluidità, ma necessita di schemi e domande dalla struttura binaria: non altrettanto binaria è però la risposta individuale, che varia in funzione di un adattamento soggettivo alla performance richiesta, ma anche alla risposta ottenuta, o all'eventuale stigma che a questa si accompagna¹⁶.

Si tratta di un'interazione che, come ha sottolineato Jasbir Puar in *Terrorist Assemblages*, presenta anche un alto grado di materialità: dal momento che ogni individuo si relaziona al potere attraverso il proprio corpo, che viene giudicato per come «si muove, interagisce, si relaziona ed è compatibile con la tecnologia, l'architettura e gli oggetti»¹⁷, i soggetti migranti e disabili

departures between migration studies and disability studies, in «Disability & Society», vol. 35 (2019), n. 9, pp. 1373-1397, DOI: 10.1080/09687599.2019.1690428.

15 S. STRYKER, in D. MARSHALL, K.P. MURPHY, Z. TORTORICI, *Queering Archives. A Roundtable Discussion- Anjali Arondekar, Ann Cvetkovich, Christina B. Hanhardt, Regina Kunzel, Tavia Nyong'o, Juana María Rodríguez, and Susan Stryker*, in «Radical History Review», vol. 122 (2015), p. 12, DOI: 10.1215/01636545-2849630.

16 Per un approfondimento sul tema, cfr. D. FASSIN, *The Biopolitics of Otherness: Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate*, in «Anthropology Today», vol. 17 (2001), n. 1, pp. 3-7. Fassin sottolinea anche come a queste performance si accompagnino autonarrazioni vittimistiche (Id., *La supplique: stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes de secours*, in «Annales. Histoire, sciences sociales», vol. 55 (2000), n. 5, pp. 953-981).

17 J. PUAR, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press, 2017, p. 209.

sono chiamati a dimostrare la loro capacità (o incapacità) di interazione ed eventualmente apprendimento attraverso la loro stessa corporeità. Si apre qui non solo una questione di accessibilità, ma anche di visibilità: i soggetti disabili e migranti non si trovano solamente di fronte a sfide di tipo logistico e architettonico (le rampe d'accesso per le difficoltà deambulatorie o le scritte accessibili a soggetti ipovedenti o non vedenti, giusto per fare i due esempi più classici), ma anche a un'invisibilità che, da sociale, si traduce in termini anche spaziali e ancora una volta ostacola e riduce l'accessibilità. L'intelligenza artificiale ci pone davanti a queste sfide oggi più che mai, dal momento che è ormai dimostrato come i sistemi siano settati su un ipotetico "neutro" che è maschio, bianco e "abile"¹⁸. L'esclusione dallo spazio pubblico della cittadinanza è quindi tanto simbolico quanto fisico. Troviamo infatti nelle nostre città e negli spazi che attraversiamo una «ineguaglianza spaziale¹⁹»: Doreen Massey ha sottolineato la natura aperta e porosa dei luoghi, imbevuta di relazioni sociali²⁰. Gli spazi, quindi, incarnano e danno forma alle concezioni biopolitiche²¹ vigenti: ne è una dimostrazione pratica l'architettura ostile, ovvero tutti quegli accorgimenti urbanistici fatti apposta per impedirne l'utilizzo dai soggetti ai margini (per fare un esempio, le panchine progettate in modo da impedire che ci si stenda) o anche, semplicemente, che incarnano una concezione "standard" di individuo, una norma.

Sia la performance disabile che quella migrante sono quindi tenute ugualmente ai margini dalla società, che attribuisce e interpreta su questi soggetti uno stigma di improduttività e di peso sulla collettività. Quando poi l'intersezione tra disabilità e migrazione si ha sullo stesso soggetto – magari con l'aggiunta di un genere femminile, o addirittura di un'identità trans* – si va a costruire un compendio di marginalità²². Come riassume Trotter, «Essere

18 Per un approfondimento dei bias etnici, cfr. S. SILVA, M. KENNEY, *Algorithms, Platforms, and Ethnic Bias: An Integrative Essay*, in «Phylon», vol. 55 (2018), nn. 1-2, pp. 9-37. Per i *gender bias*, cfr. S. LEAVY, *Gender bias in artificial intelligence: the need for diversity and gender theory in machine learning*, in «GE '18: Proceedings of the 1st International Workshop on Gender Equality in Software Engineering», 2018, pp. 14-16, DOI: 10.1145/3195570.3195580.

19 R. IMRIE, *Space, place and policy regimes: the changing contours of disability and citizenship*, in *Disability, spaces and places of policy exclusion*, a cura di K. Soldatic, H. Morgan, A. Roulstone, London, Routledge, 2014, pp. 13-30, 17.

20 D. MASSEY, *Space, Place, and Gender*, Cambridge, Polity Press, 1994.

21 A. HAMRAIE, *Building Access: Universal Design and the Politics of Disability*, USA, University of Minnesota Press, 2017, p. 29.

22 P. DOSSA, *Racialized Bodies, Disabling Worlds: Storied Lives of Immigrant Muslim Women*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, p. 34.

migrante influisce sull'esperienza della disabilità, ed essere disabile altera l'esperienza migratoria²³».

Il corpo e la mente disabili, in particolare, sono

una minaccia non gradita al benessere dello stato nazione, uno stato nazione costruito sulla promozione di individui funzionali, indipendenti e auto-sorveglianti, uno stato nazione sempre più ossessionato dall'esternalizzazione del benessere dei cittadini, e dove l'interesse di imprese e banche rimane la priorità²⁴.

Vista in questi termini, la cittadinanza è una «questione di esclusione»²⁵. Essere cittadino di uno stato significa avere accesso a risorse e documenti che sono altrimenti preclusi: disabilità e migrazione sono status che rendono cittadino *sub condicione*, cittadino meno uguali di altrə – ovvero cittadino a cui, per avere gli stessi diritti, è richiesto di dimostrare performativamente la propria cittadinanza, e al tempo stesso la propria marginalità. I movimenti politici e sociali delle persone disabili dagli anni Settanta a oggi si basano quindi su questo punto di partenza, sulla richiesta di una piena cittadinanza che al tempo stesso incorpora e prescinde dalle caratteristiche di ognunə: la disabilità performata non è più interpretata come deficit individuale, ma diventa un'identità collettiva di marginalità, che in quanto tale ha il potere e la possibilità di avanzare richieste corali²⁶. Divenendo soggetto collettivo, le persone disabili che fanno attivismo

si sono confrontate però con quel paradosso che spesso caratterizza i movimenti sociali basati sull'identità. Da una parte, hanno combattuto per l'emancipazione e l'integrazione, un'intenzione che nel loro caso comprendeva l'accesso allo spazio pubblico “mainstream” e ai luoghi di lavoro a cui fino a quel momento avevano un accesso limitato o

23 R. TROTTER, *Overlooked Communities Overdue Change: How Services Can Better Support BME Disabled People*, London, SCOPE, 2012, p. 30.

24 M. PISANI, S. GRECH, *Disability and Forced Migration: Critical Intersectionalities*, in «Disability and the Global South», vol 2 (2015), n. 1, pp. 421-441, 430.

25 Cfr. in particolare K. NASH, *Between Citizenship and Human Rights*, in «Sociology», vol. 43 (2019), n. 6, pp. 106-1083 e R. LISTER, *Inclusive Citizenship: Realizing the Potential*, in «Citizenship Studies», vol. 11 (2007), n. 1, pp. 49-61.

26 M. BAAR, *Seeking inclusion through redefining expertise: the changing spatial contours of disability activism in the long 1970s*, in «European Review of History: Revue européenne d'histoire», vol. 29 (2022), n. 3, pp. 452-468, 453, DOI: 10.1080/13507486.2021.2019685.

nullo. Dall'altra parte, cercavano di preservare un'identità distinta che comprendeva la creazione e il mantenimento di spazi comunitari separati. Quindi, si destreggiavano simultaneamente tra l'intenzione di cercare l'inclusione e il desiderio di celebrare la differenza: il primo obiettivo implica l'integrazione in network esistenti; il secondo la creazione di nuovi spazi²⁷.

Questo stesso paradigma è applicabile a tutti quei movimenti antirazzisti, spesso animati da persone di seconda e terza generazione²⁸, che affermano il diritto a una piena cittadinanza senza dover cancellare – e anzi spesso valorizzando – il portato culturale delle proprie radici.

Restituzione di intersezionalità: archivi...

Quali sono, quindi, le strategie percorribili per restituire dal punto di vista storico l'intersezionalità dei soggetti disabili e migranti?

Quelle che abbiamo visto finora sono le caratteristiche che rendono lo sguardo intersezionale sui soggetti disabili migranti fondamentale per capirne la condizione, dal momento che le due performance identitarie non possono essere, come abbiamo visto, slegate l'una dall'altra – non solo appartengono agli stessi individui, ma vanno a impattare sugli stessi canali e sulle stesse strategie di cittadinanza. Impattano anche sulla narrazione pubblica di questi soggetti, che demonizza la loro marginalità²⁹, rendendola un elemento disturbante in quanto tale e quindi promuovendo la loro esclusione, in un circolo vizioso che rende l'accesso alla cittadinanza e l'uscita dai margini sempre più difficile. Lo sguardo clinicizzante sulle persone disabili, e pauperizzante sulle persone migranti (in cui la pauperizzazione non è solo economica, ma anche di capitale scientifico, culturale e relazionale), congela i soggetti in uno status che esiste solo su carta, e in particolare la carta delle domande di cittadinanza, di aiuto e sussidio. Quando le due performance vanno a intersecarsi si crea una dimensione esplosiva non solo a livello

27 Ivi, p. 454.

28 Utilizzo le categorie di seconda e terza generazione nella loro accezione più ampia possibile, ovvero per sottolineare ancora una volta la natura mutevole dell'esperienza migratoria, che talvolta si palesa come *background* culturale, trauma generazionale, molteplicità di contesti di riferimento, ecc. Per un approfondimento del termine, cfr. M. AMBROSINI, *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 165 e ss.

29 M. PISANI, S. GRECH, *Disability and Forced Migration*, cit.

burocratico, ma anche a livello narrativo, in cui sono gli stessi soggetti a faticare a trovare una propria collocazione nello *storytelling*, non sapendo quale lato della performance privilegiare di fronte alle istituzioni.

Nello scrivere le loro storie, perciò, è importante anche non dimenticare la già citata relazione con la materialità e

riconoscere la materialità della partecipazione attiva della disabilità nel processo di significazione [perché] la disabilità fornisce la prova di quanto i processi di agentività nell'*embodiment* siano mutevoli, dinamici, caleidoscopici e in evoluzione³⁰.

Si tratta di una materialità non solo simbolica, ma che ha anche a che fare con gli oggetti e gli spazi con cui i soggetti interagiscono e si muovono: se pensiamo a individui migranti e disabili, questi sono spesso rappresentati nel discorso mainstream attraverso oggetti che ne simboleggiano lo status e la condizione, l'assenza o la presenza. Pensiamo alla carrozzina, alle rampe d'accesso, agli ausili per la vista o per l'udito; ma anche ai muri, ai Cpr, ai barconi, ai giubbotti di salvataggio, o a quegli oggetti assurti a simbolo delle tragedie più gravi – la pagella³¹ o la maglietta rossa³². Questa materialità, che è a seconda dei casi impoterante³³ o escludente, funzionale o simbolica, va restituita negli archivi, che devono farsi interpreti non solo del dialogo tra il soggetto e le istituzioni, quindi di uno spazio di cittadinanza, ma anche dell'agibilità dei soggetti all'interno degli spazi fisici e materiali. La svolta archivistica proposta

30 D. MITCHELL [et al.], *The Matter of Disability: Materiality, Biopolitics, Crip Affect*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2019, p. 2.

31 Mi riferisco alla pagella scolastica trovata sul corpo di un bambino migrante affogato in un naufragio nel 2019, https://www.repubblica.it/cronaca/2019/01/17/news/ragazzo_migrante_annegato_pagella_cucita-216782265/ (ultima visita 27 novembre 2023).

32 Nelle testimonianze di molte persone migranti che hanno compiuto la traversata del Mediterraneo con mezzi di fortuna negli ultimi anni ricorre l'abitudine di vestire di rosso i bambini, in modo da dar loro quanta più visibilità possibile in caso di naufragio. Il dato è stato portato alla luce anche dal ritrovamento del corpo di un bambino siriano nel 2018 (https://www.ansa.it/sito/notizie/cronaca/2018/07/07/la-foto-shock-del-bimbo-aylan-morto-sulla-spiaggia_46236f17-76e3-46b7-aa4a-a7349bca2fc1.html, ultima visita 27 novembre 2023).

33 Sposo la traduzione "impoteramento" al posto dell'anglismo *empowerment*, lemma fortemente impregnato di neoliberalismo. In italiano il termine è stato usato per la prima volta da Maria Nadotti nella sua traduzione di B. HOOKS, *Scrivere al buio*, Milano, La tartaruga, 1998; io l'ho appreso da R. BORGHI, *Decolonialità e privilegio*, Milano, Meltemi, 2020, p. 13.

da Ann Cvetkovich³⁴, che permette di concentrarsi anche sulla natura corporea (*embodied*) della storia, e in particolare delle fonti storiche, ha particolarmente valore per una storia della disabilità e per una storia delle migrazioni: due esperienze che spesso trascendono le capacità narrative dei partecipanti. Non solo, infatti, il livello performativo non è sempre facilmente descrivibile dai soggetti coinvolti, ma le barriere linguistiche giocano un ruolo importante nella gestione delle informazioni sulle disabilità migranti: lingue altre, diverse modalità di comunicazione, mancato accesso alla parola scritta, richiedono la capacità dell'archivio di assorbire dati storici presentati sotto nuove e inedite forme. Si va così a creare quel circolo virtuoso di valorizzazione dei corpi e degli archivi, intesi nel loro parallelismo di «espressioni materiali di conoscenze assemblate³⁵»: entità che possono e devono dialogare tra loro, in una nozione dell'archivio inteso appunto come *corpus*³⁶. Questa stessa accezione ci permette anche di interpretare la frequente mancanza di fonti che riguardano gli aspetti più problematici della disabilità o delle migrazioni (discorso analogo, ad esempio, per gli archivi della sessualità). Come ci ricorda Juana Maria Rodriguez a proposito delle comunità razzializzate,

dal momento che siamo così spesso sotto attacco, considerato un pericoloso insieme di corpi e comportamenti eccessivi, irrazionali e disorganizzati, abbiamo ragione di preoccuparci di ciò che rendiamo disponibile al pubblico³⁷.

La materialità ci permette quindi di andare a coprire i silenzi – più o meno volontari e più o meno tragici – che i soggetti disabili/migranti portano nel loro bagaglio esperienziale, e che spesso si rivelano essi stessi fonti preziose, marcatori di marginalità, trauma, incapacità e impossibilità espressive, diaspore fisiche e culturali.

Una possibile soluzione pratica per la conservazione e la valorizzazione di patrimoni di questo tipo è quindi la costruzione di “contro-archivi”, archivi di comunità e di base (*grassroots*) che riescano con la loro stessa esistenza a scardinare i principi dell'archivistica classica. Archivi che siano

34 A. CVETKOVICH, *An Archive of Feelings*, Durham, Duke University Press, 2003.

35 S. STRYKER in D. MARSHALL, K.P. MURPHY, Z. TORTORICI, *Queering Archives*, cit., p. 212.

36 Per una critica di questo tipo di impianto metaforico, G.M. BRILMYER, *Toward a Crip Provenance: Centering disability in archives through its absence*, in «Journal of Contemporary Archival Studies», vol. 9 (2022), n. 3, p. 10.

37 J.M. RODRIGUEZ in D. MARSHALL, K.P. MURPHY, Z. TORTORICI, *Queering Archives*, cit., p. 213.

non solo inclusivi, ma trasformativi di ciò che si può considerare archivio, e [presentino] approcci innovativi per una *public history* impegnata, che connetta il passato con il presente per creare una storia del presente³⁸.

La possibilità di lavorare attivamente alla costruzione dei propri archivi permette ai soggetti ai margini di elaborare in prima persona l'immagine di sé che vogliono concedere al pubblico e fornire alla storia, nonché di rendersi parte attiva di un processo di cittadinanza che è spesso loro precluso. I *community archives* si rivelano così spazi di attivismo sociale e politico e strumento fondamentale per un'analisi futura di quello stesso attivismo, in un gioco ricorsivo dal grande valore storiografico.

Da un punto di vista fattuale, la costruzione di archivi della disabilità richiede oggi l'utilizzo di ciò che Jessica M. Lapp ha definito, per gli archivi femministi, «provenancial fabulation»: una modalità di gestione della documentazione che possa tenere conto di contesti di produzione multipli e differenti tra loro, mantenendo elasticità nei confini spaziali e temporali del posseduto archivistico, in modo da restituire la portata immaginativa e fabulatoria della creazione documentale³⁹. Non si tratta quindi solo di aprire le porte degli archivi a nuove tipologie di materiali, quanto più di riconoscere il valore narrativo, performativo e/o identitario che la stessa produzione documentale porta con sé, e che costituisce a sua volta – e talvolta più della lettura contenutistica dei documenti stessi – una preziosa fonte storica. Tanto simbolicamente quanto materialmente, una “svolta crip” degli archivi richiede un'enfasi sul livello relazionale dei documenti (relazione tra i documenti stessi, tra i documenti e chi li ha creati, tra i documenti e i contesti di produzione, tra i documenti e la società, infine tra documenti e fruitorə), nonché una valorizzazione di ciò che è incompleto, disperso, sconosciuto e ricostruito. Si tratta di un'operazione che non rifiuta completamente il concetto di provenienza, ma lo integra con le informazioni necessarie a capire lacune, mancanze, silenzi e fratture⁴⁰; un'operazione in cui è fondamentale interpretare la descrizione archivistica come uno *storytelling*⁴¹, restituendo

38 A. CVETKOVICH, *ivi*, p. 222.

39 J.M. LAPP, “The only way we knew how”: *provenancial fabulation in archives of feminist materials*, in «Arch Sci», 2023, n. 23, pp. 117-136, DOI: 10.1007/s10502-021-09376-x.

40 G. BRILMYER, *Toward a Crip Provenance*, *cit.*

41 W. DUFF, V. HARRIS, *Stories and Names: Archival Description as Narrating Records and Constructing Meanings*, in «Archival Science», 2002, n. 2, pp. 263-285, 276.

quindi non solo il valore del lavoro dell'archivista e della sua soggettività, ma andando a interrogarsi anche sulla sua capacità narrativa e di costruzione della complessità. Questø nuovø «archivista della devianza»⁴² non ha quindi solo il compito di individuare come i soggetti fuori dalla norma siano prodotti e narrati, ma di restituire e raccontare le loro strategie di resistenza a quella stessa norma, di cui fa parte anche la produzione (e la non produzione) di apparati e materiali documentali fuori dai canoni.

Non bisogna infine dimenticare che, parallelamente alla costruzione di nuovi archivi e repertori, la lettura degli archivi e delle fonti già esistenti deve essere effettuata «controluce»⁴³, ovvero andando a interpretare le fonti che ci forniscono una visione giudicante, di condanna e marginalizzazione sia delle identità migranti che di quelle disabili: quelle fonti, cioè, prodotte dagli apparati repressivi e normativi dello stato, e che sono andate nel corso della storia a costruire e rafforzare la visione stigmatizzante. Lungi dall'essere fonti inutili, queste risorse ci permettono oggi non solo di scrivere la storia dello stigma stesso, ma anche di interpretare la relazione dialettica tra soggetti e istituzioni, gli spazi di cittadinanza voluti, cercati, ottenuti e concessi, e anche quelle zone d'ombra che costruiscono spesso l'essenza stessa della storiografia dei margini.

... e storia orale

Un'altra strategia percorribile, non certo alternativa ma complementare al lavoro archivistico descritto, è la collezione di fonti orali.

Il lavoro sull'oralità dei soggetti disabili e migranti, quella restituzione di parola che già dagli anni Sessanta Gianni Bosio proponeva con il «rovesciamento dell'intellettuale»⁴⁴ in una posizione di accoglienza e ascolto dei soggetti che allora si chiamavano subalterni e che ora possiamo definire ai margini, è fondamentale non solo ai fini della ricerca storica, ma anche come strumento di impoteramento dei soggetti stessi, che nel momento dell'autonarrazione possono ricostruire un'identità di sé non più frammentaria e valorizzare parti anche impreviste. Il concetto di ricomposizione di un'identità frammentata, diasporica, tramite il ricorso a strategie della memoria che possano percorrere temporalità differenti e differenti contesti di

42 J. TERRY, *Theorizing deviant historiography*, in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 3 (1991), n. 2, pp. 55-74.

43 R. KUNZEL, in D. MARSHALL, K.P. MURPHY, Z. TORTORICI, *Queering Archives*, cit., p. 215.

44 G. BOSIO, *L'intellettuale rovesciato*, Milano, Jaca Book, 1998.

costruzione è tematica cara alla letteratura e alla metodologia decoloniali, che si concentrano anche su modalità comunicative ibride e fuori dai canoni⁴⁵: il ricorso all'oralistica (con un'attenzione particolare alla sua restituzione in forma scritta, che ad esempio non necessariamente deve essere in prosa)⁴⁶ è una delle strategie percorribili nella direzione di una proposta di complessità.

Nella storia della disabilità, lo spostamento del focus della storia sociale dal gruppo all'individuo⁴⁷ in un andamento telescopico che parte dai singoli soggetti per esaminare le relazioni con tutti i gruppi culturali a cui sentono di appartenere e/o con cui si relazionano⁴⁸ permette di restituire la nozione di disabilità come elemento preminente di intersezionalità: una definizione, cioè, che non può esaurire la descrizione identitaria di un soggetto, ma deve essere messa in dialogo con le relazioni personali e sociali che il soggetto stesso intreccia. Questa visione multifocale del dato storico permette anche di evitare una delle trappole più insidiose delle fonti orali, ovvero quella della mitizzazione della contro-narrazione esclusivamente in virtù del suo valore antagonista, e non come strumento di indagine sulla relazione dialettica – talvolta anche violenta – con il potere.

Nel lavorare con soggetti disabili, bisogna in primo luogo ricordare che, oltre alle già citate possibili barriere di linguaggio, è necessario definire le cornici narrative al cui interno si collocano le testimonianze: l'utilizzo di parole polisemiche (per fare due esempi classici, “scuola” per indicare gli istituti di riabilitazione; “casa” per strutture di accoglienza temporanee) richiede una definizione preventiva delle cornici di senso, che possano portare a un dialogo fruttuoso tra chi intervista e chi è intervistata, e per chi utilizzerà le fonti in un secondo momento. E se nel dibattito sulla «shared authority»⁴⁹ è ormai stato detto molto sulla relazione di potere che si instaura tra le parti in causa nella raccolta di fonti orali, nel caso della storia della disabilità e delle migrazioni (così come per altre storie di soggetti

45 In particolare, G. ANZALDUA, *Terre di confine. La frontiera. La nuova mestiza*, Firenze, Edizioni Black Coffee, 2022.

46 Cfr. ad esempio D. CONNOR, *Michael's Story: "I get into so much trouble just by walking": Narrative Knowing and Life at the Intersections of Learning Disability*, in «Race, and Class, Equity & Excellence in Education», vol. 39 (2006), n. 2, pp. 154-165, DOI: 10.1080/10665680500533942.

47 In K. HIRSCH, *Culture and Disability: The Role of Oral History*, in «Oral History Review», vol. 22 (1995), n. 1, pp. 1-27, 22.

48 *Ibidem*.

49 M. FRISCH, *A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History*, New York, State University of New York Press, 1990.

istituzionalmente marginalizzati) bisogna aggiungere un ulteriore ostacolo alla pretesa “neutralità” della fonte: come è impostata la ricerca? Il quadro di riferimento – e le conseguenti domande – si rifà a una narrazione impoterante dei soggetti disabili, o invece la ricerca si muove su parametri medici e/o istituzionali? E quanto chi partecipa alle interviste è polarizzato su una di queste due visioni, quanto le parti sono in contrasto l’una con l’altra? L’impostazione dell’intervista stessa, e la sua posteriore interpretazione, non può prescindere da un lavoro preparatorio che dia conto della visione non solo storiografica, ma anche sociale e politica, che la storica va a incarnare e interpretare nel corso dell’intervista stessa, e plausibilmente della futura ricerca. Si tratta di un’impostazione che impatta anche sui lavori preliminari dell’intervista, a partire dalla selezione dei testimoni: in base a quale criterio avviene il primo contatto? Ci si basa su una diagnosi – nel caso delle persone disabili –, di una definizione istituzionale – nel caso di migranti e rifugiati –, dell’appartenenza a specifiche comunità? I soggetti si riconoscono nel criterio che la storica ha utilizzato per chiedere loro testimonianza o, al contrario, desiderano distaccarsene? E, in questo caso, è un distacco che può diventare argomento di indagine all’interno dell’intervista stessa o che invece esclude la testimone da quella stessa intervista? Si tratta di performance identitarie che sono state nominate in quale contesto culturale e sociale di riferimento? Questo contesto è ancora valido e attivo o c’è bisogno di un’operazione di transcodificazione? Questa operazione può essere effettuata dal soggetto stesso o c’è bisogno di una mediazione culturale (che sia linguistica, antropologica, etnopsichiatrica)?

Il rischio di incorrere in schemi di violenza epistemologica è evidentemente molto presente, e chi intervista deve esserne non solo consapevole, ma anche rendere partecipe di questa consapevolezza il narratore. Un ulteriore livello è dato dall’eventuale necessità di persone terze che assistano all’intervista: traduttore, interpreti, mediatori culturali, caregiver, operatori specializzati. Non solo la loro presenza non è neutra – come in ogni intervista – ma in casi come questi va a rendere più complessa la dinamica di potere che si instaura tra intervistatore e narratore. Il tentativo deve ovviamente essere quello di perseguire il maggiore bilanciamento etico tra le necessità di ricerca e la volontà narrativa, qualora queste non combacino: la ricercatrice prende un impegno molteplice con l’intervistata⁵⁰, nel tentativo di andare oltre la

50 Sul tema, T. K’MEYER, A.G. CROTHERS, “If I See Some of This in Writing, I’m Going to Shoot You”: Reluctant Narrators, Taboo Topics, and the Ethical Dilemmas of the Oral Historian, in «The Oral History Review», vol. 34 (2007), n. 1, pp. 71-93, DOI: 10.1525/ohr.2007.34.1.71.

narrazione “semplice” senza però tradire i significati insiti nel racconto – e nella persona che lo propone. La capacità della storia orale di giocare sul filo dei non detti, dei silenzi, delle reticenze, non può e non deve divenire strumento di potere, forzando la narrazione verso direzioni che la testimone non poteva prevedere.

Un'altra attenzione metodologica sta nel mezzo stesso dell'intervista, che su soggetti marginalizzati, che hanno spesso dovuto sottoporsi allo sguardo indagatore istituzionale, può rievocare modalità spiacevoli. Anche al di là dell'impatto emozionale, dal punto di vista della deontologia professionale è necessario chiedersi quanto la metodologia richiami performance già proposte in altri contesti e per altri scopi: le accortezze che Ann Wiewiorka ha evocato per l'utilizzo di testimonianze di soggetti che avevano assunto il «ruolo di testimone»⁵¹ vanno applicate, con i dovuti aggiustamenti, anche in caso di ricerche con soggetti marginali. Quanto, quindi, l'intervista va a scatenare pattern, più o meno consci e consapevoli, di autorappresentazione e autonarrazione secondo canoni che non sono quelli del vissuto soggettivo, ma piuttosto quelli delle aspettative sociali e istituzionali?

Necessario interrogarsi anche sulla legittimità dell'utilizzo interpretativo della psicologia della testimonianza⁵², che porta spesso a risultati fruttuosi dal punto di vista della ricerca storica: per quanto l'indagine della personalità oltre la narrazione, della complessità dietro la semplicità apparente, la ricerca di *topoi*⁵³, strategie condivise, archetipi e rimozioni sia uno dei punti di pregio del lavoro con le fonti orali, è a tutti i costi necessario evitare di instaurare pattern che la testimone può aver vissuto in passato come giudicanti della propria soggettività. Tra le strategie di riduzione del rischio c'è sicuramente il ricorso a domande aperte, quando non addirittura alla “storia di vita”. Quest'ultima modalità è forse quella che con più efficacia permette di indagare sulle identità migranti e disabili come performative, senza che la testimone debba forzare la propria narrazione per collocarsi all'interno delle aspettative sottese alle domande di chi intervista. Poiché non sempre, però, le finalità di ricerca sono compatibili con questo tipo di griglia, un'altra strategia

51 A. WIEWORKA, *L'era del testimone*, Firenze, Raffaello Cortina, 1999.

52 In particolare, C. MUSATTI, *Elementi di psicologia della testimonianza*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1991.

53 Per una metodologia di analisi delle testimonianze femminili, ad esempio, J.W. SCOTT, *The Fantasy of Feminist History*, Durham, Duke University Press, 2011. Più in generale, A. PORTELLI, *L'uccisione di Luigi Trastulli*, in ID., *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Roma, Donzelli, 2007.

percorribile è la condivisione degli scopi e delle modalità della ricerca con o testimoni, secondo un'ottica di *shared authority* che non sia solo a posteriori nella restituzione finale delle fonti orali, ma anche esplicita nel momento della loro raccolta.

Particolare attenzione va prestata anche alla selezione deḡ testimoni: è talvolta più facile pensare di intervistare caregiver e parenti, soprattutto nel caso di disabilità che presentano difficoltà linguistiche e/o cognitive, e andare a costruire una narrazione “di sponda”. Si tratta di una strada percorribile, soprattutto se metodologicamente esplicitata e giustificata, non solo nella restituzione finale della ricerca ma preferibilmente anche nei metadati che accompagnano l'archiviazione delle fonti orali; è però fondamentale chiedersi il perché di una selezione che dia solo parzialmente conto della viva voce dei partecipanti, laddove la metodologia orale nasce proprio per restituire voce agli “ultimi”. Nel caso si voglia ricorrere a interviste di questo tipo è comunque fondamentale interrogarsi sulla posizionalità di questḡ testimoni nei confronti dei soggetti disabili/migranti: la presenza di un legame di parentela, lavorativo, di assistenza o persino di solidarietà (penso aḡ moltḡ operatorḡ a livello associativo, spesso anche volontariḡ) non rende necessariamente la persona «alleata⁵⁴». Anche in assenza di sguardi esplicitamente giudicanti o paternalisti⁵⁵, l'intervista risentirà di *bias*, opinioni personali, sguardi protettivi (spesso infantilizzanti) e incomprensioni che devono essere restituiti tramite un'analisi critica della testimonianza⁵⁶.

Rispetto all'utilizzo di fonti orali per alcune tipologie di disabilità si aprono poi alcuni dilemmi etici. Il primo riguarda l'ottenimento del consenso informato, soprattutto nel caso in cui i soggetti siano persone con disabilità cognitive o disturbi specifici dell'apprendimento. Alcune strategie utilizzabili sono riportate da Corinne Manning⁵⁷, che ha condotto diverse interviste sulla vita all'interno del Kew Cottage, una delle principali istituzioni australiane

54 Il termine, nato in ambito Lgbtq+, definisce persone che supportano movimenti politici di stampo identitario pur non facendo parte diretta del gruppo. Per una panoramica del termine, T. THEOPHANO, *Parents, Families and Friends of Lesbians and Gays (PFLAG)*, in «GLBTQ Social Sciences», 2015, pp. 1-3.

55 Per un'analisi del problema, J. CHARLTON, *Nothing About Us Without Us*, cit., p. 54.

56 Sul tema, F. PELKA, *What We Have Done. An Oral History of the Disability Rights Movement*, Amherst and Boston, University of Massachusetts Press, 2012.

57 C. MANNIG, “*My memory's back!*” *Inclusive learning disability research using ethics, oral history and digital storytelling*, in «British Journal of Learning Disabilities», vol. 38 (2010), n. 3, pp. 160-167.

per persone con disturbi specifici dell'apprendimento, e si basano sulla formula dell'assenso, che prevede una comunicazione diretta con i testimoni riguardo agli scopi e agli utilizzi futuri delle interviste effettuate al posto di dichiarazioni scritte basate sulla legislativa per la privacy. Si tratta di una direttiva in linea, d'altra parte, con le indicazioni emanate dall'Associazione italiana storia orale all'indomani dell'uscita del Gdpr, che prevedono l'espressione anche solo verbale di un assenso e le comunicazioni in forma semplificata delle normative, ma ricordano di registrare, oltre al consenso, anche le informazioni fornite all'intervistato⁵⁸.

Un altro nodo etico particolarmente saliente che le interviste a soggetti disabili e migranti vanno a toccare è quello dell'anonimizzazione. Se questa è ovviamente necessaria quando la diffusione dei dati raccolti rischia in qualche modo di mettere in pericolo i testimoni, i studiosi⁵⁹ stanno recentemente mettendo in discussione l'idea che l'anonimizzazione o la pseudonimizzazione sia sempre preferibile quando nell'intervista siano presenti «categorie particolari di dati personali⁶⁰». Si tratta infatti di un paradigma che, per quanto pensato ovviamente a protezione dei soggetti, rischia invece di diventare strumento di disempowerment, soprattutto quando i testimoni stessi rivendicano la performance disabile/migrante come parte integrante della propria identità. In questi casi l'anonimizzazione arbitraria dei testimoni rischia ancora una volta di riportare la ricerca su quei canoni di depersonalizzazione che le istituzioni spesso praticano e hanno praticato sui soggetti ai margini: un parametro che è irrispettoso perpetrare, a meno che non sia l'intervistato stesso a richiederlo. Laura Crawford riporta ad esempio come la scelta di non rendere anonimi i partecipanti a una ricerca su una residenza per persone disabili nell'Hampshire sia stata effettuata, in accordo con i partecipanti stessi, proprio per restituire il valore sociale e politico di alcune esperienze che nella residenza avevano avuto luogo.

58 In A. CASELLATO, *Il GDPR e la storia orale: un bilancio*, <https://www.aisoitalia.org/gdpr-storia-orale-bilancio/> (ultima visita 27 novembre 2023).

59 R. ALLEN, J.L. WILES, *A rose by any other name: Participants choosing research pseudonyms*, in «Qualitative Research in Psychology», vol. 13 (2016), n. 2, pp. 149-165, DOI: 10.1080/14780887.2015.1133746; N. MOORE, *The politics and ethics of naming: Questioning anonymisation in (archival) research*, in «International Journal of Social Research Methodology», vol. 15 (2012), n. 4, pp. 331-340. DOI: 10.1080/13645579.2012.688330; R. WILES [et. al.], *The management of confidentiality and anonymity in social research*, in «International Journal of Social Research Methodology», vol. 11 (2008), n. 5, pp. 417-428, DOI: 10.1080/13645570701622231.

60 A. CASELLATO, *Il GDPR e la storia orale*, cit.

La pseudonominazione avrebbe rinforzato l'idea che [ə testimoni] volessero protezione, minando di conseguenza lo scopo stesso della ricerca marginalizzando ulteriormente le voci che intendevo invece amplificare⁶¹.

Invece di procedere di *default*, anononimizzando o pseudonominando le testimonianze in seconda battuta – nel momento dell'*output* della ricerca – è buona prassi chiedere quindi aə testimoniə stesso quale sia il grado di riconoscimento che vogliono rendere pubblico. Si instaura così un processo di auto-nominazione e soggettivazione particolarmente efficace: saranno infatti proprio ə testimoni ad avere il controllo sulla propria narrazione, sul proprio nome (con l'utilizzo, ad esempio, di uno pseudonimo anche nel corso dell'intervista) e sulle informazioni sensibili che lə riguardano, senza che questo processo sia imposto dall'alto e arbitrariamente. La restituzione di questo processo decisionale – valido per tutte le interviste di storia orale – può peraltro portare a risultati inaspettati, e meritevoli a loro volta di indagine: quali sono i dati che ə testimoni interpretano come sensibili, e quali no⁶²?

È infine fondamentale ricordare come il lavoro di impoteramento di soggetti migranti/disabili attraverso le fonti orali derivi non solo dall'azione dell'intervista stessa, ma anche dal portato emozionale che le testimonianze – e la loro diffusione – portano con loro. Le emozioni trasmesse attraverso la forma orale possono infatti funzionare da “filtro” per rilevare le differenze tra i processi di soggettivazione e le norme imposte, sia al momento del tempo narrativo che nella rielaborazione a posteriori dei propri ricordi, «evidenziando la diversità dell'esperienza vissuta, le divergenze degli schemi di memoria, e le diverse interazioni con le nozioni culturalmente derivate»⁶³ dei soggetti ai margini. È ovviamente necessario tenere conto della narrabilità solo parziale di quella che spesso è una vera e propria costruzione identitaria (individuale e/o collettiva), ma la storia orale permette di aprire con più

61 L. CRAWFORD, *Emancipatory archival methods: Exploring the historical geographies of disability*, in «Area», 2022, n. 00, pp. 1-8, p. 5 DOI: 10.1111/area.12844.

62 Nella mia esperienza personale di interviste effettuate con focus sulla scoperta della sessualità, ad esempio, i risultati sono stati estremamente differenti da una testimone all'altra: alcune hanno preferito usare uno pseudonimo, altre tacere la città in cui le esperienze sono avvenute, altre ancora hanno mantenuto un'apertura totale su di sé ma hanno scelto di anonimizzare ə partner.

63 R. CLIFFORD, *Emotions and gender in oral history: narrating Italy's 1968*, in «Modern Italy», vol. 17 (2012), n. 2, pp. 209-221.

facilità le porte all'emozionalità dei fenomeni storici: non solo perché tramite la presa diretta della testimonianza avviene una mediazione minore del contenuto emozionale da parte di chi è intervistato rispetto alla testimonianza scritta, ma anche perché è l'emozionalità stessa di chi intervista a essere messa in gioco. Il livello di scambio empatico – non obbligatoriamente positivo – che va a crearsi durante un'intervista è parte integrante del contenuto della testimonianza⁶⁴, e si rivela fondamentale in un progetto di indagine così intimo quale la storia delle disabilità migranti. Due i principali ostacoli che si possono incontrare in un'operazione di questo tipo: il lavoro di restituzione del livello di profondità che la performance identitaria migrante/disabile può comportare significa coinvolgere durante l'intervista un piano emotivo – tanto nella conservazione del ricordo quanto nel suo racconto – che a testimoni possono voler evitare. Inoltre, la storia orale presuppone inoltre un processo di «rimodellamento» (*reshaping*) delle esperienze vissute⁶⁵, in modo da garantirne la comunicabilità a chi fa la ricerca (e che proviene presumibilmente da altri linguaggi e sistemi di riferimento) e da porre il proprio vissuto in un contesto generale che non sempre è alla portata di tutti i testimoni.

Al netto quindi delle possibili difficoltà, tanto personali (di intervistatore e intervistato) quanto metodologiche, l'utilizzo delle fonti orali per una storia della disabilità migrante restituisce anche il portato emozionale di queste esperienze: negli ultimi decenni la storia delle emozioni ha assunto una dimensione contemporaneistica, provando a restituire lo stato emozionale degli agenti di storia, il portato emotivo di grandi e piccoli eventi, la modifica culturale di sentimenti ed emozioni, della loro espressione e del vissuto dei singoli esseri umani. Sentimenti ed emozioni sono infatti «formati, repressi ed espressi differentemente da luogo a luogo»⁶⁶ nonostante la base neurologica sia comune: compito di chi scrive storia è indagare il contesto espressivo/repressivo in cui questi sentimenti prendono forma, e capire lo stretto legame di reciprocità tra eventi ed emozioni in una prospettiva storica, tenendo in considerazione l'alto grado di contagiosità delle emozioni, capaci di creare un «sistema di stimoli inter-individuali che prendono una varietà di forme secondo la situazione e le circostanze, quindi producendo un'ampia

64 Cfr. L. PASSERINI, *Storie di donne e femministe*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

65 *Europe's 1968. Voices of Revolt*, a cura di R. Gildea, M. James, A. Warring, Oxford, Oxford University Press, 2013.

66 S.J. MATT, *Current emotion research in history: Or, doing history from the inside out*, in «Emotion Review», vol. 3 (2011), n. 1, pp. 117-124.

varietà di reazioni e modi di sensibilità in ogni persona»⁶⁷. Il collegamento di queste emozioni – anche quelle spesso giudicate sconvenienti, politicamente scorrette o addirittura proibite – a un’agentività che il soggetto stesso propone non solo nella propria vita personale, ma talvolta anche sulla scena pubblica, rappresenta una «liberazione emozionale» necessaria quanto la «liberazione cognitiva»⁶⁸ e offre ancora una volta l’apertura di nuovi paradigmi per la costruzione e restituzione delle storie ai margini.

Un caso studio: l’emersione degli archivi sulla disabilità nel comune di Modena

Nella conduzione del progetto Dhability, le prime sfide da affrontare sono state proprio quelle dell’individuazione delle possibili fonti per la scrittura di una storia dell’intersezione tra disabilità e migrazione. Il problema non era solo l’apparente scarsità di fonti sul tema, ma anche la difficoltà a utilizzare parole chiave che, all’interno degli inventari già disponibili, potessero fare emergere le tematiche in esame. Secondo un processo ormai noto per quanto riguarda la presenza della storia delle donne negli archivi storici⁶⁹, e in emersione anche rispetto alla storia trans*⁷⁰ o delle comunità razzializzate⁷¹, sono proprio i descrittori archivistici a essere carenti quando si tratta di individuare soggetti e identità specifiche, secondo un processo che può arrivare a essere di «annientamento simbolico»⁷². Nell’approcciare la scrittura di una storia di questo tipo, quindi, una prima fase di lavoro deve obbligatoriamente coinvolgere *ə* archivista, capaci di muoversi all’interno del posseduto documentario anche andando al di là della descrizione inventaria, che sovente si dimostra (involontariamente) incompleta e lacunosa.

67 *A new kind of history from the writings of Febvre*, a cura di P. Bruke, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 14.

68 J.M. JASPER, *Emotions and social movements: Twenty years of theory and research*, in «Annual review of sociology», 2011, n. 37, pp. 285-303, p. 296.

69 Per un primo approfondimento, P. DE FERRARI, *Thesaura. Esperienze degli archivi femministi in Italia*, in «Zapruder», 2018, n. 47, pp. 27-41.

70 S. VOLI, L. VIRTÙ, *Collective memory and trans history in the Italian context: Archival practices and the creation of the first trans archive in Italy*, in «Memory Studies», vol. 16 (2023), n. 1, pp. 113-125.

71 Cfr. ad esempio C. BRESSEY, *Invisible Presence: The Whitening of the Black Community in the Historical Imagination of British Archives*, in «Archivaria», 2006, n. 61, pp. 47-61.

72 E. BROWN, *Archival Activism, Symbolic Annihilation, and the LGBTQ2+ Community Archive*, in «Archivaria», 2020, n. 89, pp. 6-32.

Un piccolo esempio aneddotico viene dal primo incontro con il Centro documentazione donna di Modena: inizialmente la reazione alla nostra richiesta di indagare il posseduto secondo la chiave di ricerca della disabilità è stata pessimista; non ci sarebbero stati documenti utili. Dopo una breve conversazione⁷³ è emerso invece come il fondo documentario Gina Borellini, tra i più consistenti del centro, comprendesse ampia documentazione non solo sull'Associazione nazionale mutilati e invalidi di guerra (Anmig), presieduta dall'onorevole Borellini dal 1952 al 1990, ma anche documentazione riguardante la mutilazione della deputata stessa⁷⁴. La reticenza a considerare Borellini "disabile" non era certo volontaria, ma dovuta – a mio parere – alla difficoltà di applicare una categoria identitaria "a posteriori": per quanto Borellini sia stata molto attiva sul fronte del riconoscimento dei diritti per mutilatø e invalidø di guerra (non solo con la presidenza Anmig, ma anche tramite una lunga serie di battaglie legislative in parlamento e all'interno del Pci), in nessuna delle biografie e autobiografie conservate nel fondo documentario l'onorevole è descritta o si descrive come "disabile", né la sua invalidità è messa in luce, se non quando strettamente necessario per ragioni contestuali. Anche in una intervista conservata su audiocassetta⁷⁵ il tema non è mai toccato come strutturale: Borellini racconta brevemente il momento dell'amputazione («E poi m'han tagliato la gamba») e le sue conseguenze pratiche («Quindi sono tornata dall'ospedale senza gamba, e ho fatto la campagna per la Repubblica, la campagna elettorale, facendomi portare con il biroccio delle contadine – le contadine con le quali avevamo fatto la guerra di Resistenza – mi accompagnavano sul biroccio e andavo a fare campagna elettorale per la Repubblica»), ma non sembra in alcun modo percepirsi come "disabile". L'invalidità stessa è spesso taciuta: non è riportata, ad esempio, nella scheda di biografica del Pci⁷⁶, nonostante la mutilazione sia conseguenza di un'impresa resistenziale, né se ne trova traccia nei documenti – pur

73 Si ringraziano, nello specifico, Caterina Liotti e Natascia Corsini.

74 Gina Borellini (1919-2007) è stata partigiana, decorata con medaglia d'oro al valor militare, e deputata dal 1948 al 1963 nelle file del Partito comunista italiano. A seguito di uno scontro a fuoco con le Brigate nere fu costretta a subire l'amputazione della gamba sinistra. È stata tra le fondatrici dell'Unione donne italiane, presidente dell'Anmig e presidente onoraria dell'Anpi.

75 Intervista a Gina Borellini, 3 febbraio 1979. L'autrice dell'intervista, non indicata nel documento, è chiamata da Borellini «la giapponese».

76 Scheda biografica di Gina Borellini, 12/195 (Busta 7, 9: Partito comunista italiano. Federazione modenese, Commissione quadri, CDD).

numerosi – a proposito del dibattito sulle pensioni di guerra⁷⁷. La mancanza di questi dati è a mio parere da leggere secondo due tematiche storiche: da una parte un approccio retorico che, lontano da quello che sarà poi lo slogan caro alle femministe di seconda ondata secondo cui “il personale è politico”, non mette la soggettività di chi parla in primo piano, preferendo invece la rappresentazione di un soggetto collettivo, unitario, a tratti addirittura universalista. Borellini parla e scrive da parlamentare organica al Pci, e non sente di dover mettere in luce un “accidente” – quello dell’invalidità – che è esclusivamente personale. Dall’altra, il sintomo di una politica che potremmo definire “assimilazionista”, in cui invalidità e disabilità sono viste come elementi che, lungi dal diventare identitari, richiedono invece di essere sottaciuti, superati anche nelle azioni con una vita quanto più possibile vicina agli standard degli altri parlamentari⁷⁸. Il silenzio di Borellini sulla propria invalidità/disabilità si è quindi trasformato in silenzio archivistico, perché il suo fondo documentario non è visto (anche) come archivio di una donna disabile/invalida, né si riporta traccia in modo significativo di questo elemento nell’inventario.

Oltre, quindi, all’analisi degli archivi già inventariati secondo un’ottica di emersione della documentazione inerente le tematiche del progetto, si è cercato di andare a operare un censimento di archivi sommersi: la documentazione che, attualmente in possesso di associazioni e privati, tiene traccia del mutamento dei paradigmi nel campo dell’assistenza, dell’integrazione e dei diritti dei soggetti disabili. Per quanto quasi sempre, a causa delle leggi sulla privacy, la documentazione posseduta non sia direttamente consultabile, l’operazione di accrescimento della consapevolezza dell’importanza storica di documenti di questo genere anche per le generazioni future è un passaggio importante nella costruzione di un impegno collettivo per la valorizzazione delle storie ai margini.

Le situazioni archivistiche e associazionistiche che si incontrano sul territorio modenese sono le più disparate: il progetto Dhability ha coinvolto a oggi una ventina di enti (istituzioni pubbliche e private, associazioni, centri di documentazione) che hanno dato la loro disponibilità a essere inseriti in un *repository* di possibili fonti per la storia di soggetti disabili/migranti

77 Busta 13, 58: Discorsi, interrogazioni, o.d.g. pensioni di guerra dirette, 1961-1962, CDD.

78 Non voglio qui sottovalutare gli elementi di genere e di classe incarnati da Borellini, già sufficienti per rappresentare un’alterità e una subalternità all’interno del panorama parlamentare degli anni Cinquanta e Sessanta.

nel comune di Modena, con la condivisione di inventari (ove disponibili) e l'impegno alla futura conservazione del materiale documentario. Il lavoro, ancora *in itinere*, mira quindi a diffondere la consapevolezza della specificità di una documentazione che non solo offre spunti interessanti per un'analisi della storia delle istituzioni, dell'assistenza, degli sviluppi del linguaggio e del mutamento dei paradigmi culturali e sociali, ma è al tempo stesso possibile strumento di impoteramento per tutti quei soggetti che, ormai da diversi anni, sono animatori e referenti delle politiche che li riguardano, in una prospettiva di presa di parola che deve obbligatoriamente riflettersi anche in un impegno archivistico per una storiografia futura.

STORIE

Guazzabuglio, o il Direttore Paguro e l'avventura del salario

HILDE MERINI*

Note per il lettore

Il racconto che segue è frutto di un incontro tra una storia vera e un po' di fantasia.

Come forse noterà il lettore più attento, tutti i protagonisti sono animali antropomorfi.

Questo è il dettaglio di realtà. La storia del nostro protagonista, Direttore Paguro, buffo animale mediocre e sfortunato, è invece una storia aziendale che mi è stata raccontata qualche anno fa e che qui riporto sotto forma di favola.

I luoghi sono immaginari, e prendono nomi fantastici o di posti che ho visitato ma che non hanno alcun collegamento con l'evento (Pappagnocca è un quartiere di Reggio Emilia, per esempio).

In questi mesi ho letto molto Giovanni Papini e il suo *Dizionario dell'Ormo Salvatico* (scritto a quattro mani con Domenico Giulioti) del 1923, e ho tentato di imitare la sua pungente ironia e i giochi di parole. Il *Corriere di Lonza* è un omaggio, senza alcun vincolo di continuità narrativa, e altrove sfido il lettore più pignolo a trovarne altri.

La scrittura di questo racconto è un esperimento che tenta di far convivere un lessico volutamente arcaico e oscuro, con una storia ipercontemporanea di lavoro raccontata con una narrazione fiabesca.

Sperando che anche qui il finale sia da lezione per tutti noi.

A te che sei qui

I fatti qui narrati sono verissimi, e ampiamente documentati. Ti potrà sembrar strano che un tasso del miele – animaletto piccolo e bruttino, simile al tasso europeo, ma violento e in competizione con gli sciacalli nella predazione – sia riuscito a tirar su un'azienda basata sulle false partite Iva, ma data la rinomata crudeltà e furbizia di questo mammifero la cosa non dovrebbe stupirti!

* Ricercatrice indipendente.

Ci scusiamo per quelli che ti potranno sembrare errori grossolani.

Lacune, dimenticanze, trascuranze, i nomi sacrificati o soppressi, le date incerte e i particolari mancanti. A voi lettori mangiavolumi piacciono le genealogie, gli antecedenti, le storiografie, le reminiscenze e le fonti. Noi daremo in cambio invece, non ce ne volere, aneddoti, ricordi, memorie corrotte, particolari confusi.

Dell'azienda Guazzabuglio, dell'Amministratore Delegato Mariuolo Sbatù e dell'etologia d'impresa

La sede dell'azienda Guazzabuglio si trova, in questo momento, nel suo ventesimo anno di attività, al terzo piano di un palazzo vetrato nel centro storico della città di Guazzalla, antica metropoli formicolante e ingarbugliata. Alla sua sinistra, il fiume Enzo scorre lento e verdognolo, affiancato da baracche e monnezza. L'Amministratore Delegato dell'azienda, tale Signor Mariuolo Sbatù, dieci anni fa, aveva tenuto a fare il cambio di sede in virtù di una maggiore, così diceva, visibilità.

Il Signor Mariuolo, come tutti i giovani eredi di borghesia prospera, amava perder soldi non suoi e giocare a fare il dio. Sbucciafatiche dalle braghe corte in estate, i tatuaggetti in evidenza con il primo caldo, aveva l'abitudine di presentarsi nella sede di lavoro non prima delle undici della mattina. Con gli occhiali da sole neri sempre sul naso gestiva ogni sua faccenda, alimentandosi di poké bowl e tè verde. Affaticato, assonnato, pieno di eczemi causati dallo stress. Aveva l'abitudine di invadere l'open space con la sua statura minuta, il pelo irto e spesso di tasso, e dopo aver scelto una impiegata a casaccio nell'area marketing, iniziare un lunghissimo monologo fatto di «ohimè» e «cara tu non sai cosa vuol dire gestire un'azienda oggi». Aveva costruito negli anni il suo piccolo territorio Srl scegliendo con maestria i temperamenti del suo personale bestiario di impiegati, posizionando ognuno lì dove poteva meglio spegnersi e non brillare mai. Per il manuale diagnostico probabilmente un narcisista con manie di grandezza, sicuramente un ciarlano con un capitale.

Nella scelta del personale prediligeva allora chi aveva “difetti nel carattere”: timidi, galoppini, complessati, raperonzoli, tormentati, bullizzati, pecoroni, depressi, bruttini, rinati magri, insicuri, irresoluti, rinunciatari. Con grandi giri di parole cercava di convincere i poveretti che, in cambio di modestissima somma, sarebbero sbocciati nelle amorevoli braccia della famiglia-azienda. Chi aveva alle spalle una certa esperienza di lavoro in azienda non cedeva alle sue fantasticherie e false promesse. Gli impie-

gati più ingenui invece rimanevano fedeli a un sogno che mai si avverava. Nell'azienda avevano trovato posto negli anni anche gli amici di una vita, tutti agli apici amministrativi. Infelici e scontenti, restavano in azienda sotto ricatto della busta paga assicurata.

La sua amante, un cavallo da corsa che aveva davanti a sé un futuro splendente, era entrata in azienda da giovanissima in qualità di stagista. Era rimasta poi lì per quasi quindici anni, conquistando ruoli e incarichi, fino a entrare nell'Olimpo del Consiglio di Amministrazione. Gli anni di relazione clandestina le avevano fatto guadagnare un ufficio di media grandezza, ma di contro le avevano ingrigito il futuro e fatto perdere ogni opportunità di andarsene via da lì.

La gestione del soldo, ovvero la contabilità, era invece affidata da sempre a una piccola squadra di rettili. Freddi, iracondi, sommersi dalle scartoffie.

Una tacchina perfetta invece regnava sul Dipartimento commerciale: erano note le sue doti di venditrice spregiudicata, probabilmente tipiche della varietà di volatili.

Questa in breve era la struttura dell'azienda Guazzabuglio, con a capo l'Amministratore Delegato Sbatù, nell'anno ventesimo dalla sua fondazione.

Difficile raccontare invece il fine economico dell'impresa: un'azienda matroska, dove non si capisce mai bene chi compra cosa – e a chi la vende. Tra i vari loschi affari c'era però una cosa vera e trasparente a cui l'Amministratore Delegato Sbatù teneva molto, ed era l'editoria.

Con i primi guadagni aveva infatti fondato il «Corriere di Lonza», grande lenzuolata letta per lo più nelle piccole aziende del settore agroalimentare.

Del Signor Direttore Paguro e della storia del suo arrivo al «Corriere di Lonza»

Il Signor Direttore Piernulla Paguro, Redattore-Capo del «Corriere di Lonza» con tanto di contratto da subalterno, ed eccellentissimo esemplare di paguro, crostaceo lattiginoso dal ventre molle e dall'addome ricurvo, era nella vita quel tipo di persona sempre sospettoso di qualsiasi cambiamento.

Nei suoi lunghi anni nell'azienda Guazzabuglio aveva sempre manifestato il suo fastidio per ogni cambiamento con un profondo respiro e una smorfia. Nelle faccende giornalieri lo si sentiva accennare di tanto in tanto un poderoso «ah!» di rammarico e disinteresse, con la faccia sconsolata da disperso di guerra e la postura da campanaro. La rabbia e la bile se lo stavano mangiando vivo da anni, ma lui – chiuso nel suo carattere molle come il suo

corpo – restava seduto silenzioso e grigio ogni giorno al suo computer.

Solo dopo tre anni dalla nomina a Direttore del Corriere era riuscito a conquistarsi la macchina da scrivere aziendale, sudatissima e mai richiesta. Desiderata in silenzio. C'era infatti una regola non scritta nell'azienda Guazzabuglio: i diritti non vanno richiesti e non vanno conquistati, ma solo brama-ti. Domandati alla Madonna, tuttalpiù.

Così come per anni, tacito e affaticato, al suo posto ogni giorno un'ora prima e un'ora dopo l'orario stabilito, aveva sperato in una ricompensa per quelle ore regalate all'azienda. Un aumento del salario, anche minimo. Quel tanto che bastasse a fargli superare al netto i compensi dei suoi corrispondenti. Un soldino in cambio di una vita regalata al giornale.

La testata di cui aveva la direzione ormai da dieci anni non gli era mai piaciuta davvero. Lui voleva scrivere di sport, lo aveva sognato fin dai banchi di scuola. Quando alle elementari, sul banchetto nel suo paesino minuscolo del profondo Nord del Paese, in una classe che non arrivava nemmeno al numero minimo statale, gli chiedevano: «Piernulla, cosa vuoi fare tu da grande?», lui aveva sempre risposto: «Io voglio scrivere per il Gazzettino Sportivo, perbacco!». Sognava lì il Piernulla bambino, seduto sulla panchina scrostata, il giuoco del calcio. Fu questa la prima grande infatuazione, anche se la carne debole e il temperamento molle lo avevano ridotto ad un amore a distanza. Non scrisse mai di calcio, se non sugli spalti, sulla sua moleskine, solitario.

La storia del nostro Piernulla Paguro era iniziata quando, giovanissimo, fresco di diploma, si era trasferito nell'operoso sud, nella metropoli di Guazzalla, a pensione dai Monaci Benedettini Cassinesi (unica soluzione accettata dal clan familiare per un giovane bravo ragazzo solo e lontano dal tetto familiare).

I primi anni nella metropoli sono scanditi da cambiali per pagare la scuola privata di giornalismo, e da almeno tre diverse camerette in tre diverse congregazioni monastiche di diritto pontificio. Verso i ventidue anni arriva il primo tirocinio non retribuito in un importante periodico religioso: l'evento poteva quasi sembrare agli occhi del giovanissimo Piernulla un miracolo urbano. Dentro però, in quegli anni, montava di bile per la sua condizione di sfigato cosmico, linguaiolo mortificato anche tra i fratelli della fede. Le sue dita speravano allora di battere fiumi di fuorigioco, erano invece finite a fare caffè e togliere pelucchi dalle giacche durante le ore stropicciate e annoiate in Redazione.

A ventisei anni, dopo anni di tirocini malandati, l'incontro con l'Amministratore Delegato Sbatù del «Corriere di Lonza» sembrò l'inizio della favola di riscatto che Piernulla Paguro stava aspettando. Un giovane ragazzo nel nord, migrante, infagottito nella sua miseria ma dalla voglia svelta e dall'in-

gegno tipico del settentrione. Il cuore grande, il sorriso da cagnolone, la speranza ancora presente di potercela fare in una metropoli incasinata.

L'Amministratore Delegato Sbatù aveva da poco fondato il suo giornale per poter soddisfare il suo ultimo sghiribizzo. All'epoca il giornale aveva una Direttrice, tale Martin Pescatore. Furbissima e scaltra giornalista, aveva portato in poco tempo il Corriere sulla bocca di tutti gli industriali che contavano nel settore alimentare. La testata era novella e aveva bisogno di nuovi giornalisti, ma a buon mercato. Piernulla Paguro si presentò alle selezioni, e l'Amministratore Delegato in persona lo scelse tra i tanti giornalisti freschi di Esame di Stato, compiacendosi per la sua astuta selezione.

Il giovane Piernulla si mostrò da subito mite e lavoratore, sempre gobbo sulla tastiera, sottomesso e docile verso tutti. Scriveva, scriveva di ogni cosa, senza lamentarsi. Era arrivato al «Corriere di Lonza» da neanche un mese e già si era guadagnato il rispetto della Direttrice, che lo paccava sulla spalla ogni giorno, sorridendo felice della sua energia senza fine. Il suo stile già all'epoca risultava verboso, contavirgole e noioso, ma la velocità e la puntualità nelle consegne degli articoli lo rendevano il perfetto scrivano da sottopagare e sfruttare. Amatissimo dall'Amministratore Delegato Sbatù fin dalla firma sul contratto di stage pagato grazie ai soldi pubblici - una pratica aberrante non più in voga fortunatamente nel Paese ormai da anni, dove pur di far lavorare i giovani e non più giovani metà dello stipendio da stagista veniva pagato con le tasse versate dagli altri lavoratori.

L'Amministratore Delegato Sbatù godeva profondamente della compagnia di Piernulla, e lo fece diventare subito il suo confessore prediletto. I due passeggiavano annodati lungo il sole cocente di Guazzalla parlando di filosofia greca e scagliandosi contro la sciatteria moderna dei costumi.

Un giorno la Direttrice Martin Pescatore smise di dar pacche, ma prese la sua giacchetta sudaticcia e volò via. C'era qualcosa nelle redazioni televisive che attirava tutte le specie volatili, anche quelle non avvezze a inseguire gli sbrillucichii. Un contratto in prima serata fatto piovere sotto il becco della Direttrice le fece disfare il nido senza dare i regolari giorni di preavviso previsti da contratto.

Il «Corriere di Lonza» diventò una cittadina senza sindaco. Poderose bestemmie si sentivano risuonare nello scantinato dove all'epoca faticava la redazione lonzina. Piernulla cadde nel panico, non era avvezzo a muoversi senza condottiero. Tale fu il battisoffia per l'Amministratore Delegato Sbatù che per poco non ci rimise il pelo grigio.

Mariuolo Sbatù pensava, pensava. Come sostituire la Direttrice? Si schiacciava la polpetta che aveva al posto del cervello senza freni tutta la notte. L'eczema avanzava sul muso corto di tasso dal pelo color fumé.

L'ascesa di Piernulla nell'editoria stipendiata

Come nelle migliori storie popolari, serve sempre un mammifero dal forte pragmatismo per salvarne un altro dall'indole passionale e satanica. All'epoca dell'abbandono improvviso della Direttrice Martin Pescatore, il Dottor Castoro era un impiegato come gli altri, arrivato nell'azienda Guazzabuglio tramite passaparola dal mondo della televisione. Essere pratico, aveva sia la stazza del buttafuori che il carattere. Nell'ufficio era finito a fare l'aggiustatutto: dalle prese del telefono alle relazioni, financo alle poltrone.

Era un pomeriggio di qualche settimana dopo il pasticciaccio, quando il Dottor Castoro entrò nell'ufficio dell'Amministratore Delegato Sbatù con il passo grosso e pesante, annoiato come sempre dagli impicci e dalle lagne. Il Dottor Sbatù piagnucolava e porcava per l'ennesimo rifiuto ricevuto quella settimana nella sua incessante ricerca di trovare una nuova Direttrice per la sua testata. Non poteva rimanere troppo tempo senza una guida, gli stagisti erano nel panico e si muovevano a tentoni affidandosi ancora alle ultime direttive della Martin Pescatore.

Sbatù aveva corteggiato per ben due settimane una penna famosa di una testata rivale, ma la giovane volpe non aveva ceduto alle lusinghe. Aveva chiesto in cambio della faticaccia che gli veniva proposta un compenso son tuoso, e lo scorticapidocchi Sbatù aveva rifiutato con un'ira che voleva nascondere l'imbarazzo.

Il Dottor Castoro sospirò, e portò le zampe marroni sulla possente pancia. Guardò dall'alto il tasso del miele seduto monello nella piccolissima scrivania che si era riuscito a guadagnare in quello sgabuzzino, e disse: «Aò, Sbatù, ma che te sei rincoglionito».

L'Amministratore Delegato sgranò gli occhi neri e la bocca dai denti aguzzi, e lo guardò in un misto di sorpresa e collera per l'affronto. Il Dottor Castoro, con lo sguardo da bambinaia bonaria, aprì la porta e indicò con uno dei suoi diti un crostaceo biancastro e ancora giovanissimo, seduto nella sala comune, che con tutta fretta finiva il nuovo pezzo di denuncia sull'industria alimentare.

Il viso malefico del Signor Sbatù si illuminò, un futuro di risparmi e utili gli piombò nei pensieri che si placarono e si fecero larghi come il suo sorriso.

Piernulla Paguro era appena diventato Direttore.

Di pennivendoli sottopagati e di finte partite Iva

Piernulla diventò così, quel pomeriggio di dieci anni fa circa, il più gio-

vane – e sottopagato – Direttore della storia del «Corriere di Lonza». Con un'astuta manovra l'Amministratore Delegato Sbatù era riuscito a mettere a contratto il giovane nuovo Direttore con un compenso inferiore rispetto ai suoi sottoposti.

La beffa si era compiuta nel migliore dei modi. Le sue doti di narcisista patologico, le lunghe chiacchierate sull'asfalto rovente, avevano convinto lo sprovvaduto che in fondo non se lo meritava mica un compenso più alto di così. Il resto dell'ingrato compito l'aveva assolto il mondo del lavoro nazionale al collasso, lo strano bisogno di indipendenza che hanno ereditato le nuove generazioni, la paura di Piernulla di provare la vergogna di tornare a Pappagnocca, sua città natale, senza nemmeno uno straccetto di contratto.

La gioia perciò era tanta, perché davanti allo Stato ora Piernulla era un lavoratore: continuativo e indeterminato.

La paga poi non era nemmeno così male, si era detto Piernulla all'epoca dei fatti. Quel tanto che basta per sopravvivere a pane e cipolle, mai abbastanza per un mutuo in banca, mai troppo poco per finire alla mensa del popolo. I piccoli bonifici erano però nuovamente accompagnati da grandi pacche sulla spalla, addolcendo in anticipo qualsiasi possibile moto di ribellione. Non che il giornale corresse il rischio di qualche scontro.

Piernulla mancava di tutte quelle capacità che possono rendere la direzione di una testata un ottimo affare: non era astuto, non aveva la faccia tosta, era privo di grinta e risolutezza. Era un senzacoraggio, angosciato, baciapile.

Adesso sì però che si sentiva più vicino al suo sogno da ventisettaio, da stipendiato. Poteva tornare a casa al nord, nella sua Pappagnocca a dire a tutti che aveva un contratto vero, uno di quelli che fanno agli adulti. Che ti rendono adulto. Era anche Direttore eccellentissimo di un giornale vero, che veniva sinanco stampato, ma a questo non badava. Gli articoli erano tagli di terza categoria, a volte quinto quarto. Scritti di corsa, tagliati male, nella fretta con coltellacci scadenti e parole semplici e scontate. Non si rispecchiava in quella carriera, ma la portava avanti con quella poderosa verve da lombricone genuflesso al potere che si ritrovava.

In qualità di Direttore non timbrava il cartellino allora, non se ne usavano. A lui in fondo poco importava: quelle nove ore al giorno non gliene toglieva nessuno. Sette da contratto, nove a pecoroni. Arrivava di buonora ad aprire l'ufficio, sfidando in orario la signora delle pulizie. Qualche volta la beccava pure, e le preparava dovizio il caffè. Iniziava a scrivere, a rispondere al telefono e smistare la posta. Nessuna segretaria che non possiamo permettercela, aveva detto Sbatù. Ma poi chi la vuole, il Direttore Operaio pensa da sé.

Usciva sempre un'ora dopo, di principio. Stava lì seduto a non si sa far bene cosa. La pausa pranzo era un quarto d'ora fatto di bocconi veloci e cattiva digestione. Un fisico tenuto su a caffè in cialde e nervosismo, sommerso dal lavoro in un continuo burnout ormai calcificato nella personalità.

Sbatù lo guardava dalla sua stanzetta sgabuzzino e se ne compiaceva, aveva trovato lo schiavo senza dover nemmeno faticare. Lo «aritontoniva de buscie», come diceva il Dottor Castoro, promettendogli futuri grandiosi in grandi progetti editoriali. E Piernulla, che per una volta forse in cuor suo si sentiva qualcuno, un Pierqualcuno, sgobbava e sgobbava cercando sempre quella pacca sulla spalla settimanale.

Piccoli complimenti erano alternati dall'Amministratore Delegato a grandi baruffe. Gigantesche scenate di filosofia, rimproveri di incapacità. Come nella peggiore delle relazioni intossicate, rimproverava il Giovane Direttore di non avere spina dorsale mentre cercava di spaccargliela a suon di «non vali poi così tanto». Come quando l'amante ferito ti dice che non troverai mai di meglio rispetto a lui: spesso la frase patetica finisce per trasformarsi in una maledizione. Ricadi nella trappola del seduttore, perché non lo ammetti ma pensi che sia meglio una falsa promessa al silenzio della suoneria del telefono.

Fu così che per anni e anni e anni il giovane Direttore Paguro finì per intrecciare la sua vita e il suo nome a quella del «Corriere di Lonza». Mandava avanti la macchina editoriale con una abnegazione senza motivo, e trattava tutti con l'arroganza sottaciuta di chi pensa sempre di meritare maggiore giustizia universale. Pierqualcuno faticava fuori orario di lavoro, senza paghetta, tra cene intime con l'Amministratore Delegato e «progetti» senza un soldo di budget da cui non poteva mai assentarsi. Pena sarebbero stati la furia e il rimprovero del tasso. Così furono i dieci anni di Direzione di Pierqualcuno, fu Piernulla, Paguro.

Come l'Amministratore Delegato Sbatù convinse il Signor Direttore Paguro a dimettersi

Fu così però che, qualche anno più avanti, a Pierqualcuno tolsero anche l'unico piacere che lo aveva tenuto fiero per le strade di Pappagnocca: lo stipendio da dipendente. L'Amministratore Delegato Sbatù, dopo una lunga consulenza allo specchio con se stesso, chiamò il commercialista e lo convinse che non poteva esser da meno rispetto agli altri imprenditori. Tutta questa cosa dei contratti doveva finire: facciamone il meno possibile, si disse.

Prese perciò Pierqualcuno sottobraccio e lo portò in giro per la città. Lo rincoglioni di nuovo, non c'è che dire, di racconti sul valore della sua perso-

na e sul bisogno di sacrificio. L'azienda famiglia era in contrazione diceva, e bisogna risparmiare e fare mosse strategiche. Tutti dovevano contribuire in qualche modo all'azione collettiva. Pierqualcuno sbiancò davanti ai babà mentre ascoltava l'Amministratore Delegato: non poteva sopportare un licenziamento, non poteva tornare al nord con quella vergogna sul petto.

Fortunatamente il posto, seppur odiato, rimaneva assicurato. E anche il bonifico mensile. Cambiava la forma, l'etichetta, la dichiarazione dei redditi. Il bonifico si gonfiava paradossalmente adesso con la partita Iva. Diventare Direttore Eccellentissimo "Consulente" Pierqualcuno Paguro del «Corriere di Lonza», pronto ben presto a portare a spegnere le undici candeline di meritissimo lavoro sottopagato.

Nonostante il passaggio formale da lavoro subalterno al lavoro indipendente, Pierqualcuno non si azzarderà a cambiare le sue abitudini. Soprattutto perché l'Amministratore Delegato ora chiederà sempre di più.

I mesi passavano infatti e il giogo diventava sempre più stretto, chiedendo favori e lavoretti ripagati sempre e solo con grandi abbracci. Pierqualcuno si lamentava e sgobbava, piagnucolava con l'impiegata Zebra, sua amica in quell'undicesimo anno, che gli diceva sempre di fuggire, scappare da quel Guazzabuglio di nome e di fatto.

Zebra era nuova in città. Saggia e mite, odiava l'Amministratore Delegato a viso aperto. Lui la teneva lì per comodità, lei restava perché aveva una moglie da campare. Mentre fumava una sigaretta nella sua ora d'aria ripeteva al Paguro di darsi una mossa: «Pagù, ma fai il consulente davvero no? Hai la partita Iva, fai network, venditi! Puoi farlo, è legale». Pierqualcuno scuoteva la testa, la guardava con biasimo e le ripeteva che lui non era disposto a tradire l'azienda. «L'azienda siamo noi», disse un giorno con un sorriso il Direttore Paguro a Zebra, che lo guardò come si guardano i maiali andare al macello.

Un giorno poi Zebra scomparve. La contrazione del mercato prese anche lei. Dieci minuti prima della fine del turno le arrivò sotto il naso una lettera di licenziamento senza preavviso. Mise le sue poche cose in uno scatolone e se ne andò senza dire nulla. Il Direttore Paguro sapeva, aveva raccolto sotto il sole le confidenze di Sbatù. Non aveva fatto nulla, come suo solito. Non aveva detto niente, aveva mantenuto il riserbo. Quel giorno era uscito un po' prima dall'ufficio con una scusa, per non dover incontrare lo sguardo della Zebra. Una serie di licenziamenti si susseguirono nell'ufficio, come una falce implacabile sul grano, nell'undicesimo anno della sua direzione.

Per ogni lettera che arrivava, Pierqualcuno sobbalzava. Aspettava il suo turno, nella sua paura costante di non essere abbastanza per essere un Pierqualcuno ancora per un po'.

L'Amministratore Delegato Sbatù lo consolava. A cena gli ripeteva che uno come lui le altre testate se lo sognano, che lui è la colonna portante dell'azienda, che solo lui capisce cosa hanno passato muovendosi da quella redazione nel sottoscala alla modernissima palazzina a vetri. Gli ripeteva che lui aveva la stoffa del vero giornalista, e che si meritava di fare grandi cose. Cose forse più grandi del «Corriere di Lonza», che rimaneva una piccola testata alimentare di quinto quarto.

Pierqualcuno non capiva, ma sorrideva e ringraziava delle attenzioni generose e del riconoscimento. Sbatù gli diceva che lavorava troppo, che non doveva ridursi così. Glielo diceva anche al telefono, la domenica mattina, quando lo chiamava per qualche urgenza misera che poteva aspettare il lunedì. Oppure di notte, mentre gli chiedeva consiglio in chat per qualche ingarbugliata questione di nessun conto. Pierqualcuno viveva nella paura di esser contattato, di dover rispondere all'Amministratore Delegato Sbatù in pieno pranzo pasquale.

E Sbatù chiamava nei giorni più infernali: al mare con quaranta gradi, sotto la neve natalizia a Pappagnocca, durante i coiti più imbranati con la giovane mugliera. Sugliardo chiedeva scusa per l'intrusione e iniziava a ciarlare senza pietà. Sbatù gli raccontava della sua infanzia, e di come ogni tanto pensi proprio a lui, a Pierqualcuno. Pensava al suo futuro, se ne occupava al posto suo. Nessuno ci penserà mai a te come faccio io lo sai?, gli ripeteva al telefono. Io ti ho cresciuto alla fin fine – se sei qui è anche merito mio, diceva. Ti ho dato la direzione del mio giornale, ti ho affidato la mia Redazione, ti ho portato avanti nella tua carriera, incalzava. Ti ho costruito, chiosava.

Ma la coscienza di Sbatù a volte vacillava, gli ripeteva che forse qualcosa aveva sbagliato. Non so se mi piaci come giornalista e direttore, confessava a Pierqualcuno. Sì, certo, sono più di dieci anni che ci tieni a galla...però, ogni tanto penso che ti manca qualcosa, ti manca il guizzo, lo stile, la cazzimma, l'estro, la voglia di osare, la creatività. Ti vedrei meglio a fare altro, con il tuo temperamento puoi davvero sfondare...ma altrove, disse infine un giorno il Signor Amministratore Delegato.

Pierqualcuno lì per lì non capiva questi discorsi sconclusionati, si grattava la testa molle di crostaceo bianco e piccolo e fissava quel tasso grigio blaterare sul suo futuro. Quel puntino di vergogna e insicurezza che aveva dentro intanto si faceva sempre più grande. Che alla fine era anche un essere piuttosto piccolo nel regno animale, non ci voleva molto a riempirsi. Crebbe fino a prendere tutto, fino a inghiottire e mangiare tutte le parole che l'Amministratore Delegato Signor Sbatù aveva detto su di lui. Fino a riempire l'intero corpo di crostaceo.

Pierqualcuno aveva solo quel posto da Direttore “Consulente” nella vita, ma non se lo meritava. Era una sensazione che sentiva sempre più forte dentro di sé. Sbatù aveva ragione, nonostante i quindici anni di carriera nel giornalismo e i quasi undici anni di direzione editoriale, non era il suo posto nel mondo quello. Non aveva ancora ben chiaro quale fosse il compito che avrebbe finalmente trasformato davvero, per sempre, Piernulla in Pierqualcuno. L’Amministratore Delegato non era chiaro nei suoi discorsi al telefono la notte, un po’ biascicava. Poteva ancora rimanere dentro l’azienda Guazzabuglio, quello lo aveva ben inteso. Lo aveva detto chiaramente Sbatù.

La cosa giusta da fare era dimettersi. Aveva detto anche questo l’Amministratore Delegato, ma tra le righe.

Lasciare prima di essere lasciati, aveva pensato tra sé e sé Piernulla.

E tornare a meritarsi (forse) le pacche del padrone.

IL LAVORO SI RACCONTA

Essere l'eccezione. Una rider di *food-delivery*

FRANCESCO BONIFACIO*

Quando ho iniziato a interessarmi al lavoro dei rider di *food-delivery*, nella primavera del 2019, su di esso circolavano due narrazioni diametralmente opposte. Secondo alcuni, il rider era l'evoluzione del tradizionale *porta-pizze*, un *lavoretto* adatto a persone in cerca di un impiego temporaneo o di una fonte di reddito integrativa. Una seconda narrazione, invece, lo classificava come un'epitome delle principali criticità della *gig economy*: la frammentazione della forza lavoro, le nuove forme di sorveglianza algoritmica, il ritorno all'impiego del cottimo, lo sfruttamento del lavoro migrante, la crisi dell'istituzione salario. Da allora, questa seconda narrazione è diventata gradualmente dominante, contribuendo ad accantonare le promesse che avevano associato l'avvento delle piattaforme digitali a uno scenario di sviluppo post-capitalistico, secondo la metafora della *sharing economy*. Complice anche la pandemia di Covid-19, i rider hanno scalato i criteri di notiziabilità giornalistica. Sono diventati un argomento *pop*. Hanno catturato l'interesse di giornalisti d'inchiesta, artisti e registi cinematografici e hanno monopolizzato la ricerca accademica sulla *piattaformizzazione* del lavoro, relegando a lungo in un cono d'ombra i tanti altri lavori che nel frattempo sono emersi in altri settori della *platform economy*, come quello della cura domestica.

Probabilmente proprio a causa della sua notorietà, il racconto di questo mestiere fatica ancora oggi a emanciparsi da narrazioni stereotipate. Paradossalmente, ciò che resta spesso ai margini di tali narrazioni è il lavoro stesso, nella sua dimensione incarnata. Le pratiche che lo definiscono, il vissuto di chi lo svolge quotidianamente, le tensioni che lo attraversano.

In questo contributo, cercherò di raccontare cosa significa fare questo lavoro da un punto di vista interno e relativamente inedito. Mi baserò sui risultati di una ricerca etnografica che ho condotto a Milano fra il 2019 e il 2022, lavorando come rider per una delle principali piattaforme di *food-delivery*. Fare il rider per alcuni mesi mi ha offerto un osservatorio privilegiato su diverse questioni centrali di questo lavoro. Come suggeriscono Andrea Bottali-

* Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di sociologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

co e Valeria Piro, mi ha permesso in primo luogo di «diventare gradualmente competente rispetto a uno specifico processo produttivo»¹. Il che vuol dire non soltanto poter decifrare il modo in cui è organizzato il lavoro, ma anche osservare come tale ordine organizzativo si imprime sugli agenti sociali e come viene negoziato nella pratica. In secondo luogo, lavorando come rider, ho avuto accesso ai retroscena in cui si costruisce il *sens*o dello stare a lavoro e ho potuto cogliere l'eterogeneità di motivazioni, aspettative e *background* socioculturali delle persone che arrivano a svolgere questo mestiere. Come hanno osservato Juliet Schor e colleghi², questa eterogeneità è in un certo senso endogena al modello delle piattaforme di *food-delivery*, che in assenza di barriere all'ingresso riescono a intercettare una forza lavoro variegata che include, in misura diversa in base al contesto specifico, studenti universitari e disoccupati lunga durata, lavoratori freelance e richiedenti asilo. La concentrazione di profili sociali così diversi rappresenta una sfida rilevante per chi intende *raccontare il lavoro*, perché mette in discussione l'esistenza stessa di un *punto di vista unico*, lasciando invece intendere che la definizione di ciò che significa fare il rider sia oggetto di posizionamenti differenti che riguardano i lavoratori, prima ancora che le piattaforme o gli attori della rappresentanza. Il presente articolo non ha l'ambizione di sintetizzare questa eterogeneità³. Vuole invece coglierne un punto di vista specifico: quello di Dolores⁴. Un raro caso di rider donna, trentatreenne, originaria del Venezuela, arrivata in Italia nel 2019 con una figlia di tre anni per ricongiungersi con la madre e il fratello.

Con Dolores ho condiviso diversi mesi della mia esperienza sul campo. Ci trovavamo spesso in una piccola piazza del centro di Milano, che fungeva da luogo di ritrovo per un folto gruppo di rider con i quali ho trascorso buona parte della ricerca etnografica. Il racconto di Dolores non si incasella esattamente in un idealtipo di rider canonico, ma è proprio per questo esemplare. Da un lato, l'originalità del suo punto di vista rende ancora più evidenti alcune condizioni invariabili del lavoro: la capacità delle piattaforme di penetrare

1 A. BOTTALICO, V. PIRO, *Etnografie del lavoro e il lavoro dell'etnografia*, in «Etnografia e Ricerca Qualitativa», 2020, n. 1, p. 17

2 J.B. SCHOR, S. VALLAS, S., C. TIRRELL, *Consent and Contestation: How Platform Workers Reckon with the Risks of Gig Labor*, in «Work, Employment and Society», vol. 38 (2024), n. 5, pp. 1423-1444.

3 Una ricostruzione dell'intera ricerca è invece oggetto del volume: F. BONIFACIO, *Fare il rider: pratiche, saperi e traiettorie di una professione emergente*, Milano, Mimesis, 2023.

4 Nome di fantasia, a tutela dell'identità della rider.

negli interstizi della precarietà, l'assenza di percorsi di formazione strutturati, i processi di socializzazione informale al lavoro. D'altro canto, la sua storia esemplifica l'anomalia di essere una lavoratrice donna in un contesto fortemente maschilizzato, aggiungendo una prospettiva inedita al racconto collettivo di questo mestiere. In quanto segue, cercherò di mettere in relazione l'esperienza di Dolores e le condizioni strutturali entro le quali si dispiega, alternando frammenti della lunga intervista condotta con lei⁵ ad affondi puntuali sul concreto funzionamento delle piattaforme di *food-delivery*.

A questo proposito occorre precisare che, ad oggi, le piattaforme di *food-delivery* presentano assetti organizzativi e contrattuali diversi. Dal settembre 2020, il lavoro dei rider è regolato dal contratto collettivo nazionale (Ccnl) stipulato dall'associazione datoriale Assodelivery, che in quel momento riuniva le più importanti aziende operanti sul mercato italiano (Glovo, Deliveroo, Uber Eats e Just Eat), e dalla sigla sindacale Ugl. Il Ccnl rider ha confermato la qualifica di lavoro autonomo con cui i ciclofattorini vengono inquadrati sin dall'arrivo delle piattaforme in Italia. Pur avendo esteso ai rider alcune protezioni essenziali del lavoro dipendente, come l'assicurazione antinfortunistica e le indennità integrative per condizioni particolari di lavoro, il Ccnl ha mantenuto invariati altri aspetti da sempre criticati, come il sistema di retribuzione a cottimo, introducendo logiche di quantificazione delle tariffe ancor meno decifrabili, basate su parametri ambigui come il "tempo stimato" per effettuare le consegne. Per queste ragioni, il Ccnl è stato aspramente contestato, sia dai sindacati confederali, sia dalle *union informali* che avevano partecipato ai tavoli di contrattazione avviati nel 2018 dal Ministero del lavoro e dell'economia, e che per prime hanno fatto luce sulle condizioni di lavoro dei rider⁶. Inoltre, il Ccnl è stato invalidato a più riprese, fra il 2021 e il 2023, dalle sentenze di diversi tribunali (Bologna, Firenze, Palermo) che

5 L'osservazione partecipante è stata integrata da 21 interviste a rider attivi nella città di Milano, realizzate con l'obiettivo di ricostruire l'eterogeneità dei punti di vista interni a questa forza lavoro. Per condurre le interviste è stato utilizzato il racconto di vita, una tecnica che garantisce all'intervistato maggiore libertà rispetto alle interviste semi-strutturate, pur ancorando il suo discorso alle dimensioni di interesse per il ricercatore – in questo caso, l'esperienza di lavoro da rider. Per un approfondimento si veda: D. BERTHAUX, R. BICHI, *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano, Franco Angeli, 2008. L'intervista condotta con Dolores è stata realizzata il 23 luglio 2020 in un bar del centro di Milano. È durata due ore e quindici minuti, è stata audio-registrata e trascritta integralmente. La trascrizione dell'intervista è conservata nell'archivio privato di chi scrive.

6 Per una ricognizione delle esperienze di sindacalismo informale nel settore del *food-delivery* si veda: M. MARRONE, *Rights against the machines! Il lavoro digitale e le lotte dei rider*, Milano, Mimesis, 2021.

hanno riconosciuto le prestazioni di lavoro dei rider come una forma di lavoro etero-organizzato – una fattispecie del lavoro dipendente – o di lavoro subordinato. Ad oggi, le piattaforme che continuano a operare con questo regime contrattuale sono Deliveroo e Glovo. Uber Eats Italia è uscita dal mercato italiano a luglio del 2023, palesando un'ulteriore conseguenza controversa della natura giuridica del lavoro autonomo, vale a dire l'impossibilità di usufruire degli ammortizzatori sociali. Just Eat Takeaway, l'altra grande piattaforma ancora presente in Italia, a partire dal marzo 2021 ha invece abbandonato Assodelivery e ha riclassificato i ciclofattorini come lavoratori subordinati, siglando un contratto aziendale con i sindacati confederali. Oggi, in sintesi, in Italia convivono due modelli contrattuali: il modello di lavoro autonomo, adottato da Glovo e Deliveroo, e il modello di lavoro subordinato, impiegato da Just Eat. Poiché Dolores lavorava con Glovo, nel prosieguo di questo articolo faremo riferimento soprattutto al primo modello.

Assorbire la precarietà

Per entrare nel vivo dell'esperienza di un rider⁷ bisogna partire da come ci si avvicina a questo mestiere. Il che, come dimostra il seguente stralcio d'intervista, impone di descrivere le difficoltà del percorso di integrazione di Dolores in Italia.

[...] Quando sono arrivata in Italia ho fatto tantissima fatica a trovare lavoro. Sono stata praticamente un anno intero senza lavorare. Non abitavo manco a Milano, ma in un paesino piccolo, in provincia. Qui in Italia sembra che dopo i 30 anni non servi più a niente. Io sono arrivata 4 anni fa, avevo 29 anni... Se sapevo che avere 30 anni era un problema arrivavo prima sicuramente [ride]. E niente, sono stata un anno intero senza lavoro. Poi ho trovato al bar, però mi pagavano poco, lavoravo troppo e non riuscivo ad avere autonomia economica. Ero sempre molto stanca, perché lavoravo troppo e non vedevo che c'era questo compenso per quello che facevo. Prendevo 7 euro lordi all'ora e dovevo lavorare come una pazza, finivo di lavorare alle 2

7 Chi legge ha probabilmente notato la scelta di declinare il termine rider al maschile, nonostante questo articolo si concentri sull'esperienza individuale di una lavoratrice donna. Questa decisione dipende innanzitutto dal fatto che quello del rider è un *ruolo* all'interno di un'organizzazione, prima che un lavoratore o una lavoratrice. In secondo luogo, credo che l'utilizzo del maschile sovraesteso metta ancor meglio in evidenza l'eccezionalità di un punto di vista femminile all'interno di un mondo lavorativo composto quasi esclusivamente da maschi.

o 3 di notte. Infatti avevo pensato di andarmene dall'Italia, perché vedevo che non andavo da nessuna parte, vedevo che stavo proprio ferma... Invece poi ha iniziato mio fratello a fare Glovo, lui è venuto qui due anni dopo di me, però anche lui non trovava lavoro, stessa cosa. Io sono rimasta senza lavoro per la terza volta in due anni e lui mi ha detto: "senti, io ho trovato questa cosa su internet, si chiama Glovo, funziona così, io inizio a farlo, se vuoi farlo anche te...". E vedevo che lui tornava ogni volta stanco, ma contento. Mi diceva: "ho lavorato 6 ore e ho fatto 60 euro", oppure "in 5 ore ho fatto 50 euro". Allora ho detto... Sai che c'è, adesso mi vado a prendere la bicicletta. Era da quando avevo 3 anni che non andavo in bicicletta. Ho preso la bicicletta, mi ricordo che ho iniziato con quella da passeggiata senza i cambi, senza niente, però ho detto: vabbè, inizio con questa, che devo fare... E niente, ho fatto la richiesta, mi hanno subito dato l'account e ho iniziato. Ed è stata una liberazione [...] Quando ho iniziato io era più bello, trovavi sempre le ore di lavoro. Riuscivi comunque a farti 50 euro. Erano *soldi facili*. Spesso venivo a Milano senza ore, con la bici e lo zaino, mi mettevo a rollare e comunque tutti i giorni trovavo 4, 5 o 6 ore. Era spettacolare, quel periodo è stato bellissimo. Quando ho visto i soldi che mi sono arrivati in conto ho detto: "non ci posso credere..." [...] È stato il primo lavoro in Italia che mi ha fatto vedere il frutto del mio lavoro.

Questo primo stralcio dimostra che l'incontro con le piattaforme di *food-delivery* ha effettivamente rappresentato un piccolo punto di svolta del percorso migratorio di Dolores, contrassegnato da notevoli difficoltà nella ricerca di lavoro e da precedenti esperienze di sfruttamento. A confronto con le difficili condizioni del mercato del lavoro in Italia, infatti, diventare un rider è piuttosto semplice. Per ottenere un account con Glovo, ad esempio, è sufficiente essere maggiorenni e regolarmente soggiornanti sul territorio italiano, possedere uno smartphone con connessione internet e un mezzo di trasporto⁸. Per chi, come Dolores, vive in condizioni di particolare urgenza economica, l'apertura strutturale di questo lavoro ha permesso di accedere a fonti di guadagno immediate e relativamente insperate, che lo rendono pre-

8 In qualità di lavoratori autonomi, i rider di Glovo possono scegliere il mezzo di trasporto da usare – bici, scooter, auto, monopattino – e l'abbigliamento con cui lavorare. Non sono obbligati a utilizzare gli zaini forniti dalle piattaforme e possono lavorare per aziende concorrenti, anche simultaneamente.

feribile alle (poche) altre alternative disponibili. Dolores, infatti, descrive i guadagni iniziali come «una liberazione», come «soldi facili» in confronto alla fatica del suo precedente lavoro da barista. Ma questo entusiasmo iniziale è circoscritto a un periodo limitato della sua esperienza da rider, tramontato in seguito alle “assunzioni selvagge” praticate dalle piattaforme in risposta all’incremento della domanda di cibo a domicilio durante il *lockdown* di marzo e aprile 2020. Al pari dell’assenza di barriere all’ingresso, la capacità di adattare quasi istantaneamente la forza lavoro ai cambiamenti della domanda dimostra la tendenza delle piattaforme a comportarsi come un mercato, riducendo al minimo gli asset proprietari e i costi del lavoro e, parallelamente, erodendo diritti e tutele dei lavoratori. Inoltre, la struttura iper-flessibile delle piattaforme tende a produrre dinamiche competitive interne alla forza lavoro, particolarmente evidenti nelle fasi di contrazione del mercato, come i mesi seguenti l’emergenza pandemica:

all’inizio a me non capitava mai di stare ferma, se volevo fermarmi a chiacchierare con gli altri rider dovevo decidere io di farlo, dovevo togliermi le ore o mettermi offline. Prima arrivava un ordine dietro l’altro, non stavi mai fermo. Adesso ci sono meno ordini. Mi capita di fare 10 o 15 minuti in cui non arriva niente, quindi qualcosa è cambiato. Adesso quando arriva una consegna sei quasi costretto a prenderla perché ci sono troppi, troppi rider... E non c’entra niente il Covid secondo me, hanno proprio assunto troppe, troppe, troppe persone...

Oltre ad aver provocato un sovraffollamento di rider, la fase calante della pandemia ha anche fatto registrare una graduale riduzione delle tariffe di consegna, attribuibile in parte all’entrata in vigore del Ccnl rider e, più in generale, alle dinamiche di concentrazione tipiche dei settori di mercato attraversati dai processi di piattaforma. Nella fase di ingresso sul mercato, le piattaforme sono solite attuare politiche di prezzo particolarmente convenienti per intercettare una massa critica di lavoratori e clienti e raggiungere una posizione di mercato dominante. In una fase di relativa maturità, quando il settore si dirige verso forme di monopolio o di oligopolio, tendono conseguentemente a ridurre sia la retribuzione del lavoro, sia le sconti a vantaggio dei clienti, producendo condizioni di grave incertezza salariale.

Le forme del controllo e il senso dell'autonomia

Come si è già avuto modo di vedere, il racconto di Dolores riesce a tenere insieme le idiosincrasie caratteristiche di questo lavoro. Se l'incertezza salariale è una dimensione criticata all'unanimità dai rider, l'assenza di un *capo in carne e ossa* costituisce uno degli aspetti maggiormente valorizzati:

La cosa veramente bella di questo lavoro è che non c'è nessuno che mi rompe, posso fumarmi tutte le sigarette che voglio, posso bere tutti i caffè che voglio e nessuno mi dice niente... Non lo so, forse dico così perché sono sempre stata abituata a lavorare da sola. Mio padre è un ingegnere civile. A 16 anni mi ha detto: "sai che c'è, adesso se vuoi i soldi per uscire con le tue amiche devi iniziare a lavorare". "Eh? E come faccio?" "Vieni a lavorare con me". Una delle cose che faceva con la sua ditta è che avevano questi camion per trasportare i materiali... E lui mi dice: "senti, abbiamo 50 camion che devono trasportare queste cose tutti i giorni, quindi tu che devi fare? Devi chiamare questo camion quando esce dal deposito, controllare quello che c'è dentro e poi richiamare per dire se è tutto a posto. Se manca qualcosa è colpa tua". A 16 anni. Io lo facevo, e non è che mio padre era lì a dirmi "devi fare questo o quello". No, lui mi ha fatto vedere e mi ha detto: "da ora in poi *ti gestisci da sola*". Quindi da 16 anni ho imparato a lavorare in maniera autonoma, meno male che non è mai successo niente... E non c'era nessuno che mi controllava. Invece qua in Italia stavo impazzendo. In generale, in tutti i lavori che ho avuto in Venezuela non c'era nessuno che ti diceva devi fare così o così. Ho fatto l'organizzatrice di feste per 3 anni e va bene, il cliente mi diceva quello che voleva, ma facevo io... *Mi gestivo io*, non c'era nessuno che mi diceva niente. Per cui, quando sono arrivata qui, che ero abituata in questo modo, con il capo del bar che mi diceva "devi fare prima la cucina e poi dopo...", io impazzivo! Ma mi lasci lavorare? Una volta addirittura sono rimasta senza lavoro perché ho detto al capo: "Ma il risultato è diverso o è lo stesso?". "No, è lo stesso", mi ha risposto, "ma devi fare come dico io". E poi mi ha licenziato. Quindi adesso ho trovato un'altra volta il modo in cui posso lavorare come ero abituata a lavorare quando ero in Venezuela, ed è una cosa bellissima. Per questo sono insistente... Questo non vuol dire che non ti controllano. Certo che ti controllano, ma ti puoi gestire abbastanza bene.

Al di là della sua accezione giuridica, molti rider connotano positivamente il termine *autonomia* per riferirsi all'assenza di un controllo diretto sulla propria condotta di lavoro. Come osserva Dolores, ciò non significa considerarsi liberi dal controllo manageriale. La maggior parte dei rider è pienamente consapevole delle tecniche di *management algoritmico* attraverso cui le piattaforme regolano l'accesso al lavoro, abilitano la valutazione di clienti e ristoranti, definiscono premi e penalizzazioni. Ciò nonostante, molti percepiscono la presenza di un *algorithmic boss*⁹ opaco e arbitrario come un'alternativa migliore ai capi vessatori a cui si riferisce Dolores, o ai caporali di cui molti rider con *background* migratorio hanno fatto esperienza nel corso della loro breve traiettoria lavorativa in Italia.

Scavando a fondo nelle sue parole, è inoltre evidente che l'autonomia che Dolores percepisce nella condotta del suo lavoro non è qualcosa di naturale, ma è in buona misura il prodotto di una particolare *disposizione al lavoro*¹⁰. Dolores utilizza frequentemente espressioni come «saper gestire il lavoro» o «imparare a gestire le consegne», che riconduce aneddoticamente alle sue precedenti esperienze professionali – «ho fatto l'organizzatrice di feste per

9 La metafora “capo algoritmico” o “algorithmic boss” è stata spesso utilizzata, in ambito accademico e giornalistico, per enfatizzare il ruolo cruciale degli algoritmi nell'organizzazione del lavoro delle piattaforme. Ne è un esempio il libro di Antonio Aloisi e Valerio De Stefano, *Il tuo capo è un algoritmo. Contro il lavoro disumano*, edito nel 2020 da Laterza. Si tratta di una formula che coglie con efficacia le criticità dei processi di lavoro. Tuttavia, ponendo eccessiva enfasi sulla dimensione tecnologica, rischia di nascondere questioni altrettanto cruciali e per nulla nuove, come la reintroduzione del cottimo come strumento di disciplinamento. A questo proposito, si veda S. JOYCE, *Rediscovering the cash nexus, again: Subsumption and the labour-capital relation in platform work*, in «Capital & Class», vol. 44 (2020), n. 4, pp. 541-552.

10 Il concetto di *disposizione* fa qui riferimento all'apparato concettuale di Bourdieu e, più precisamente, alla teoria dell'*habitus* elaborata dal sociologo francese per risolvere il dualismo fra struttura sociale e azione individuale. Secondo Bourdieu, l'*habitus* è un “sistema di disposizioni durevoli, strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, cioè in quanto principio di generazione e strutturazione di pratiche e di rappresentazioni” (in P. BOURDIEU, *Le sense pratique*, Parigi, Minuit, 1980, p. 88). La dimensione strutturante dell'*habitus* conferisce all'agente sociale un potere classificatorio, un particolare modo di vedere e di percepire la realtà sociale. La componente strutturata, invece, richiama la natura socializzata dell'agente sociale, prodotto del rapporto prolungato con condizioni di esistenza stratificate. Da ciò consegue che il modo di percepire la realtà degli agenti sociali non è da considerarsi come un qualcosa di *naturale*, ma come esito dell'incorporazione di particolari disposizioni e categorie di percezione. In questo passaggio, ad esempio, cerco di evidenziare come la capacità di *gestione* a cui Dolores si riferisce non è una qualità innata, ma il prodotto delle disposizioni incorporate nel corso della sua traiettoria sociale e, in particolare, delle sue precedenti esperienze professionali.

tre anni e va bene, il cliente mi diceva quello che voleva, ma facevo io. *Mi gestivo io*, non c'era nessuno che diceva niente». Dimostra così di essere stata abituata – e dunque, di essere *disposta* – a *prendere decisioni* e a organizzare il suo lavoro in maniera relativamente autonoma. Ciò è particolarmente evidente se si prende in esame la pratica di selezionare le consegne. Da un punto di vista formale, essendo inquadrati come lavoratori autonomi, i rider di Glovo sono liberi di selezionare le proposte di consegna che ricevono via app. Nei fatti, tuttavia, la loro autonomia è vincolata entro i paletti fissati da ciascuna piattaforma, che rendono più o meno facile il rifiuto degli ordini assegnati¹¹.

D: A volte questo lavoro è più una questione di testa che di velocità... Perché se sai scegliere le consegne fai più soldi con meno fatica.

F: E come si sceglie una consegna?

D: Ah, all'inizio non potevo scegliere niente, perché non conoscevo niente. Andavo dappertutto... Adesso, se vedo che una consegna impiega 20 minuti e mi danno 3 euro, non la faccio, perché non mi conviene. Sia perché è lontano, perché so che il ristorante ci mette troppo, perché mi è capitato che il cliente mi ha fatto aspettare... Così si sceglie una consegna, devi valutare queste cose che impattano soprattutto sul tempo che ci metti a farla e su quanti soldi ti danno. Se io so che ci metto mezz'ora a fare una consegna, ma mi danno 6 euro e 50, la faccio volentieri, perché comunque magari nell'altra mezz'ora faccio 3 o 4 euro e mi son fatta 10 euro in un'ora, tranquilla. Quindi non è una questione di velocità, ma di testa. A volte io dico: ho fatto tanti soldi, con poche consegne in tanto tempo, e sento altre ragazze che hanno fatto più ordini in meno tempo, ma con meno soldi... Perché può essere che corri però il ristorante ti fa aspettare, può essere che corri ma arrivi in una zona dove poi non ti arrivano altri ordini e devi tornare indietro. Quindi, secondo me, se usi la testa guadagni di più che se usi le gambe. Ma è una cosa che *impari facendo*. Io all'inizio andavo un po' dappertutto e guadagnavo di meno. Prendevo meno soldi, andando dappertutto... Adesso c'ho il mio cerchio, la mia circonvallazione piccola di Milano oltre la quale cerco di non uscire [ride].

¹¹ Nel caso di Glovo, ad esempio, il processo di riassegnazione degli ordini è particolarmente farraginoso. Innanzitutto, è previsto un limite di rifiuti giornaliero, del quale però la piattaforma non fa menzione esplicita. Inoltre, non è possibile riassegnare automaticamente gli ordini dopo averli accettati, ma è necessario contattare la chat di assistenza.

Come dimostra lo stralcio precedente, selezionare le consegne è qualcosa che *si impara a fare* nel corso della propria esperienza da rider. Decidere se accettare o rifiutare una consegna è un modo di gestire l'aleatorietà dell'organizzazione algoritmica di questo lavoro, che poggia non solamente su un'approssimazione della logica di assegnazione degli ordini, ma anche su una conoscenza di aspetti del lavoro cruciali: i luoghi in cui si concentrano i ristoranti, i tempi d'attesa per il ritiro degli ordini, la condizione delle strade da percorrere. Queste forme di conoscenza, apparentemente banali, sono fondamentali per stabilire quando una consegna è *una buona consegna* e, di conseguenza, per rimaneggiare il controllo algoritmico a cui facevamo riferimento poc'anzi.

La *disposizione a selezionare le consegne* trova una magnitudo massima nell'idea di «lavorare per il punteggio», che Dolores pratica durante i turni serali del week-end. Le piattaforme che regolano l'accesso al lavoro¹², come Glovo, li definiscono anche “ore ad alta domanda” o “ore diamante¹³”, perché sono i turni in cui si concentra il volume maggiore di ordini a domicilio e in cui, di conseguenza, c'è più bisogno di fattorini. Per incentivare la loro partecipazione, senza imporla formalmente, la piattaforma impiega il numero di consegne effettuato dai rider durante le ore ad alta domanda come parametro di definizione del loro *punteggio di eccellenza*, vale a dire il rating che determina l'orario di accesso alla prenotazione delle ore di lavoro nei momenti settimanali di apertura del calendario – nel caso di Glovo, il lunedì e il giovedì. Più alto è il punteggio di eccellenza, prima il rider potrà accedere alla prenotazione delle ore di lavoro, maggiore sarà la probabilità di trovare turni liberi: quindi, di lavorare e di guadagnare. All'interno di questa logica meritocratica, il calcolo del punteggio di eccellenza di Glovo è particolarmente articolato e opaco. Lo illustra Dolores nello stralcio seguente:

[...] ogni sabato e domenica ti contano le consegne che hai fatto 28 giorni prima. Per cui, se io questo sabato faccio 11 consegne e la domenica faccio 7 consegne sono 18 consegne settimanali, che fra 28 giorni devo rifare. Se ne faccio di meno, mi tolgono dei punti.

¹² A differenza delle altre piattaforme, Glovo distribuisce l'accesso al lavoro dei rider secondo un calendario orario. Il calendario costituisce una forma di controllo diretto del lavoro che l'azienda giustifica in termini meritocratici e, nei fatti, nega la promessa di *flessibilità* e di *apertura* fatta ai rider in fase di registrazione.

¹³ Vengono chiamate così, da Glovo, perché sono contrassegnate sul calendario con l'icona di un piccolo diamante.

Se ne faccio di più, me li aggiungono. Quindi non devi farne né troppe, né poche. [...] Io la penso così: *nel week-end, in quelle ore lì, non è che lavoro per i soldi, lavoro per il punteggio*. Anzi, piuttosto prendo quelle piccole da 2 euro e qualcosa che so che faccio in 10 minuti e dopo 10 minuti ne entra un'altra. Per cui ci sono dei trucchi, ci sono *cose che impari* a fare con il lavoro. [...] Cerco di fare in settimana più soldi possibili senza la preoccupazione di dover fare un certo numero di consegne, mentre nel week-end faccio diversamente, non mi interessano i soldi perché li ho già fatti durante la settimana, ma fare un numero di consegne esagerato perché mi serve per il punteggio. [...] *Sono 2 anni che lavoro e ho imparato a gestirmi il lavoro in maniera che queste cose che non mi piacciono non impattino tanto*. L'altro giorno te l'ho detto da rider a rider: per me durante le ore diamante funziona molto bene togliere la A.A.¹⁴, tornare nella zona che mi piace, prendere l'ordine, andare a consegnare. Mi metto offline, diciamo così, torno indietro e così riesco a fare in 3 ore dai 7 ai 9 ordini. Quindi è buono, nei periodi normali... Poi c'è agosto, la gente va via [ride]... Una volta lì ho fatto 2 ordini in 3 ore un sabato e 3 ordini in 3 ore una domenica, e lì è stato terribile. Però in periodi normali riesci a fare così...

Mi hai capito come funziona? Non puoi neanche farne troppe di consegne. Infatti c'è stato un mese che c'avevo bisogno, economicamente parlando, quindi ho dovuto lavorare tutto il mese per fare soldi e sono riuscita a fare 9, 10 o 11 consegne, tutti i giorni. Poi il mese dopo era agosto ed è stato difficilissimo... Non c'erano ordini, non c'erano ordini... Mi sono arrivati 2 ordini il sabato e 3 la domenica, e lì il punteggio è sceso tanto. Perché, se poi non fai almeno quel numero, il tuo punteggio scende e non trovi le ore. Se non trovi le ore non lavori. Se non lavori non ti pagano... Sono queste le cose che devono cercare di cambiare...

Quest'ultimo brano coglie in modo congiunto l'aleatorietà del lavoro e lo sforzo cognitivo praticato dai rider per apprenderne le regole, seppur approssimativamente. In assenza di percorsi di socializzazione formali, come

14 L'A.A. (assegnazione automatica) è l'opzione dell'app di Glovo che indica la disponibilità dei rider a ricevere le consegne. Un rider può ricevere consegne solo quando l'A.A. è attiva. Disattivandola, invece, si "nasconde" dal sistema algoritmico di assegnazione degli ordini. In questo caso, disattivare l'A.A. dopo aver consegnato un ordine è una tattica utile per rientrare nell'area di lavoro prescelta prima di ricevere una nuova consegna.

nota Dolores, selezionare le consegne rientra fra le «cose che impari a fare con il lavoro», nel tentativo di gestirne l'incertezza. E ciò non vale solo per la capacità di inferire l'operatività delle piattaforme, la cui opacità è funzionale a ridurre lo spazio di *agency* del lavoratore, ma riguarda la pratica lavorativa nel suo complesso, a partire dalla guida:

io all'inizio usavo sempre il navigatore. Poi mi sono resa conto che mi faceva fare giri assurdi, quindi ho imparato anche strade, stradine, viette... All'inizio non conoscevo Milano, non sono nemmeno italiana, mi sono lanciata in questa avventura in maniera un po' cieca, tanto pensavo: c'è il navigatore. Non sapevo neanche usarlo tanto bene. Anche per 600 metri dovevo mettere il navigatore perché non sapevo proprio dove andare. Era un casino, mi diceva "vai in direzione sud-est": e dove cazzo è sud-est? [ride] Adesso le vie le conosco bene. Chiaro, c'è sempre quella viettina che non conosci, però in generale ce la faccio, mentre all'inizio era imbarazzante... Poi anche Google Maps non è che ti dice sempre la strada migliore, *ti voglio dire la migliore per fare una consegna*. A volte basta fare 50 metri contromano per evitare una strada larga e trafficata che ti fa perdere un sacco di tempo ed è pure pericoloso guidarci.

Rider si diventa

Lo stralcio precedente dimostra che per diventare un rider è fondamentale apprendere una certa conoscenza della città e imparare a *fare a meno* delle mappe digitali per orientarsi durante le consegne. Farsi guidare dal navigatore, infatti, rallenta i rider nella consegna degli ordini e li espone a distrazioni che intensificano i rischi di sicurezza stradale. Inoltre, la strada proposta da Google Maps non è necessariamente «la migliore per fare una consegna». Attraverso l'esperienza, i rider imparano a elaborare mappe mentali¹⁵ che coniugano l'urgenza iscritta nell'organizzazione del lavoro – «un lavoro sempre di fretta», come lo etichetta Dolores – e la ricerca di un senso della sicurezza altro dal semplice rispetto del codice della strada. Per guidare velocemente e in sicurezza, ad esempio, i rider apprendono «come si guida sul marciapiede» o «come si va contromano senza schiantarsi». Imparano «quando si può passare col rosso e quando non si può» o «come utilizzare gli altri mezzi come scudo». Competenze tacite che discendono dal modo in cui è organizzato il

15 K. LYNCH, *The Image of the City*, Cambridge-MA, MIT Press, 1960.

lavoro, il cui apprendimento non si riduce a un processo meramente cognitivo, ma coinvolge i rider anche da un punto di vista emotivo:

D: Io ho iniziato con una bici senza marce. All'inizio ti trattiene, andavo molto piano, cercavo di gestirmi. Sai, ero molto paurosa. Adesso... Si vede nei tempi di consegna, sono più... Più sciolta, perché con questa bicicletta... È da quasi un anno che la guido, la conosco come le mie mani. So come frenare, so quando frenare e quando non frenare, so quando posso passare col rosso e quando no, cose che prima non facevo proprio...

F: In che senso?

D: cioè, sono più sciolta quando guido, prima ero più paurosa... Ero più trattenuta e ci mettevo a fare una consegna il doppio di quanto ci metto adesso. *Non è perché vado più veloce, ma perché vado più sicura.* Sì, adesso sono più sicura, prima ero... Sai, più attenta. Tipo quando un bambino inizia a camminare. All'inizio va piano, ma poi camminando impara e inizia a correre. Per la bici è uguale. Io te l'ho detto, è da quando avevo 13 anni che non salivo sulla bici. [...] Ora ho meno paura ad andare in bici. Il primo giorno ero terrorizzata, quando sono salita sulla bici dopo 20 anni quasi. Cioè, cose semplici, come fare una curva, come sorpassare un altro. Poi a 13 anni... Non ero mai andata in bici per strada, andavo solo nel mio cortile. Quindi è una cosa che ho imparato lavorando con la bici, perché all'inizio non la sapevo fare proprio. Ho iniziato per una questione di bisogno, perché ho una bambina... E sai, quando hai una bambina da far crescere dici: o faccio qualcosa o faccio qualcosa¹⁶. Quindi sono salita sulla bici e ho iniziato a lavorare, e adesso devo ringraziare questo lavoro se posso dire "so guidare una bicicletta" perché prima non sapevo farlo. E come ho imparato? Facendo la rider! Ti giuro... Potevo morire e dire che sono andata in bici fino ai 13 anni.

La guida, peraltro, non è l'unica dimensione del lavoro che prescrive un importante investimento emotivo. Una parte cruciale del lavoro di un rider riguarda l'interazione con gli altri attori che partecipano al processo produttivo, in particolare i clienti. Attraverso lo strumento delle recensioni, le piattaforme abilitano i clienti a esprimere valutazioni sintetiche di ciascuna consegna – nel caso di Glovo, sotto forma di stelline – che contribuiscono a definire

16 Da qui si evince, nuovamente, l'urgenza materiale che ha avvicinato Dolores a questo lavoro.

il *rating* complessivo dei rider, che a sua volta determina le loro possibilità di lavoro future. Come spiega Dolores:

Questa cosa che il cliente ha un potere su di noi non è che mi piace tanto. E la piattaforma in questo dovrebbe proteggerci, invece fa tutto il contrario. Devi imparare anche come gestire i clienti, perché ci sono clienti e clienti... ci sono quelli che interagiscono col sorriso, allora se capisci che è una persona alla mano saluti in una maniera o magari fai una battuta... Ci sono quelli che li vedi più seri, che semplicemente gli dici: “salve, Glovo. Buon appetito. Buona serata”. Stop. Ci sono i clienti a cui magari arrivi e gli dici: “mi spiace, mi hanno fatto aspettare troppo” o “faccia attenzione con le bibite del McDonald, che si rovesciano sempre”. Gli fai la battutina e il cliente ride, magari ti dà la mancia. Cioè, dipende, impari a... a capire il cliente. Impari a capire anche chi ti dà la mancia e chi non te la dà. Impari a interagire con loro, ci sono quelli aperti che magari gradiscono una parola in più, quelli molto chiusi con cui eviti di parlare... e poi sì, per me che cerco di lavorare sempre nella stessa zona, ci sono clienti che mi conoscono per nome e cognome, tipo un gruppo di ragazze in corso Como. Oppure c'è uno in piazzale Baiamonti che ordina sempre le sigarette. [...] A me sono successe fortunatamente solo cose normali. Una volta sono arrivata sudata che si vedeva che ero stravolta, dovevo consegnare a un ragazzo, e il ragazzo mi fa: “vuoi un bicchiere d'acqua?” “Sì grazie...”. Mi ha dato l'acqua, abbiamo fatto due chiacchiere e me ne sono andata... *Ho sentito storie bruttissime, ma fortunatamente a me non sono successe.* [...] Però è importante imparare a gestire i clienti. Anche perché all'inizio hai questa paura per le recensioni... Io non sono mai stata una che non è rispettosa degli altri, in generale sono molto rispettosa degli altri. Però, così come io sono rispettosa degli altri, vorrei ricevere un trattamento uguale... E niente, molte volte ho detto: “non è giusto che mi fai aspettare 10 minuti sotto casa tua perché io sto lavorando e il mio tempo vale... Cioè, io perdo dei soldi quando perdo tempo”. Molti non capiscono, non lo sanno nemmeno come veniamo pagati. Ma prima non mi sarei mai azzardata a dire qualcosa del genere al cliente, perché come in tutto... *Non hai questa fiducia nel mestiere*, non sai come gestire una cosa o un'altra.

Come dimostra quest'ultimo brano, l'intensità emotiva che innerva le interazioni fra rider e clienti è prodotto dell'asimmetria di potere configurata

nel sistema reputazionale delle piattaforme, che consente ai clienti di valutare il lavoro dei rider, ma non viceversa. Prima di «azzardarsi a dire qualcosa al cliente», Dolores spiega di aver dovuto superare i timori di ricevere una recensione negativa, accettando di perdere tempo e quindi parte del proprio reddito. Racconta di aver dovuto acquisire «fiducia nel mestiere» per capire come gestire la diversità di situazioni che si presentano nel corso di una giornata di lavoro, soprattutto a contatto con i clienti.

Lavorare in un mondo di maschi

Abbiamo già osservato che l'esternalizzazione dei rischi – di incolumità fisica, relazionali, finanziari, etc. – sui rider è conseguenza di un modello organizzativo che intende il lavoro come un *servizio*¹⁷. È però altrettanto evidente che l'incidenza di questi rischi varia da caso a caso, in ragione dell'eterogeneità di profili sociodemografici di cui è composta questa forza lavoro. Le «storie bruttissime» a cui alludeva Dolores, ad esempio, dimostrano che essere una rider donna intensifica i rischi derivanti dall'interazione fisica con i clienti. Nel brano che segue, Dolores descrive i rischi che, «essendo una donna», percepisce durante la consegna di un ordine diretto verso zone periferiche della città. Ritorna, anche in questo passaggio, l'importanza di scegliere autonomamente le consegne da accettare, che qui è però motivata da esigenze di sicurezza, oltre che da un mero calcolo economico.

Certo che io valgo lo stesso di quanto vale un uomo. Non sono una di quelle che pensano “sì, sono una donna...”. Però biologicamente sono diversa, sono meno forte. Non posso difendermi come un uomo nel momento in cui succede qualcosa. Ci sono zone pericolose qui a Milano che io evito, *essendo donna*, perché purtroppo sono meno forte e sono più a rischio. Quindi, per esempio, io essendo una donna alle 9.30 di sera non ci vado in via Padova, non ci vado in viale Monza, non ci vado in Bovisa... Ma anche per una questione di sicurezza, quindi per me è molto importante poter riassegnare un ordine. [...] Quella è la parte brutta di essere una donna rider.

Se su un piano materiale essere una rider donna accentua alcune dimensioni intrinsecamente rischiose di questo lavoro, su un piano simbolico ri-

17 D. ARCIDIACONO, I. PAIS, G. PICCITTO, *La qualità del lavoro nella platform economy: da diritto a servizio*, in «Politiche Sociali», 2021, n. 1, pp. 75-98.

chiede anche di relazionarsi con un immaginario tipicamente maschile. Quello del rider è un lavoro generalmente svolto da maschi, che tende a riprodurre forme di maschilità convenzionali che si esprimono, ad esempio, nell'esaltazione di un'auto-imprenditorialità di tipo *bread-winner*. Come si evince dallo stralcio seguente, per una rider donna relazionarsi con tale immaginario può voler dire sia incorporarlo, sia ricercare un posizionamento relativamente autonomo¹⁸:

Ci sono anche cose più belle nell'essere una rider donna... A volte facciamo il paragone con i ragazzi: "quanto hai fatto di mancia?" e i ragazzi non fanno mai la mancia, io ogni giorno faccio 9 o 10 euro di mancia! Non è che mi aspettano sempre con la mancia. Magari arrivo lì, il cliente non ha visto chi gli consegna l'ordine e arriva una ragazza, magari con un bell'aspetto... Dai, non sono messa male [ride]. E rimangono sorpresi, ma sorpresi in maniera carina! Iniziano a cercare nella tasca. Una volta un tipo tira fuori una banconota da 10 e mi dice: "c'ho solo questa... Vabbè, toh!". E poi i ristoratori, in generale, sono molto carini con me semplicemente perché sono una ragazza... Molti dicono: "che bello vedere una ragazza che viene a ritirare, non capita mai". E quindi mi piace, mi vedono come un'eccezione, mi sento un po' speciale.

Nella prima parte del brano, Dolores proietta una rappresentazione della femminilità subalterna a un ordine di genere maschile, in relazione al quale l'esistenza di una rider donna viene percepita come un'*eccezione*, sia dai clienti, sia dai rider stessi. Nel prosieguo del suo discorso, invece, dimostra una certa consapevolezza del valore che la sua *hexis* corporea¹⁹ («non sono messa male») può avere nell'interazione con i clienti. Mentre in un passaggio precedente si alludeva all'importanza di *usare la testa* per sostenere lo sforzo di una pratica eminentemente corporea e logorante, in questo caso il corpo

18 Si veda, a questo proposito, il concetto di "sconfinamento di genere" proposto da Attila Bruni nell'ambito di un'etnografia organizzativa sulla costruzione della sicurezza negli ambienti ospedalieri, all'interno di: A. BRUNI, *Attraverso la maschilità: posizionamenti e sconfinamenti di genere in sala operatoria*, in «About Gender», vol. 2 (2012), n. 1, pp. 152-174.

19 Nell'impianto concettuale bourdieusiano, il costruito di *hexis* denota la conformazione propriamente fisica del corpo, composta da un insieme di elementi come la postura, l'atteggiamento, la presentazione di sé, la corporatura. L'*hexis* costituisce una dimensione fondamentale dell'*habitus*. Per un approfondimento rimando a P. BOURDIEU, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1998.

stesso viene inteso come una risorsa spendibile per ottenere mance più alte. Senza la pretesa di addentrarci in una valutazione approfondita delle forme di valorizzazione del corpo femminile, vale la pena di ribadire che pratiche e discorsi come quelli appena descritti trovano una ragione d'essere nel generale quadro di precarietà e di incertezza salariale che spinge i rider a mettere a valore le “forme di capitale” a loro disposizione, non ultimo quello corporeo²⁰.

Anche sul piano della rappresentazione di genere, Dolores proietta una visione agrodolce di questo lavoro, che in diversi frangenti del suo racconto descrive come una questione di «amore e odio»:

Lavorare con Glovo mi ha permesso di fare cose che non ero riuscita a fare in 3 anni in Italia. Per quello ti ho detto: c'è un rapporto di amore e odio... Infatti ieri o prima di ieri ero in via Castiglia, c'era questa signora in bicicletta col figlio dietro in monopattino e la signora gli fa: “spostati, spostati, lascia passare la ragazza che sta lavorando, poverina chissà che fatica che fa”. Gli faccio: “non è vero signora” [ride]. Poi io essendo una ragazza... Non lo so, la gente in giro mi ferma e mi dice: “oh ma fai troppa fatica, è difficile?”. Non lo so, a me piace... Una volta io abitavo da mia madre a Como e in treno un signore mi fa: “ma perché fai questo lavoro? Non trovi un altro lavoro che ti piace di più?” “Signore, io faccio questo lavoro perché mi diverte di più che lavorare in un bar...”. Pensano tutti che ci sfruttano, che siamo pagati male, che dobbiamo fare troppa fatica per prendere i soldi... Mentre quando vanno a prendere un caffè al bar non pensano la stessa cosa. [...] E se lavori in nero in un bar, come facevo io prima, sei in una situazione molto peggiore di questa. A me dopo 8 mesi che facevo la rider mi hanno richiamato 2 o 3 bar dove ho lavorato per chiedermi di tornare. Ma voi siete fuori di testa che io torno lì!

In conclusione, le istanze di autonomia, ingiustizia ed emancipazione che abbiamo visto alternarsi nel racconto di Dolores rappresentano fedelmente le contraddizioni al centro di questo lavoro. Se la sua testimonianza conferma la capacità delle piattaforme di mettere a valore la precarietà e di riprodurla in una cornice organizzativa che tende a nascondere il lavoro, essa porta alla

20 Per un approfondimento del concetto bourdieusiano di capitale, nelle sue varie forme, si veda: ID., *Forme di capitale*, Roma, Armando Editore, 2015. Per un approfondimento dei concetti di “capitale corporeo” e di “lavoro corporeo”, i lavori di Loïc Wacquant sono un riferimento fondamentale. In particolare, si veda L. WACQUANT, *Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour among Professional Boxers*, in «Body & Society», vol. 1(1995), n. 1, pp. 65-93.

luce anche la valorizzazione soggettiva di dimensioni apparentemente deprecabili, come quella dell'autonomia, che può essere compresa solo se messa in relazione alla traiettoria sociale di ciascun lavoratore.

Il racconto di Dolores ha il merito di tenere insieme queste ambivalenze, mettendo in primo piano il *lavoro vivo* alla base di questo mestiere, fatto di compiti relativamente complessi e di competenze specifiche, che ancora oggi risultano invisibili perché denegate dalle piattaforme e tenute ai margini dei discorsi pubblici che lo circondano.

NOTE E RECENSIONI

Replica costruttiva a un recensore critico

RICCARDO CASTELLANA *

La recensione che Marco Fabbrini dedica al mio *Lo spazio dei Vinti. Una lettura antropologica di Verga* sul n. 35 di questa rivista, appartiene al genere, sempre più raro, della critica vera, che discute il proprio oggetto anche in modo aspro, mettendone in luce senza troppe cerimonie accademiche tanto gli elementi positivi quanto quelli a (a giudizio del recensore) negativi o problematici. Dato che lo scritto in questione sembra sollecitare una replica da parte del recensito, non mi sottraggo affatto al dialogo, ma per farlo sono costretto, innanzi tutto, a rettificare alcune delle affermazioni che dovrebbero riportare fedelmente il mio pensiero ma non lo fanno.

Il primo fraintendimento su cui mi preme fare chiarezza, perché riguarda il mio atteggiamento di fondo nei confronti dei miei principali interlocutori (gli antropologi), riguarda il termine «incursioni», che uso a p. 32 in riferimento alle letture di Verga compiute da vari studiosi del Novecento, da Alberto Cirese a Pietro Clemente. In questa espressione Fabbrini intravede (temo) il fastidio del letterato nei confronti di chi non si fa gli affari suoi (tanto da bollarla con un ironico «sic!»). Ebbene, tutto al contrario, per me una “incursione” è uno sconfinamento produttivo, un tentativo di superare gli steccati disciplinari e di contestare le leggi del taylorismo accademico che ci costringono nei nostri specialismi. Lo è per me, che sono uno studioso di letteratura italiana contemporanea che da qualche tempo pratica la critica antropologica, ma è o dovrebbe esserlo anche per Fabbrini, antropologo che si occupa anche di letteratura. Che il recensore non abbia ben compreso questo mio atteggiamento lo prova ciò che egli afferma proprio riguardo agli «sconfinamenti» di Cirese e di Clemente, nei confronti dei quali io sarei stato «ingeneroso». Strano, perché nel mio libro (senza risparmiare critiche ad altri) sostengo l'esatto contrario: del primo dico infatti che «è uno dei primi esempi, e tra i migliori, di critica antropologica della letteratura (e non di uso meramente documentario del testo da parte dell'etnologo)» (p. 151), e del secondo cito ampiamente e con consenso (a p. 77) la lettura motivica di *Rosso Malpelo*.

Peccato che questi dettagli siano sfuggiti al mio frettoloso recensore. Il quale, poco dopo, si rammarica del fatto che le metodologie di Frye e Bachtin,

* Università degli Studi di Siena.

da me esposte a grandi linee nel capitolo introduttivo insieme ad altre, non siano state poi adottate nell'analisi dei testi verghiani: me ne rammarico anch'io, soprattutto perché in 230 pagine non si può dire tutto. Ma lo scopo della rassegna iniziale era un altro: fare sinteticamente il punto sulle metodologie all'ingrosso appartenenti al grande ambito della critica antropologica e tracciare delle differenze di massima a uso più che altro didattico. Se né Frye né Bachtin ritornano nel resto del libro è perché non li ritenevo (e non ritengo soprattutto il primo) necessari al mio scopo. Proprio a Frye e alla critica archetipica, peraltro, ho dedicato in passato alcuni studi che cito in nota a p. 36.

Venendo a cose più sostanziali, a p. 185 della recensione mi si rimprovera di aver adottato l'espressione «alterità diastratica», che all'estensore pare poco ortodossa forse perché di provenienza linguistica e non antropologica (ahì, gli steccati disciplinari!); come del resto la coppia emico/etico, che con piglio un po' pedante egli si affretta, in nota, ad attribuire a Pike (cosa che però avevo fatto anch'io a p. 27, e dunque non si capisce il perché di tanto puntiglio). Al concetto di «alterità diastratica» si sarebbe preferita la nozione di «dislivelli interni di cultura» (Cirese), che però non faceva al caso mio, perché il contesto in cui introduco quella categoria è un altro. Nel mio libro (pp. 29-30) utilizzo infatti il termine "alterità diastratica" per distinguerlo da altre due forme di alterità con le quali chi pratica la critica antropologica si misura quotidianamente nel proprio lavoro: quella "diatopica" e quella "diacronica", e chiarisco subito dopo con qualche esempio ciò che intendo. Agli occhi del lettore modello di Verga, testi come *Rosso Malpelo* o *I Malavoglia* mettono in scena finzionalmente uno strato (o un livello) di cultura diverso dal proprio, e diverso anche da quello dell'Autore implicito, che resta nascosto dietro le quinte ma c'è (e si esprime soprattutto attraverso il montaggio): l'espressione "alterità diastratica" significa dunque che *entrambi* i livelli di cultura sono presenti, a livelli diversi, nel testo letterario, cosa che produce quell'artificio di straniamento così caratteristico di Verga. Nelle stesse pagine parlo poi di «alterità diacronica» a proposito dell'antropologia del mondo antico, un metodo che si confronta con testi appartenenti a un tempo diverso da quello dell'interprete e che non ha come obiettivo quello di stabilire una (illusoria) continuità con il passato, ma vuole al contrario rivendicarne l'incolumabile distanza da noi: in questo caso l'espressione «alterità diacronica» mi pare utile perché non riguarda i "livelli interni di cultura" o la stratificazione sociale della cultura greca o latina, ma piuttosto quel senso di estraneità che tutti noi proviamo, per esempio, di fronte alla descrizione di un rito sacrificale in una tragedia di Seneca. Aggiungo per inciso che, diversamente da quanto sostiene il recensore a p. 185, io non critico affatto la «scuola di Bettini» e il

loro metodo *in sé*, che ritengo anzi pienamente legittimo quando si occupa degli oggetti in funzione dei quali è stato elaborato (i testi letterari greci e latini): semplicemente, non lo trovo adottabile da parte di chi si occupa di cose moderne per i motivi che argomente un po' in tutto il libro, e che potrei all'ingrosso sintetizzare così: perché mai dovremmo leggere come documento *I Malavoglia* se il contenuto propriamente etnologico del romanzo è già tutto nelle sue fonti (cioè in Pitrè e nella demologia siciliana)? Infine, quando parlo di alterità "diatopica", intendo riferirmi a quella che il lettore di Tylor o di Frazer poteva e può in parte ancora provare di fronte alle descrizioni di usi e costumi di popoli appartenenti a mondi geograficamente lontani (e in questo senso la nozione è opposta e complementare a quella di alterità diastratica). Queste tre diverse percezioni dell'altro, voglio ribadirlo qui una volta per tutte e a scanso di equivoci, mi interessano solo ed esclusivamente nella misura in cui sono funzionali alla costruzione di diverse strategie retoriche e letterarie.

È verissimo ciò che dice Fabbrini, e cioè che il mio è innanzi tutto un libro di critica letteraria, destinato a studenti di letteratura e scritto per dare risposte nuove a problemi letterari. Ed è proprio per questo che alcuni capitoli (due o tre) servono per ricostruire il contesto storico, la struttura dei libri di novelle e la dinamica dei generi. Solo l'ultimo, lo ammetto, è quasi del tutto estraneo al corpo principale del libro, ma non ho voluto rinunciarvi perché si tratta del mio primo studio su Verga e riveste per me un valore affettivo (anche perché apparve per la prima volta in una miscellanea in onore del pensionamento del mio maestro).

Non è affatto vero, invece, che, per fare due soli esempi, il capitolo sul narratore nei *Malavoglia* e le osservazioni sull'indiretto libero verghiano o l'altro studio sul *Mastro* non abbiano *anche* un rilievo antropologico: ce l'hanno eccome, e proprio nella misura in cui affrontano un problema che il recensore mi accusa di affrontare in modo ingenuo: quello della natura finzionale dei testi in questione (ci arrivo tra poco). Intanto anticipo solo questo: nel capitolo 10 mostro come il narratore dei *Malavoglia* sia costruito sul modello di un narratore folklorico e chiarisco come l'indiretto libero sia lo strumento linguistico fondamentale con cui viene reso il basso continuo della voce popolare (il "si dice"), riesaminando e in parte correggendo le famose (ma un po' affrettate) affermazioni di Spitzer; nel capitolo 11, invece, mostro come le nozioni bourdieusiane di capitale simbolico e capitale economico penetrino persino nella struttura formale delle descrizioni d'ambiente del *Mastro-don Gesualdo*, offrendo così un parallelo di quanto avevo sostenuto, nel capitolo 8, a proposito dei *Malavoglia*. Dispiace che proprio un antropologo

non abbia compreso il mio intento. E dispiace anche che non sia stata colta la complessiva rivalutazione dell'influenza di Pitrè su Verga rispetto a quanto i critici letterari siano di soliti disposti a riconoscere: nel libro ipotizzo per esempio (fornendone le prove) che non solo il Pitrè paremiologo è stato fondamentale per Verga, ma che anche le *Fiabe siciliane* possano avere influenzato lo scrittore. E a proposito di fiabe, quella raccontata dalla cugina Anna nel capitolo XI dei *Malavoglia* non è la «stessa» fiaba di Capuana intitolata *La Reginotta*, come afferma (travisando anche in questo caso) Fabbrini: io scrivo invece (alle pp. 151-166) che tra i due testi esistono «forti analogie» ed individuo una singolare coincidenza di *motivi*, di *temi* e di *formule* derivanti dalla tradizione popolare siciliana; coincidenza che tento di spiegare con strumenti, allo stesso tempo, filologici ed etnologici.

Quanto ai capitoli «più strettamente antropologici», si dice a p. 185 della recensione che «l'analisi delle novelle è affascinante e pienamente centrata», il che ovviamente mi lusinga, ma si aggiunge subito dopo (in *cauda venenum!*) che non offre «particolari novità». Affermazione che andrebbe però quantomeno parametrata sullo stato attuale della critica di *Vita dei campi*, che negli ultimi anni tende proprio a sminuire l'importanza della componente folklorica del testo per applicare alle novelle di Verga il filtro retorico (borghese) del *fait divers* e della cronaca nera (Pellini). Tendenza che io non solo non seguo, ma alla quale mi contrappongo con fermezza. Ammesso che davvero il mio libro non dica nulla di nuovo (e può benissimo essere, intendiamoci), credo però, quanto meno, di aver riaperto un dibattito su questi temi. E pazienza se certe sfumature del mio discorso le si possano cogliere solo conoscendo gli sviluppi della recente critica verghiana.

Veniamo infine all'obiezione sostanziale di Fabbrini, che in parte ho già anticipato e che riguarda la mia interpretazione di due novelle (ma forse, se capisco bene, un po' tutto il libro): «è fin troppo facile contestare a Castellana che quello non è il reale punto di vista dei “nativi» e che *Rosso Malpelo e La Lupa* sono «finzioni» costruite in modo tale da assecondare l'ideologia di Verga *nonostante* «il ricorso a documentate superstizioni popolari» (p. 186). È un'obiezione che sinceramente non mi sarei aspettato da un antropologo: avendo cominciato a studiare Verga alla fine degli anni Ottanta con Romano Luperini proprio sotto l'insegna della (allora ben viva) critica ideologica, mi sembrava utile adesso ampliare il discorso e valorizzare proprio quello che la vecchia critica dell'ideologia non vedeva, e cioè lo sforzo di assimilazione della scienza demologica da parte di un conservatore come Verga: sforzo decisivo per proporre al lettore borghese una rappresentazione “emica” (e non “etica”) del mondo dei *Vinti*. Questo sforzo di assimilazione mi è sembrato storicamente

tanto importante da decidere di aggiungerlo, ad apertura di libro (pp. 11-12), all'elenco dei ben noti fattori chiamati in causa per spiegare la "conversione" di Verga al Verismo. Sono talmente convinto di ciò che tutto il volume è incentrato sull'ipotesi storiografica (tutta da provare, ovviamente) di una "svolta" letteraria cominciata con Verga ed esauritasi, quantomeno nella sua fase più vitale e propositiva, intorno alla metà degli anni Cinquanta del Novecento. Quello che sto cercando di proporre attraverso il mio lavoro è insomma un modo nuovo di considerare non solo *I Malavoglia* e *Vita dei campi*, ma anche (e almeno) alcune opere non secondarie di D'Annunzio, Pirandello, Deledda, Alvaro, Silone, Pavese, Carlo Levi, Pasolini e Calvino. Opere in cui, nei modi più disparati e controversi, ma sempre prendendo le mosse da Verga, la letteratura italiana contemporanea ha dato voce all'alterità delle culture subalterne.

Da ultimo, passo ai due aspetti che considero più costruttivi di questa recensione. Sono particolarmente lieto, anzitutto, che sia stata apprezzata la mia lettura bourdieusiana dei *Malavoglia*, anche se non capisco perché mi si rimproveri di non aver usato, di Bourdieu, anche *Les règles de l'art*. Il mio libro non si occupa affatto di sociologia degli intellettuali ma della sociologia "implicita" nella rappresentazione romanzesca, e il primo Bourdieu, lo studioso dei rapporti tra capitale simbolico e capitale economico nella società cabila, era proprio quello che faceva al caso mio. È esattamente il modello teorico di *Le sens pratique* che ho cercato di applicare al mondo di finzione dei *Malavoglia*, e ricevere l'apprezzamento di un antropologo non può che farmi felice. Se ho usato questo modello è perché la critica verghiana continua a ridurre troppo schematicamente il sistema dei personaggi del romanzo o a uno schema morale (la bontà dei Toscano vs. la grettezza dei paesani di Trezza) oppure a una dialettica esclusivamente materiale, trascurando quello che invece, secondo me, è il vero asse portante del romanzo: l'adesione (alcune volte sentita, altre volte solo di facciata) a regole sociali condivise tanto dai "buoni" quanto dai "cattivi"; regole che, nel guidare le azioni dei personaggi, non sono meno importanti di quelle relative al capitale economico e che, soprattutto, spiegano l'incoerenza (in realtà solo apparente se vista in questa prospettiva) di alcuni di loro (soprattutto padron 'Ntoni).

Infine, e per concludere, condivido *in toto* quanto afferma Fabbrini a p. 183 quando osserva che i critici letterari interessati all'antropologia e gli antropologi che si occupano di testi letterari comunicano troppo poco tra loro; che spesso rivendicano gelosamente le rispettive sfere di influenza; e che qualche volta diffidano gli uni degli altri. Bisognerebbe, anche secondo me, superare questa diffidenza e questa mancanza di comunicazione, promuovendo il più possibile «incursioni» nell'uno e nell'altro senso.

L'ostacolo maggiore, oltre alla struttura stessa assunta dalla ricerca accademica in questi anni (sulla quale possiamo agire molto poco, purtroppo), mi pare soprattutto l'enorme aumento del numero dei lavori scientifici in entrambi i campi e quindi l'oggettività difficoltà di lavorare, con competenza, su due fronti. Avendo studiato (e ora insegnando) a Siena ho potuto confrontarmi per molti anni con esempi virtuosi, come quello del Centro di antropologia del mondo antico di Maurizio Bettini, e credo perciò che la sfida possa e debba essere raccolta con ragionevole ottimismo. Come? Individuando un paniere di temi e argomenti su quali il dialogo sia più agevole e più produttivo per tutti.

Uno di questi, sul quale (da italianista) sto lavorando e intendo lavorare nei prossimi anni, è il problema della cultura antropologica degli scrittori: occorre infatti, in moltissimi casi, e a monte di ogni operazione ermeneutica, ricostruire biblioteche, documentare letture e inseguire spie testuali per comprendere in che modo i classici dell'antropologia dell'Otto e del Novecento siano stati accolti dalla nostra cultura letteraria. Occorre per esempio ripercorrere organicamente la fortuna di Pitre, letto da Verga e D'Annunzio a fine Ottocento ma più tardi anche da Pirandello (che però ha accuratamente cancellato le tracce della sua lettura) e in tempi più recenti da uno scrittore di rilievo come Vincenzo Consolo. E mi sembra altrettanto necessario, d'altro canto, stabilire i modi diretti e indiretti in cui è stato recepito in Italia un libro di grande fascino (anche letterario) come *Il ramo d'oro* di Frazer, già *prima* dell'edizione del 1950 nella "collana viola" e al di là del caso arcinoto di Pavese: quali letterati italiani lo avevano letto in inglese (o magari in francese)? Che diffusione aveva avuto la traduzione di Lauro De Bosis del 1925? E in che misura le parole e le idee di Frazer (e di altri) sono state veicolate invece nel dibattito non specialistico da altre discipline come la psicanalisi? Dalle prime indagini che ho potuto compiere su carte e documenti d'archivio, oppure passando al microscopio i testi, mi pare di poter dire che c'è ancora molto da scoprire e che i risultati di queste ricerche, per nulla scontati, potranno fornire un contributo non disprezzabile per la storia della cultura italiana contemporanea. Se agli amici di «Il de Martino» andrà di parlarne, io sarò ben felice di dialogare costruttivamente con loro.

Come un romanzo di formazione. Una nota a partire da *Essere comunisti nel Miranese. Un'autobiografia collettiva (1968-1991)*, a cura di ALFIERO BOSCHIERO, Verona, Cierre-Fondazione Rinascita, 2023, 600 pp., € 19

TIZIANA PLEBANI

La mia lettura di questo interessante volume¹ si incentra su alcuni aspetti che mi hanno colpito, a partire dal sottotitolo: «autobiografia collettiva». Non sono un'esperta di storia orale e dunque non mi arrischio a fare bilanci su un'ampia stagione di raccolta di testimonianze legate a particolari contesti, avvenimenti o momenti storici e a situare questo libro in quella scia. Le mie competenze, maturate nel territorio della storia archivistica e della sedimentazione documentaria, mi hanno però fatto riconoscere subito questo volume come il frutto di una rivoluzione in atto ormai da tempo, quella che ha scalfito lo *ius archivi*, cioè il monopolio della trasmissione della storia, della sua documentazione, da parte dei detentori della sovranità e del potere nelle sue varie accezioni. Una rivoluzione che ha fatto sì che persone singole siano emerse come soggetti portatori di memoria e di volontà di trasmissione della propria storia, insieme a una miriade di enti, associazioni, istituzioni di nuova formazione, che hanno sottratto agli Archivi di stato il monopolio della conservazione della memoria². È ciò che è stato definito “pluralismo archivistico” o “policentrismo conservativo” del Novecento³, che ci parla anche di quanto sia cambiata la società e in particolare l'attenzione degli studi, tanto

1 Il Miranese è l'area di terraferma dell'ovest veneziano, comprende sette comuni, ci vivono 142.000 persone.

2 G. BARRERA, *Gli archivi di persone*, in ISTITUTO NAZIONALE PER LA STORIA DEL MOVIMENTO DI LIBERAZIONE IN ITALIA, *Storia d'Italia nel secolo ventesimo. Strumenti e fonti*, vol. III, *Le fonti documentarie*, a cura di C. Pavone, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, Dipartimento per i beni archivistici e librari, Direzione generale per gli archivi, 2006, pp. 617-657.

3 I. ZANNI ROSIELLO, *La tutela e il policentrismo della conservazione*, in *Conferenza nazionale degli Archivi*, Roma, Archivio centrale dello Stato, 1-3 luglio 1998, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1999, pp. 57-64.

che si è sentita l'esigenza di creare luoghi pubblici di conservazione delle scritture private e delle memorie collettive⁴. Nel volume in questione Fabrizio Preo, in relazione alle battaglie sul rinnovamento della scuola, nomina la creazione di un «poderoso archivio scolastico» organizzato a Mirano⁵, che esprime per l'appunto la volontà di lasciare storia non solamente tramite un deposito di carte ma attraverso una documentazione organizzata, che è ciò che distingue propriamente un archivio.

Quel che si è fatto strada lungo questa “rivoluzione”, e che è riflesso in questo libro, è un principio notevole in quanto inedito: quello che Jurij Lotman ha definito «il diritto alla biografia» di persone comuni⁶, non di eroi, non di testimoni di tragedie, di cui ormai abbiamo una ricca raccolta a causa degli orrori del secolo scorso. Qui il diritto alla biografia si collega a un bisogno diverso che afferma la “narratività” di ogni singola vita, che si concretizza nella possibilità di essere ascoltati e di ascoltare a propria volta, come ha suggerito il bel libro di Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*.

Va subito detto che queste, raccolte nel volume, sono biografie mediate e sollecitate, scelte perché in grado di illustrare un'epoca precisa e un'identità particolare, quella comunista, che però riesce a dialogare anche con chi non ha militato nel Pci. E quel che ne fa un lavoro prezioso è che questo racconto non dà voce a grandi leader ma a segretari e segretarie di sezioni, a semplici iscritti – operai, insegnanti, tecnici, casalinghe – e persone che, se hanno svolto incarichi istituzionali (consiglieri comunali e assessori), lo hanno fatto in genere nel loro paese.

Non biografie esemplari, dunque, ma uomini e donne “al servizio” di uno sforzo e di uno slancio di cambiamento, figure che grazie a questo libro acquisiscono il diritto alla biografia e alla memoria individuale, pur all'interno di una storia collettiva che vediamo infine declinare. E che permettono di far intuire cosa animava davvero un partito “di massa”, radicato e capace di influire sui processi culturali di un territorio.

4 Una breve presentazione in E. DAI PRÀ, CAROLIEN FORNASARI, *Gli archivi diaristici e autobiografici. Potenzialità e prospettive per la ricerca geografica*, in «Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia», vol. 33 (2021), n. 2, pp. 51-64; C. BENELLI, *Le scritture di sé negli Archivi Autobiografici: i ricordi di famiglia*, in «Rivista Italiana di Educazione Familiare», 2008, n. 1, pp. 127-135.

5 *Essere comunisti nel Miranese*, cit., intervista a Fabrizio Preo, p. 496.

6 J.M. LOTMAN, *Il diritto alla biografia. Il rapporto tipologico fra il testo e la personalità dell'autore*, in Id., *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di S. Salvestroni, Venezia, Marsilio, 1985, pp. 181-199.

Perché fare questa raccolta? Perché la generazione che ha avuto vent'anni tra il 1960 e il 1975 (me compresa) ha vissuto trasformazioni profonde nella società e le ha innescate: la politica, dicono gli intervistati, era nell'aria, si respirava.

E qui il racconto si fa tutt'uno con la storia di luoghi specifici che hanno in comune l'appartenenza a un'area di scambio situata tra Padova, Mestre, Marghera e Venezia: aree contadine che divengono nel tempo industriali, cittadine che crescono di abitanti e di consapevolezza, feudi democristiani e cattolici che vengono innervati da fermenti portati da giovani. Perché ciò che si narra nel volume, sia ben chiaro, è una storia di giovani che hanno avuto relazioni più o meno facili con persone più anziane e che poi nel percorso sono divenute a loro volta adulti.

Questo libro si iscrive in un filone che, come ha scritto nella bella prefazione Mario Isnenghi, tratta di memoria e non è storia, seppure costituisca un prezioso preliminare alla storia, e rivendica soprattutto un approccio che intreccia saldamente la dimensione esistenziale con quella collettiva, un intreccio che, come molti degli intervistati osservano, si è ormai perso. Plinio Cagnin chiosa così: «manca il tessuto collettivo per cui i ricami dei singoli non si sa dove posarli... noi avevamo un tessuto»⁷.

La mia lettura del libro ha privilegiato un particolare approccio che segue la scia di Mario Isnenghi, che ha fatto ricorso a un riferimento letterario, paragonando Alfiero e gli intervistati ai sergenti di Mario Rigoni Stern; il mio metro è dello stesso registro: ho interpretato infatti questo libro come portatore di un *romanzo di formazione*, proprio perché la materia che pulsa nelle pagine tratta di giovani. Le vicende di questi 23 intervistati mi sono apparse come dei romanzi di formazione, in forma breve tuttavia compiuta, grazie alle domande che sono state fatte loro: quel richiedere di narrare dell'infanzia, della vita e delle idee dei genitori, delle loro provenienze e contesto, il domandare se fossero o meno cattolici, e quale conflitto si sprigionasse tra le idee politiche, la fede religiosa dei genitori e la loro scelta comunista, hanno stimolato racconti e dettagli significativi che ci introducono con vivezza dentro le case e le relazioni familiari. Domande che hanno toccato il privato e le tappe significative delle vite, e che la storia più dilatata l'hanno restituita nella forma, per l'appunto, di un romanzo di formazione collettivo.

Come si conviene a un romanzo di formazione, ha dei punti centrali nella narrazione: l'infanzia e soprattutto l'entrata a scuola, che rende visibile ciò che è stato definito "ascensore sociale". Quasi tutti hanno avuto genitori, an-

⁷ *Essere comunisti nel Miranese*, cit., intervista a Plinio Cagnin, p. 193.

che nel caso di contadini, che li hanno spronati a studiare, e non si trattava di un investimento solo economico ma di una ricerca di promozione culturale. Per la prima volta in famiglia qualcuno varcava la soglia di una scuola superiore, anche se la fatica per raggiungerla, in bici o in autobus, non era di poco conto. Chi ha dovuto abbandonare se n'è pentito ed ecco che nel libro compare una novità dei tempi, ovvero la scuola serale, come il Pacinotti per Dina Moretto. Scuola serale fatta per amore di conoscenza e non solo per il diploma, tanto che Palmiro Scattolin racconta di essersi arrabbiato nel '68 per le lezioni sospese a causa di scioperi e manifestazioni: «Noaltri vegnemo qua par imparar»⁸.

Oppure, altra novità e conquista, le 150 ore, cioè il diritto allo studio per i lavoratori, di cui raccontano Loretta Chinellato e altri.

E stupisce che nel profondo Veneto lo studio fosse spronato dai genitori anche nei confronti della maggioranza delle donne intervistate: Nicoletta Bellin racconta l'orgoglio con cui venne vissuta in famiglia l'ottenuta licenza liceale e poi la laurea, del tutto sconosciute dalle generazioni precedenti. O Isabella Peretti che si laurea in filosofia a Padova (come Bellin) con una tesi sul pensiero politico di Palmiro Togliatti⁹.

In comune con il romanzo di formazione queste biografie hanno gli incontri trasformativi dell'adolescenza; molti di questi sono avvenuti a scuola, grazie al contatto con alcuni professori, giovani anch'essi e con lo stesso desiderio di cambiamento del mondo e della scuola, che sapevano suscitare domande e accendere desideri.

Per chi, maschio o femmina, riuscì ad accedere all'università, fosse Venezia, Padova, Trento, questi nuovi contesti spalancarono vere palestre di sperimentazione e confronto a 360 gradi.

L'altro snodo del racconto di formazione riguarda l'entrata nel mondo del lavoro: chi incrociava la grande fabbrica di Marghera, il Petrolchimico o altre, guardava agli uomini del Consiglio di fabbrica come degli eroi (qualcuno racconta che avevano il carisma di Padre Pio, nota che tradisce il retroterra cattolico della maggioranza degli intervistati) scopriva il conflitto sindacale e il protagonismo politico, quello della "classe operaia", facendosi militante nella cellula comunista; qualcuno racconta oppure confluiva in piccole aziende o ancora nel comparto pubblico, soprattutto per le donne: ferrovia, Enel, ospedali, scuola.

8 Ivi, intervista (raccolta e trascritta in dialetto) a Palmiro Scattolin, p. 517.

9 Ivi, intervista a Isabella Peretti, p. 399

Altra tappa che tutti e tutte raccontano è l'iscrizione al partito e l'arrivo in sezione, previo l'esame di ammissione, non sempre semplice; molti riportano l'ambientazione spoglia, essenziale, spesso fredda dei locali dove si svolgevano le riunioni per lo più frequentate solo da uomini e dove qualcuna, come Licia Bazan, aveva imparato a giocare a tresette e briscola. Per tutti e tutte uno spazio di confronto e di presa di parola.

Sullo sfondo delle narrazioni si staglia un patrimonio ora drammaticamente perduto di luoghi e sedi di ritrovo: circoli, associazioni, bar e osterie dove si tenevano assemblee.

Altro snodo che incontriamo riguarda il percorso formativo interno al partito, alle prese con la voglia di imparare, capire, discutere, leggere, documentarsi e di comunicare: tanti sono i giornalini che nascevano a tale scopo («L'Arca di Noè» di cui parla Plinio Cagnin; «La voce operaia» e «Il prato» che a Santa Maria di Sala vive per 15 anni; «Il punto», 6.000 copie distribuite casa per casa a Martellago; «La classe operaia, organo dei comunisti del Miranese» e altri ancora). Studiare, comprendere le questioni in gioco, nazionali, nel mondo e nel territorio, e condividere questo sapere: questa è stata la grande lezione di quell'esperienza, un'emancipazione culturale oltre che politica che imponeva pure uno sforzo creativo per riuscire a comunicare nei più diversi contesti (Diego Gallo parla della necessità di «inventarci parole e approcci»). E per tutti lo sforzo e lo scoglio di imparare a parlare in pubblico.

Vengono ricordate le scuole di partito o quelle sindacali, fondamentali per le occasioni di crescita in cultura politica e per l'approfondimento e i viaggi organizzati per conoscere da vicino l'universo comunista, in Urss, in Ungheria, a Cuba.

Il romanzo di formazione risuona delle stagioni politiche: chi si è iscritto nel fervore della campagna per il divorzio (Albino Marchioro); qualcuno ha preso la tessera del Pci il giorno stesso in cui le Brigate rosse rapirono Aldo Moro, come Diego Gallo e Paolo Pietrobon, che rivela di aver avuto la sensazione che «bisognasse aiutare il Pci»¹⁰; per qualcuno la provenienza dai gruppi extraparlamentari ha pesato come un peccato di gioventù (Fabrizio Preo).

Il racconto procede lungo il dispiegarsi delle “carriere” politiche o sindacali, in cui agisce per la prima volta il confronto tra donne, poche ma valenti, e uomini, alcuni tutti d'un pezzo, ex partigiani di grande carisma come Argeo Masaro o Bruno Ballan. L'avventura di essere segretaria di sezione in un mondo disegnato fortemente al maschile trova spazio nei racconti. Maria Vittoria Perazzo annota: «mi dava un po' fastidio tutto 'sto maschiame in

10 Ivi, intervista Paolo Pietrobon, p. 421.

giro»¹¹. La rivoluzione femminista faceva fattivamente il suo corso, anche se non sbandierata dentro le sezioni e il sindacato, e spingeva le prime donne a occupare posizioni di rilievo: consigliera regionale, come Laura Biasibetti; assessore nei comuni come la stessa Biasibetti o Dina Moretto o Marisa Lazzaro; Isabella Peretti divenuta responsabile femminile della Federazione veneziana del Pci dal '72 al '77, prima funzionaria tra tanti uomini, poi consigliera comunale a Noale.

Per tutte e tutti una carriera vissuta come servizio, e rivendicata nelle testimonianze, quasi mai coincidente con un distacco dal lavoro, tranne pochi casi e poi seguita al rientro.

Il romanzo di formazione collettiva ha delle scansioni precise e comuni, che diventano tragiche con il terrorismo: il confronto (in realtà scarso o mancato) con i "compagni che sbagliano" in una terra che ne è stata protagonista; il dibattito e le riflessioni sul compromesso storico, cruciale utopia in un Veneto bianco; il rapimento di Moro e la sua morte; le uccisioni a Marghera degli anni di piombo. Sul finale incombe per tutti la morte di Enrico Berlinguer, figura quasi mitica in queste pagine, che segna nei racconti l'epilogo di un'epoca di tensioni e speranze, ancor più segnata dalla svolta della Bologna, che vede gli intervistati in posizioni differenziate.

Il romanzo di formazione si conclude con la fine della giovinezza e per lo più con il disincanto. Se prima si era vissuto l'incanto, nel sentimento di molti, poi è subentrato lo smarrimento, il senso di perdita di un patrimonio. E qualcuno commenta: «Era una famiglia, una scuola di vita. Quel che più ci manca è la fraternità».

11 Ivi, intervista a Maria Vittoria Perazzo, p. 377.

Critica meridiana, colonialità e autonomia dei subalterni. Una nota su CARMINE CONELLI, *Il rovescio della nazione. La costruzione coloniale dell'idea di Mezzogiorno*, Napoli, Tamu Edizioni, 2022, 206 pp., € 16,00

ANTONIO MARIA PUSCEDDU

Oramai da oltre due decenni sono venute emergendo nuove prospettive critiche sul Mezzogiorno, qui genericamente raccolte sotto la sbrigativa etichetta di “critica meridiana”, che hanno avuto il merito di ripensare alcune polverose questioni nazionali – dal meridionalismo alla questione meridionale – proiettandole su più ampi orizzonti storici e concettuali. Si tratta, mi pare, di un collettivo di voci e pratiche che si colloca in uno spazio tutto sommato irriducibile alle ragioni della passione civile e del rigore scientifico, segnato invece dall’ostinata ricerca di una rottura che non sia soltanto quella della profonda revisione storiografica, né della meticolosa ricerca scientifica, ma discontinuità di metodi (la conricerca), di coordinate teoriche (dal dibattito postcoloniale al Gramsci “ritrovato” dei *Subaltern Studies*) e di posizionamenti politici, con la prevalenza di quella sotterranea e magmatica geografia meridionale del post-operaismo, che tre recenti volumi dedicati all’Autonomia meridionale hanno avuto il merito di mappare e riportare alla luce¹. È in questa genealogia che si inserisce il volume di Carmine Conelli, *Il rovescio della nazione. La costruzione coloniale dell'idea di Mezzogiorno*, pubblicato nel 2022 da Tamu, indipendente casa editrice napoletana. Il libro contiene numerosi spunti di indubbio interesse. In queste brevi note mi limito a considerarne soltanto due. Il primo riguarda la messa a punto dell’idea di «archivio coloniale globale», che ritengo un contributo importante, per rigore e chia-

1 Mi limito a segnalare alcuni volumi collettivi: *Vento del meriggio. Insorgenze urbane e post-modernità nel Mezzogiorno*, a cura di F. Piperno, Roma, Derive Approdi, 2008; *Briganti o emigranti. Sud e movimenti tra conricerca e studi subalterni*, a cura di Orizzonti Meridiani, Verona, Ombre corte, 2014; *Gli autonomi. L'Autonomia operaia meridionale*, a cura di A. Bove e F. Festa, Roma, DeriveApprodi, 2022. S vedano anche i numerosi contributi di sudcomune: <http://www.sudcomune.it/>.

rezza, alla discussione del rapporto tra Mezzogiorno e colonialismo, spesso avvolto in un nugolo di fraintendimenti e semplificazioni. Il secondo aspetto riguarda il tentativo di recuperare una prospettiva di classe per seguire le tracce della «autonomia delle classi subalterne del sud», attraverso un ripensamento (mediato dai *Subaltern Studies*) delle note gramsciane sulla «storia dei gruppi sociali subalterni».

Colonialismo e Mezzogiorno

La meditazione del pensiero di Gramsci, delle sue reinterpretazioni contemporanee – a partire dalla “rivalutazione” post-operaista² – costituisce un filo essenziale del volume. Ed è un Gramsci “globale”, quello con cui entra in dialogo l’autore (fin dal primo capitolo, significativamente intitolato «Sud-Italia-Globo: Gramsci»), per inquadrare quella che è certamente l’operazione centrale del volume, ovvero «abbandonare l’idea del sud Italia come “questione nazionale”» (p. 8) e «proiettare la questione meridionale sulla mappa globale delle diseguaglianze» (p. 20). Il Mezzogiorno è così sottratto alla narrativa dell’eccezionalismo meridionale come stortura nazionale, per proiettarlo sulla più complessa mappa delle relazioni storiche e delle geografie entro cui rileggere la questione meridionale, a partire dal colonialismo, vera e propria «filigrana» della storia europea – secondo la definizione di Ann Kaura Stoller – che non può essere «né raschiata né rimossa senza distruggere il foglio» (p. 51), in quanto parte indelebile della modernità capitalista. Per definire concettualmente quella sorta di inventario critico gramsciano che è l’archivio coloniale globale, Conelli ricorre alla nozione foucaultiana di “archivio”, che nella sua «dimensione figurata» svolge una funzione-chiave nel «costruire attivamente un immaginario politico, nonché i saperi e l’orizzonte culturale che modellano la nostra comprensione della realtà sociale e della storia» (p. 50). È all’interno di questa costellazione teorico-politica che si definisce la tesi-chiave del libro, ovvero che «la congiuntura del processo di unificazione nazionale italiano reca con sé una traduzione locale dell’archivio coloniale globale» (p. 58).

Lo sviluppo di questa tesi, attraverso una attenta rilettura del brigantaggio e della sua memoria come «storia contesa», offre un importante contributo per guardare alle forme in cui si è storicamente costruita l’idea di Mezzo-

2 S. MEZZADRA, *Leggere Gramsci oggi. Materialismo geografico e subalternità*, in *Briganti o emigranti. Sud e movimenti tra conricerca e studi subalterni*, a cura di Orizzonti Meridiani, Verona, Ombre corte, 2014, pp. 30-38.

giorno. Un contributo importante, nella misura in cui consente di sgombrare il campo di alcuni malintesi, a partire dalla confusione tra le forme storiche della colonizzazione e la sua articolazione discorsiva nella produzione di immaginari politici e culturali (la “colonialità” come pervasiva logica culturale della modernità), contribuendo a sciogliere alcuni nodi intricati dell’interpretazione dell’idea del Mezzogiorno attraverso l’idea “coloniale”. L’accurata argomentazione di Conelli, infatti, non trascura le «insidie dal punto di vista storico» dei disinvolti tentativi di rilettura della conquista coloniale del sud, che offrono una storia capovolta della vicenda meridionale, come storia di una modernità “rubata”, nel segno di una idilliaca riscoperta del Mezzogiorno borbonico. Un rovesciamento operato secondo lo schema dualista nord-sud, che finisce con l’offuscare le linee trasversali di rottura, di sfruttamento e anche di razzializzazione che attraversano lo spazio europeo e lo stesso Mezzogiorno – a partire, soprattutto, dal mondo popolare contadino, vero altro nel regno borbonico come nel resto d’Europa. All’interno di un discorso teso a chiarire il significato e la forza del “coloniale” per pensare criticamente la costruzione dell’idea di Mezzogiorno, la tesi dell’annessione del sud da parte del Piemonte (o del Regno di Sardegna, volendo amplificare i cortocircuiti simbolici) come occupazione coloniale «impedisce – scrive Conelli – di cogliere la complessità storica dei rapporti di disegualianza sociale presenti in quell’epoca, non solo tra le due parti del paese, ma anche all’interno dello stesso sud» (p. 115). Ed è proprio rompendo con il nazionalismo metodologico del dualismo nord-sud che Conelli riesce a ricollocare la vicenda storica del Mezzogiorno e la formazione della sua rappresentazione “eccezionalista” all’interno di un più vasto orizzonte storico e concettuale, che trascende la vicenda unitaria italiana.

Sulle tracce dell’autonomia

All’interno di questa prospettiva, efficacemente realizzata nella discussione sul brigantaggio e la sua “storia contesa” (sostanzialmente la parte centrale del volume), si definisce un altro aspetto chiave del libro, ovvero la necessità di «ridare centralità alla prospettiva di classe nella lettura e decostruzione della questione meridionale» seguendo «le tracce dell’“iniziativa autonoma” dei subalterni nella storia meridionale» (p. 16). Il capitolo «L’autonomia delle classi subalterne del sud» riprende (fin dal titolo) le note gramsciane sull’importanza delle tracce di iniziativa autonoma dei gruppi subalterni. In

realtà, le brevi osservazioni “metodologiche” di Gramsci³ su una possibile «storia dei gruppi sociali subalterni», presentano, per l'autore, un limite da elaborare e superare. Se infatti da un lato «ogni traccia di iniziativa autonoma» – scrive Gramsci – è di «valore inestimabile», dall'altro lato – osserva Conelli – «l'universo di valori dei subalterni», proprio per la loro condizione di subalternità (una condizione, lo ricorda l'autore, relazionale) e senza una visione unificante, risulta «non in grado di dare forma ad un progetto di società», proprio in quanto «privo di autonomia» (p. 154). Per seguire le tracce dell'autonomia dei subalterni, quindi per riconoscerne una capacità trasformativa che non sia dispersa e dissipata (anche nella memoria) dall'iniziativa dei «gruppi dominanti», l'autore deve seguire il Gramsci di ritorno dall'India, attraverso l'accorta rielaborazione che ne fanno i *Subaltern Studies* nella lettura della rivolta naxalita. Le prospettive dei *Subaltern Studies* permettono così di collocare la questione su un piano diverso dalla visione «post-illuminista» che Conelli ascrive a Gramsci, sganciando l'interpretazione delle «tracce di iniziativa autonoma» dallo schema di alleanze subordinate alla *leadership* operaia del nord, così da poterne riconoscerne elementi di una propria distintiva vitalità politica. Quell'inventario necessariamente incompleto di tracce (nel libro in buona parte circoscritte al contesto napoletano) mi pare risponda proprio all'esigenza di individuare forme autonome di rivendicazione e mobilitazione collettiva non riducibili alla matrice ideologica della “classe operaia”. Il tentativo è coerente con l'idea di recuperare una visione plurale della realtà meridionale, così che anche la storia dei gruppi subalterni meridionali, invece che risentire di un deficit di iniziativa, prigioniera di una rappresentazione passiva, rivela tracce diversificate e vivaci di lotta, conflitto e rivendicazione, declinate e articolate nelle forme condizioni delle realtà meridionali. Si tratta, evidentemente, di un elemento che trascende le condizioni e la storia meridionale, a conferma della importanza di scardinare il dualismo metodologico nazionale per comprendere e proiettare “anche” la storia dei gruppi sociali subalterni su mappe ben più vaste. Il tentativo di seguire le tracce di tali iniziative autonome lascia però in ombra alcuni aspetti. Mi chiedo, per esempio, se la sovraesposizione delle tracce autonome non corra il rischio di offuscare il campo di contraddizioni entro cui si dispiegano le iniziative politiche dei subalterni. Non si tratta, però, di evocare «l'iniziativa dei gruppi dominanti» per, in fondo, sminuire «l'universo di valori dei subalterni», quanto di leggere proprio quelle iniziative autonome come *dentro*

3 Il riferimento è alle note 2 e 5 del breve quaderno 25 («Ai margini della storia»): A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 2283-2884.

le contraddizioni delle condizioni che le hanno generate. In tal senso, impossibile non chiedersi se anche le “iniziative autonome” non possano e debbano essere lette dentro coordinate utili a rilevarne la pluralità di forme che, anche consapevolmente, definiscono pratiche di autonomia capaci di muoversi simultaneamente su piani diversi, orizzontali e verticali, dentro relazioni di “dipendenza” agite e non soltanto subite. C’è insomma da chiedersi se l’idea di “autonomia” sia sufficiente a raccontare tutto il vitalismo e la creatività sociale e politica dei “gruppi sociali subalterni”, che si dispiega anche come capacità e possibilità di operare su scale di relazione che eccedono formula della “iniziativa autonoma”, senza essere necessariamente confinati ad una visione di passività storica subordinata all’iniziativa dei “gruppi dominanti”. L’attento lavoro di Conelli stimola, insomma, un interrogativo più articolato sulla stessa “pluralità” di iniziative e forme di agire e stare al mondo, di fratture e ricomposizioni, che non il postulato storico-politico dell’autonomia. Ed è proprio a questa pluralità irriducibile che mi pare il libro di Conelli permetta di pensare, dentro la possibilità di «provare a considerare il Meridione come punto di partenza per immaginare nuovi rapporti sociali» (p. 144).

GUSTAVO CORNI

L'Italia occupata 1917-1918. Friuli e Veneto orientale da Caporetto a Vittorio Veneto, Udine, Gaspari, 2024, 224 pp., € 23

AMERIGO MANESSO

Nelle intenzioni dell'autore, il testo ha la pretesa di «essere la prima ampia monografia che considera tutte le zone del territorio invaso e in modo equilibrato i punti di vista delle due parti: occupatori (austro-ungarici e germanici) e occupati, tenendo conto anche di chi stava oltre il Piave, come i profughi. Insomma una monografia che cerchi di comprendere le svariate sfaccettature della vicenda» (p. 9).

Le fonti su cui si basa lo studio sono rappresentate da un centinaio di diari, da memorie e documenti coevi che dialogano con una settantina di ricerche storiografiche. Buona parte di questi materiali esce dalla penna di gente comune, priva di un'istruzione superiore (*Diari, memorie e documenti coevi*, p. 215); altri sono redatti da sacerdoti che spesso, per origine e missione, operano a diretto contatto con le fasce più umili della popolazione; altri ancora provengono da esponenti dei ceti elevati.

Si può quindi affermare a ragione che la narrazione di Corni, pur utilizzando il linguaggio e il registro linguistico dello storico, si sia trovata quasi obbligata ad assumere – o abbia scelto di valorizzare – i punti di vista e alcune categorie interpretative proprie della cultura popolare. Si può quasi affermare che l'evento straordinario dell'occupazione, dopo la ritirata di Caporetto, abbia spinto un certo numero di appartenenti alla classe sociale di coloro che sono sempre stati raccontati, a raccontarsi. Una importante stagione diaristica che si è conclusa con la liberazione (p. 178).

Tutto ciò consente di accostare questa monografia sul Friuli e il Veneto orientale dopo Caporetto, leggendovi una declinazione molto articolata della dialetticità dei rapporti tra fasce alta e bassa della società civile, in presenza di un evento che scompagina gran parte delle precedenti dinamiche. L'entrata in scena di un nuovo soggetto, gli occupanti (gli alti comandi austro-ungarici e germanici e la truppa), produce sconvolgimenti e mutazioni nei rapporti sociali che regolano l'organizzazione della convivenza degli occupati. Le élite

e i gruppi dirigenti, le masse popolari e il clero si trovano a operare scelte importanti in un contesto improvvisamente mutato, nel quale gerarchie, regole e uso della forza si trovano per breve tempo sospesi e poi ridisegnati secondo un'altra logica. Corni si sofferma con particolare attenzione su queste dinamiche nelle quali sono implicati sia gli alti comandi militari austro-ungarici, costretti a fare i conti con una realtà che non si adatta alle loro imposizioni, sia la pluralità di soggetti che con quegli ordini sono obbligati a misurarsi. Risulta di particolare interesse, quindi, osservare quanto accade in casa degli occupati.

Caporetto porta la maggioranza delle élite e dei gruppi dirigenti locali a scegliere la fuga, elaborata successivamente e rivendicata come forma di patriottismo, gridato con arroganza e condito di accuse di austriacantismo e di perseguimento di profitti personali lanciate nei confronti di coloro che scelgono di restare. Queste persone, una volta rientrate, addebiteranno a chi era rimasto i danni subiti dai loro beni, pretendendo i fitti e le regalie dai contadini e intestandosi la lotta per gli indennizzi.

Se le élite costituiscono la minoranza della popolazione, c'è una minoranza della minoranza che decide di rimanere. È quanto mai complesso risalire alle reali motivazioni della scelta, soprattutto in presenza di quanto viene imputato a chi si propone – o viene indicato dagli occupanti – come interlocutore. Ciò che le fonti pongono in luce è la «razionalità limitata» (Maurizio Gribaudi) che sorregge queste persone, investite o autoinvestitesi del potere decisionale circa che cosa sia “giusto”, rispetto al “giusto” imposto dagli occupanti e al “giusto” richiesto dalle masse popolari. Si muovono in un terreno infido, sfidando sia i sospetti degli austro-ungarici, sia le diffidenze della gente comune, prendendo sempre più consapevolezza di interpretare un ruolo soggetto a scadenza. Le vicende di alcuni di loro, successive alla fine del conflitto infatti, parlano soprattutto di *damnatio memoriae*, come se qualcuno avesse stipato e gettato nell'immondizia persone ed eventi accaduti in questi territori tra il 1917 e il 1918.

La maggioranza della popolazione che si trova a vivere l'occupazione è costituita dai contadini ed è interessante notare come costoro mettano in atto molte delle strategie elaborate dalla loro cultura. Si mostrano anzitutto realisti, attivando tattiche per “ingraziarsi” gli occupanti che mirano a sfruttare a proprio vantaggio ogni pur minima possibilità. Sono del tutto estranei a forme di protesta “politica”. Praticano la deferenza, ma di fronte a richieste, imposizioni e obblighi mettono in atto forme di resistenza quotidiana. Con quella parte dell'élite che è rimasta e che ricopre una funzione di mediazione, i contadini si relazionano ricorrendo ai codici del *patronage* e diventa inte-

ressante capire se le forme di linciaggio nei confronti del Vescovo di Concordia-Portogruaro, Monsignor Francesco Isola, o del sindaco di Mel siano determinate dal venir meno da parte di costoro di questo obbligo morale, in una situazione nella quale molti sono scesi al di sotto della soglia di sopravvivenza (“anno della fame”), oppure dal loro austriacantismo.

All’interno delle strategie popolari è interessante il protagonismo delle donne: compaiono i “viaggi” finalizzati all’acquisto di cibo e i servizi resi ai “nemici” in cambio di cibo e protezione. Anche i rapporti affettivi con gli occupanti diventano strategia ed è importante chiedersi come le comunità abbiano poi cicatrizzato la presenza di centinaia di “figli della guerra”, non tutti frutto di stupri e violenze (Istituto San Filippo Neri, Portogruaro).

In una situazione nella quale il controllo sociale è molto allentato, compaiono anche forme di rivalsa nei confronti dei proprietari (saccheggio delle dimore abbandonate) e della città (mercato nero), presenti anche nel territorio nel quale staziona l’esercito italiano.

Il clero dimostra consapevolezza straordinaria del ruolo a cui è chiamato e che sceglie di ricoprire.

Rimane a presidiare i vescovadi (tranne monsignor Antonio Anastasio Rossi, Udine) e le parrocchie e la dura valutazione dei comandi militari austro-ungarici dimostra che il gioco dei sacerdoti è palese, ma non può essere impedito. Però la ribellione violenta che ha portato alla rimozione del vescovo Francesco Isola e a contestare altri uomini di chiesa incrina l’immagine della chiesa cattolica come colonna portante della società regionale, in un momento drammatico, che il clero veneto e friulano avrebbe costruito con sagacia nei decenni successivi.

Le fonti utilizzate da Corni per ricostruire lo spaccato dell’anno di occupazione della società veneto-friulana documentano quindi ancora una volta lo iato tra élite e masse popolari e l’incapacità delle prime di comprendere le seconde. Per il vescovo di Belluno: «Tutto il popolo non poteva mostrarsi verso l’occupante più mite e rassegnato» (p. 179) e nel 1919 il comitato dei parlamentari veneti paventa: «L’insorgere di una “Irlanda veneta” di “ribelli per disperazione”» (p. 181).

Rassegnati e disperati sono termini declinati all’interno dello stigma attraverso il quale i ceti dirigenti nazionali hanno da sempre raccontato i contadini per mantenerli in una condizione di subalternità e dipendenza.

***La Spagnola in Toscana. Saggi sulla pandemia influenzale del 1918-1920*, a cura di FRANCESCO CUTOLO, Roma, Viella, 2024, 311 pp., € 29,00**

MONICA PACINI

Durante la pandemia di Covid-19 è cambiato in modo profondo, anche in Italia, il rapporto con la storia e la memoria della influenza “spagnola”, vittima di una lunga «congiura del silenzio»¹ che neppure il centenario della “grande pandemia” nel 2018 aveva sensibilmente scalfito². Il cambiamento ha coinvolto storici e storiche nelle loro pratiche di ricerca e didattica³ e ha lasciato il segno nel dibattito pubblico e nella rete, come ha ricordato Roberto Bianchi monitorando gli accessi mensili alla pagina *Influenza spagnola* dell’edizione italiana dell’enciclopedia online Wikipedia tra l’aprile del 2019 e il dicembre del 2023⁴. Un’emergenza sanitaria globale ha dunque riattivato domande e ricordi, a livello locale e familiare, della tragedia che fu l’influenza del 1918-20 in tutta la penisola, sia al fronte sia nelle retrovie, sia per chi era profugo o prigioniero, sia per chi viveva in città o nelle case sparse in campagna, colpendo a morte soprattutto uomini e donne in età fertile e da lavoro nella forbice compresa tra i 20 e i 40 anni.

Il volume curato da Francesco Cutolo è frutto di un progetto di ricerca di respiro regionale che ha preso forma nell’autunno del 2020, in piena pandemia, e si è allargato dalla rete degli istituti della Resistenza e dell’età contemporanea della Toscana alle università di Firenze, Siena e Pisa, alle Deputazioni di storia patria e ad altre associazioni culturali del territorio.

1 E. TOGNOTTI, *La “spagnola” in Italia. Storia dell’influenza che fece temere la fine del mondo (1918-1919)*, Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 17-20.

2 Cfr. R. BIANCHI, *Spagnola, La grande pandemia del Novecento tra storia, oblio e memoria*, in F. CUTOLO, *L’influenza spagnola del 1918-1919. La dimensione globale, il quadro nazionale e un caso locale*, Pistoia, ISRPT, 2020, pp. 7-20.

3 Cfr. G. CONTINI, *Sulla mancata memoria dell’epidemia “spagnola”*, in «Il de Martino. Storie voci suoni», 2021, n. 31, pp. 75-80.

4 R. BIANCHI, *L’esempio della Spagnola negli anni del Covid-19*, in «Passato e presente», 2024, n. 122, pp. 10-11. Si situa in questa onda anche il film *Campo di battaglia* (2024) di Gianni Amelio, liberamente ispirato alla fiction storica *La sfida* di Carlo Patriarca (2018).

L'obiettivo del gruppo di lavoro era di proporre una storia dell'influenza spagnola su scala regionale – qualcosa di analogo si sta tentando per la Sicilia con il coordinamento di Claudio Staiti – che non fosse «soltanto una sommatoria delle storie di singoli paesi, luoghi, aree» e che facesse emergere «i caratteri specifici e generali del fenomeno» (pp. 16-17) in relazione ad un'ampia gamma di temi: i numeri di contagiati e morti nelle varie province, la gestione istituzionale dell'emergenza sanitaria, le reazioni del clero e delle comunità di fedeli, le narrazioni e le omissioni della stampa, le tracce nello spazio pubblico (epigrafi, lapidi), le memorie private.

La prima sezione del volume è dedicata alla microstoria della spagnola a Firenze in un'ottica comparata e interdisciplinare, con contributi di studiosi/e di storia della medicina e dell'amministrazione sanitaria, cui segue una seconda parte su *Casi locali* (Siena, Prato, Sansepolcro, Uzzano e Chiesina Uzzanese, Viareggio, Carrara, Pontremoli, Zeri, Pisa, Grosseto), espressione della varietà profonda dei sistemi locali della Toscana: i centri murati, la campagna urbanizzata della manifattura diffusa, le aree interne, il litorale delle villeggiature, le zone collinari-montane di transito e confine, la Maremma della miniere e delle bonifiche. Infine, una terza parte più breve è intitolata *Narrazioni* ed esplora luoghi fisici e simbolici della memoria: il comune di Aulla in Lunigiana – in particolare le cronache delle suore Salesiane che gestivano il convitto operaio dello jufificio della Montecatini ⁻⁵; le pietre sepolcrali nel Pistoiese e i racconti di alcuni testimoni indiretti, quasi sempre figli o nipoti di persone colpite dalla Spagnola, intervistati a Firenze, Prato e Pistoia tra 2022 e 2023; le loro testimonianze sono messe a confronto con fonti orali sulla pandemia realizzate da altri autori fuori dalla Toscana, ad esempio a Gravina in Puglia, o raccolte in momenti storici precedenti come nelle ricerche di Nuto Revelli o Danilo Montaldi. Riflettendo sul processo di ri-memorizzazione collettiva e culturale innescato dal Covid-19, Giovanni Contini osserva come per tanti anni siano mancate le domande degli intervistatori, interessati ad altri eventi delle vicende umane (guerre, migrazioni, lavoro, politica), non i racconti della mortale malattia, rimasti chiusi nelle case e nelle teste delle persone, e di cui molte storie familiari portano tracce tangibili in termini di separazioni, spostamenti, adozioni o eredità. Quali forme ha assunto il ricordo dell'esperienza della Spagnola nella trasmissione familiare? Sono sopravvissuti nelle seconde e terze generazioni aneddoti su aspetti sensazionali come i mucchi di cadaveri nelle fosse comuni, le gua-

5 Cfr. *La Filanda: una fabbrica, un quartiere, un mondo*, a cura di M. Sebastiani, Firenze, Edizioni dell'Assemblea, 2022.

rigioni o i rimedi miracolosi, la perdita di capelli a chiazze sulle teste delle donne guarite. I sedimenti di memoria risultano più persistenti e diffusi in contesti ristretti o rimasti a lungo isolati e, soprattutto, la trasmissione del ricordo appare connessa alla permanenza nel tessuto urbano di luoghi identificati con la Spagnola come il lazzeretto nel quartiere fiorentino dell'Isolotto⁶. Nel complesso la pandemia emerge da queste interviste come «evento dalle rilevanti conseguenze sulle persone e sul destino familiare» (p. 288): un ambito, quello delle ricadute di medio-lungo termine su individui, famiglie, società⁷, a cui finora la storiografia italiana ha prestato un'attenzione marginale ed episodica rispetto al conteggio dei morti o alle modalità di risposta delle istituzioni politiche, militari e religiose, e che la scala micro consente di mettere a fuoco, portando alla luce fragilità condivise e ingiustizie radicate nelle diseguaglianze⁸.

In generale, i casi locali analizzati in rapporto al quadro nazionale – e, talvolta, globale come nel contributo di Giovanni Gozzini su Firenze – mostrano che la storia della Spagnola non è separabile dalla Grande guerra ma anche dal “lungo dopoguerra”: si pensi solo all'esito delle elezioni politiche e amministrative del 1919-20, alla irreversibile crisi di legittimazione delle élite liberali. Che è utile comparare la fenomenologia dell'influenza con quella di altre malattie endemiche (tubercolosi, malaria) o di epidemie precedenti e successive (colera, vaiolo, morbo asiatico); che occorre intrecciare analisi quantitative e qualitative, fonti prodotte dalle autorità politiche, militari, sanitarie ed ecclesiastiche, dimensione pubblica e privata. Piero Calamandrei, nel 1918, non esprimeva le stesse preoccupazioni per il contagio se scriveva lettere alla moglie o discorsi per il Servizio propaganda⁹; i carteggi più o meno riservati tra le figure istituzionali possono dire o lasciare intendere quello che non si legge sui giornali, nelle visite pastorali o nelle delibere di giunte e consigli comunali. Peraltro, nel caso della Toscana, colpisce l'alto numero di comuni commissariati nell'estate del 1920, superiore di molto al dato

6 Cfr. *Il Lazzeretto dell'Isolotto. Una storia del Novecento*, a cura di F. Quercioli e G. Bellucci, Firenze, CD&V, 2023.

7 Massimo Livi Bacci ha sottolineato la perdita di 13,4 milioni di anni di vita causata in Italia dalla pandemia influenzale del 1918-20 nell'intervento introduttivo al Convegno *La Spagnola in Toscana* (24-25 febbraio 2023), di cui è disponibile la registrazione sulla pagina YouTube dell'Istituto storico della Resistenza di Pistoia.

8 Cfr. J. BUTLER, *What World is This? A Pandemic Phenomenology*, New York, Columbia University Press, 2022.

9 P. CALAMANDREI, *Zona di guerra. Lettere, scritti e discorsi (1915-1924)*, a cura di A. Calamandrei e A. Casellato, Roma-Bari, Laterza, 2006.

nazionale (p. 54); anche a Firenze si succedettero quattro commissari regi o prefettizi tra 1919 e 1920, la «pandemia rappresentò uno degli ingredienti di accrescimento del malessere sociale e della sfiducia verso i governanti». Tuttavia, durante le campagne elettorali o in Parlamento il tema non fu usato politicamente dalle forze si erano opposte all'intervento dell'Italia in guerra come i socialisti (p. 54).

I percorsi seguiti nei saggi da autori e autrici nell'interrogare e integrare le diverse tipologie di fonti – sono oltre quaranta gli archivi e i centri di documentazione consultati (pp. 297-298) – possono essere utili a orientare ricerche future su altri territori; ad esempio, il confronto tra i permessi di sepoltura dei cimiteri e i dati sui morti registrati in archivi parrocchiali, comunali e delle misericordie cittadine oppure le modalità di lettura intensiva della stampa locale e di periodici di settore, sia di ambito medico che militare. Sulla base della documentazione esaminata appare evidente la disseminazione sul territorio regionale di focolai multipli e simultanei piuttosto che di una propagazione dal centro verso le periferie, con un picco generalizzato di ricoveri e tumulazioni tra ottobre e novembre del 1918, mentre risultano ancora incerte le differenze nei contagi e nella mortalità tra contesti urbani e rurali. La presenza di guarnigioni militari, di soldati in congedo e di profughi, le traiettorie del pendolarismo operaio e gli addensamenti legati alla circolazione delle merci e alla distribuzione di viveri hanno avuto un peso nelle mappe della diffusione del contagio. Sotto questo aspetto meriterebbe una analisi capillare e articolata la città porto di Livorno. Non appare invece uniforme l'impatto della terza e ultima ondata (gennaio-febbraio 1920) della pandemia, che si rivelò particolarmente forte a Firenze (ma non a Viareggio), intrecciandosi a una simultanea impennata di casi di encefalite letargica. Lo studio delle dinamiche dei ricoveri e della mortalità per età e sesso a Firenze ha portato inoltre alla luce una sovrarappresentazione delle donne nei registri dell'ospedale di Santa Maria Nuova e una supermortalità femminile su cui sono in corso supplementi di indagine da parte del gruppo di ricerca *Prin Glocal Spanish Influenza* coordinato da Gozzini¹⁰.

In conclusione, l'angolo visuale delle comunità locali mostra che l'impatto della Spagnola sulla popolazione variò fortemente in relazione alle differenze di partenza tra aree e ceti sociali (condizioni di vita, accesso alle cure, incidenza di malattie endemiche o di disastri antecedenti come il terremoto del 1917, livello di istruzione) più che all'effetto di singoli provvedimenti

10 G. GOZZINI, *L'epidemia di Spagnola a Firenze 1918-1920. Spunti per una revisione di conteggi e modelli epidemiologici*, in «Passato e presente», 2024, n. 122, pp. 22-42.

(chiusura di scuole, sospensione delle licenze per i militari provenienti dalle zone contagiate, invio di medici dell'esercito o della Croce rossa in supporto a ospedali e condotte mediche comunali, quantità di cibo e medicinali distribuiti, numero di associazioni attive sul territorio). Nella classifica dei comuni capoluogo di provincia Grosseto occupa, infatti, il primo posto in Toscana per mortalità riconducibile all'influenza spagnola (18,7 decessi ogni 1000 abitanti rispetto a una media regionale di 10,9) e lo squilibrio si ripropone, anche se in modo meno marcato, a livello di area provinciale, malgrado la minore popolazione complessiva, la più bassa densità abitativa e la presenza di due soli comuni con oltre 15 mila abitanti (pp. 244-245). Su corpi già debilitati dalla malaria, con una alimentazione scarsa e povera, residenti in ambienti malsani e in contesti privi di servizi socio-sanitari e di reti associative si scaricarono con particolare violenza le inefficienze e la discrezionalità delle risposte delle amministrazioni centrali e periferiche, in una tensione costante (e irrisolta) tra strategia liberista e autoritarismo.

PAOLA TREVISAN

***La persecuzione dei rom e dei sinti nell'Italia fascista. Storia, etnografia e memorie*, Roma, Viella, 2024, 312 pp., € 29**

CHIARA TRIBULATO

Il volume di Trevisan è un contributo molto atteso dagli addetti ai lavori. Al suo interno l'autrice affronta, a partire da fonti documentarie inedite, la persecuzione e l'internamento di rom e sinti italiani durante il fascismo e la seguente occupazione nazista, aggiungendo così un fondamentale tassello mancante alla storiografia del nostro paese circa il secondo conflitto mondiale. Era infatti del tutto assente, in Italia, una riflessione storica puntuale sull'azione dei regimi totalitari contro i gruppi rom e sinti, minoranze che, ai margini della società contemporanea, hanno subito allo stesso tempo l'ingiustizia delle persecuzioni e quella dell'oblio. Indagare questa lacuna storiografica significa dunque inevitabilmente interessarsi alle dinamiche storico-sociali che l'hanno prodotta e a quel "silenzio istituzionale" che accompagna da sempre le vicende delle minoranze emarginate. Altrettanto fondamentale è però spingersi a fare un passo indietro, esaminando da vicino il trattamento che il nostro stato-nazione nella sua eterogeneità ha riservato ai cosiddetti "zingari" a partire dall'Unità d'Italia. Questo per arrivare quindi a comprendere in retrospettiva le specificità del modello di reclusione prodotto nel nostro paese nella prima metà del Novecento e come questo si relaziona al tema dell'antiziganismo, ovvero della discriminazione politica, economica e sociale che interessa da sempre le comunità romanès. Il libro di Trevisan intraprende questo percorso e lo fa applicando la specificità dello sguardo etnografico a un soggetto storico, lavorando quindi allo stesso tempo con fonti d'archivio e memorie di vita, punti di vista istituzionali ed emici, micro e macro storie. La genesi stessa di questo volume si incardina in questa duplice traiettoria metodologica. Lo spunto principale per la sua realizzazione è infatti, come affermato dalla stessa autrice, il suo lavoro etnografico sulle memorie di vita

condotto con la comunità sinta di Reggio Emilia tra il 2001 e il 2005¹. Da questo incontro etnografico nasce la necessità di reperire “le carte” relative all’internamento di alcuni dei suoi membri nel campo di Prignano sulla Secchia, in provincia di Modena, recuperando dunque i luoghi, i nomi e i numeri nascosti dietro le vicende narrate². L’incontro con gli archivi nasce dunque sul campo e al campo, in un certo senso, vuole ritornare, al fine di restituire interezza a queste e altre storie dimenticate. Già a partire dagli anni Ottanta, infatti, rom e sinti avevano cominciato a raccontare dell’internamento. Alcune testimonianze appaiono sulla rivista di studi zingari «Lacio Drom»³, nonché in alcuni volumi autobiografici, anche autonomamente pubblicati⁴. Queste narrazioni avevano lasciato però tracce poco profonde negli studi di settore ed erano state seguite da indagini storiografiche frammentarie, spesso svolte da individui estranei ai contesti accademici. Attraverso la complessità di questo ortodosso lavoro multidisciplinare, invece, le voci e memorie ancora vive all’interno delle comunità coinvolte possono uscire finalmente allo scoperto, trovando eco in una ricostruzione precisa delle vicende storiche che gli fanno da sfondo.

Il libro si divide in cinque sezioni, di cui le tre centrali costituiscono l’epicentro. Dopo una introduzione storica sulla presenza e le specificità delle comunità romanès presenti nella nostra penisola, il volume si sofferma sulle marginalizzazioni e discriminazioni subite nel contesto italiano prima, dopo e durante il secondo conflitto mondiale. Sarebbe infatti parziale una ricostruzione storica che mettesse al centro la reclusione e l’internamento di rom e sinti italiani, senza interessarsi alle persecuzioni sistematiche subite dagli stessi a inizio Novecento, soprattutto nelle province di confine. Persecuzioni che si espressero attraverso la negazione della cittadinanza italiana, la continua pressione poliziesca, l’alienazione indebita dei carreggi carovanieri, il rimpatrio clandestino, per poi arrivare, solo dopo la circolare dell’11 settem-

1 P. TREVISAN, *Etnografia di un libro. Scritture, politiche e parentela in una comunità di sinti*, Roma, CISU, 2008.

2 EAD., *Un campo di concentramento per “zingari” italiani a Prignano sulla Secchia*, in «L’Almanacco», 2010, n. 55-56, pp. 7-30.

3 R. HUDORVIĆ, *Il racconto di Rave*, in «Lacio Drom», 1983, n. 1, pp. 36-39; R. KOLAROS, *Il racconto di Rezi*, ivi, pp. 40-42; M. KARPATI, *La politica fascista verso gli Zingari in Italia*, in «Lacio Drom», 1984, n. 2-3, pp. 41-47; ID., *Il genocidio degli Zingari*, in «Lacio Drom», 1987, n. 1, pp. 16-34; ID., *Il genocidio degli Zingari*, in «Lacio Drom», 1993, pp. 39-68.

4 G. LEVAKOVICH, G. AUSENDA, *Tzigari. Vita di un nomade*, Milano, Bompiani, 1975; G. DE BAR, *Strada, patria sinta. Cento anni di storia nel racconto di un saltimbanco sinto*, Firenze, Fatatrac, 1998.

bre 1940, al rastrellamento sistematico e alla *mis en place* di una vasta rete di campi di concentramento e località di internamento sparse in tutto il Regno d'Italia, in cui rom e sinti vennero confinati sulla base della loro presunta pericolosità sociale. Lo scopo di entrambi i modelli di reclusione era quello, infatti, di isolare questa particolare categoria di individui considerati pericolosi per le politiche dello stato e per il successo della guerra. I rom e sinti confinati, il cui numero rimane ancora difficile da stimare, erano quindi allontanati dai loro ambienti di vita, impossibilitati allo svolgimento delle proprie attività di sussistenza (spesso legate alla mobilità economica) e costretti a vivere in località isolate con un esiguo sussidio economico statale, ben al di sotto di quello previsto per gli altri internati e sicuramente insufficiente per il sostentamento delle loro famiglie numerose.

Quello che soprattutto dal volume di Trevisan emerge con chiarezza è il livello di arbitrarietà delle politiche di controllo prima e di repressione poi, messe in atto nel Regno d'Italia, con direttive che furono applicate in maniera disomogenea tra il nord e il sud del paese. Questa arbitrarietà era evidente già a partire dai concetti su cui si fondava la repressione. Chi sono infatti gli "zingari" di cui tanto si parla nelle circolari? Come l'autrice sottolinea lo stato fascista non si preoccupa di darne una definizione giuridica chiara e lo "zingaro" viene perciò identificato con colui che viveva in carovana o che non aveva una dimora stabile o un mestiere e un'identità certa. Era quindi mistificato come uno straniero e un *outsider*, privo di legami familiari solidi e di un mestiere stabile che lo collocasse legittimamente all'interno della società. Nomadismo e criminalità atavica erano quindi al centro delle accuse di propaganda antinazionale e attività spionistica filo-russa, oltre ad essere pubblicizzate come una potenziale minaccia per la sanità pubblica. Ieri come oggi l'uso estensivo e indifferenziato del termine "zingaro" contribuì dunque a creare una concezione fallace sulla complessità culturale dei gruppi che ricadono all'interno di questa etichetta imposta. Se gli "zingari" sono per definizione stranieri e nomadi, sono dunque "zingari" i gruppi dei territori di confine, entrati a far parte del territorio italiano dopo la Prima guerra mondiale? E i sinti italiani, presenti nel territorio sin dall'età moderna? Sono quindi "zingari" i rom delle regioni del sud Italia, per lo più sedentari e profondamente integrati nei circuiti socio-economici locali? E cosa possiamo dire invece dei gruppi girovaghi italiani (vagabondi, ciarlatani, saltimbanchi, venditori ambulanti, giostrai e circensi) che spesso con rom e sinti hanno condiviso mestieri e stili di vita? Il volume di Trevisan cerca di rispondere a queste questioni irrisolte, mettendo alla luce il dialogo tra le direttive generali e le risposte territoriali, di cui si individuano con efficacia confusioni,

incoerenze e anacronismi. Le sue osservazioni guidano inoltre il lettore ad una profonda riflessione sull'uso dell'indeterminatezza giuridica come strumento di controllo e coercizione, un mezzo politico ancora oggi utilizzato per convogliare stereotipi e giustificare mezzi repressivi altrimenti inaccettabili. Attraverso parole-vuote quali "zingaro" e, a partire dal dopoguerra, "nomade", i poteri politici e i mezzi di comunicazione di massa delegittimano rom e sinti dal loro status di cittadini, trasformandoli in un'entità collettiva unica al di fuori del diritto e della storia. Comprendere questo *modus operandi*, che l'autrice colloca in assoluta continuità con il modello fascista, è quindi assolutamente fondamentale per interpretare il loro mancato riconoscimento all'interno della storia delle persecuzioni fasciste nel nostro paese.

Per questo e per gli altri motivi fino ad ora elencati, tra cui non ultimo l'eccezionalità dello sguardo interdisciplinare adoperato dall'autrice, ritengo questo volume un contributo fondamentale alla storiografia italiana sul fascismo e alla riflessione antropologica sui documenti d'archivio. Un libro che, oltre a fornire uno spaccato rigoroso circa gli avvenimenti storici in esame, rappresenta un importante stimolo al dibattito contemporaneo sull'antiziganismo. Mettendo insieme una pluralità di voci e punti di vista, questo lavoro, che potremmo definire "impegnato", ha quindi il merito di restituire visibilità a uno spaccato sociale e storico volutamente dimenticato, restituendone un ritratto di grande complessità e inconfutabile rigore.

ANDREA CAIRA, ANTONIO CANOVI

***Geomemory 1973. Una storia tra il golpe in Cile e
Modena, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2024, 234 pp.,
16 €***

ANDREA MULAS

Vale la pena morire per le cose senza le quali non vale la pena vivere.
Salvador Allende

«Un intero isolato, un muro di cinta alto due metri, tanta paura, poi la rincorsa, una scarica di adrenalina e il salto. Sognavi di cambiare il mondo ed è invece il mondo che in pochi istanti ti cambia la vita»¹. È Ricardo Madrid de la Barra, un intellettuale membro del *Movimiento de acción popular unitaria* (Mapu), dirigente del movimento universitario e di Chile Film, che ricorda come nel settembre 1973 riesce ad accedere all'ambasciata italiana a Santiago del Cile. Si tratta di uno dei circa tremila esuli cileni che accoglierà l'Italia e il cui primo salvacondotto verrà strappato al regime cileno dall'incaricato d'affari del governo italiano Tomaso de Vergottini il 2 maggio 1974: ne beneficerà José Serra, cittadino brasiliano di origine italiana.

Geomemory 1973. Una storia tra il golpe in Cile e Modena ricostruisce per la prima volta nei dettagli quel tessuto esperienziale umano, potremmo dire intimo, e politico, di alcuni esuli che da Santiago del Cile hanno trovato il loro approdo nella città di Modena e nella sua provincia. Per comprendere il percorso seguito da questa ricerca, possiamo riprendere l'insegnamento dello storico Carlo Ginzburg, che nella Prefazione al suo *Miti emblemici spie. Morfologia della storia* puntualizza: «Non sapevo se volevo ampliare l'ambito della conoscenza storica o restringerne i confini; risolvere le difficoltà legate al mio lavoro o crearne continuamente di nuove»². Ebbene, i curatori Andrea Caira e Antonio Canovi seguono i rivoli delle storie che hanno origine nella capitale cilena, ampliano i confini della ricerca, danno visibilità a

1 I. MORETTI, *In Sudamerica*, Milano, Sperling & Kupfer, 2000, p. 38.

2 C. GINZBURG, *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, p. XIII.

nuovi protagonisti e a nuove protagoniste che attraverso le loro testimonianze danno corpo e anima a quelli che potremmo definire i “secondi tempi” della grande storia, ovvero alle vite vissute in esilio. D’altronde Walter Benjamin ci esorta a onorare la memoria delle persone senza nome piuttosto che quella delle persone celebri³.

Il testimone, quindi, è una fonte preziosissima di informazioni e di aspetti che altrimenti non si potrebbero raccogliere. Sono pezzi di storia, e si tratta molto spesso soprattutto di pezzi della loro propria storia. Per questo motivo, suggerisce lo storico Francesco Filippi, offrono una «visione di prospettiva che può fungere da prisma per sezionare e quindi meglio comprendere aspetti che altri tipi di fonti non possono fornire». Proprio per questa posizione così singolare, però, «la testimonianza oculare e diretta dei fatti storici non può, in alcun modo, essere l’unico mezzo a cui rifarsi per l’analisi di un fatto storico»⁴.

Questo volume colma proprio questa lacuna, non cade nell’errore perché ricostruisce come in un puzzle la tela della storia utilizzando anche le microstorie. Fanno notare gli storici Camillo Brezzi e Patrizia Gabrielli nella *Premessa* al recente volume dal titolo evocativo *La forza delle memorie*, che «attraverso il racconto di sé si attribuisce significato alla propria vita, simile a quella di tanti altri, a vite dimenticate, considerate insignificanti o banali». E invece dandogli spazio le si attribuisce valore e senso, e «soprattutto si lascia testimonianza e si alimenta una comune memoria»⁵. Su questo punto, tra gli storici e le storiche si è sviluppato un dibattito assai vivo, su cui si soffermano, e fanno chiarezza, anche Brezzi e Gabrielli: «[...] siamo coscienti della confusione tra la storia e la memoria, delle diffuse approssimazioni e delle ricadute negative generate da un’errata sovrapposizione tra le due, ma siamo altresì consapevoli della funzione vitalizzante della memoria e delle memorie per la storia e per la comunità»⁶. Si tratta di un nodo centrale di questo lavoro, e sul quale tornano più volte i curatori, che hanno la sensibilità e la capacità di intersecare le esperienze della comunità cilena in Italia con quelle della comunità modenese: «Questo nostro tentativo di narrazione, così delineato a partire dall’utilizzo storiografico della memoria, nutre l’ardita intenzione di raccontare gli schemi di approdo, di stanziamento degli esuli politici cileni

3 W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 77.

4 F. FILIPPI, *Guida semiseria per aspiranti storici social*, Milano, Bollati Boringhieri, 2022, p. 56.

5 C. BREZZI, P. GABRIELLI, *La forza della memoria. L’Archivio di Pieve Santo Stefano*, Bologna, il Mulino, 2022, pp. 9-10.

6 *Ibidem*.

nella comunità modenese a seguito del *golpe* militare in Cile. Per farlo siamo partiti dal nostro tempo presente, muovendoci a ritroso. La centralità, in questo caso, si stempera sul binomio uomo-ambiente, ovvero comunità cilena-Modena, intendendo per ambiente quella dimensione psicologica, percettiva, culturale, politica, rappresentativa e sensoriale che intesse che sussiste nel paesaggio relazionale». La città di Modena si afferma come un «approdo internazionalista» e la comunità locale dà ampia prova di solidarietà prima e accoglienza poi.

In questo senso, gli atti di rimemorazione di Hector, Mina, David, Leonardo, Juan, Rodrigo, Gabriella, Ernesto, Marina, Osvaldo, Laura, Andrea non fungono da mera ipervalorizzazione della vena nostalgica, ma da tessuto connettivo sul quale si collegano, intersecandosi, le storie dei protagonisti del volume che si muovono in una Modena che a sua volta rappresenta un “microcosmo” della mobilitazione che a livello nazionale si è attivata dopo il *golpe*.

Nella storia dei colpi di stato in America Latina non si era mai visto tanto accanimento nei confronti del capo dello stato, non era mai accaduto che un corpo militare bombardasse ripetutamente il palazzo presidenziale. L’effatezza di quell’attacco ha rappresentato evidentemente un segnale, un monito, per gli altri governi democratici e progressisti latinoamericani a non seguire la “via allendista al socialismo”. In questa chiave di lettura l’11 settembre 1973 ha rappresentato un «*événement-monde*» (per dirla con il contemporaneista francese Olivier Compagnon), un tornante della storia latinoamericana del XX secolo⁷, in cui il ruolo dei mezzi di comunicazione ha trasformato quell’attacco in un “evento mondiale”, ovvero in vettore di emozioni collettive vissute contemporaneamente in vari luoghi del pianeta⁸.

Già martedì 12 settembre si riunisce d’urgenza il consiglio provinciale di Modena, su di un ordine del giorno che – narra il presidente – «è il frutto della collaborazione della Giunta con altri gruppi, eccezion fatta per il gruppo liberale». Vi è la condanna del «colpo di stato» e l’espressione «al popolo cileno»

7 O. COMPAGNON, *11 septembre 1973. Un tournant du XXe siècle latino-américain, un événement-monde*, in «Revue internationale et stratégique», 2013, n. 3, pp. 97-105.

8 Tra le ultime pubblicazioni uscite in occasione della ricorrenza del cinquantesimo anniversario del colpo di stato che analizzano sia i molteplici aspetti del triennio dell’Up che l’impatto del colpo di stato, A. MULAS, *L’altro settembre. Allende e la via cilena al socialismo*, Roma, Bordeaux, 2023; *De la utopia al estallido. Los últimos cincuenta años en la historia de Chile*, a cura di A. Guida, R. Nocera, C. Rolle, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica / Università di Napoli L’Orientale, 2022; *50 anos do Chile de Allende: uma leitura crítica*, a cura di A. Aggio, São Paulo, Paco Editorial, Jundiaí, 2023.

di «tutta la propria solidarietà»: sono parole attese. Meno scontato è il tributo (il consiglio «si inchina») reso personalmente «alla memoria del presidente Allende e dei suoi collaboratori che, stando alle notizie finora pervenute, hanno pagato con il sacrificio della vita la coerenza alle loro idee di sviluppo per il loro popolo». Questa condanna si inserisce in quel più vasto movimento di mobilitazione che registrerà circa cinquemila ordini del giorno di consigli regionali, provinciali e comunali a sostegno del popolo cileno.

Nel modenese, come emerge dalla ricerca, è intensa anche l'attività dell'Associazione Italia-Cile "Salvador Allende" diretta da Ignazio Delogu, la cui sede è in largo di Torre Argentina, e che rappresenta – come ha sottolineato lo stesso Delogu – «un momento unico ed irripetibile delle forze politiche italiane». Costituita il 13 settembre per comune iniziativa del Partito comunista, del Partito socialista e del Partito socialista italiano di unità proletaria, «immediatamente [vi] aderirono tutti i partiti di allora che si chiamavano dell'«arco costituzionale»: Dc, Psdi, Pr, Pli»⁹.

Compito dell'associazione è «di sostenere politicamente la lotta dei democratici cileni e, concretamente, di procurare posti di lavoro, ospitalità, aiuti di vario genere agli esuli, soprattutto a quelli più bisognosi. E di mantenere viva, attraverso centinaia, migliaia di manifestazioni e iniziative di vario genere, la solidarietà della grande maggioranza degli italiani per la causa della democrazia in Cile». In effetti, Ignazio Delogu e il comunista Renato Sandri – altra figura determinante nella costruzione di ponti con i popoli sudamericani – sono instancabili promotori delle iniziative di sostegno che interesseranno tutta la penisola per diversi anni grazie alla ramificazione attraverso centinaia di comitati provinciali e comunali, di quartiere e di circoscrizioni, di comitati di fabbrica e così via.

Questo interscambio umano, culturale e politico tra gli esuli cileni e l'Italia contribuirà a creare quel fenomeno estremamente ampio e fecondo della *cultura del exilio chileno* nel mondo, che costituirà il fulcro delle elaborazioni storiche, politiche e sociali dei settori delle opposizioni alla dittatura militare in Italia, in Europa e in Cile durante gli anni della lotta clandestina.

⁹ Lettera di Ignazio Delogu ad Andrea Mulas. Sassari, 27 novembre 2001, conservata presso l'autore.

ALBERTO DEL CASTILLO TRONCOSO

Le donne di X'oyep. Fotografia, storia, memoria,
Milano, Milano University Press 2023, edizione
italiana a cura di MARIA MATILDE BENZONI, tradu-
zione di MARIA MATILDE BENZONI, pp. 164, senza
indicazione di prezzo e disponibile anche on line
all'indirizzo <https://libri.unimi.it/index.php/texturas/catalog/book/55>

SIMONA PEZZANO

In primo piano due figure minute riprese da dietro mentre a mani nude spingono un soldato, grande il doppio di loro, armato di una lunga mitragliatrice che gli occupa tre quarti del corpo. L'uomo ha la bocca tirata dallo sforzo di aggrapparsi alle braccia degli altri soldati per contrastare la spinta delle due donne e non perdere l'equilibrio. Tutto intorno, sullo sfondo sfuocato, una miriade di caschi verdi: sono quelli dei soldati schierati a formare un cordone per trattenere la popolazione riunitasi lì per protestare.

Il noto scatto di Pedro Valtierra, una delle immagini più rappresentative dello zapatismo, occupa per intero la copertina dell'edizione italiana di *Las mujeres de X'oyep* dello storico sociale e studioso di storia della fotografia Alberto del Castillo Troncoso. Si tratta della fotografia più famosa della «prima guerriglia dell'epoca postmoderna» – come viene ricordata nel libro – che ha visto le donne *tzotziles* di X'oyep in Chiapas protagoniste della resistenza alla violenza perpetrata dal governo centrale, qui immortalate mentre si oppongono con grande intensità, forza e dignità all'esercito regolare messicano.

Inizialmente pubblicato in spagnolo, *Le donne di X'oyep, tra fotografia e memoria* non si limita alla traduzione del volume originale, ma è arricchito dal contributo di Massimo De Giuseppe incentrato sulla ricostruzione delle origini storico-politiche della crisi in Chiapas; e da quello di Simone Ferrari sui percorsi e le influenze culturali del movimento zapatista su alcuni settori della società italiana.

L'edizione italiana, per altro, si apre con un lungo e intenso dialogo tra la storica Maria Matilde Benzoni (che ha anche curato e tradotto il volume) e lo stesso Alberto del Castillo Troncoso. Da questo confronto emerge l'importanza che la fotografia ha avuto nella storia del Messico e la sua centralità come fonte documentale per esplorare il passato del paese. Il medium fotografico ha conosciuto una diffusione lenta ma irreversibile a partire dall'inserimento delle immagini nella stampa quotidiana alla fine del secolo XIX, favorendo così la diffusione del linguaggio fotografico tra vasti strati della popolazione, in un paese ancora profondamente segnato dall'analfabetismo. Ne è nato un modo originale, strettamente legato al contesto locale, di interpretare e vivere la realtà attraverso le immagini, fino a creare una sorta di epopea visuale delle vicende nazionali, che si ritrova nei murales di Orozco, Riviera, Siqueiros.

Lo scatto intorno a cui è incentrato il volume risale al 3 gennaio 1998, divenuto presto un'icona globale: l'espressione grafica di un conflitto sociale che, grazie anche al parallelo lavoro di molti fotografi e fotografe e giornalisti sul territorio, ha potuto giovare di una notevole visibilità anche a livello internazionale. Ed è con questa immagine che Troncoso si misura, ricostruendone il contesto socio-politico in cui è nata; esplorando le molte altre fotografie che l'hanno accompagnata; tracciandone l'impatto a livello internazionale, fino alle varie interpretazioni di cui è stata oggetto – avvalendosi per questo di diverse fonti iconografiche e scritte, tra cui la testimonianza autobiografica dello stesso Valtierra.

L'occasione di questo nuovo momento di attrito è offerta dall'occupazione da parte dell'esercito regolare di un'importante sorgente d'acqua con gravi conseguenze sulla comunità di Chenalhó, Municipio nei pressi di X'oyep. La tensione era però già altissima. Appena dodici giorni prima ai fatti documentati, nel dicembre del 1997, nel vicino villaggio di Acteal si era consumato un terribile massacro. Un gruppo di paramilitari, che occupavano il Chiapas insieme alle regolari forze di polizia e dell'esercito, assassinò quarantacinque indigeni appartenenti all'associazione pacifista *Las Abejas*, simpatizzanti con l'Ezln, mentre pregavano in una piccola chiesa della comunità. Fu questo uno dei momenti più drammatici della crisi innescata dal *levantamiento* da parte della popolazione indigena del sud-est del paese il 1° gennaio 1994.

La copertura fotogiornalistica di questo drammatico episodio realizzata da «La Jornada» fu centrale nell'attrarre ancora una volta l'attenzione dell'opinione pubblica non solo locale, ma internazionale. Per la prima volta nella storia del Messico grazie al movimento zapatista venivano portate alla ribalta le condizioni di sfruttamento ed emarginazione in cui vivevano da secoli gli indigeni, per bocca del suo leader mediatico il subcomandante Marcos, la cui

forza stava proprio nella capacità di utilizzare consapevolmente i mezzi di comunicazione per poter influenzare alcuni settori della società civile.

Las mujeres de X'oyep può essere considerato un testo esemplare su come si possano utilizzare le fotografie come testimonianze, laddove però vengano accompagnate da un approfondimento attraverso altri documenti, siano essi orali o scritti.

La fotografia è sicuramente una fonte irrinunciabile per la ricostruzione di momenti storici passati, soprattutto in quelle situazioni – come quella messicana – in cui la cultura orale è quella più diffusa tra la gran parte della popolazione. Anche se questo discorso è valido anche ad altre latitudini. In un contesto come quello contemporaneo, segnato dalla svolta digitale, le immagini hanno un impatto sempre più capillare sul nostro modo di comunicare e di informarci, fino a costituire un vero e proprio ambiente culturale in cui siamo immersi. La nostra società è infatti profondamente visuale: ci troviamo costantemente circondati da immagini che circolano senza sosta. Esse possiedono la capacità di esprimere idee complesse, emozioni e informazioni in modo conciso e di immediato impatto in grado di influenzare l'opinione pubblica, sfidare norme sociali e dare inizio a movimenti culturali e politici – come ci dimostra Troncoso a proposito del movimento zapatista. Tuttavia, Troncoso è anche consapevole che il linguaggio visivo è un codice complesso che richiede il confronto con altre fonti – come egli stesso fa in questo libro – per garantire una comprensione autentica e una interpretazione che dia conto di tutta la loro ricchezza documentale.

LISA RICCETTI

Il linguaggio della tensione. La manipolazione mediatica del G8 di Genova, Cronache Ribelli, 2023, 192 pp., 15 €

ILARIA BRACAGLIA

Per recensire il saggio *Il linguaggio della tensione. La manipolazione mediatica del G8 di Genova*, scritto da Lisa, edito da Cronache Ribelli nel 2023, si potrebbe iniziare da molti aspetti diversi.

Quello che scelgo come punto di partenza è la capacità del volume di esprimere i propri legami, prima di tutto quello con un luogo di importanza fondamentale per la ricerca sul G8 2001: l'Archivio Lorusso Giuliani del Vag61 a Bologna. È noto, forse, che al momento della chiusura dei fascicoli giudiziari apertisi riguardo alla perquisizione della scuola Diaz Pertini e alle forme di reclusione avvenute nella caserma Nino Bixio, più nota come Bolzaneto dalla località in cui è situata, i protagonisti di quelle vicende – in particolare comitati e rete del supporto legale – hanno posto un problema fondamentale: quale istituzione si sarebbe fatta carico di quelle memorie? Nonostante la richiesta esplicita, nessun archivio si è proposto con un progetto ritenuto sufficientemente adeguato dai referenti della rete di supporto legale per quello che sarebbe stato un compito fondamentale: dare avvio a «una cura della Storia», espressione con cui l'etnopsichiatra Roberto Beneduce intende riconoscere ed evidenziare il ruolo della società civile e delle istituzioni statali nel restituire forme di giustizia attraverso l'elaborazione, la trasmissione e la tutela di memorie collettive.

Proprio all'interno dell'Archivio Lorusso Giuliani, invece, nel corso degli anni si stanno susseguendo attività di ricerca sul G8 di Genova o su argomenti ad esso affini. Tra queste, la tesi di laurea magistrale in Scienze Storiche di Lisa Riccetti dedicata, come recita il titolo, al *Dibattito mediatico prima e dopo il G8 di Genova (1999-2001)*. Da questo impegno, e dalla capacità della casa editrice di apprezzarlo, è nato il volume al centro di questa recensione.

Non posso che esprimere una grande gratitudine nei confronti di una giovane ricercatrice che è riuscita a coniugare rigore e passione nel suo lavoro, e

a procedere nel suo percorso di studio e di divulgazione con grande coraggio. Il libro di Riccetti ha la capacità, rara specialmente quando si tratta di simili argomenti, di entusiasmare chi legge, restituendo l'importanza di proporre percorsi alternativi a un pensiero unico, ricostruendo, pagina dopo pagina, anche il percorso di movimenti capaci di proporsi come alternative concrete a un'omologazione e a una morale individualista e indifferente, attualmente sempre più dilaganti e normalizzate.

Per ciò che riguarda i contenuti, Riccetti si concentra sul ruolo dei media considerato all'interno di un lungo periodo, precedente e successivo ai giorni in cui sono svolti il summit e i cortei. Dunque oltre ad offrirsi come veicolo prezioso, una sorta di fonte secondaria, per accedere a delle citazioni d'epoca, il saggio soddisfa l'esigenza di comprendere come i media abbiano raccontato l'evento Genova 2001, un'esigenza espressa da molti e molte manifestanti, come emerge in numerose interviste, ma anche nella graphic novel *Quella notte alla Diaz. Una cronaca del G8 di Genova* (Edizioni Guanda, 2010) con cui Christian Mirra ha raccontato la propria esperienza.

Dal momento che questa rivista fa riferimento alla metodologia della storia orale, ho scelto di ricorrere a un'intervista con Lisa Riccetti, per scrivere la recensione del suo libro. Ne propongo di seguito una stesura narrativa, anziché una vera e propria trascrizione.

L'intervista si è svolta il 4 gennaio 2024 in modalità online. Riccetti fa riferimento ad alcuni appuntamenti che hanno avuto un ruolo importante nella scelta dell'argomento della tesi di laurea magistrale discussa con il professor Mirco Dondi e mi spiega il percorso con cui quella tesi si è trasformata in un saggio. Mi racconta, infatti, che Cronache Ribelli ha avviato un progetto per scrittori e scrittrici esordienti che avessero delle proposte di pubblicazione in linea con gli argomenti e la metodologia della casa editrice indipendente: il suo testo è stato selezionato e ha ricevuto un supporto di *editing* che potesse trasformare una tesi di laurea in un saggio per la divulgazione.

Quando le chiedo quale sia il senso di affrontare un simile argomento a oltre venti anni di distanza, Riccetti mi spiega che a spingerla è stato il desiderio di trasmettere delle informazioni ai suoi coetanei, per la maggior parte totalmente ignari di quanto accaduto nel 2001, ma anche di poter far uscire una ricerca fuori dall'ambito strettamente accademico e istituzionale. Aggiunge che ha ricevuto degli stimoli importanti durante l'anniversario del luglio 2021, anticipato da numerose iniziative locali. L'autrice fa riferimento, in particolare, alla realtà bolognese e al percorso proposto dal Vag61 e dal Centro documentazione Lorusso Giuliani che le ha permesso di assistere ad alcune presentazioni di libri e ad alcuni spettacoli teatrali. Nel corso di queste

esperienze ha potuto percepire quanto ancora il G8 2001 sia poco approfondito e conosciuto più “per sentito dire”.

Mi spiega che al momento di scegliere l’argomento della tesi ha preferito concentrarsi su come i media ufficiali avevano raccontato i mesi precedenti all’evento di luglio 2001: una narrazione distorta che si è cristallizzata – anche attraverso alcune parole reiterate come *black bloc* – nell’opinione pubblica fino ad influenzare il linguaggio e le interpretazioni proposte negli anni successivi.

Il suo metodo di indagine si è basato sull’organizzazione di una rassegna stampa a partire dai documenti conservati nel Centro documentazione Lorusso Giuliani, concentrandosi sui quotidiani italiani pubblicati tra il 1998 e il 1999, secondo un approccio trasversale che è andato da «il manifesto» a «Liberò» per poter leggere il dibattito italiano di quegli anni. L’arco di tempo invece si è ristretto ai mesi da gennaio a settembre 2001 per l’approfondimento della definizione di alcune parole chiave ricorrenti; in questo caso, l’autrice ha preferito fare riferimento a quotidiani considerati neutrali, come «Corriere della Sera», «La Repubblica» o «Il Secolo XIX».

Nel corso della nostra conversazione precisa che la scelta di concentrarsi sui confini nazionali è stata dovuta solo alla necessità di restringere un campo di ricerca di per sé estremamente vasto, ma non certo perché si può considerare il G8 2001 come un evento solo italiano. Seppure in misura minore, dunque, Riccetti ha fatto riferimento anche alla stampa estera per gli eventi a ridosso delle tre giornate di luglio, ma anche per comprendere il grado di importanza che veniva attribuita a livello internazionale a discorsi e pratiche securitarie, come la scelta di blindare la città di Genova con le grate metalliche che cingevano la zona rossa.

Discorsi e pratiche securitarie che, seppure con le opportune differenze, sono proseguite fino ai nostri giorni, rivolte spesso al contenimento di quei flussi migratori cui era dedicata proprio la prima delle giornate di protesta in piazza, quella del 19 luglio 2001: il festoso corteo dei migranti, accompagnato dal famoso slogan *people before profits*.

Il senso di studiare il G8 2001 a oltre venti anni di distanza, come mi spiega Riccetti, è anche quello di poter approfondire alcuni aspetti della politica internazionale e locale, interna, in modo da poter comprendere meglio gli avvenimenti più recenti.

La bibliografia riguardante il G8 di Genova presenta delle peculiarità: sono state poche le ricerche di origine accademica che si sono accostate a quegli eventi fino al 2020. Nel 2021 si è verificata una considerevole apertura, ma anche un certo accavallamento delle proposte editoriali.

Il grande pregio del saggio di Riccetti, a mio avviso, sta nella sua capacità di comprendere più elementi: il contenuto che viene affrontato con estrema competenza, rispetto e meticolosità; la metodologia curata e consapevole, percepibile in ciascuna delle pagine del volume; il dialogo costante con i lettori e le lettrici che vengono accompagnati a districarsi nella complessità, ma anche sollecitati a riflettere, interrogarsi, pensare.

Dopo aver letto *Il linguaggio della tensione* ho scritto a matita un rapido commento a caldo: è un libro che sblocca il pensiero. *Sbloccare* è un verbo tipico del mondo dei videogiochi con cui si indica la possibilità di accedere a un livello di difficoltà e di complessità successivo. Il libro di Riccetti presenta proprio questa qualità: permette di accedere a un grado ulteriore della comprensione di quanto accaduto a Genova nel 2001, così come della possibilità di continuare a interrogarsi su quei fatti, ma con più elementi da considerare e con l'impegno a una maggiore profondità contenutistica e a una più autentica consapevolezza metodologica.