

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di
Lingua, Letteratura e Comunicazione



N. 49 Luglio – Settembre 2019



compu.unime.it

TITOLO

<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

Direttore responsabile: **Luigi Rossi** (Già Università di Messina)

Direzione scientifica: **Luigi Rossi** (Già Università di Messina)

Comitato scientifico: **José Luis Alonso Ponga** (Università di Valladolid, Spagna), **Iryna Volodymyrivna Dudko** (Università Pedagogica Nazionale Dragomanov, Kiev, Ucraina), **Maria Teresa Morabito** (Università di Messina), **Giuseppe Riconda** (emerito Università di Torino), **Ve-Yin Tee** (Università di Nanzan, Giappone), **Vincenzo Cicero** (Università di Messina), **Giovanni Brandimonte** (Università di Messina), **Francesco Zanutelli** (Università di Messina), **Massimo Laganà** (Università di Messina), **Amor Lòpez Jimeno** (Universidad de Valladolid), **Sergio Severino** (Università di Enna -Unikore), **Florence Pellegrini** (Université Bordeaux Montaigne-MCF en langue et stylistique françaises), **Adriana Mabel Porta** (Università per stranieri Dante Alighieri – Reggio Calabria), **Nicola Malizia** (Università di Enna - Unikore), **Massimo Sturiale** (Università di Catania – Ragusa), **Rima Sleiman** (Maître de conférences à l'INALCO - Directrice adjointe du département d'arabe à l'INALCO), **Paolo Villani** (Università di Catania), **Paolo La Marca** (Università di Catania), **Elena Bellavia** (Università della Basilicata – sede di Potenza), **Sonia Bellavia** (Università di Roma – La Sapienza)

Vice Direzione scientifica: **Prof. Francesco Crapanzano** (SSML – Reggio Calabria)

Responsabile Revisione (lingua inglese): **Prof. Angela Tortorella** (Università per Stranieri di Reggio Calabria)

Segreteria Redazione: **Dott.ssa Angela Mazzeo**

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: direttore@rivistailluminazioni.it

Sito web: <http://www.rivistailluminazioni.it>

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale.

Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: <http://www.rivistailluminazioni.it>. La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: <http://www.rivistailluminazioni.it>. Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: direttore@rivistailluminazioni.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della revisione paritaria realizzata tramite la consulenza del Comitato scientifico e di referees anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione dovranno essere redatti rispettando le norme editoriali presenti sul sito web e inviati in formato Word (.doc o .docx) al direttore della rivista, Prof. Luigi Rossi: direttore@rivistailluminazioni.it.

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data
11 maggio 2007

Quarantottesima Edizione: Luglio – Settembre 2019

ISBN ISSN: 2037-609X

Copertina e Impaginazione: WebTour - Messina

INDICE

Alberto Simonetti -	IL NODO ONTOLOGICO TOPOLOGIA DIFFERENZIALE E SVILUPPO DIALETTICO	3
Anna Re, Sonia Malvica -	IL SE' E IL CORPO. L'AZIONE COME FONDAMENTO DELLA COGNIZIONE	20
Aurora Donzelli -	CONVERTITRE AL CAPITALISMO ETICA CALVINISTA E RITUALI PAGANI TRA GLI ALTIPIANI DI SULAWESI, IN INDONESIA.....	39
F ^{zio} . La Rosa, F ^{sco} . La Rosa, -	UN SISTEMA DI TRACCIABILITÀ DELLE COMPETENZE BASATO SULLA TECNOLOGIA BLOCKCHAIN	65
A. Penna, U. Ruggeri, R. Uccello	EDGAR MORIN E I PROCESSI DI ECO-AUTO- ORGANIZZAZIONE	81
G. Gembillo, A. Anselmo -	PER UNA SCRITTURA DELLO SRADICAMENTO E DELLA PERDITA. LA VOCE DI EDITH BRUCK.....	110
Paola Ricci Sindoni -	L'EDUCAZIONE INTERCULTURALE NELLA SCUOLA DELL'ERA DIGITALE	133
Patrizia Panarello -	LA NAISSANCE DE LA CRITIQUE ACADEMIQUE DANS LE MONDE ARABE ET LES PREMICES DU COMPARATISME	163
Rita Sleiman -		

Sara Bani -	LENGUAJE INSTITUCIONAL Y MUESTRAS DE ORALIDAD EN @POLICIA 192
Simone Borile -	EXCLUSION, VIOLENCE AND SOCIAL UTILITY. THE SOCIAL ROLE OF CHILDREN WITH ALBINISM IN AFRICAN SOCIETY 225

Alberto Simonetti

IL NODO ONTOLOGICO

TOPOLOGIA DIFFERENZIALE E SVILUPPO DIALETTICO

ABSTRACT. Definizione del conflitto tra l'idea di sviluppo della dialettica (Hegel) e la logica della differenza (Deleuze); se la prima si identifica come apparente movimento in vista di una stabilità, la seconda sottolinea il carattere trasformativo del reale, divenire che muta l'assetto del rapporto tra identità e alterità.

Parole chiave: *identità, alterità, differenza, dialettica, topologia*

ABSTRACT. Definition of the conflict between the idea of developing dialectics (Hegel) and the logic of difference (Deleuze); if the former identifies itself as an apparent movement with a view to stability, the latter underlines the transformative character of the real, becoming that changes the structure of the relationship between identity and otherness.

Key words: identity, otherness, difference, dialectic, topology

La conoscenza serba in sé un dinamismo di indubbia consistenza. Le speculazioni filosofiche hanno oscillato nell'interpretazione di questa ma, dalla modernità in poi, la peculiarità della *dialettica*, nell'opera di Hegel, ha cercato di determinarne i confini entro una sistematicità che, per inverso, nel '900, è stata messa in crisi da un'altra nozione: quella di *differenza*, a partire dal pensiero di Gilles Deleuze. Cerchiamo di enucleare motivi e sfondo categoriale di quello che possiamo, a ragione, definire il *nodo ontologico* che dal moderno perviene alla contemporaneità.

1. *Identità e alterità*

Qualora volessimo generalizzare mantenendo una certa pregnanza filosofica, l'argomentazione si preciserebbe attorno al nesso tra l'*Identico* e l'*Altro*. L'identità garantisce la coincidenza, in senso teoretico $A=A$, psicologico "Io sono Io", gnoseologico "questo è qualcosa piuttosto che altro"; con essa si edifica il *determinato* e anche ogni *determinabile* volgerà a determinazione solo se mostrerà l'inconfutabilità della propria omogeneità a se stesso. Dal principio di identità e non contraddizione al terzo escluso aristotelici, dall'identità divina di stampo medievale, sino al *Cogito* cartesiano per approdare a Hegel, "pensare" ha significato chiarire l'identico, ravvisarlo, farne l'individuazione dirimente per ogni ulteriorità. Chiariamo che si tratta di quello che potremmo definire il *percorso maggioritario* della storia del pensiero che, di tanto in tanto, fa emergere dal sottosuolo fratture critiche rispetto a

questa stessa maggioranza. Fondare significa pervenire all'identico non come *novum* ma come conferma dell'originario. Il *fundamentum inconcussum* decretato dalla modernità filosofica, almeno da Cartesio a Hegel, poggia sulla pietra angolare dell'identità che, pertanto, porta a soluzione anche l'enigma della *verità*.

«Innanzitutto, la filosofia [...] dà l'impressione, in misura maggiore che le altre scienze, di esprimere nel proprio fine o nei propri risultati ultimi la Cosa stessa nella sua essenza compiuta»¹; così Hegel annuncia il viatico che realizzerà l'Assoluto che, evidentemente, non può che rappresentare e configurarsi come un'identità pienamente realizzata. L'aspetto problematico viene altresì subito avvertito, quasi volendo imporre alla scompostezza della storia e dell'umano una cadenza figurale ben precisa. Subentra, in tal modo, la controversia legata all'alterità e, più ampiamente, quell'intrico definito dalla *relazione*. Per dire $A=A$, è necessario B? Ogni identico abbisogna di un "altro" ad esso relato che ne confermi la veridicità? Ci sembra essere il problema della dialettica, perno che Hegel sistematizza e che, tuttavia, cela soluzioni complesse. I termini hegeliani, ponendo l'esperienza della coscienza come "attraversamento" contrastato per la presenza del negativo, del fuori di sé, della Natura, della stessa società civile (per usare alcuni esempi di antitesi), intendono partire da un identico inconsapevole (l'In sé) affinché emerga, alla fine del processo teleologico, l'identico consapevole (l'In sé e Per sé). In mezzo, vi sono le figure del

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2004, p. 49.

"travaglio della coscienza", diremmo le figure dell'estraneità, dell'alterità, della relazionalità.

Cosa significa "relazione"? Indica uno scambio di prossimità tra due entità, A e B, laddove l'identità non è sufficiente per esaurire lo statuto della relazione. Ogni relazione si dà con *almeno* due termini. Proprio questo tema verrà sentito da Hegel come decisivo al fine di conferire, non solo al suo sistema filosofico e neanche alla coerenza con l'Idealismo, ma alla modernità stessa, la stabilità dello sviluppo *cosmico-storico* della natura e dell'uomo. Affermare che ogni relazione implica almeno un secondo elemento e decretare che per dirsi identico a sé un ente necessita di misurarsi con ciò che esso non è, appaiono, a prima vista, inoppugnabili categorie logiche, presenti e usate fin nel quotidiano. Ma l'orizzonte, proprio da Hegel, si mostra non affatto semplice in merito. Un passo della *Fenomenologia dello Spirito* enuclea: «[...] la coscienza raggiungerà infine un punto in cui si spoglierà della parvenza di essere intaccata da qualcosa di estraneo che è solo per essa e che appare come un altro»². Urge concentrarsi sulla terminologia hegeliana, a cominciare dalla ricorrenza della nozione di "apparire". Hegel assume una strategia che dirama la concretezza *reale* dell'alterità (della necessità relazionale) dalla semplice diversificazione che non affiora come autonomia ontologica. In sostanza, l'"apparire" non si precisa entro i cardini consistenti di una *presenza* ma avviene "per essa" nel riferimento alla coscienza; essa *si* appare come altra, quando realmente è la medesima

² *Ibidem*, p. 167.

coscienza, dapprima ignara, che vediamo pervenire a sé. Lo sviluppo dialettico celerebbe, in tal senso, un *movimento apparente*, un dispiegarsi verso l'estraneità privo di consistenza e, pertanto, negante la necessità dell'Altro per il Medesimo.

2. *Ontologia e dialettica*

In gioco c'è il problema del ταυτότης, della nozione di "identità" presentata nella *Metafisica* di Aristotele, matrice originaria del plesso teoretico di riferimento. Lo sviluppo dialettico coniato da Hegel, nella vastità delle interpretazioni³, assurge alla controversia tra l'identico e l'alterità in un senso ambiguo; vi è indubbiamente la presentificazione dell'identico come di *un'originarietà in cammino* per compiersi attraverso, per inverso, una serie di tappe che "pare" ne incrinino lo statuto. Risulta evidente l'approssimarsi, dati questi problemi, del dualismo *essere-divenire*. Si può parlare di identità in chiave di fissità, di un è ontologicamente stabile? Oppure, il divenire, come *divenire altro da sé*, è insuperabile carattere dell'ente? La "contraddittorietà di tutte le cose" affermata da Hegel nella *Scienza della logica*

³ Innegabile la mole vastissima delle letture hegeliane, livellate su almeno due grandi assi critici: quello che insiste sulla totalità e sulla sussunzione dell'alterità alla sintesi del *panlogismo* (dove i concetti di sistema e identità primeggiano) e un altro che sottolinea l'interno dinamismo e la centralità della contraddizione (primato del momento negativo). Da Croce a Heidegger, da Adorno alla critica marxista (Colletti, Bloch, Marcuse, Lukács, per citarne alcuni), dalla lettura cattolica (Fabro) alla innovativa lettura francese (Kojève, Wahl, Hyppolite), fino alle letture italiane (Sichirollo, Massolo, De Ruggiero, Bobbio). Una breve sintesi a titolo storiografico, con connotazioni e sbilanciamenti spesso filosofico-politici.

sussiste come *tolta*. Se si ammette che l'alterità è decretata quale *momento* della dialettica, la sua concretezza si fragilizza, non pertiene certamente al campo della fissità; ma d'altra parte tale momento non è evitabile, rientra nell'attraversamento sofferto e lacerato della coscienza. Tuttavia, il teleologismo è proiettato all'Assoluto che vaga dall'inconsapevole alla coscienza, quindi il suo compiersi non può che superare (*Aufhebung*) le varie stazioni dell'alterità, superamento tensivo che è già da sempre, ma non si sa. Il togliimento della contraddizione, dell'alterità, completa necessariamente la verità dell'identico. Pensare ciò vuol dire ritrovarsi alle soglie della determinazione dell'identità che abbisogna dell'*apparenza* dell'alterità e della relazionalità laddove, pertanto, il polo B non si contorna di una reale *effettività ontologica* ma si mostra come il dispiegamento di A. Nel momento della "tesi", dell'astrazione, A è ripiegata su di sé, non si è ancora chiarificata; il dispiegarsi di A, viatico coscienziale verso la totalità, non dischiude il contrastivo B, ma rende intelligibili le componenti della sua stessa struttura. Il discorso di Fichte è già evidente in merito: è l'Io stesso che pone le sue antitesi, il non-Io; in Hegel l'articolazione di raggiungimento dell'Assoluto (dell'identità che si sa) dimora in negazioni non volute come atto dell'Io, ma portate a coscienza e conoscenza dal loro stesso sviluppo che, a sua volta, non può che essere identificato con il medesimo polo A. Si tratta di un falso movimento. In un celebre studio, Severino spiega: «Per Hegel la contraddizione del divenir altro è non verità, nel senso che la non verità della contraddizione è sì *esistente*, ma l'esistenza che si sviluppa e si risolve nella verità del

risultato, cioè del "fondamento", dove la contraddizione del divenir altro è tolta»⁴. Lo statuto di "passaggio" non profila alcuna determinazione fondativa a livello veritativo. L'identico si serve di relazioni apparenti. Hegel non tralascia la cogenza del nodo identitario ad una sommaria afferenza al processo di *autoctisi*; indaga l'alterità e ne evidenzia la logicità imprescindibile, fino a far emergere la contraddizione nella medesimezza. Tuttavia, tale contraddizione non mina la solidità dell'identico, ne dispiega i caratteri con un movimento *apparentemente* oppositivo ma che, in realtà, non modifica l'identico, dal momento che "modificare" è transitare da un forma all'altra e non esplicitare nei suoi elementi la forma che già è presente. Hegel ha pensato profondamente il dilemma tra identità e alterità, tra essere e divenire, con finalità ben precise: in primo luogo negare la sostanzialità dell'altro inserendo il divenire in un movimento apparente e, in secondo luogo, mostrare che all'identico l'altro è semplicemente *utile*, ma non concretamente e frontalmente in opposizione. Ancora Severino situa Hegel ad un crocevia dirimente della storia della filosofia: «Il pensiero di Hegel è lo sforzo più potente di rendere pensabile il divenir altro, perché addirittura identifica il divenir altro al prodursi dell'"altro di un altro", ossia al prodursi dello "stesso", dell'esser sé. Nel suo significato più profondo, la dialettica hegeliana è la volontà di pensare lo "stesso" - il *tautón*, l'*idem*, l'*identità* dunque - e di pensare il divenir altro come l'autoproduzione dello "stesso", ossia come

⁴ E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, p. 31.

l'autoproduzione dell'identità. Nel pensiero di Hegel l'Occidente compie lo sforzo più potente per pensare lo "stesso", l'identità»⁵.

Con una formulazione linguisticamente ardua ma concettualmente precipua, Hegel parlerà di Assoluto come di "identità dell'identità e della non identità". L'altro è assorbito nella verità dell'intero e nella conciliazione totale tra realtà e razionalità. Dove la relazionabilità dei termini di reciprocità Io-Altro è qui intelligibile? Hegel pensa l'identico facendo scaturire l'Altro dallo Stesso e, inoltre, decretandone l'"immane potenza" che, a dispetto della sua ipotetica mole e produttività contrastiva, si muta nello sviluppo dialettico hegeliano in un'apparenza ostacolante, il cui unico mutamento è coscienziale, cioè interno allo stesso sé. Ogni *fundamentum* gnoseologico, epistemologico, morale e politico, si basa e poggia sull'immutabilità, sull'identità. Il problema del riconoscimento (*Erkennung*), presentato già nella *Filosofia dello spirito jenesse*⁶, poi ripreso da Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento*⁷, non mette in crisi gli assunti sin qui esposti. Se l'Io si ri-conosce effettua un'ennesima esplicazione della sua identità e, pertanto, il fatto che l'Altro sia lì di fronte, non significa in alcun modo che da esso passi necessariamente la conferma dell'identità dell'identico. Torniamo al circuito dell'apparenza. L'apparire dell'Altro al mio

⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, 1805-06, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1999.

⁷ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, 2004, *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano, 2005.

cospetto non è che una diversa esplicazione del sé, dell'identico, non ha potenza ontologica autonoma. Il particolare, ogni particolare, serve soltanto a conciliare l'universale. Ogni antagonismo è assimilato. Si rammenti Adorno: «Il principio d'identità assoluta è internamente contraddittorio. Esso perpetua la non identità in quanto repressa e offesa [...] nello sforzo hegeliano di assorbire la non identità nella filosofia dell'identità»⁸.

3. Relazione e fondamento

Nello specifico, la dialettica teorizzata da Hegel è da ricondursi all'ultimo grande tentativo moderno di confermare l'indisponibilità dell'identico in quanto fondamento, *fundamentum inconcussum* (fase iniziata dal *Cogito* cartesiano e corroborata dal trascendentalismo kantiano); il polo A non diverrà mai B, poiché la determinazione del negativo è apparente, meramente funzionale, irreali. Quanto viene definito come B è un passaggio esplicativo, non contrasta se non per porsi come togliimento. Ciò che Adorno nomina con l'appellativo di *negazione determinata*, la permanenza vitale nell'inconciliabilità identitaria è una critica fondamentale per destrutturare lo hegelismo, tuttavia ancora non perviene ad un'affermazione di positività ontologica, dal momento che afferma la negazione nella sua consistenza rimanendo nella

⁸ T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, *Dialettica negativa*, tr. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 284.

lacerazione ma, altresì, aprendo l'iniziale squarcio politico che libera il pensiero dalla rigidità del "previsto", del "già dato" propria della dialettica. Hegel, traendo alcune considerazioni, è il vertice del pensiero dell'identità, concetto evocato, concretato, setacciato presso ogni *locus* della riflessione (dall'antropologia al diritto, dall'estetica alla religione, fino alla politica e alla logica), restituito nella sistematizzazione rappresentata da ciò che potremmo definire *l'immobile movimento dialettico*, l'apparenza dell'alterità, della relazione, utile soltanto per il suo superamento. Hegel ha posto l'identità non tanto senza relazioni (altrimenti ricadremmo negli esordi dell'Idealismo, in Fichte), quanto *con relazioni apparenti* che, in fin dei conti, rimandano all'identità stessa, precisandosi quali figure evaporate dopo aver esaurito la loro funzione di opposizione, anch'essa apparente. In ultimo, lo sviluppo dialettico è il cammino via via esplicantesi dell'identità.

4. Topologia e differenza

Allo sviluppo dialettico, nel '900, si oppone radicalmente la *filosofia della differenza* di Gilles Deleuze. In Hegel sono condensate le istanze più fortemente minanti l'attività del pensiero, vi è riassunta la volontà di chiudere il pensiero, di far morire la filosofia. Così Deleuze si pone nel tentativo di produrre uno (s)fondamento ontologico contro la modernità culminante in Hegel, costruendo la sua *ontologia pluralista*. Per Deleuze ogni ente è definito dalla sua differenza, non può che divenire

e, divenendo, è sempre e costantemente *altro*. Non si tratta di un rovesciamento *tout court* di Hegel (ci avrebbe già pensato Marx); infatti, Deleuze rileva il fondamento nella molteplicità stessa, una è l'immanenza, nessuna trascendenza ad oscurarla, l'Uno è costituito dal Molteplice. Nella nostra espressione "nodo ontologico" si intende caratterizzare la controversa dualità, che Deleuze intende superare, tra immobilità e movimento, tra l'essere e il divenire, tra l'Uno e i Molti. Per questo, è utile porsi oltre una semplicistica contrapposizione tra identità fissa (Hegel e la dialettica) e identità mobile (Deleuze e la differenza). In realtà, la posta in gioco concerne lo statuto dell'identità che, cessando di ammantarsi di una riconducibilità all'*originario*, occupa, in Deleuze, una posizione di *posteriorità*. L'errore avviatosi con la modernità consiste nel partire, originariamente, dall'identità, da $A=A$. Al contrario, il precisarsi di una coincidenza di sé con sé resta una mistificazione, una mozione metafisica totalmente arbitraria; basti pensare a quanto Sartre dirà nel 1943 in *L'essere e il nulla*⁹ affermando che "l'uomo è ciò che non è e non è ciò che è", volgendo ad un'asimmetria assoluta, ad una non coincidenza radicale l'uomo con se stesso, per cui esistere è realizzare continuamente alterità, concatenamenti con qualcosa d'altro come dirà Deleuze.

È utile precisare di quale connotazione si veste l'identità, pensata nella posteriorità ontologica. Dalla coincidenza assiomatica mente-Io, sin da Cartesio, è sfuggito il

⁹ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 2008.

tratto distintivo non solo dell'essere umano, ma della dimensione del *vitale in sé*. Ammettere che l'originarietà dell'identico non solo esista, ma che permanga, seppur nelle apparenti diversificazioni, immutabile, è la menzogna più profonda dell'Occidente. Nietzsche se ne fa portavoce e lo stesso Deleuze medita a lungo sulla filosofia nietzscheana, traendone le determinazioni (s)fondative della sua nuova ontologia pluralista. Non soltanto in *Differenza e ripetizione* (1968), ma in vari luoghi della sua opera Deleuze scardina sia la monoliticità identitaria, sia la concezione della differenza come negazione; il limite di Adorno, rispetto a Deleuze e, inoltre, a Derrida¹⁰, risiede entro un'ottica che pur nobilitando di potenzialità determinate il negativo, permane nello scacco "tragico" dell'immagine della non-conciliazione che, nonostante sia criticata e considerata repressiva, resta sullo sfondo. Deleuze autonomizza la differenza in qualità di *affermazione*, di *potenza creativa*: è il "dire sì" di Zarathustra¹¹. La deleuziana *differenza in sé* modifica radicalmente la struttura dell'identico sotto l'aspetto della rottura di una significazione univoca concepita come mistificata e ingannevole; l'identità non è rappresentabile né dal punto di vista della sostanzialità, né dal punto di vista della relazionalità tra due sostanze. Idealismo e personalismo (Deleuze lancia numerosi strali contro quello che definisce pensiero *cristiano-hegeliano*), sintetizzano il velo di Maya su cui ha poggiato e trovato

¹⁰ Derrida insisterà sulla *différance* come scarto, faglia frantumante l'identico, ad esempio nel concepire la consistenza della trasgressione ne denoterà l'aspetto "positivo". Cfr. J. Derrida, *Positions*, 1972, *Posizioni*, a cura di G. Sertoli, Bertani editore, Verona 1975.

¹¹ Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 1885, *Così parlò Zarathustra*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.

fondamento l'Occidente filosofico; "differenza" è *altro* anche rispetto al "sé come un altro", implicante una superfetazione dell'identico, un'identità al quadrato. Il corpo, "filo conduttore" nietzscheano, è attraversamento di singolarità che, a seconda di curve casuali, produce alcune regolarità, indici sempre e comunque "mobili": tra essi vi è l'identità stessa e, nel particolare, la soggettività. Afferma Deleuze: «Per pensare la differenza, tendiamo a subordinarla all'identità (dal punto di vista del concetto o del soggetto: per esempio la differenza specifica presuppone un genere come concetto identico)»¹².

Se la dialettica hegeliana pone sul molteplice il sigillo della contraddizione da superare, della negazione destinata al togliimento, diviene impossibile concepire una differenza in sé, dal momento che l'*in sé* è peculiarità esclusiva e privilegio solitario del momento astratto in Hegel. La differenza è pura apparenza, non sostanza nulla, è presa nel teleologismo della totalità dove a trionfare sarà l'identità. Ma il mondo, il cosmo, in Deleuze è, al contrario, il divenire afinalistico della differenza, frantumante ogni fissità, ogni conciliazione: «La differenza è il vero logos, ma il logos è l'erranza che sopprime i punti fissi, e l'indifferenza è il suo pathos. La differenza esce e rientra in una faglia che inghiottisce tutte le cose e tutti gli esseri»¹³; per Deleuze l'unica dimensione che afferisce ad una totalità è cava, per così dire è la *superficie senza*

¹² G. Deleuze, *Préface à l'édition américaine de Différence et répétition*, 1986, *Prefazione all'edizione americana di Differenza e ripetizione*, in *Due regimi di folli-Testi e interviste 1975-1995*, tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2010, p. 249.

¹³ G. Deleuze, *Faillite et feux locaux. Kostas Axelos*, 1970, *Faglia e fuochi locali*, in *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste 1953-1974*, tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, p. 199.

fondo, l'orizzontalità assoluta, ovvero il *piano di immanenza*. Esso è l'universo del vitale, la struttura materiale entro la quale avvengono territorializzazioni, deterritorializzazioni, riterritorializzazioni, entro cui le varie singolarità (di molteplice complessità) si concatenano in una *relazionalità perenne* e, in certi casi, acquisiscono dei frammenti di continuità (indici di regolarità, punti di vista) che, tuttavia, non vanno in alcun modo confusi con l'identico. Ciò che, anche sulla scorta di Guattari¹⁴, Deleuze definisce *caosmo* è proprio l'ontologia della pluralità laddove, come nel colpo di dadi di Mallarmé, *caso* e *necessità* determinano l'evento (il caso è il lancio, la necessità l'incontrovertibile del risultato dei dadi). Sotto la cognizione temporale, la differenza che anima l'immanenza assoluta delinea, con interpretazione originalissima, i contorni dell'eterno ritorno dell'uguale di Nietzsche. Qui si giocano differenza e ripetizione. Ciò che si ripete non è mai l'identico, ma è sempre la differenza, l'unico ricorrere è proprio quello della ripetizione, mai ripetizione del Medesimo (*Même*) ma sempre dell'Altro (*Autre*). Eternamente ritorna la differenza, il divenire e la sua coglibilità è data dal ritornare, che è ritorno attraverso una selezione vitale, poiché la vita (la materia che anima l'immanenza) non può che produrre vita (dimensione che, in riferimento a Spinoza, Bruno e Nietzsche, è assimilabile al loro concetto di *gioia*).

¹⁴ Cfr. F. Guattari, *Chaosmose*, 1992, *Caosmosi*, tr. it. di M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova 1996.

Ogni singolarità vive di concatenamenti, ogni vivente è concatenato per mutevoli dimensionalità (da quella biologica a quella animale, da quella vegetale a quella artificiale della tecnica). Il concetto di *identità* e la sua focalizzazione di *soggettività* umana non può, dunque, che essere relazionale ma, passo ulteriore verso cui ci invita Deleuze, non relazionale tra *simili*, ma è l'intera struttura del caosmo ad essere plasmata secondo "concatenamenti"; la connettività si dà sia nel plesso della congiunzione che in quello della disgiunzione, in quanto anche la presunta avversativa "o, oppure" cela una relazione, quella disgiuntiva. Anti-platonismo, anti-dialettica, anti-trascendenza. Tre perni categoriali da cui muove la *filosofia del desiderio*, scevra da qualsivoglia immagine di mancanza o penuria, ma al contrario affermativa, creativa, immanente, ovvero differenziale. L'unicità ontologica è la vita del molteplice. Hegel e la tradizione della modernità filosofica relegano la molteplicità ad un'erranza dalla quale rientrare, un pericolo da riassorbire attraverso una mediazione, un vero e proprio delirio¹⁵ da riconvertire sulla "retta via". L'identico è inscindibilmente legato all'esteriorità, alla dimensionalità del Fuori e, seguendo tale movimento, segna ogni processo ascrivibile a ciò che definiamo come Realtà. Il molteplice diviene *sostantivo*. Così Deleuze e Guattari in *Mille piani*: «Il molteplice *bisogna farlo*, non aggiungendo sempre una dimensione superiore, ma al contrario il più semplicemente possibile, a forza di sobrietà, al livello delle dimensioni di cui si

¹⁵ Sin dall'etimo, il termine "delirio" implica l'uscire fuori dal solco segnato dall'aratro (*de-lirium*), quindi "sviare" dal percorso *ortologico*, corretto, identitario.

dispone, sempre $n - 1$ (l'uno fa parte del molteplice solamente così, venendo sottratto)»¹⁶; rispetto alla dialettica che parte dall'identico astratto/inconsapevole vagando nell'apparenza del negativo per pervenire alla sua concretezza coscienziale, la differenza si muove nell'orizzontalità puramente immanente, *topologia differenziale* e genetica del rizoma, della pluralità del fluire e solo *posteriormente* assume una riduzione delle velocità di concatenamento per esplicarsi in indici di regolarità. Il negativo è un'altra forma di affermatività e non è costretto a mera opposizione cui segue il togliimento.

Ora, il sistema hegeliano decreta l'assolutezza dell'identità come concretezza che si dispiega nell'apparenza dell'Altro e dunque, in ultimo, l'apertura alla relazionalità risulta priva di consistenza dal momento che il molteplice è ricondotto non più come ciò che viene negato a priori, ma come l'entità che ha una mera funzione di passaggio ma cui è negata ogni autonomia affermativa. Hegel, con la teorizzazione dello *sviluppo dialettico*, ha elaborato il tentativo di concepire, in modo più sistematico e ricco di articolazioni interne di medietà, l'identità nella sua purezza, nella sua perfetta coincidenza. Inversamente, la *topologia differenziale*, con riferimento precipuo alle tesi deleuziane, ammette il primato affermativo della molteplicità come struttura afinalistica della vita stessa, dove tutto è relazionato, concatenato per congiunzione o disgiunzione e dove l'identico è la presa momentanea di un significante su un flusso

¹⁶ G. Deleuze-F. Guattari, *Mille plateaux*, 1980, *Mille piani*, tr. it. di G. Passerone, Castelvecchi Editore, Roma 2006, p. 38.

particolare. «Una molteplicità non ha né soggetto né oggetto, ma soltanto determinazioni, grandezze, dimensioni che non possono crescere senza che essa cambi natura»¹⁷. La dialettica impone punti, la differenza intesse linee.

¹⁷ *Ibidem*, p. 40.

Anna Re, Sonia Malvica

IL SÉ E IL CORPO

L'AZIONE COME FONDAMENTO DELLA COGNIZIONE

ABSTRACT. Dall'*entelechia* di Aristotele fino alla percezione di Merleau-Ponty, si osserva un tentativo di liberare la soggettività da un guscio che non permette alcun tipo di relazione con il mondo: superando la scelta cartesiana di isolare una volta per tutte il soggetto, un approccio fenomenologico permette di riconoscere nel corpo non un semplice oggetto, bensì la chiave per la costruzione del Sé, così da concepire uno spazio peri-personale e, in accordo con l'esistenzialismo di Sartre, una prospettiva sulla realtà resa possibile solo tramite l'azione. Si tratta, sostanzialmente, di affiancare alla propriocezione un altro tipo di informazione che necessita di una consapevolezza che solo il corpo può garantire: non può sussistere un individuo senza una relazione. Lo scopo del presente lavoro è discutere l'importanza della nostra presenza nel mondo attraverso il corpo, in accordo con la fenomenologia e la cognizione incarnata. Se l'azione e il corpo sono elementi del Sé, è importante indagare come il corpo sia connesso con la mente, la quale non può essere considerata in modo solipsistico, alla luce anche dei risultati ottenuti nelle neuroscienze cognitive, dalla scoperta dei neuroni specchio agli studi

sull'intersoggettività fino a conferme sperimentali, come l'illusione della mano di gomma, che non permettono di concepire un Sé disincarnato.

Parole chiave: *Sé corporeo, Fenomenologia, Azione, Cognizione corporea, Relazione.*

ABSTRACT. From Aristotle's *entelechia* to Merleau-Ponty perception, it's evident a clear effort to free subjectivity from shell against any sort of relationship with the world: overcoming the Cartesian choice to isolate the subject once and for all, a phenomenological approach allows to see the body not as an object, but as the key for Self-construction, in order to conceive a peri-personal space and, according to Sartre's existentialism, a perspective on the reality which is possible only with the action. It's basically necessary to complement proprioception with another type of information which needs an awareness only the body can guarantee: an individual without *relation* can't exist. The aim of this paper is to discuss the importance of our presence in the world through the body, in agreement with the phenomenology and the embodied cognition. If action and body are elements of the Self, it's important to investigate how the body is connected with the mind, which could not be considered in a solipsistic way, also in view of the results of cognitive neurosciences, from mirror neurons to intersubjectivity and experimental confirmations, like the rubber hand illusion, which don't allow to talk about a disembodied Self.

Keywords: *Bodily Self, Phenomenology, Action, Embodied cognition, Relation.*

1. Una dicotomia in aiuto dell'io?

Quando si tenta di ottenere una definizione di “corpo”, è consuetudine, per via dell'enorme impatto storico che le compete, cercare argomentazioni nella dottrina cartesiana. Cartesio, da essere umano calato nel proprio contesto storico, ha dovuto necessariamente fare i conti con la nascente scienza moderna, la quale avanzava l'ipotesi di un mondo perfettamente accessibile attraverso le leggi della fisica; per salvare, dunque, dalle leggi del determinismo tutto ciò che può essere denominato come “io”, la decisione di Cartesio è stata quella di liberare la mente dai vincoli dell'estensione. A tal proposito, Di Francesco analizza con accuratezza il processo che avrebbe portato Cartesio a una vera e propria “interiorizzazione della persona” (Di Francesco 2015, p. 59) essa sarebbe il risultato di basi gettate da Agostino, il quale si servì della differenza tra anima e corpo così come presentata negli scritti di Platone per formulare qualcosa di diverso, secondo un processo storico che ha avanzato tramite precise metafore:

L'origine del cammino che porta nella cultura occidentale alla metafora dell'interiorità della mente e alla contrapposizione tra un mondo interiore (spirituale) e uno esteriore (materiale), Taylor la

rintraccia in Platone (427-347 a.C.) e nel suo tentativo di porre la ragione come principio (superiore) di unificazione delle passioni (inferiori). [...] Per Platone [...] la fonte della verità morale è nel mondo delle idee che è esterno all'anima. [...] Non sarà dunque Platone a sviluppare la dicotomia interno-esterno, ma Agostino. [...] È da Agostino in poi, infatti, che la strada che porta alla verità passa per l'interno dell'uomo. (Di Francesco 2015, p. 59)

Con Cartesio, dunque, si assiste al recupero di un Io interiorizzato già scoperto da Agostino per poi liberarlo da tutto ciò che compete alla materia, permettendo di riscoprire una sostanza immune alle leggi naturali della scienza: la *res cogitans*.

In una ricerca che fa della chiarezza e della distinzione le regole fondamentali, l'indagine cartesiana getta le proprie basi nel dubbio metodico per ritrovare nel *cogito* quale Io pensante l'unica cosa sulla quale non è possibile esprimere alcun dubbio, diversamente da ciò che i sensi possono percepire. Il *cogito* è il pensiero, è una sostanza astratta che nulla ha da condividere, ontologicamente parlando, con la *res extensa* che costituisce invece la materia e, dunque, anche il corpo. Di fronte alla famosa ipotesi del genio maligno quale entità ingannatrice, Cartesio si è chiesto cosa possa sfuggire a qualsivoglia finzione, per trovare la soluzione, appunto, nel pensiero quale salvaguardia dell'esistenza stessa, essendo l'unica facoltà immune al dubbio (Cartesio 2007).

Con l'entrata in scena della *res cogitans* e della *res extensa* siamo dunque di fronte a due sostanze ontologicamente differenti, il cui dialogo sembra impossibile: in effetti, alla fine lo stesso Cartesio sentirà l'esigenza di un processo di unificazione che possa consentire la delineazione di un Io, tuttavia quel che è importante rilevare è che le

critiche al dualismo cartesiano sfoceranno spesso in tentativi di liberarsi dalle pretese di una sostanza, come evidenza, per esempio, la *bundle theory* di Hume, secondo cui il mentale può essere ridotto a un fascio di percezioni rispetto al quale tutto ciò che può essere concepito come “mente” non è altro che un’elaborazione al fine di tenere insieme le percezioni stesse (Hume 2008).

Il dualismo, sostanzialmente, non sembra essere una carta del tutto vincente nella difesa dell’Io e della soggettività: esso, infatti, porta necessariamente a quesiti circa la causazione mentale che neanche un dualismo interazionista riesce a risolvere del tutto; la risposta più convincente, in tale senso e ad oggi, sembra essere quella della teoria computazionale della mente, secondo la quale il pensare può essere ridotto a una serie di computazioni su rappresentazioni mentali (Perconti 2015), risolvendo il problema della causazione mentale attraverso la nozione di simbolo ma con il rischio, però, di mettere ancora una volta da parte la corporeità.

Che ne è, allora, del Sé? Si affaccia dunque la possibilità di negarlo del tutto? A tale domanda si tenterà di rispondere nel terzo paragrafo, argomentando di ciò che può intendersi come “esperienza corporea”.

2. Un corpo che agisce

Come già accennato precedentemente, per Cartesio era inconcepibile non sentirsi tanto affascinato quanto vulnerabile di fronte alla nascente scienza moderna; allo

stato attuale, però, ciò che si auspica è la possibilità di trovare un accordo tra il concetto di causa (e dunque le pretese dell'indagine scientifica) e la possibilità di un Sé che non debba sentire la necessità di rifugiarsi nell'astrazione. Nel fare ciò, potrà sembrare all'inizio paradossale cercare la soluzione in un contesto addirittura antecedente a quello di Cartesio, precisamente in Grecia.

La causalità, infatti, non è del tutto una novità del pensiero moderno: Aristotele vi dedicò la sua *Fisica*, concependo la famosa dottrina delle quattro cause in spiegazione della natura. Se questa non è certamente la sede per uno studio approfondito della causalità portata avanti dallo Stagirita e delle differenze con la causalità del pensiero moderno, è però utile indagare il delicato rapporto tra la causa finale e la causa formale in relazione al concetto aristotelico di anima.

L'anima, per Aristotele, è *entelechia*, ossia atto di ciò che il corpo è solo in potenza, ma è anche una facoltà da intendersi come vera e propria attività: per Aristotele, infatti, “avere un'anima significa essere un organismo biologico in grado di svolgere le proprie funzioni vitali” (Di Francesco 2015, p. 53). L'anima, dunque, è ciò che permette al corpo di espletare le proprie funzioni e di essere responsabile di azioni: se il corpo è materia, l'anima è forma nel suo essere atto.

A questo punto è possibile ritornare alla causalità più nel dettaglio. La causa formale, responsabile, appunto, della forma, è legata alla causa finale in quanto quest'ultima sarebbe attuazione della forma specifica (Giardina 2006): sostanzialmente, possedere una forma significa prendere parte a un *telos*, fondamento dell'equilibrio naturale che

non necessita di una teologia fondante. Nell'essere parte di un simile ordine, ogni cosa non deve fare altro che tendere al proprio scopo portando avanti le proprie funzioni; possedere una forma, dunque, significa concretizzare una partecipazione attiva nel mondo.

Ci si chiederà, a questo punto, se una simile conclusione possa salvare la materia, il corpo. Basterà ricordare come la visione aristotelica sia opposta a quello che sarà il dualismo cartesiano: per Aristotele, infatti, l'anima non è separabile dal corpo; l'anima, per essere facoltà, ha necessariamente bisogno di un sostrato materiale che ne renda possibile l'applicazione (Aristotele 1998). Con Aristotele ha dunque inizio quella visione dell'essere umano quale organismo che, solo nella sua interezza così intesa, è concepibile come tale.

Nonostante l'anacronismo del pensiero aristotelico per diversi aspetti, è proprio in esso che sembrano essere gettate le basi di quella che potrebbe essere una via verso la rivalutazione dell'aspetto prettamente attivo del corpo nonché del suo essere indispensabile per la costruzione del Sé così come inteso dalla più recente fenomenologia. L'appena affermato anacronismo, in ogni caso, è dovuto ai nuovi traguardi della psicologia computazionale, la quale ad oggi non ha bisogno di richiamarsi ad una dottrina causale arcaica per affrontare il problema della causalità intesa in senso moderno a testa alta.

3. La necessità cognitiva del corpo

La ripresa del pensiero aristotelico rappresenta comunque un modo per “sfuggire” al dilemma cartesiano delle due sostanze irriducibili e per spostare l’attenzione sul ruolo attivo che il Sé può fare proprio senza ricorrere ad astrazioni: siamo ben lontani da un pensiero distaccato dalla corporeità, anzi, sembra proprio, secondo quanto detto, che esso sia possibile solo tramite il corpo; inoltre, se di “mente” deve parlarsi, la si può concepire solo nell’esplicazione delle attività.

È su una strada simile che si muove la fenomenologia, precisamente un approccio fenomenologico-esperenziale: in una positiva collaborazione tra la fenomenologia e le neuroscienze, infatti, è possibile guardare con occhi nuovi un Sé legato al corporeo capace di riscattare i sensi nel necessario contatto con la realtà esterna.

Quanto detto presuppone un ruolo attivo del soggetto: è il primo passo verso la rivalutazione della percezione, fondamento della fenomenologia di Merleau-Ponty. Quest’ultimo ritiene che non possa esserci coscienza in assenza di un corpo senziente: in tale senso, la riflessione filosofica non può operare in direzione di un approccio astratto che non tenga conto del rapporto tra corpo e mondo e della nostra esperienza nel mondo. Il corpo si sottrae a qualsiasi considerazione oggettivante, poiché “noi siamo al mondo in virtù del nostro corpo, in quanto percepiamo il mondo con il nostro corpo. Ma riprendendo così contatto con esso e con il mondo,

ritroveremo anche noi stessi, giacché, se si percepisce con il proprio corpo, il corpo è un io naturale e come soggetto della percezione” (Merleau-Ponty 2003, p. 281).

Partendo dalle considerazioni husserliane sulla corporeità, possiamo distinguere tra il termine *Körper*, utilizzato per designare il corpo-oggetto che occupa un certo spazio tra gli altri oggetti del mondo, e il *Leib*, ovvero il corpo vissuto (Husserl 1973). La peculiarità del corpo proprio consiste nel fatto che non può essere considerato un oggetto tra gli altri: mentre gli altri oggetti si collocano al di fuori di uno spazio dal quale posso allontanarmi o avvicinarmi, il mio corpo è con me, nella sua permanenza. Per Merleau-Ponty la conoscenza del mondo si sviluppa all'interno della dimensione percettiva di cui il corpo è il principale latore:

Io ho un corpo e in quanto agisco nel mondo attraverso questo corpo, lo spazio e il tempo non sono per me una somma di punti giustapposti, né d'altra parte una infinità di relazioni di cui la mia coscienza effettuerebbe la sintesi e nella quale essa implicherebbe il mio corpo; io non sono nello spazio e nel tempo, non penso lo spazio e il tempo: inerisco allo spazio e al tempo, il mio corpo si applica ad essi e li abbraccia. (Merleau-Ponty 2003, p. 195).

Il ruolo che Merleau-Ponty attribuisce all'esperienza del corpo è qualcosa che si costituisce proprio partendo dalla percezione, che è alla base del rapporto tra coscienza e mondo. L'esperienza percettiva del corpo proprio si oppone alla separazione di soggetto e oggetto a favore di una soggettività incarnata in un corpo vivente, che è il vero nucleo pulsante della nostra esistenza. La coscienza è quindi incarnata in un corpo che mi appartiene e che costituisce il presupposto essenziale del mio essere al

mondo, un corpo del quale ho una consapevolezza implicita e immediata. Questa autoconsapevolezza corporea ancorata alla prospettiva in prima persona prevede l'esistenza di una modalità di consapevolezza pre-riflessiva che si estende soprattutto ai movimenti basati sulle possibilità pragmatiche offerte dall'ambiente: la nostra attenzione non verte sui nostri movimenti corporei, dato che la gran parte delle nostre azioni è controllata da processi sub personali che rientrano nello schema corporeo e si collocano al di sotto della soglia della coscienza (Gallagher *et al.* 2009).

L'azione è possibile solo attraverso il corpo, il quale si pone nello spazio plasmandolo allo stesso tempo, in accordo con le più recenti teorie filosofiche ma anche con i risultati nell'ambito delle neuroscienze che vedono nell'interazione con l'ambiente uno dei tasselli fondamentali alla base della neuroplasticità (Làdavas 2012).

A proposito di siffatta esperienza del proprio corpo, diversa dall'esperienza di un qualsiasi altro corpo-oggetto esterno, può essere utile ricordare le considerazioni di Merleau-Ponty a proposito di due precisi fenomeni, ossia l'arto fantasma e l'anosognosia, rispettivamente la percezione del proprio arto amputato e la non accettazione a livello percettivo di un eventuale deficit. Nel caso dell'anosognosia per l'emiplegia, ad esempio, il punto focale del disturbo risiederebbe nel fatto che la negazione del proprio deficit motorio perdura anche quando “la mancata esecuzione di un movimento, traducendosi in un'assenza di cambiamento della situazione

rispetto al contesto, dovrebbe informare il paziente che qualche cosa non ha funzionato nel suo comportamento” (Berti 2010, p. 120).

Secondo Merleau-Ponty, entrambi i fenomeni sarebbero il risultato di una distinzione tra “corpo abituale” e “corpo attuale” (Merleau-Ponty 2003), nonché della necessità del corpo di calarsi in un mondo che ha fatto proprio e che, in nome di siffatta continuità, non vuole lasciare andare. Siamo di fronte ad un “Io impegnato in un certo mondo fisico e interumano, che continua a protendersi verso il suo mondo nonostante le deficienze o amputazioni, e che, in questa misura, non le riconosce de jure” (Merleau-Ponty 2003, p. 130).

4. Il corpo come azione

Affidato il corpo al fertile terreno dell’identificazione del Sé, resta da capire come esso, utilizzando con cautela il linguaggio aristotelico, ne attui la forma specifica.

A un simile punto dell’argomentazione, è evidente l’importanza che il corpo attribuisce al campo dell’azione, non solo nel senso percettivo accennato sopra, quanto piuttosto nel vero e proprio concetto di “spazio afferrabile”: nel fare del mondo una propria parte, il Sé deve essere infatti capace di accedervi in tutta la sua intenzionalità, da intendersi come un rivolgere gli stati mentali verso precisi obiettivi.

La soluzione può trovarsi nell’illusione della mano di gomma. Gallese e Sinigaglia prestano infatti molta attenzione al modo in cui è stata collocata nello spazio la mano

di gomma, sostenendo che, se la disposizione non risulta compatibile con l'anatomia del soggetto, l'illusione non si verifica, indipendentemente dalla precisione degli stimoli: "If the dummy hand occupies a position in space incompatible with the power of action intrinsic to the body schema, the illusion does not occur" (Gallese *et al.* 2010, p. 6). E ancora: "We posit that the potentiality for action of our bodily self is a necessary condition to accomplish the sense of body ownership we normally entertain. In bodily self-consciousness we experience ourself as bodily-anchored potential agents" (Gallese *et al.* 2010, p. 6).

Sembra incredibile ritrovare in un simile contesto la definizione "potential agents" nel delineare ciò che rende possibile il Sé incorporato, alla luce anche di quanto esposto all'inizio riprendendo Aristotele: in quel caso, si parlava esattamente di corpo come potenza resa atto nel rendere esplicite le proprie azioni competenti. Da questo punto di vista, è possibile infatti parlare di spazio peri-personale come quella parte dello spazio, appunto, concepita dall'individuo come spazio raggiungibile dal corpo e, quindi e in un certo senso, ad esso 'appartenente': è proprio sulle nozioni di spazio peri-personale ed extra-personale che le attuali ricerche si muovono nello sviluppo di tecnologie che possano fare delle strumentazioni qualcosa che il corpo percepisca come un vero e proprio prolungamento dello stesso.

Se di conoscenza e pensiero, dunque, deve parlarsi, non si può escludere la presenza del corpo. Come spiega Noë: "Il mondo si rende disponibile al percipiente per mezzo del movimento corporeo e dell'interazione [...]. Quel che percepiamo è determinato

da quel che facciamo (o da quel che sappiamo come fare); è determinato da quel che siamo pronti a fare” (Noë 2004, p. 1).

È d’obbligo il rimando al lavoro di Gallese e altri studiosi in merito alla scoperta dei neuroni specchio e al potenziale conoscitivo di questa scoperta. Oggigiorno possediamo conoscenze molto più concrete e attendibili rispetto a quelle maturate in passato, che ci permettono di comprendere, sulla base di importanti dati sperimentali, il modo in cui il nostro agire è finalisticamente orientato sulla base delle possibilità offerte dal mondo con il quale il soggetto interagisce. I nostri movimenti infatti variano a seconda delle possibilità che uno stesso oggetto offre e possono essere eseguiti in funzione di scopi differenti. Il nostro sistema motorio non è dunque un semplice controllore di movimenti ma un sistema deputato al controllo di atti motori ovvero movimenti finalizzati ad uno scopo (Gallese 2009). Gli esperimenti condotti sui macachi da Rizzolatti e dal suo gruppo di ricerca hanno portato alla scoperta di un gruppo di neuroni motori della corteccia premotoria (neuroni canonici) nell’area F5 che si attivano proprio durante l’esecuzione di atti motori e non di semplici movimenti. Si tratta di neuroni con proprietà visuo-motorie che rispondono all’osservazione di oggetti le cui caratteristiche fisiche (forma, grandezza) sono intimamente correlate con il tipo di azione codificato da quegli stessi neuroni (Rizzolatti *et al.* 2016). Inoltre, nella convessità corticale dell’area F5, sono stati scoperti dei neuroni (neuroni specchio) la cui attivazione presenta un aspetto peculiare che risiede nel fatto che si attivano anche durante l’osservazione delle stesse

azioni compiute da altri. Un qualsiasi oggetto acquista dunque valenza sulla base della relazione pragmatica che stabilisce con l'agente.

È inoltre importante osservare che l'attivazione dei neuroni specchio di fronte alla percezione di un'azione si verifica solo se è possibile codificare l'azione stessa, ossia quanto percepito deve essere parte del bagaglio conoscitivo dell'individuo: è necessario, sostanzialmente, che l'azione sia oggetto di comprensione, con un richiamo all'autoreferenzialità che può trovare un terreno fertile solo in una cognizione di tipo incarnato piuttosto che concettuale (Gazzaniga *et al.* 2015).

Per Gallese tutte queste considerazioni conducono sul piano fenomenologico a delle conseguenze circa il modo in cui facciamo esperienza di noi stessi come soggetti incorporati. Ma a quali conseguenze? Abbracciando la prospettiva di Gallese nel ritenere che la consapevolezza corporea non è esclusivamente di natura propriocettiva ma è intesa anche come potenzialità d'azione, non stiamo affermando che l'informazione propriocettiva non sia necessaria a caratterizzare il senso di sé corporeo come lo esperiamo abitualmente: ciò che invece si sta affermando, in linea con le argomentazioni di Gallese, è che un qualunque tipo di informazione propriocettiva, seppur essenziale, da sola non basta.

Se mi accingo ad afferrare una tazza, sono consapevole della mia mano che raggiunge la tazza per afferrarla, non tanto della mia mano che si muove e del movimento delle dita verso la tazza; questo genere di consapevolezza corporea è, come ribadito più volte, non riflessiva e non concettuale. La prospettiva elaborata da

Gallese, e con lui da altri studiosi, è sicuramente molto importante perché si basa su evidenze empiriche che la scoperta dei neuroni-specchio ha contribuito a rendere possibili. Si tratta di una linea argomentativa che, nell'ambito di un discorso sulla consapevolezza corporea, ci permette di estendere la riflessione che la concerne nella direzione di una maggiore attenzione alle forme in cui tale consapevolezza si realizzerebbe nel forgiare la nostra stessa esperienza di soggetti incarnati.

Il soggetto si costituisce come Sé nel contatto con gli altri Sé; se siffatto Sé è corporeo, è nell'azione che può scoprirsi, riscoprirsi e darsi, in quella stessa azione che Sartre legava alla sensazione quale connubio di contingenza e necessità (Sartre 2014).

5. Conclusioni

Nel superamento di una visione solipsistica della mente, il Sé è stato dunque definitivamente incarnato. Il dualismo cartesiano è stato superato nel considerare una divisione ontologica del tutto inadeguata in nome di una riscoperta dell'essere umano secondo un approccio relazionale di tipo ecologico (Ingold 2001). L'azione rende possibile avvalorare tesi ampiamente appoggiate dalla teoria dell'*embodiment*: non esisterebbe quindi una linea di confine che separa il mondo interno da quello esterno, bensì un mondo nel quale agiamo come individui coscienti. Il nostro corpo svolge un

ruolo significativo ed è una componente essenziale sia per ciò che concerne l'aspetto propriamente sensoriale e materiale che quello fenomenico e relazionale.

Se il gap esplicativo con il quale deve confrontarsi ogni indagine sulla coscienza sembra ruotare attorno all'assenza di un collegamento spiegabile tra il livello mentale e quello fisico, allora è essenziale iniziare da dove tali collegamenti risultano già evidenti ossia nell'esperienza incarnata (Gallagher 2000). Un approccio fenomenologico di tale portata implica dei processi cognitivi che, senza il corpo, non potrebbero avere luogo. La presenza corporea è, ad esempio, alla base anche dell'intersoggettività che Gallesse identifica già nel rapporto tra la madre e il bambino di pochi mesi: lo studioso, infatti, non solo osserva (anche alla luce di studi precedenti) la preferenza del neonato nei confronti dei volti umani, bensì è proprio nell'interazione visiva bidirezionale tra la madre e il bambino che quest'ultimo costruisce le fondamenta della propria formazione sociale ed emotiva, permettendo l'entrata in scena di una psicologia comportamentale che, neurologicamente parlando, si traduce in un periodo di marcata sinaptogenesi (Ammaniti *et al.* 2014). Quanto detto, ovviamente, presuppone uno scambio, una *relazione* che fa dei due agenti un vero e proprio sistema dinamico:

[...] ogni partner, con la propria organizzazione endogena personale, influenza l'altro ed è contemporaneamente influenzato dall'altro. L'esperienza della mutua regolazione viene trasferita all'interno del senso agente (*agency*) del bambino (Rustin, 1997); allo stesso tempo, il bambino ha un proprio senso di *agency* mediante il quale influenza il sistema. [...] Nella costruzione personale del senso del sé, il senso agente di sé gioca un ruolo rilevante [...]. (Ammaniti *et al.* 2014, p. 173)

La formazione del Sé necessita, quindi, di una corporeità in quanto elemento imprescindibile dell'azione, la quale, a sua volta, permette la formazione del sistema di cui il soggetto è parte: non a caso, i citati neuroni specchio hanno rappresentato anche il superamento di una visione del cervello quale mero controllore dell'esecuzione dei movimenti, portando invece alla luce il ruolo dell'*intenzione* quale capacità di contestualizzare le nostre azioni scegliendo tra una vasta gamma di possibilità motorie, facendo dunque dell'azione stessa il “terreno comune” tra esecuzione e osservazione (Rizzolatti *et al.* 2008). È proprio nel continuo scambio con l'ambiente, reso possibile, appunto, solo dal corpo, trova le basi anche il linguaggio, specie-specificità dell'essere umano, nel momento in cui si riconosce proprio nella “simulazione interna dei gesti, che veicolano il linguaggio e che coinvolgono labbra, lingua e altri effettori locali” (Zipoli Caiani 2013, p. 60) la possibilità di comprendere il prodotto del linguaggio stesso, accreditando le posizioni dell'*embodied cognition* circa l'impossibilità di concepire un agente cognitivo disincarnato.

Sembra dunque quasi scontato, sul filo delle argomentazioni di volta in volta esposte, abbandonare quella concezione dualistica che considera mente e corpo come due entità distinte e separate. Si tratta di una concezione che permane in modo residuale anche oggi ma che possiamo senz'altro mettere in discussione sulla scia di un nuovo modo di intendere l'esperienza che quotidianamente ci vede coinvolti come soggetti incarnati in una dimensione che trova nel corpo la sua possibilità d'esistenza.

BIBLIOGRAFIA

Ammaniti M., Gallese V. (2014), *La nascita della intersoggettività. Lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Milano, Raffaello Cortina.

Aristotele (1998), *L'anima*, [trad.it] Movia G., Milano, Rusconi.

Berti E. (2010), *Neuropsicologia della coscienza*, Torino, Bollati Boringhieri.

Cartesio (2007), *Meditazioni Metafisiche*, [trad.it] Landucci S., Roma-Bari, Laterza.

Di Francesco M. (2015), *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma, Carocci.

Gallagher S. (2000), *Phenomenological and experimental research on embodied experience*, Phénoménologie et Paris, Cognition Research Group CREA.

Gallagher S., Zahavi D. (2009). *La mente fenomenologica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Gallese V., *Neuroscienze e Fenomenologia*, “Treccani Terzo Millennio” Vol. I, 2009, pp. 171-181.

Gallese V., Sinigaglia C., *The bodily self as power for action*, “Neuropsychologia” 48(3), 2010, pp. 746-755.

Gazzaniga M.S., Ivry R.B., Mangun G.R. (2015), *Neuroscienze Cognitive*, Bologna, Zanichelli.

Giardina G.R. (2006). *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys II*, Catania, CUECM.

Hume (2008), *Opere filosofiche. Vol. 1: Trattato sulla natura umana*, [trad.it]

Carlini A., Mistretta E., Roma, Laterza.

Husserl E. (1973), *Meditazioni cartesiane*, [trad.it] Costa F., Milano, Bompiani.

Ingold T. (2001), *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.

Làdavvas E. (2012). *La riabilitazione neuropsicologica*, Bologna, Il Mulino.

Merleau-Ponty M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, [trad.it] Bonomi A., Milano, Bompiani.

Noë A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press.

Perconti P. (2015), *La prova del budino. Il senso comune e la nuova scienza della mente*, Milano, Mondadori Università.

Rizzolatti G., Sinigaglia C. (2016). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina Raffaello.

Rizzolatti G., Vozza L. (2008), *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Bologna, Zanichelli.

Sartre J.P. (2014), *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, [trad.it] Del Bo G., Milano, Il Saggiatore.

Zipoli Caiani S., *Cognizione Incorporata*, "APhEx", n. 8, 2013.

Aurora Donzelli

CONVERTIRE AL CAPITALISMO

**ETICA CALVINISTA E RITUALI PAGANI TRA GLI ALTIPIANI DI
SULAWESI, IN INDONESIA**

ABSTRACT. To further our critical understanding of the extension of market rationality to every domain of contemporary social life, we need fine-grained analyses of how capitalism became associated with a moral project of human emancipation. This article seeks to do so by describing how the Calvinist ethics infiltrated a remote pre-capitalist society of eastern Indonesia. Drawing on historical and ethnographic data, it describes the early twentieth-century encounter between a Dutch Calvinist Mission and the Toraja highlanders of Sulawesi. The author examines the processes of mutual mimesis and cultural transformation resulting from this encounter and shows how the missionaries' work was aimed at reforming the individual's subjectivity according to the principles of capitalist ethics. By showing how the Calvinists' evangelizing work focused on an economic reform of indigenous ritual practices, the article opens a broader reflection on the interplay between the secular and the spiritual underlying the forms of subjectivity of our late-capitalist present.

Keywords: colonialism, mission encounter, conversion, capitalism, Indonesia

ABSTRACT. Per comprendere in modo critico l'applicazione di logiche di mercato ad ogni ambito della vita sociale contemporanea abbiamo bisogno di analisi approfondite di come il capitalismo si sia associato a un progetto di emancipazione morale. Questo articolo offre un contributo in tal senso, descrivendo come l'etica calvinista si sia infiltrata in una remota società precapitalista dell'Indonesia orientale. Sulla base di materiale storico ed etnografico, viene descritto l'incontro avvenuto ai primi del Novecento tra una missione calvinista olandese e gli abitanti degli altipiani toraja dell'isola di Sulawesi. L'autrice esamina i processi di reciproca mimesi e trasformazione culturale scaturiti da tale incontro e mostra come il lavoro dei missionari sia stato improntato a un progetto di riforma dell'individuo teso a produrre un modello di soggetto conforme ai principi dell'etica capitalista. Documentando come l'opera evangelizzatrice dei missionari si concentrò su di una riforma economica delle pratiche rituali indigene, l'articolo apre una riflessione più vasta sull'interazione tra secolare e spirituale sottesa alle forme di soggettività del nostro presente tardo-capitalista.

Parole chiave: colonialismo, incontro missionario, conversione, capitalismo, Indonesia

1. Introduzione

La diffusione planetaria del capitalismo che sembra caratterizzare il nostro presente richiede, oltre a determinate politiche economiche e sociali, la produzione di forme di soggettività individuale capaci di operare in maniera congruente alla razionalità morale e politica del mercato. Come sottolinea l'opera fondamentale di Max Weber (1905), lo sviluppo del capitalismo moderno è stato in gran parte facilitato da elementi culturali e ideologici dell'etica calvinista quali il valore dell'ascesa intramondana, il primato dell'agire razionale indirizzato a uno scopo, l'etica della responsabilità.

Questo saggio prende spunto dall'analisi dell'incontro avvenuto ai primi del Novecento tra missionari calvinisti e i seguaci di una religione indigena dell'Indonesia orientale per interrogarsi sulla relazione ambigua (e al contempo mutualmente costitutiva) tra pratiche economiche e principi morali che sottende la metanarrazione capitalista. Sulla base di documenti di archivio e testimonianze orali, si intende documentare un caso specifico di come «gli euroamericani si sono definiti moderni e come hanno costruito la modernità altrui» (Keane 2007, p. 6).

Arrivati all'inizio del 1900 negli altipiani di Sulawesi meridionale per evangelizzare le popolazioni locali dedite a una religione autoctona basata sul culto degli antenati, i missionari calvinisti olandesi dell'Alleanza Riformata Olandese

(Gereformeerde Zendingsbond o GZB) si trovarono a confrontarsi con un complesso sistema di prestazioni rituali, basato sullo scambio e sul sacrificio di ingenti quantità di bufali e maiali (Immagine 1 e 2).



1 Maiali in attesa di venire sacrificati durante un funerale. Foto dell'autrice.

2. Bufali in attesa di venire sacrificati durante un funerale. Foto dell'autrice.

Nonostante la loro posizione di relativa marginalità geografica e politica (Mappa 1), i toraja sono infatti noti nella letteratura etnografica per i loro elaborati rituali, per le loro pratiche mortuarie che prevedono un esteso periodo di coabitazione con il cadavere prima della sepoltura (Immagine 3) e per il loro sistema di scambio di doni, di cui troviamo menzione persino nel classico e celeberrimo studio di Marcel Mauss (2002 [1923-24])¹.

¹ Mauss aveva una conoscenza indiretta delle pratiche rituali di scambio dei toraja acquisita attraverso la lettura dei lavori dell'etnografo missionario Albert Kruyt che si era occupato



Mappa 1. La regione dei Toraja nell'isola di Sulawesi. Mappa disegnata da Tan Li Kheng.

3. Nobile toraja defunto, conservato in casa in attesa della cerimonia funebre. Courtesy Tropen Museum, Amsterdam.

Dalla lettura delle testimonianze olandesi emerge come, nonostante il notevole coefficiente di esotismo che li contraddistingueva agli occhi dei missionari, fu principalmente l'apparente irrazionalità economica delle pratiche rituali toraja a destare riserve e perplessità tra gli olandesi. In una lettera del giugno 1917, H. van der Veen – un linguista inviato a Toraja dalla Società Biblica Olandese (Nederlands Bijbelgenootschap) che lavorò per quasi quarant'anni (1916-1955) in stretta collaborazione con la GZB – descrive così gli effetti dei rituali funebri:

principalmente dei toraja occidentali stanziati nell'area del lago di Poso, oggi conosciuti come “to pamona”.

Tali cerimonie devono essere eseguite nel modo più fastoso possibile e bufali e maiali devono essere macellati in gran quantità. In tal modo viene dilapidata una parte di bestiame e quando una persona non possiede bestiame allora si ipotecano le risaie. Quindi di questo passo una gran parte dei piccoli proprietari terrieri diventano nullatenenti mentre la proprietà della terra si concentra nelle mani di poche persone e il latifondo aumenta in modo preoccupante (van den End 1994, p. 119)².

In un altro rapporto scritto solo pochi mesi più tardi, van der Veen sollecita il Governo ad imporre restrizioni ai sacrifici effettuati in occasione di funerali affinché si possa: «[...] migliorare l'economia, poiché le feste in cui si effettuano sacrifici sembrano essere di ostacolo per l'economia» (van den End 1994, pp. 130-131).

Se le critiche di van der Veen si concentravano sul fatto che i rituali locali producessero la distruzione di bestiame e aumentassero il predominio del grande latifondo, inasprando così le disuguaglianze economiche tra le classi sociali, altre testimonianze sottolineano il carattere irrazionale dei costumi locali. In una lettera del

² Oltre alla consultazione diretta dei documenti dell'Archivio Regionale della Provincia di Sulawesi Meridionale di Makassar e alle interviste da me effettuate a Toraja, le fonti storiche utilizzate comprendono lettere e relazioni scritte da missionari ed amministratori coloniali durante la prima metà del XX secolo. Ho potuto accedere a questi documenti che sono custoditi nell'Archivio della GZB e nell'Archivio della Missione della Chiesa Riformata Olandese di Oegstgeest attraverso la raccolta curata da Thom van den End (1994).

1920 il missionario P. Zijlstra descrive i funerali toraja come ‘folli ossessioni d’onore’:

E come sono fastose le feste per i morti! Vengono accompagnate da cerimonie di tutti i tipi! Veramente c’è da stupirsi quando si osserva la grandezza di queste feste organizzate per soddisfare l’orgoglio, l’esibizionismo e il senso di superiorità dei ricchi. Poiché all’interno di questi rituali, la follia dell’onore gioca un ruolo così importante che queste abitudini tradizionali saranno assai difficili da eliminare (van den End 1994, pp. 158–159).

Come emerge da questi frammenti, le critiche dei missionari rimarcavano come i funerali toraja costituissero inutili ostentazioni di ricchezza, motivate esclusivamente da una vana competizione per acquisire maggior prestigio e status. Agli occhi dei missionari i rituali toraja apparivano infatti come pratiche anacronistiche, governate da una logica antieconomica e funzionali all’incremento dell’disuguaglianza sociale. Rappresentando i nativi come ancorati a un passato feudale, i missionari immaginavano il loro operare come un movimento verso un futuro in cui la modernità sarebbe sorta grazie al superamento delle credenze ‘pagane’ e al consolidamento di una coscienza morale in grado di emanciparsi dalle prescrizioni della religione indigena e degli obblighi di reciprocità sociale, in modo da sviluppare uno spirito di competizione imprenditoriale.

Come dimostrano le recenti analisi antropologiche del cristianesimo, la conversione religiosa comporta sempre un progetto morale per la trasformazione del sé (cfr. Elisha 2011; Keane 2007; Robbins 2004; Schieffelin 2014). Per socializzare i toraja al nuovo ideale morale di soggetto autonomo, consapevole e orientato al progresso, l'opera evangelizzatrice degli olandesi si concentrò su una riforma economica delle pratiche rituali indigene. I missionari introdussero l'usanza, praticata ancora oggi, di utilizzare una parte dei bufali e maiali tradizionalmente sacrificati e scambiati durante le cerimonie, per un'asta di raccolta fondi da destinare alle parrocchie locali e allo sviluppo collettivo. Questa innovazione puntava a conservare alcuni elementi delle pratiche locali, trasformandole però secondo un ideale di capitalismo etico finalizzato all'emancipazione sociale e spirituale e alla promozione di un nuovo modello di soggetto fondato sul nesso tra *accountability* morale e finanziaria³.

³ Come ha evidenziato Strathern (2000), uno dei principi cardine dell'*accountability* consiste nella convergenza tra precetti morali e finanziari.

2. I toraja di Sulawesi e i missionari della GZB

I toraja costituiscono una società di piccola scala e relativamente periferica all'interno del vasto arcipelago indonesiano. Nonostante l'esistenza di una rete autostradale completata negli anni novanta, è tuttora necessario affrontare un viaggio di circa dieci ore di autobus per raggiungere dalla città costiera di Makassar la regione dei toraja situata negli altipiani interni di Sulawesi. Sebbene oggi la maggioranza della popolazione sia protestante, le pratiche del tradizionale culto degli antenati, l'*aluk to dolo*, sopravvivono, parzialmente modificate, nella liturgia cristiana locale.

La vita rituale toraja ha una struttura dualistica, divisa tra i riti funebri (*aluk rambu solo*) e riti per promuovere la fertilità (*aluk rambu tuka*). L'influenza olandese durante la prima parte del XX secolo ha alterato l'equilibrio tra le due sfere del sistema rituale toraja, producendo un'ipertrofia dei rituali funebri e un parallelo declino di quelli della fertilità (cfr. Waterson 1993, p. 75). Nonostante queste trasformazioni, ogni evento rituale a Toraja prevede tuttora lo scambio e nel sacrificio di bufali e maiali che vengono poi suddivisi e distribuiti in base alle distinzioni di rango e alle relazioni di reciprocità all'interno e all'esterno del gruppo familiare.

Lungi dall'essere 'folle' o 'irrazionale', il sistema di prestazioni e controprestazioni che regola l'attività rituale toraja segue regole molto complesse e precise e rappresenta un dispositivo fondamentale per la riproduzione del tessuto

sociale e l'acquisizione di capitale materiale e simbolico. Come è stato osservato spesso dagli etnologi che hanno condotto le loro ricerche a Toraja, gli scambi rituali di animali e la successiva distribuzione della carne contengono un elemento competitivo che rende questi eventi assimilabili a veri e propri «tornei di valore» (Appadurai 1986, p. 21)⁴. Senza dubbio, il *sa'buran*, ovvero l'essere nominati (*disa'bu*) durante la distribuzione della carne, riveste grande importanza. Il prestigio e l'autorità degli individui dipendono dalla quantità e dalla qualità della carne assegnata a loro e alla loro casa ancestrale (*tongkonan*), oltre che dalla capacità personale di contribuire con offerte di animali a un ampio numero di cerimonie. La ricerca del prestigio e dell'onore (*siri'*) si intrecciano con considerazioni più strettamente pratiche. Nell'economia morale toraja, il donare un bufalo al funerale di un parente o di un amico comporta sempre la certezza che tale dono verrà in futuro ricambiato, in occasione del funerale per la propria morte o quella di un membro del proprio gruppo familiare.

Quando i missionari calvinisti della GZB arrivarono a Toraja, all'inizio del XX secolo, si trovarono quindi a doversi confrontare con un complesso sistema di scambio di doni. Il tentativo intrapreso dai calvinisti olandesi di evangelizzare le

⁴ Waterson (1993) ha definito i funerali toraja «feste di merito» e Volkman (1985) le ha chiamate «feste di onore».

popolazioni (da loro ritenute ‘pagane’) di Sulawesi va collocato all’interno del contesto dell’ultima fase di espansione coloniale olandese. Sebbene l’Olanda avesse inaugurato la sua presenza nell’odierno arcipelago indonesiano già dall’inizio del XVII secolo, fu solo tra la fine del XIX e l’inizio del XX che il governo coloniale estese il suo controllo nelle zone interne dell’isola di Sulawesi. Questa fase di espansione nella parte orientale dell’arcipelago coincise con l’adozione, nel 1901, della Politica Etica che si contraddistingueva per una nuova linea di intervento nelle colonie, un rinnovato interesse per il benessere delle popolazioni indigene e una maggior ingerenza nell’amministrazione locale. Uno dei principi cardine delle politiche coloniali olandesi di inizio Novecento era, infatti, che l’Olanda avesse contratto un debito di onore nei confronti delle colonie e che dovesse quindi ripagarle per i benefici tratti durante quasi tre secoli di sfruttamento (cfr. Keane 2007, pp. 103-4)⁵.

⁵ Il controllo coloniale olandese nelle Indie Orientali venne infatti mantenuto per due secoli (1602-1800) da una compagnia commerciale privata, la VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie), ‘la Compagnia delle Indie Orientali Unite’ che nel 1800 dichiarò bancarotta e venne dissolta. Fu solo allora che il controllo dei territori dell’arcipelago indonesiano fu assunto dallo Stato olandese. Tuttavia, fino alla fine del XIX né la Compagnia, né lo Stato intervennero in maniera significativa nella vita sociale e politica delle Indie Orientali.

Fu durante questo periodo che si assistette anche ad un rinnovato sforzo di evangelizzare i territori non ancora islamizzati. Il governo coloniale incoraggiò infatti l'intervento di vari istituti missionari nelle zone dell'arcipelago che erano rimaste fino ad allora relativamente estranee alla penetrazione olandese. È in questa particolare fase che va inquadrata l'opera dei missionari calvinisti dell'Alleanza Riformata Olandese (GZB) che, nel 1913 poco dopo l'instaurazione dell'amministrazione coloniale avvenuta nel 1906, vennero inviati a Toraja con l'incarico di convertire le popolazioni 'pagane' degli altipiani per creare una zona cuscinetto in grado di contrastare l'espansione dell'Islam dalle regioni costiere abitate dai bugis (cfr. Bigalke 2005).

La GZB era un istituto missionario collegato al gruppo delle Chiese Riformate (Gereformeerde Kerken), un movimento di gruppi calvinisti neortodossi che – sulla scorta di una critica alla gerarchia ecclesiastica centralizzata a favore di piccole congregazioni autonome – si erano separati dalla chiesa ufficiale olandese, la Hervormde Kerk (Chiesa Riformata). Non sorprende che il cristianesimo calvinista propugnato dalla GZB considerasse i sacrifici rituali di animali e le divisioni della carne ai funerali come dispendiose stravaganze. In linea con i principi etico-economici del calvinismo, l'opera della GZB era infatti improntata all'imperativo di ottimizzare lo sfruttamento delle risorse economiche, al fine di accrescerne la produttività in termini di utilità sociale. Nell'ottica calvinista, come spiega D'Andrea (2014, p. 80), «oggetto del dovere religioso non è il profitto, ma la migliore – più

efficiente – amministrazione per la gloria di Dio delle risorse che ci ha affidato [...]. Il profitto è l'esito indesiderato di quello sfruttamento sempre più intensivo delle proprie risorse economiche che costituisce il vero dovere religioso».

Fu sulla scorta di queste considerazioni che i missionari della GZB inaugurarono la pratica di utilizzare parte della carne degli animali sacrificati durante i rituali per delle aste di raccolta di fondi da destinare allo sviluppo sociale. L'asta costituiva un potente dispositivo per riformare quello che, agli occhi degli olandesi, costituiva un irrazionale spreco di risorse e raccogliere fondi per la promozione dell'educazione, lo sviluppo di infrastrutture moderne, la costruzione e la manutenzione delle strutture ecclesiastiche e il sostentamento dei missionari. La pratica delle aste di beneficenza fu avviata fin dagli esordi dell'intervento della GZB. Alcuni riferimenti contenuti in un rapporto del 1917 relativo all'assassinio del missionario van der Loosdrecht indicano infatti come le aste fossero già diffuse nel 1917, dopo solo quattro anni dall'arrivo della Missione a Toraja (cfr. van den End 1994, p. 124).

La necessità di supportare la Missione con la raccolta volontaria di fondi derivava da un preciso progetto di sensibilizzazione delle coscienze dei neoconvertiti. Nonostante i generosi contributi provenienti dalla madrepatria, fin dagli esordi i missionari avevano cercato di coinvolgere i fedeli nel finanziamento delle attività della Missione. In una lettera del 1923, il missionario Belksma spiega come gli stipendi degli insegnanti e dei parroci avrebbero dovuto essere pagati con il denaro raccolto dalle donazioni dei residenti e dalle tasse (van den End 1994, p. 185). In

effetti, fin dal 1928 il comitato esecutivo della GZB aveva deciso che la costruzione delle chiese e delle case dei missionari avrebbe dovuto essere a carico dei nuovi convertiti (van den End 1994, pp. 23-26). Queste posizioni rimasero invariate anche nei decenni successivi, come testimonia una direttiva del 1940 (van den End 1994, p. 478), in cui si dichiara che ogni parrocchia avrebbe dovuto provvedere almeno in parte al salario del suo pastore. L'approccio della GZB non era motivato da una mancanza di risorse, ma derivava dall'idea che i fedeli dovessero impegnarsi a provvedere anche economicamente al mantenimento della loro parrocchia, mobilitandosi attivamente per la ricerca di finanziamenti.

Attraverso l'organizzazione di aste di raccolta fondi, i missionari puntavano a responsabilizzare i fedeli e a instillare in loro spirito di imprenditorialità e desiderio di miglioramento individuale e sociale. L'asta mirava a una riconversione in senso capitalistico dello 'sperpero' prodotto dai rituali 'pagani' attraverso la diffusione di una nuova logica economica e morale che mantenesse, però, alcuni aspetti formali delle pratiche tradizionali. L'obiettivo era quello di sostituire alle tradizionali forme di scambio della carne di stamppo competitivo (che riproducevano le distinzioni di status e i rapporti di reciprocità tra i partecipanti ai rituali) una forma di competizione monetaria e individuale, finalizzata, però, al progresso collettivo. L'istituzione dell'asta si proponeva di instillare nei soggetti un senso di responsabilità individuale verso il mantenimento della Chiesa, mettendo così in atto uno dei principi fondamentali della *volkskerk* (la chiesa del popolo): l'attivo coinvolgimento dei fedeli

nell'amministrazione della Chiesa. Attraverso il nuovo tipo di circolazione della carne, la riforma calvinista dell'economia rituale toraja presupponeva e, al tempo stesso, costruiva un ideale di soggetto moderno caratterizzato dal volontarismo, dal libero arbitrio, dalla riflessività e dalla capacità di migliorare se stessi ed il mondo circostante (cfr. Keane 2007, p. 55).

3. Dal dono all'asta

In un famoso saggio teso a problematizzare la distinzione netta tra doni e merci, Arjun Appadurai (1986, p. 21) ha tematizzato il concetto di «tornei di valore» – eventi saltuari ma ricorrenti che non fanno parte della routine della vita economica ma la influenzano. Con l'elaborazione di tale concetto, Appadurai mirava a sviluppare uno studio comparativo di forme di scambio agonistico che potesse comprendere sia le tipologie moderne di produzione di valore e status, come il mercato contemporaneo delle opere d'arte, sia quelle più 'tradizionali', come gli esempi classici dell'economia del dono descritti da Malinowski (1922) e Mauss (2002 [1923-24]). In questa prospettiva, le aste introdotte dai missionari rappresentano un tentativo di rimpiazzare una forma precapitalista di scambio competitivo con un nuovo tipo di torneo di valore di stampo prettamente capitalista.

Pur trattandosi, infatti, di un evento straordinario rispetto alla routine della vita economica quotidiana, la distribuzione della carne ai funerali costituisce un meccanismo cruciale della riproduzione sociale: essa non solo gioca un ruolo fondamentale nel mantenere le relazioni clientelari, ma riveste anche un ruolo strategico nella conservazione e promozione dello status sociale che – come ha evidenziato Waterson (1993, p. 78) – «dipende dalla dimensione e dalla quantità di tagli di carne ricevuti». Apparentemente più prosaiche rispetto allo scambio cerimoniale tradizionale, le aste di raccolta fondi rappresentano un tipo di interazione competitiva altrettanto centrale per la produzione di relazioni sociali e di valore materiale e simbolico. Il tipo di torneo di valore messo in atto dalle aste si basa su una forma inedita di distribuzione della carne. Mentre nella distribuzione tradizionale sono il rango e la precedente storia contributiva a determinare a chi si debbano assegnare i tagli di carne, nelle aste la carne viene data in cambio di una certa somma di denaro: chiunque desideri un pezzo di carne e sia in grado di offrire una somma tale da battere gli altri concorrenti, ha la possibilità di aggiudicarsi il taglio che preferisce. In confronto alle forme di scambio precedenti (che non si basavano su transazioni monetarie), le aste avallano la preminenza del potere economico, del desiderio e dell'iniziativa privata, contribuendo così a plasmare un nuovo ideale di soggetto dotato di volontà e di libero arbitrio – un soggetto che si sottrae agli imperativi dei circuiti tradizionali di reciprocità e di gerarchia sociale. Il modello di interazione economica e sociale messo in atto dall'asta è infatti emblematico

dell'approccio antitradizionalista attraverso cui i calvinisti miravano «a sottrarre l'agire economico ai vincoli religiosi di fratellanza in direzione di [...] una massimizzazione della produttività» (D'Andrea 2014, p. 80). Introducendo questo nuovo sistema di distribuzione i missionari puntavano quindi a trasformare le prodighe cerimonie funebri toraja in mezzi per promuovere sviluppo sociale, limitando quello che, nella prospettiva calvinista, appariva come uno spreco di risorse che avrebbero potuto essere meglio utilizzate per scopi più costruttivi.

Praticate tutt'oggi a Toraja come immancabile conclusione di qualsiasi evento rituale, le aste non sono quindi da considerare come l'invenzione calvinista di una nuova tradizione, quanto piuttosto come il frutto di un tentativo mimetico di manipolare le pratiche e i significati locali, preservandone alcuni aspetti formali⁶. Avendo compreso l'importanza della distribuzione della carne nell'evento rituale, i missionari si adoperarono per elaborarne un'imitazione virtuosa. Questa forma di riformismo mimetico si conforma all'approccio missiologico della GZB. Tra i principi fondamentali che informavano le attività di proselitismo intraprese dai

⁶ In questo senso, la presente discussione dell'istituzione calvinista delle aste si accorda con le critiche antropologiche mosse alla nozione di «invenzione della tradizione» di Hobsbawm e Ranger (1983). Come ha sottolineato Nicholas Dirks (1990), seppur innovativo e demistificante, il paradigma sviluppato dai due storici britannici rischia, se utilizzato in modo semplicistico, di produrre una dicotomia rigida tra autentici rituali precoloniali e variazioni indotte dal colonialismo, risultando quindi inadeguato a rendere conto dell'interpenetrazione di tali forme.

missionari olandesi vi era infatti l'idea che la conversione dovesse avvenire attraverso un processo di inculturazione (*toeeigening*) del cristianesimo che prevedeva di preservare alcuni elementi fondamentali dell'ethos locale al fine di spingere gli individui a una conversione sincera e profonda, senza «inculcare una fede superficiale» (Keane 2007, p. 102). Oltre che da preoccupazioni teologiche e spirituali, l'idea che il processo di evangelizzazione dovesse assomigliare al «versare nuovo vino in vecchi otri» (Bigalke 2005, p. 81) derivava dalla convinzione che fossero stati proprio alcuni elementi della cultura toraja – come la preferenza per la carne di maiale, il vino di palma ed il gioco d'azzardo – ad avere impedito che la popolazione degli altipiani si convertisse all'Islam⁷.

Con l'istituzione delle aste di raccolta fondi per una vasta gamma di bisogni sociali (quali la promozione della scolarizzazione della popolazione locale, la costruzione di ospedali e strade, etc.), i missionari non solo si posizionarono come i principali agenti di sviluppo e modernizzazione, ma si inserirono anche al centro del circuito locale di circolazione del bestiame e della carne e del sistema di prestigio ad esso connesso. Per attuare il loro progetto di conversione spirituale e riforma sociale i missionari dovettero infatti prendere parte al sistema locale di circolazione dei doni, diventando esperti conoscitori dei «regimi di valore» (Appadurai 1986, p. 4) sottesi a tali scambi,

⁷ Si vedano le testimonianze di Belksma del 1916 e del 1928 in van den End (1994, p. 100 e p. 262).

in modo da destinare all'asta solo i tagli di prima qualità che storicamente venivano assegnati ai capi e alle case ancestrali (*tongkonan*) più prestigiose.

Come mi disse un anziano toraja commentando, con una punta di sdegno, l'interesse dimostrato dai missionari per la carne: «gli olandesi svilupparono questa fissazione per la carne perché Pol (uno dei primi missionari inviati a Toraja dalla GZB) era il figlio di un macellaio!» Ribaltando la rappresentazione che gli olandesi avevano dato dei toraja come avidi di carne e ossessionati dalla competizione per il prestigio, l'osservazione del mio anziano interlocutore sottolinea come la distribuzione della carne sia divenuta oggetto di una competizione tra Chiesa e forme tradizionali di autorità. Una volta, per esempio, durante una riunione che si tenne alla vigilia della cerimonia di distribuzione della carne in un funerale, un aristocratico del distretto di Mengkendek si lamentò di come le richieste dei pastori rendessero sempre più complicato stabilire la suddivisione tra gli altri partecipanti: «Vogliono sempre che la testa di bufalo migliore venga utilizzata per l'asta, ma questo è il taglio (*taa*) tradizionalmente destinato al *tongkonan layuk* (la casa ancestrale più antica del villaggio), non possiamo metterlo in vendita all'asta!»

Come trapela da questi commenti, l'opera evangelizzatrice dei calvinisti richiese un'attenzione particolare per le sottili distinzioni di valore e di significato tra i diversi tagli di carne distribuiti durante le cerimonie.

4. Conversione religiosa e razionalizzazione economica

La GZB non si proponeva solamente di convertire i toraja al cristianesimo, ma mirava anche a sviluppare nuovi comportamenti morali ed economici. Il tipo di riforma dei soggetti e della società a cui puntavano i missionari si configurava anche come un tentativo di modernizzare la società locale, fortemente stratificata. Come osserva Peel (1995, p. 602) a proposito dell'evangelizzazione degli Yoruba, i missionari anglicani rappresentavano «la rigenerazione spirituale dell'Africa come se dovesse essere collegata e sostenuta da un processo secolare di sviluppo». In modo simile, i missionari della GZB concepivano la conversione al cristianesimo come un processo di progressiva emancipazione del soggetto da false credenze e da pratiche economiche anacronistiche.

Invece di incentrarsi sulla proibizione delle consuetudini rituali legate al culto degli antenati, l'attività dei missionari olandesi si contraddistinse per l'intento di liberalizzare la religione locale epurandola dalle proibizioni che loro consideravano prive di fondamento e quindi inutili. I miei interlocutori hanno spesso motivato la scelta di convertirsi con il fatto che il cristianesimo fosse «più pratico», ossia meno restrittivo rispetto ai tabù alimentari dell'*aluk to dolo*. Il tentativo da parte dei missionari di presentare il cristianesimo come un sistema di norme di condotta più semplice e liberale implicava una contestazione esplicita di alcuni *pemali* (divieti)

tradizionali, come per esempio quelli relativi alla proibizione per la famiglia del defunto di mangiare riso per un certo periodo di tempo (cfr. van den End 1994, p. 124; p. 244). Un anziano toraja, per esempio, mi raccontò dello stupore suscitato in uno dei suoi fratelli maggiori dalla visita di un missionario olandese. Esortato a convertirsi, il fratello del mio interlocutore chiese al missionario cosa significasse il cristianesimo. L'olandese rispose prontamente: «significa che non ci sono più divieti».

Il tentativo dei missionari di liberare la popolazione locale dal complesso sistema di proibizioni e prescrizioni che regolavano sia la vita rituale che quella quotidiana, per sostituirlo con un sistema più liberale ed egualitario, si accordava perfettamente con il progetto di riforma morale che mirava a produrre un soggetto dotato di una nuova consapevolezza economica e di una coscienza della responsabilità individuale verso il miglioramento delle condizioni di vita. L'istituzione delle aste permetteva quindi di coniugare il progetto di diffusione della fede cristiana con quello di riforma dell'economia locale, attraverso la creazione di individui responsabili e consapevoli delle conseguenze economiche delle loro azioni.

Il lavoro di evangelizzazione intrapreso dai missionari era quindi animato non solo da un progetto spirituale, ma anche da un principio secolare e da un ideale di progresso e di modernità (Keane 2007). L'opera dei missionari della GZB partiva infatti dall'idea che i loro sforzi fossero tesi a liberare le popolazioni degli altipiani da

false credenze e feticismi che ostacolano il cammino verso la libertà e l'emancipazione.

5. Conclusioni

L'incontro tra gli olandesi e i toraja si articolò attraverso un complicato intreccio di collusioni e collisioni tra l'etica capitalista dei missionari e l'economia morale indigena, tra obiettivi religiosi e progetti economici. La mia analisi ha messo in luce come il paradigma di conversione spirituale propugnato dai missionari olandesi fosse incentrato sull'interazione di elementi religiosi e secolari, quali l'ottimizzazione delle pratiche quotidiane e l'imperativo, sia morale che economico, di dover rispondere del proprio operato, prefigurando in un certo senso i protocolli dell'*accountability* e della cultura di verifica (*audit*) propri del neoliberismo contemporaneo (cfr. Strathern 2000). Rendendo gli individui artefici diretti della loro stessa conversione, la riforma capitalista del sistema indigeno di scambio innescata dai missionari calvinisti mirava a una riforma della soggettività morale, rafforzando lo spirito imprenditoriale, il libero arbitrio e la coscienza individuale – elementi cardine delle forme di soggettività e delle strutture di azione che caratterizzano la nostra contemporaneità tardo-capitalista. In questo senso, la ricostruzione delle vicende relative all'incontro, avvenuto in una zona remota dell'Indonesia orientale all'inizio del Novecento, tra

l'etica calvinista e l'economia morale indigena offre un contributo per comprendere l'interpenetrazione tra aspetti morali, spirituali ed economici che caratterizza lo spirito protestante e la diffusione planetaria dell'etica capitalista del nostro presente.

BIBLIOGRAFIA

Appadurai A. (1986), *Introduction: Commodities and the Politics of Value*, in “The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective”, pp. 3–63 Cambridge, Cambridge University Press.

Bigalke T.W. (2005), *Tana Toraja: A Social History of an Indonesian People*, Singapore, Singapore University Press.

D’Andrea D. (2014), *Protestantesimo ascetico, spirito del capitalismo, armonia degli interessi. Secolarizzazioni e immagini del mondo in Max Weber*, Società Mutamento Politica rivista italiana di sociologia, 5(9), pp. 67-99.

Dirks N. (1990), *History as a Sign of the Modern*, Public Culture 2(2), pp. 25-32.

Elisha O. (2011), *Moral ambition: mobilization and social outreach in evangelical megachurches*, Berkeley, University of California Press.

Hobsbawm E. J., Ranger T. (a cura di) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Keane W. (2007), *Christian Moderns*. Berkley, University of California Press.

Malinowski, B. (1922), *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, New York, E.P. Dutton & Co.

Mauss M. (2002), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi. [ed. or. 1923-24].

Nooy-Palm H. (1979), *The Sa'dan-Toraja: A Study of Their Social Life and Religion vol. 1, Organisation, Symbols and Beliefs*, L'Aia, Martinus Nijhoff.

Peel J. (1995), 'For Who Hath Despised the Day of Small Things?' *Missionaries' Narratives and Historical Anthropology*, *Comparative Studies in Society and History*, 37(3), pp. 581–607.

Robbins J. (2004) *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*, Berkeley, University of California Press.

Schieffelin B. (2014), *Christianizing language and the dis-placement of culture in Bosavi, Papua New Guinea*, *Current Anthropology*, 55(10), pp. 226–237.

Strathern M. (a cura di) (2000), *Audit cultures: Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, London, Routledge.

Van den End Th. (1994), *Sumber-Sumber Zending tentang Sejarah Gereja Toraja 1901–1961*, Jakarta, PT BPK Gunung Mulia.

Volkman T.A. (1985), *Feasts of Honor. Ritual and Change in the Toraja Highlands*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press.

Waterson R. (1993), *Taking the Place of Sorrow: The Dynamics of Mortuary Rituals among the Sa'dan Toraja*, *Southeast Asian Journal of Social Science*, 21, pp. 73–97.

Weber M. (1905), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London & Boston, Unwin Hyman.

Fabrizio La Rosa, Francesco La Rosa, Assunta Penna, Umberto Ruggeri,

Riccardo Uccello

**UN SISTEMA DI TRACCIABILITÀ DELLE COMPETENZE BASATO
SULLA TECNOLOGIA BLOCKCHAIN**

ABSTRACT. In recent years, increasing attention has been paid to cryptocurrencies and the transaction support technology, blockchain. One of the most glaring errors has been to associate cryptocurrencies, such as bitcoin, with blockchains, assimilating them into a single concept. Blockchain is a tool which provides several applications. Its purpose is to create unique digital assets possessing integrity, reliability and non-repudiation. Blockchain will radically alter administrative and financial management. Transparency and democratic management are indisputably strengths of this innovative technology. There is a transition from a centralized to a shared logic, through the collaboration of numerous users. Data are verified by all stakeholders, thus guaranteeing their authenticity and transparency. In this article, the authors propose a solution based on blockchain technology, and particularly on smart contracts, aimed at verifying the authenticity of certificates issued to attest educational success levels or participation in on-line courses".

ABSTRACT. Negli ultimi anni una crescente attenzione è stata rivolta verso le criptovalute e la tecnologia a supporto delle transazioni, la blockchain. Uno degli errori più eclatanti è stato quello di associare le criptovalute, come bitcoin, alle blockchain, assimilandoli ad un unico concetto. In realtà la blockchain rappresenta uno strumento che prevede molteplici applicazioni. Lo scopo della blockchain è quello di creare asset digitali unici dotati di particolari caratteristiche di integrità, affidabilità e non ripudio. La blockchain cambierà radicalmente la modalità di gestione delle attività amministrative, finanziarie e di management. Uno dei punti di forza di questa innovativa tecnologia è sicuramente la trasparenza e la democraticità di gestione. Il passaggio è quindi dalla logica centralizzata a quella distribuita con la collaborazione di numerosi utenti che mettono a disposizione le loro risorse. Il dato viene certificato dall'insieme degli attori in gioco garantendone autenticità e trasparenza. In questo articolo proponiamo una soluzione basata sulla tecnologia blockchain, ed in particolare sugli smart contract, finalizzata alla verifica dei certificati che vengono rilasciati come attestazione del successo formativo raggiunto o della partecipazione a corsi tenuti in modalità e-learning.

Keywords: Blockchain, ledger, smart contract, ethereum, badge.

I. Introduzione

La necessità di avere un sistema in grado di garantire l'immutabilità delle informazioni registrate e la sicurezza delle transazioni, con il massimo livello di condivisione e trasparenza possibile, ha spinto gli addetti ai lavori verso un interesse sempre maggiore nei confronti della blockchain (Zheng *et al.* 2017). La blockchain permette la creazione di un database distribuito in cui le transazioni ed i dati vengono condivisi tra più nodi presenti in una rete (figura 1). Si tratta di un sistema strutturato a blocchi, concatenati l'uno all'altro per formare una lunga catena. L'intera catena di blocchi, contenente tutte le transazioni, è condivisa da tutti i nodi che sono deputati alla validazione, controllo ed approvazione di ogni singolo blocco. Il database distribuito della blockchain mantiene un elenco di dati in continua crescita, chiamati blocchi, protetti da manomissioni e revisioni tramite la registrazione distribuita e la verifica continua. La blockchain utilizza un algoritmo di consenso distribuito su una rete peer-to-peer decentralizzata per la verifica delle transazioni prima di aggiungere blocchi al libro mastro pubblico. Il processo di verifica è determinato dagli utenti e non richiede un amministratore centralizzato. Il protocollo di consenso distribuito garantisce che le transazioni appena aggiunte non siano in contrasto con le transazioni confermate nella blockchain e mantengano l'ordine cronologico corretto. La blockchain è essenzialmente costituita da due tipologie di entità:

- i *partecipanti* che eseguono una determinata operazione all'interno della blockchain;
- i *validatori* che hanno il compito di validare le operazioni partecipando al processo del consenso distribuito.

Da un punto di vista di gestione del processo, la blockchain può essere organizzata in permissioned blockchain e unpermissioned blockchain. La prima (permissioned) può avere uno o più proprietari, distinguendo tra partecipanti che possono soltanto utilizzare il sistema e i validatori che possono utilizzare il sistema e che sono gli unici che hanno una copia del registro aggiornato e sono responsabili del processo di consenso distribuito. La seconda, unpermissioned, non ha proprietari e ha lo scopo di consentire ad ognuno dei partecipanti di avere una copia del registro aggiornato. In questa seconda tipologia di blockchain i partecipanti possono essere anche validatori e sono responsabili del processo di consenso distribuito e dell'integrità del sistema.

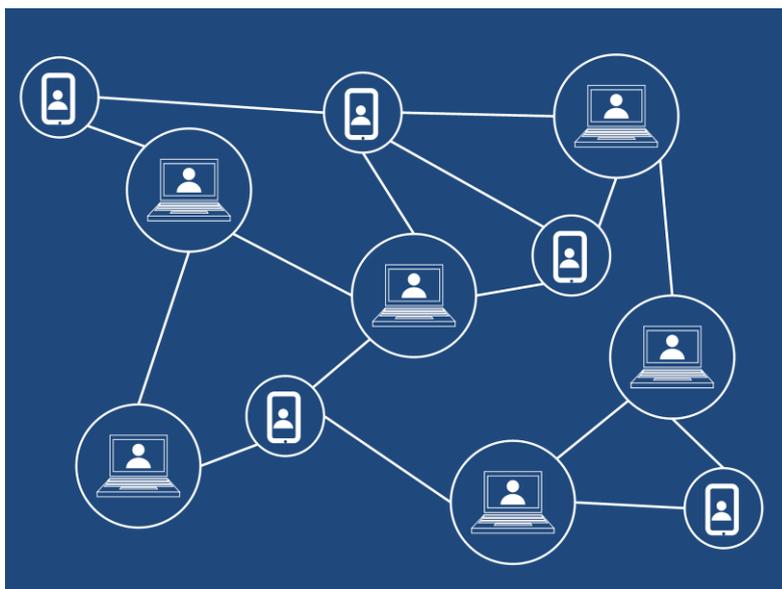


Figura 1: Una rappresentazione dei nodi distribuiti a supporto di una blockchain

La blockchain è una catena di blocchi che accoglie e valida con un procedimento crittografico le operazioni che in essa vengono racchiuse. In questa sede i validatori permettono con un procedimento complesso di validare le operazioni che sono presenti nel sistema stesso. Alle stesse operazioni si impone una sorta di impronta, definendo nel blocco il timestamp che per sua natura risulta imm modificabile. Possiamo affermare che con l'utilizzo della firma digitale, della crittografia e della blockchain (Wright *et al.* 2015), il processo di validazione presenta le caratteristiche di integrità, trasparenza e non ripudio, necessarie per l'utilizzo in procedimenti affidabili e legalmente validi. Ma come possiamo applicare e con quali vantaggi questa nuova tecnologia? Gli studi sulle potenzialità delle blockchain sono tuttora in corso e molto vivo è anche il dibattito su quale tipo di blockchain configurare

(permissioned o unpermissioned), tuttavia esistono già alcuni casi di possibile utilizzo (Faioli *et al.* 2016; Ølnes *et al.* 2017). L'Euro Banking Association individua quattro possibili macro categorie di applicazioni della tecnologia blockchain: monetarie (cripto valute); registrazione delle proprietà di asset (titoli, veicoli, case, nomi di dominio ecc.); ambienti di sviluppo applicazioni (applicazioni distribuite su reti decentralizzate peer-to-peer pubbliche, ossia versioni decentralizzate dei vari servizi cloud sul mercato oggi); scambio di rappresentazioni digitale di asset già esistenti (valute, metalli, titoli azionari, bond) basato su un registro condiviso dai partecipanti al network. Diverse sono le recenti applicazioni della blockchain (De La Rosa *et al.* 2017; Bosu *et al.* 2019). Ad esempio, il progetto *Ripple* ha come obiettivo quello di rendere possibili, mediante una blockchain (permissioned blockchain), transazioni finanziarie gratuite e a livello globale di qualsiasi importo senza chargeback (contestazioni da parte dei titolari di una carta di credito). *Monegraph* permette a chiunque di creare una propria opera d'arte digitale (unica) tracciabile e immediatamente vendibile su un'apposita piattaforma. Il progetto *ProofOfExistence* è stato uno dei primissimi impieghi non finanziari della blockchain, in particolare del protocollo Bitcoin, permettendo la registrazione di informazioni criptate su blockchain (Wright *et al.* 2015; Lin *et al.* 2017) con garanzia di sicurezza, di privacy e certezza temporale nella registrazione. *Factom* si prefigge l'obiettivo di una gestione sicura dei dati di qualsiasi tipo utilizzando la tecnologia blockchain. Una delle soluzioni proposte da *Factom* offre gli strumenti necessari per assicurare che

dati sensibili appartenenti a differenti tipologie di organizzazioni non possano essere modificati, garantendo efficienza e sicurezza nelle attività di auditing e di compliance. *Cloudchain* è una piattaforma di ticketing in cloud che permette la gestione di biglietti elettronici, garantisce sicurezza e flessibilità e minimizza le possibilità di contraffazione dei titoli senza renderne complicato l'utilizzo da parte dei clienti finali. *Ballotchain* fa corrispondere un'operazione bitcoin a un voto effettuato da un elettore a favore del candidato scelto. Il diritto civile dovrà quindi adeguarsi alla tecnologia blockchain e gli smart contracts (Faioli *et al.* 2016) trasformeranno quasi sicuramente la nozione di contratto, e con esso gran parte delle scienze giuridiche che attengono a operazioni commerciali, scambio di informazioni, gestione di diritti di proprietà, relazioni tra cittadino e Pubbliche Amministrazioni. Gli smart contract (Alharby *et al.* 2017) sono piccoli programmi memorizzati su una blockchain che eseguirà una transazione al verificarsi di determinate condizioni. Uno smart contract assume in genere una forma del tipo 'trasferisci da X a Y se si verifica Z'. A differenza di un contratto tradizionale in cui, dopo aver raggiunto un accordo, le parti devono eseguire il contratto per renderlo operativo, uno smart contract è autoeseguibile, cioè, una volta che le istruzioni sono state scritte su una blockchain, la transazione avverrà automaticamente quando vengono rilevate delle condizioni appropriate, senza ulteriori azioni richieste alle parti coinvolte nella transazione o a terze parti. La promessa rappresentata dagli smart contract è che un intero nuovo ecosistema di automazione inizierà ad evolversi per produrre un nuovo tessuto sociale

che renderà possibili nuove efficienze civiche, mobilità personale e trasformazione istituzionale. In questo articolo proponiamo una soluzione basata su blockchain, ed in particolare sugli smart contract, finalizzata alla verifica dei certificati che vengono rilasciati come risultato del successo formativo raggiunto o della partecipazione a corsi erogati tramite una piattaforma di e-learning.

II. Il Sistema

In questo lavoro i certificati rilasciati ai partecipanti di alcuni corsi di formazione ospitati sulla piattaforma di e-learning dell'Università degli studi di Messina (che ospita corsi universitari, corsi di formazione destinati al personale tecnico amministrativo, master universitari, etc.) come riconoscimento dei risultati formativi raggiunti vengono archiviati sulla blockchain di Ethereum e, se necessario, se ne può controllare la loro autenticità. La piattaforma di e-learning adottata dal 2005 dall'Università degli studi di Messina è MOODLE. MOODLE (acronimo di Modular Object-Oriented Dynamic Learning Environment) costituisce uno strumento didattico, con accesso ed utilizzo tramite interfaccia web, che supporta la tradizionale didattica d'aula e permette al docente di pubblicare e rendere accessibile agli studenti il materiale didattico delle lezioni, di veicolare comunicazioni, di pubblicare informazioni sul corso e sulle lezioni, di somministrare compiti/esercitazioni, test ed

altro ancora. Un certificato viene rilasciato ai partecipanti al termine dei corsi e, generalmente, dopo aver superato con esito positivo una prova d'esame. Sebbene siano disponibili diversi strumenti di certificazione per MOODLE (Accredible, Simple Certificate, ecc.), alcuni di questi sono a pagamento e molti non sono compatibili con le attuali versioni di MOODLE (ver. 3.6.3) e solo uno di questi strumenti (Accredible) ha tratto vantaggio dalla funzione chiave pubblica-privata della tecnologia blockchain (Mikroyannidis *et al.* 2018a; 2018b). Non ci risultano esempi di utilizzo di smart contract tra gli strumenti di certificato esaminati e utilizzati sulle piattaforme di e-learning adottate presso le università italiane. Tuttavia, nei sistemi di e-learning l'uso della tecnologia blockchain e degli smart contract può trovare diverse possibilità di utilizzo, non solo certificati e badge (Voogt *et al.* 2016), ma anche tracciamento SCORM, accesso e autorizzazione degli utenti, memorizzazione delle presenze, informazioni sui corsi e gradi di successo. Ai fini di questo lavoro, una versione custom del modulo di certificazione del MOODLE Learning Management System è stato realizzato e quindi impiegato per funzionare in conformità con uno smart contract appositamente definito sulla blockchain di Ethereum. Nonostante ci siano diverse blockchain che supportano gli smart contract, i motivi per preferire l'Ethereum Blockchain sono l'utilizzo da parte di una grande comunità, la possibilità di un rapido accesso a soluzioni di possibili errori, la presenza di un ampio supporto API e la libreria di web3.js o web3.php (Ethereum per PHP), compatibile con MOODLE.

A. Ethereum Blockchain

Ethereum, lanciata nel 2013 come idea di Vitalik Buterin, è diventato operativo nel 2015 e ha raccolto 18 milioni di dollari in soli 42 giorni. Ethereum usa la tecnologia blockchain, come altre criptovalute. La caratteristica che distingue Ethereum dalle altre criptovalute è che consente lo sviluppo e l'esecuzione di smart contract e applicazioni autonome distribuite (DApp). Queste applicazioni e gli smart contract sono sviluppati con un linguaggio di programmazione chiamato Solidity. Il programma è compilato e convertito in bytecode e inviato alla blockchain di Ethereum come smart contract. Contratti e applicazioni sulla blockchain vengono eseguiti su una Ethereum Virtual Machine (EVM). L'utilizzo di smart contract sulla blockchain e l'approvazione della transazione comportano costi in base alla dimensione del contratto in bytecode, la quantità di dati inviati e il numero di transazioni. Questi costi sono indicati come *Ether* o *Gas*, durante la spedizione e il funzionamento dello smart contract. Lo sviluppo di smart contract o applicazioni autonome distribuite su blockchain reali può portare ad eventuali perdite finanziarie a causa di possibili errori nella codifica. Pertanto, è opportuno verificare preventivamente il corretto funzionamento del sistema in ambienti di test denominati Testnet.

B. Ambiente di test

Per sviluppare uno smart contract sulla blockchain di Ethereum è stata installata e configurata l'applicazione *Ganache*. Per scrivere smart contract basati su Ethereum, è necessario un ambiente di sviluppo (IDE) per il linguaggio Solidity. Esistono molti ambienti di sviluppo con interfaccia utente e prompt dei comandi compatibili con il linguaggio Solidity, come ad esempio Remix e Parity. In questo lavoro, Remix, che è un IDE per lo sviluppo di uno smart contract, dotato di interfaccia web, è stato utilizzato in combinazione con Ganache. Dopo aver sviluppato lo smart contract di base, il processo di sviluppo del contratto è stato completato utilizzando MyEtherWallet per riflettere meglio la vera blockchain di Ethereum. Il contratto intelligente, sviluppato con Remix e quindi inviato alla rete di test tramite l'interfaccia di MyEtherWallet, è costituito da due funzioni principali. La prima funzione è scrivere il nome, il cognome, le informazioni sull'identità del partecipante, l'istituto che rilascia il certificato, il codice di autenticazione del documento e il valore hash md5 del documento che è ottenuto da MOODLE, sulla blockchain di Ethereum che accetta i dati solo da un conto Ethereum. L'altra funzione consente, fornendo il codice di autenticazione del documento (specificato nel certificato), di verificarne l'autenticità e ottenere informazioni correlate richiamando l'hash della transazione inserita nella blockchain.

C. Learning System

Uno dei modi più semplici per sviluppare un'applicazione che possa funzionare con MOODLE è sfruttare la funzionalità di blocco. I blocchi di MOODLE possono essere utilizzati a livello di sito o di corso. Il Certificate Block sviluppato consente agli studenti che hanno completato l'evento formativo di poter scaricare i propri certificati utilizzando il modulo di esame MOODLE. Nel modulo sviluppato, le informazioni utili relative al partecipante vengono elaborate dalla piattaforma MOODLE ed utilizzate per produrre un file in formato PDF protetto da password. Il blocco realizzato è stato personalizzato facendo uso della libreria Web3.php in modo da inviare informazioni sull'istituto e il certificato allo smart contract Ethereum. Quando gli studenti scaricano il loro certificato, le informazioni su candidato, istituto e file vengono registrate nella catena di blocchi Ethereum mediante l'esecuzione dello smart contract. Una volta completata la registrazione, il certificato diventa disponibile per il download e il codice di controllo del documento generato in modo univoco e il valore hash della transazione del processo vengono scritti in dei campi appositi del profilo dello studente. Se lo studente desidera scaricare nuovamente il certificato, le informazioni relative al processo, presenti nei campi del profilo, vengono verificate e lo smart contract non può più essere eseguito (se già presente nella catena). Una pagina di verifica del documento, che funziona in accordo con il sistema MOODLE, è stata realizzata in modo che la validità del certificato generato possa essere controllata da terze parti. Se le informazioni sulla transazione,

identificabile in base al codice di controllo riportato sul certificato, sono presenti nel database di MOODLE i dati memorizzati nella blockchain vengono recuperati tramite lo smart contract e viene provata l'autenticità del documento.

III. Conclusioni

Questo lavoro costituisce un'ulteriore conferma della versatilità della tecnologia blockchain. E' necessario tuttavia iniziare a discuterne con interesse, convinzione e determinazione, anche in Italia, evitando solo l'enunciazione di manifestazione di interesse ma ponendosi obiettivi concreti per la realizzazione di progetti innovativi a beneficio della comunità. Negli Stati Uniti, le università più importanti hanno già predisposto corsi di specializzazione in blockchain e law/management. Nell'attesa di un eventuale intervento legislativo, nazionale o sovra-nazionale, è necessario prendere atto che la tecnologia blockchain permette, mediante l'uso della crittografia, la riconciliazione di dati, la replica dei dati, il controllo degli accessi, la trasparenza e la privacy. La blockchain, inoltre, trasforma il lavoro, l'organizzazione del lavoro e le modalità di prestare il lavoro. La blockchain incide sulla cultura giuridica e economica. Per alcuni versi, essa anticipa l'effetto di transnazionalizzazione giuridica, cioè l'effetto di una convergenza normativa che va al di là delle norme statali/domestiche, determinando una riorganizzazione standardizzata della pubblica

amministrazione e dei relativi modi di erogare servizi e produrre beni, ovunque questa operi.

BIBLIOGRAFIA

Alharby M., van Moorsel A. (2017), *Blockchain based smart contracts: A systematic mapping study*, fourth International Conference on Computer Science and Information Technology.

Bosu A., Iqbal A., Shahriyar R., Chakraborty P. (2019), *Understanding the motivations, challenges and needs of blockchain software developers: a survey*, Empirical Software Engineering.

De La Rosa J.L., Torres-Padrosa V., El-Fakdi A., Gibovic D., Hornyak O., Maicher L., Miralles F. (2017), *A survey of blockchain technologies for open innovation*, fourth Annual World Open Innovation Conference.

Faioli M., Petrilli E., Faioli D. (2016), *Blockchain, contratti e lavoro. la rivoluzione del digitale nel mondo produttivo e nella pa*, Economia and lavoro, Rivista di politica sindacale, sociologia e relazioni industriali, 2, pp.139–158.

Lin I.C., Liao T.C. (2017), *A survey of blockchain security issues and challenges*, International Journal of Network Security, 19, pp.653–659.

Mikroyannidis A., Domingue J., Bachler M., Quick K. (2018), *A learner-centred approach for lifelong learning powered by the blockchain*, World Conference on Educational Media and Technology.

Mikroyannidis A., Domingue J., Bachler M., Quick K. (2018), *Smart blockchain badges for data science education*, IEEE Frontiers in Education Conference.

Ølnes S., Ubacht J., Janssen M. (2017), *Blockchain in government: Benefits and implications of distributed ledger technology for information sharing*, Government Information Quarterly, 34(3), pp.355–364.

Voogt L., Dow L., Dobson S (2016), *Open badges: A best-practice framework*, SAI Computing Conference, pp. 796–804.

Wright A., De Filippi P. (2015), *Decentralized blockchain technology and the rise of lex cryptographia*, SSRN Electronic Journal.

Zheng Z., Xie S., Dai H., Chen X., Wang H. (2017), *An overview of blockchain technology: Architecture, consensus, and future trends*. IEEE International Congress on Big Data, pp. 557–564.

Giuseppe Gembillo, Annamaria Anselmo

EDGAR MORIN E I PROCESSI DI ECO-AUTO-ORGANIZZAZIONE

ABSTRACT. In questo lavoro gli autori si propongono di delineare brevemente il processo logico-argomentativo che ha condotto Edgar Morin a elaborare il concetto di auto-eco-organizzazione. Le tappe del percorso sono caratterizzate dalle tematiche dell'ordine, dell'organizzazione, dell'autos, dell'oikos, del conoscere e del computare.

Parole chiave: ordine, organizzazione, sistematicità, computazione, complessità.

ABSTRACT. In this paper the authors propose to outline briefly the logical-argumentative process that led Edgar Morin to elaborate the concept of self-eco-organization. The stages of the path are characterized by the themes of order, organization, autos, oikos, knowledge and computation.

Keywords: order, organization, systematicity, computation, complexity.

1. Lo spodestamento dell'ordine-re

Tutto ciò che esiste è il risultato di un processo di eco-auto-organizzazione ma, come Edgar Morin sottolinea espressamente, la nostra formazione ci impedisce di riconoscerlo. Infatti, nella cultura occidentale è purtroppo ancora viva l'idea di un universo costituito da oggetti isolati, regolati da leggi universali e necessarie, ontologicamente autosufficienti, indipendenti dal soggetto conoscente che viene appunto “messo fra parentesi” (Maturana, 1993); oggetti chiusi, distinti, indipendenti dal proprio ambiente.

Anche l'idea di ambiente è ancora pericolosamente intesa come spazio neutro, contenitore vuoto, biotopo inanimato che non ha incidenza alcuna sul contenuto; ogni oggetto si trova così in una duplice indipendenza, nei confronti dell'osservatore umano e nei confronti dell'ambiente a cui appartiene (Morin, 2001).

Sempre in quest'ottica la “vita” risulta un evento assolutamente misterioso e inspiegabile, di natura tutt'affatto diversa rispetto alla natura del luogo da cui è emersa (Monod 1995; Prigogine- Stengers 1993).

Edgar Morin, nella sua opera più importante in vari volumi, *Il metodo* (Morin 2001, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008), mostra, attraverso l'indagine della realtà a tutti i suoi livelli, da quello fisico a quello noosferico, passando per la biosfera e l'antroposociosfera, come questa duplice indipendenza sia invece soltanto apparente e che qualsiasi oggetto è un evento vincolato da determinismi ecologici e molecolari.

Alla luce dell'entropia, delle rivoluzioni quantistiche, delle teorie sulla genesi e l'espansione dell'universo, è crollato "il regno dell'ordine" (Morin, 2001); si è scoperto infatti che l'ordine inteso come "principio di invarianza sovratemporale e sovraspaziale", cioè l'ordine delle Leggi della Natura, non esiste. Esso è stato sostituito da un ordine che ha perso la sua assolutezza e ha guadagnato la capacità di evolversi; dall'"ordine-certezza" si è passati all'"ordine-problema" che ha origine nel disordine, nell'evento, nel caso, nell'accidente. L'ordine infatti inizia a svilupparsi a livello chimico, dopo che le interazioni tra le particelle hanno generato dei nuclei stabili per poi estendersi alla sfera biologica, diventando pertanto ancora più complesso e irraggiandosi a livello macrocosmico (Eigen 1992; Morin, 2001).

L'oggetto della meccanica si è ormai manifestato nella sua complessità organizzativa e di conseguenza ad ogni stadio si è imposto il concetto di organizzazione. "*Ciascun nucleo di ciò che chiamiamo il reale*" (Morin, 2001, 66), infatti, a livello delle sue componenti, è caratterizzato da disordini, turbolenze, interazioni, ovvero da "fenomeni dialettici" che si risolvono nell'organizzazione.

È proprio l'organizzazione il "grande enigma" di ogni cosa, dagli esseri viventi, alla società, dall'atomo al sole.

Sulla base di queste considerazioni, per Morin diventa inevitabile che ogni teoria porti "*il segno del disordine e della disintegrazione*", relativizzi il disordine, e, soprattutto, utilizzi il concetto di organizzazione" (Morin 2001, 182).

2. Il governo dell'Organizzazione e del Sistema

La prima scienza fisica che si è dedicata allo studio dell'organizzazione è stata la cibernetica. Essa ha concepito la “macchina” non più soltanto come un strumento materiale fabbricato dall'uomo e in grado di compiere operazioni meccaniche, ma come un vero e proprio “essere fisico organizzatore”, cioè come un essere capace di compiere azioni organizzazionali, e di produrre (non soltanto nel senso meramente fabbricativo), di creare, di generare e dar vita a qualcosa di nuovo, cioè qualcosa di assolutamente diverso rispetto ai materiali di partenza.

Grazie a Norbert Wiener (Wiener, 1968) sono stati attribuiti alla macchina artificiale una pluralità di significati che vanno oltre quello originario e che soprattutto non riguardano solo la sfera meccanico-tecnico-economica, ma *“traversano la physis, la biologia, e fermentano nel cuore delle nostre società contemporanee”* (Morin 2001, 184). Le stelle, gli esseri viventi, le società, sono *“macchine organizzazionali prassiche”* in cui le forme *“si fanno, si disfano e si rifanno, e nelle macchine viventi come nell'archi-macchina solare, il lavoro di trasformazione insieme distrugge, costruisce e meta-morfizza”* (Morin 2001, 182). In tale prospettiva, *“in un processo auto-generatore o autoproduttore o autopoietico o auto-organizzatore, i prodotti sono necessari alla loro stessa produzione. Noi siamo i prodotti di un processo di riproduzione, ma questo processo può continuare solo se noi, individui, ci accoppiamo per continuare il processo.”* (“Complessità”, 39).

Estendendo la considerazione, inoltre, va evidenziato che *“la società è il prodotto di interazioni tra individui umani, ma la società si costituisce con le sue emergenze, con la sua cultura, con il suo linguaggio, che retroagisce sugli individui e così li produce come individui umani fornendo loro il linguaggio e la cultura. Noi siamo prodotti e produttori. Le cause producono degli effetti che sono necessari per la loro causazione”* (“Complessità”, 39).

Se la cibernetica ha permesso di rilevare la dimensione organizzazionale della realtà, dimensione in cui le idee di ordine, disordine, produzione, lavoro, trasformazione sono inscindibilmente interconnesse, con la *General System Theory* di von Bertalanffy (Bertalanffy 2004) l’organizzazione ha assunto un ruolo ancora più indispensabile e fondamentale, in quanto strettamente connessa al concetto di “sistema” che inerisce al *“carattere fenomenico e globale che assumono le interrelazioni”* (Morin 2001, 117). Il sistema diventa l’oggetto della “scienza nuova”. Totalmente diverso dall’“unità originaria”, semplice, indivisibile, elementare, omogenea della scienza classica, esso si presenta come un’unità complessa, un’*unitas-multiplex*, un’entità paradossale che, se considerata dal punto di vista del tutto, appare una e omogenea; mostra una natura molteplice e diversificata, invece, se osservata partendo dalle parti (Anselmo 2006).

Il sistema contiene in maniera inscindibile, ma contemporaneamente antagonista, le nozioni di tutto e parti, di uno e di molteplice, di uno e di diverso ed è proprio dal modo di intendere questo rapporto che deriva il concetto di “emergenza”, termine con

cui si indicano tutte le proprietà e le qualità di un sistema, nuove rispetto alle proprietà e qualità delle parti che compongono il sistema stesso. Se prendiamo ad esempio l'atomo, esso può definirsi un sistema stabile, rispetto alle particelle che lo costituiscono; la vita stessa emerge dal rapporto che si viene ad instaurare tra atomi di carbonio; una volta formatasi la cellula, quindi, questa presenterà delle proprietà nuove rispetto ai suoi costituenti. La materia, la vita, la società, il senso e altre nozioni sempre considerate elementari non sono altro che qualità emergenti da sistemi: la materia emerge dal sistema atomico, la vita è emanata dall'organizzazione vivente, il senso emerge dal discorso. *“L'emergenza – scrive Morin - costituisce un salto logico, e apre nel nostro intelletto il varco attraverso il quale penetra l'irriducibilità del reale”* (Morin 2001, 123).

Ma se il concetto di emergenza è chiarificatore del perché *“il tutto è più della somma delle parti”*, il concetto di “vincolo” esplicita il perché *“il tutto è anche meno della somma delle parti”*: ogni relazione organizzazionale infatti comporta anche delle restrizioni, dei vincoli appunto per le parti che la costituiscono. Le parti sono vincolate dalle regole, dai determinismi interni al tutto a cui appartengono e ne sono pertanto subordinate; di conseguenza esse perdono delle qualità che manifesterebbero se prese singolarmente. Ogni sistema cioè *“porta in sé la sua zona immersa, occulta, oscura in cui vi è un formicolio di qualità soffocate”* (Morin 2001, 144).

Organizzazione e sistema sono due facce della stessa medaglia, poiché l'organizzazione non è altro che il collante tra il tutto, le parti e le relazioni, che

appunto costituiscono un qualsiasi sistema; essa cioè dà forma al sistema che essa stessa produce e da cui è prodotta, lo trasforma garantendone in maniera attiva e costante l'esistenza e la stabilità sia a livello strutturale, per ciò che concerne le regole di interazione tra i componenti, sia a livello fenomenico, per quanto riguarda la forma che emerge dalle relazioni tra le parti e che si mantiene appunto nonostante gli eventi, le perturbazioni e le aggressioni provenienti dall'esterno. Il sistema è l'insieme delle caratteristiche fenomeniche che emergono da un'organizzazione, l'organizzazione è lo scheletro del sistema, è ciò che gli dona significato in quanto, qualsiasi sia il tipo di sistema (automa, organismo vivente, uomo, società, teoria), essa *“trasforma, produce, conserva”* i suoi elementi (Morin 2001, 148).

In conclusione si può affermare che *“gli oggetti fanno posto ai sistemi. Invece di essenza e di sostanza, l'organizzazione; invece di unità semplici ed elementari, le unità complesse; invece di aggregati che formano i corpi, i sistemi di sistemi”* (Morin 2001, 140). Il nostro mondo quindi *“è un arcipelago di sistemi nell'oceano del disordine”* (Morin 2001, 111). La Natura è un sistema di sistemi, di cui fa parte l'uomo, che a sua volta è un sistema-cellulare che vive in un sistema sociale.

3. L'autos

La cibernetica ha il merito di aver trasformato un semplice automatismo orologistico in un automatismo macchinale organizzazionale, dotato di un

programma, di competenze produttrici e di una propria autonomia, come un vero e proprio essere vivente. A differenza di qualsiasi essere vivente però, anche la più sofisticata delle macchine artificiali non è capace “*di rigenerarsi, di ripararsi, di riprodursi, di auto-organizzarsi*”; infatti “*la macchina non dispone di alcuna generatività propria*”, ha potuto sviluppare solo “*un’organizzazione fenomenica, che produce prodotti, ma non un’organizzazione generativa che produce i suoi mezzi di produzione, e che si produce da sé*” (Morin 2001, 194-5).

È noto che il concetto del sé è totalmente occultato dalla scienza classica, eppure è proprio il sé che produce l’essere da cui è prodotto ed è dal concetto di sé che deriverà quello di “*autos* proprio di ogni individualità esistenziale, dal più semplice organismo vivente fino alla coscienza dell’uomo. È negli esseri individuali infatti che il sé fa posto all’*autos* (Morin 2001, 246).

È a tal proposito che Morin definisce la macchina naturale “un essere organizzazionale prassico” che organizza, produce, ma che soprattutto si auto-organizza e si auto-produce ed è in questo senso che, rifacendosi a Maturana e a Varela (Anselmo 2005), parla di macchine viventi-autopoietiche. La Natura e la Vita sono complessi “poli-macchinali” che producono processi la cui ciclicità li rende produttori di ciò che li produce. La società non è altro che una “multi-macchina”, perché costituita da individui-macchine, e altresì una “macro-macchina selvaggia” poiché è generata dalle interazioni spontanee che si vengono a instaurare tra gli individui. Con l’apparizione di *sapiens* inoltre lo sviluppo macchinale delle società

dipenderà anche da due nuovi fattori: la cultura e il linguaggio, anch'essi vere e proprie macchine organizzazionali poietiche, in quanto produttori di un'infinità di sistemi che si inseriscono attivamente nella prassi antro-po-sociale.

4. Oikos

In conclusione la produzione-di-sé e la riorganizzazione-di-sé, capacità inesistenti nella macchina artificiale, sono invece fondamentali in una macchina naturale. Per rendere chiare le caratteristiche di un sistema vivente si può nuovamente ricorrere a concetti cibernetici e in particolare a quello di anello retro-attivo e a quello di apertura-organizzazionale. L'anello di retroazione caratterizza i sistemi organizzati, dove gli effetti retroagiscono circolarmente sulla causa che li ha prodotti, o meglio dove il tutto retroagisce su ogni momento e su ogni elemento del processo, rinnovandolo costantemente, mantenendolo in vita fino al superamento di certe soglie di tolleranza.

È per questo che la macchina naturale è in grado di autoriprodursi e auto-organizzarsi e in essa la regolazione, la generatività, la retroazione, la totalità e l'esistenza sono tra loro complementari, indissociabili, imprescindibili.

Il concetto di apertura invece indica un'altra condizione indispensabile per la vita degli "esseri organizzazionali prassici" produttori di sé, perché permette gli scambi energetici con l'esterno.

L'apertura in questo senso infatti è un'apertura sistemica, cioè non solo funzionale, come nel caso delle macchine artificiali, ma essenziale all'esistenza stessa dell'organismo. Le macchine naturali sono esseri ecodipendenti che *“possiedono una doppia identità: un'identità propria che li distingue, un'identità di appartenenza ecologica che li collega al loro ambiente”*. In tal senso l'ambiente diventa *“una delle dimensioni della vita non meno fondamentale dell'individualità, della società, del ciclo delle riproduzioni”*(Morin 2001, 234).

Il pensiero ecologizzato ci induce ad affermare che *“l'indipendenza di un essere vivente ne richiede la dipendenza nei confronti dell'ambiente che lo circonda”*; l'apertura è quindi ciò che permette l'esistenza che a sua volta è immersa in un ambiente, ma ne è anche distaccata; è autonoma e contemporaneamente dipendente.

L'apertura fa dell'essere un “essente transitivo”, incerto; sin dalla nascita vicino alla rovina: *“ogni esistenza si nutre di ciò che la corrode”*(Morin 2001, 238). È in tal senso che Morin definisce l'ecosistema una “superfenice”, perché in esso la distruzione, il disordine, gli antagonismi, generano le organizzazioni, l'ordine, la solidarietà; perché il surplus di entropia, di rifiuti, di disordine, di morti anche non naturali compensa ed equivale il surplus di vita, sperpero di uova, spermatozoi, germi, aumento della popolazione e aumento patologico delle cellule. Le stelle “vivono d'agonia” anche se a differenza di tutti gli altri sistemi e soprattutto dell'essere vivente la fragilità della stella nasce dal disordine interno, perché rispetto all'esterno essa è in una posizione di quasi totale autonomia. L'essere vivente invece

dipende principalmente dall'ambiente, le sue verità dipendono sempre da ciò che è "al di là delle sue frontiere" anzi *"più l'esistente diviene autonomo, più scopre la sua insufficienza, più guarda verso gli orizzonti, più cerca gli aldilà"*(Morin 2001, 238). È per questo che la nozione di sistema riguarda il vivo dell'oggetto, riguarda comunque l'esser-ci, il da-sein. E così *"il concetto di apertura non è solo termodinamico-organizzazionale, è anche fenomenico/esistenziale"*(Morin 2001, 235); e così l'idea di un universo costituito da oggetti isolati, regolati da leggi universali e necessarie, ontologicamente autosufficienti, indipendenti dal soggetto conoscente e indipendenti dal proprio ambiente viene sostituita dall'idea di un universo formato da "circuiti polirelazionali" che hanno un senso di per sé, ma dipendono sempre e comunque dall'ambiente, dal tempo e dall'osservatore autonomo, che sono quindi esseri eco-auto-organizzati. Morin definisce l'eco-auto-organizzazione anche "un'iperidra" perché pur essendo spontanea, ovvero non controllata da un solo apparato, programma o dispositivo ecologico, non è in balia dell'improvvisazione o della mancanza di regole. La non improvvisazione, la durata, la regolarità dell'eco-auto-organizzazione è appunto costituita dalla storia evolutiva, dal ripetersi di eventi, dalla durata di specie e condizioni, dalla permanenza di geni-memoria-competenze e conoscenza acquisite. Quindi l'eco-auto-organizzazione è come "un'iper-idra, acentrica, ma al tempo stesso policentrica e poligenetica" (Morin 2004, 48) .

In conclusione, la fisica classica aveva robotizzato la natura, la biologia l'aveva ridotta solo ad una macchina selezionatrice, per Morin, la visione eco-auto-organizzatrice ridona alla Natura "il suo aspetto poetico" perché diventa selezionatrice, generatrice, integratrice, organizzatrice, rigeneratrice al tempo stesso; si riescono quindi a rendere complementari a livello scientifico i due aspetti della natura che solo i poeti e i filosofi avevano reso complementari: la natura matrigna-crudele-impetosa-eliminatrice coesiste con la natura materna-matriciale-armoniosa. La natura eco-auto-organizzata è quindi "materna perché alimenta la vita, saggia perché genera omeostasi, equilibrio, regolazione, armonia, chiaroveggente perché sa vedere tutto e ha la visione del tutto; ma è anche matrigna, cieca, folle, perché si fonda su servitù, sfruttamenti, alienazioni, morte, concorrenze, fagie, antagonismi, olocausti biologici per regolazione demografica" (Morin 2001, 66).

5. I principi dell'eco-auto-organizzazione

Alla luce del percorso fin qui seguito, possiamo affermare che l'organizzazione sistemica, propria delle macchine cibernetiche, diventa negli organismi viventi eco-auto-organizzazione sistemica. È bene sottolineare che l'utilizzo di questi termini comporta l'emergere di un nuovo modo di concepire la realtà e conseguenzialmente un nuovo modo di concepire il rapporto uomo-natura (Gembillo 2009).

Considerare infatti la Natura e l'individuo come sistemi eco-auto-organizzati, significa considerare la vita dell'una strettamente dipendente dalla vita dell'altro.

Il sistema biotopo, l'ambiente in senso stretto, ovvero il suolo, gli oceani, l'atmosfera, tutto ciò che noi consideriamo inanimato, non vivente, è collegato da un rapporto inter-retroattivo con il sistema biocenosi, con tutto ciò che è vivente; e l'ambiente, la natura, il nostro pianeta, non sono altro che le emergenze che scaturiscono da questo rapporto autopietico, in quanto l'uno, il biotopo, è produttore dell'altra, la biocenosi, che a sua volta lo produce.

Morin ha delineato la propria prospettiva in questo modo: *“Io ho chiamato auto-eco-organizzazione l'organizzazione vivente, secondo l'idea che l'auto-organizzazione dipende dal suo ambiente per attingervi energia e informazione: in effetti, come costituisce un'organizzazione che lavora per automantenersi, essa consuma energia mediante il suo lavoro, quindi deve attingere energia dal suo ambiente. Per di più, deve cercare il suo nutrimento e difendersi contro ciò che la minaccia, quindi deve comportare un minimo di capacità cognitiva”* (“Complessità”, 38).

Questa interazione è definita *“relazione auto-ecologica”* (Morin 2004,74), e viene articolata in principi, il primo dei quali è quello *“dei cicli bio-tanatici”*, per il quale *“secondo forme differenti, ogni auto-organizzazione fa parte di cicli e di anelli eco-organizzatori, nei quali la sua esistenza si nutre di vita e di morte nello stesso tempo*

in cui li alimenta”; e, per il quale, *“ogni vita individuale fa parte di una biocenosi a partire e in funzione della sua esigenza esistenziale e di altre vite”* (Morin 2004, 74).

Ma per concretizzare la relazione è necessario un *“principio di eco-auto-organizzazione”*, che prepari il campo: *“L’eco-organizzazione può e deve essere intesa come organizzatrice, cooperatrice, coprogrammatrice dei fenomeni di auto-organizzazione, a partire non soltanto dalle sue strutture d’ordine ma anche dai disordini e dagli aspetti aleatori che essa comporta”* (Morin 2004, 74). Ciò comporta uno sviluppo reciproco della complessità dell’eco e dell’auto organizzazione nel senso che *“l’eco-sistema produce complessità organizzata che alimenta le auto-organizzazioni, le quali producono a loro volta complessità organizzata che alimenta gli eco-sistemi”*. Questo significa che *“lo sviluppo della complessità eco-organizzativa è inseparabile dallo sviluppo della complessità auto-organizzativa”* (Morin 2004 74).

Allora ogni evento è dipendente dal proprio contesto e viceversa. La tradizionale dipendenza diventa così rapporto reciproco e instaura una relazionalità intrinseca. Insomma, *“l’indipendenza si sviluppa insieme alla dipendenza. Più l’essere diventa autonomo, più è complesso, e più questa complessità dipende dalle complessità eco-organizzatrici che la alimentano. Ogni libertà dipende dalle sue condizioni di formazione e di sviluppo: una volta emersa, la libertà rimane tale se è in grado di retroagire sulle condizioni alle quali è sottoposta”* (Morin 2004, 74).

Morin ha definito tutto ciò “complesso di autonomia-dipendenza”, nel senso che *“perché un essere vivente sia autonomo, è necessario che esso dipenda dal suo ambiente in materia e in energia e anche in conoscenza e in informazione. Più l'autonomia si sviluppa, più si svilupperanno dipendenze multiple”* (“Complessità”, 38)

I fenomeni viventi, in questa prospettiva sono comprensibili sulla base di una vera e propria *“spiegazione dialogica”*. Questo significa che *“ogni fenomeno di auto-organizzazione dipende non soltanto dalla sua determinazione o dalla sua logica specifiche, ma anche dalla determinazione o dalla logica del suo ambiente. Dobbiamo sforzarci di connettere in un discorso dialogico - e quindi complesso – la spiegazione dall'interno e la spiegazione dall'esterno”* (Morin 2004, 75).

6. verso il paradigma eco-auto-organizzativo

Per comprendere fino in fondo la relazione auto-eco-organizzatrice è necessario, quindi, tenere presente la seguente definizione: *“L'auto-organizzazione del vivente presuppone e ha bisogno di una dipendenza nei confronti dell'eco-organizzazione della quale fa parte, la quale a sua volta presuppone e ha bisogno delle varie auto-organizzazioni che costituiscono la sua biocenosi* (Morin 2004, 75). In maniera specifica, *“la relazione auto-ecologica è nello stesso tempo una relazione di*

opposizione/distinzione, di implicazione/integrazione, di alterità e di unità” (Morin 2004, 75)

Entrando nei dettagli, il primo aspetto da sottolineare è quello che una volta si chiamava principio di individuazione e che adesso induce a dire che *“la relazione di distinzione è evidente: la specificità di un essere vivente è quella di distinguersi dagli altri esseri viventi e dal suo ambiente attraverso la sua individualità e la sua singolarità” (Morin 2004, 75).*

Ma questo non significa ipotizzare una netta contrapposizione. Rilevare ciò è fondamentale, perché *“le idee del determinismo dell’ambiente e dell’adattamento all’ambiente si fondano sulla distinzione fra due entità eterogenee: da una parte l’individuo, la specie, dall’altra l’ambiente. Sulla base di questa distinzione si possono certo delineare le influenze reciproche, le interazioni, le transazioni”. Ma limitandosi a questa distinzione non si comprende il fatto che l’autos è parte integrante dell’oikos e che l’oikos coorganizza l’autos” (Morin 2004, 75).*

Allora, alla opportunità della distinzione, deve seguire la messa in rilievo della relazione perchè, *“al contrario il modello dell’integrazione da parte del tutto non mette in evidenza la distinzione fra autos e oikos, e non sa riconoscere il carattere complesso della loro relazione, che è nello stesso tempo di distinzione e di integrazione” (Morin 2004, 75).*

La questione, che Morin pone espressamente, a questo punto dell’argomentazione diventa: *“In che modo intendere allora questa relazione, nella quale l’eco-sistema*

rimane esterno all'auto-organizzazione pur svolgendo in essa un ruolo interno di carattere organizzatore (il che sembra contraddire l'idea stessa di auto-organizzazione), e nella quale l'auto-organizzazione è interna all'eco-organizzazione eppure ha una natura differente da questa” (Morin 2004, 76).

Per giungere a una risposta esauriente è necessario un processo concettuale articolato e puntuale: *“Dobbiamo dunque tentare di chiarire la relazione autos/oikos partendo da una base concettuale complessa. Queste due nozioni devono essere assolutamente distinte e addirittura messe in opposizione; eppure, allo stesso tempo, si implicano reciprocamente: non possono essere pensate o esaminate separatamente”* (Morin 2004, 76).

Per meglio chiarire la questione Morin rimanda, come già rilevato, a quanto elaborato nel volume dedicato alla Natura e alla sua evoluzione. E' bene quindi ribadire che *“un primo gradino concettuale ci è dato dalla teoria dell'organizzazione del sé”*; perché *“per organizzare la sua autonomia, l'essere organizzatore di sé ha bisogno non soltanto di “chiusura” rispetto al suo ambiente, ma anche di apertura su questo ambiente nel quale trova non soltanto energia ma anche quella “complessità organizzata” e quella coorganizzazione che sono necessarie per la sua esistenza. Dunque non possiamo concepire l'essere vivente come un oggetto chiuso o, parlando in maniera più precisa, come un soggetto chiuso”* (Morin 2004, 76).

Non è un oggetto chiuso, ma pur essendo aperto esso è un tutto. Infatti, va rilevato che *“un secondo gradino è fornito da una concezione sistemica complessa secondo la*

quale l'autos è una parte costitutiva e nello stesso tempo è una totalità, o 'olone'» (Morin 2004, 76).

Bisogna però procedere oltre nella riflessione e stringere i collegamenti in maniera ancor più efficace. Infatti, *“per comprendere l'originalità della relazione autos-oikos questo è però ancora insufficiente: non si tratta soltanto di due concetti adattabili e integrabili (il sé e l'ambiente), ma anche e soprattutto di una doppia concettualizzazione necessaria sia all'autos che all'oikos, di una doppia concettualizzazione nella quale ogni concetto produce necessariamente l'altro in un processo genetico unitario. Dobbiamo dunque spingerci oltre, cercando di comprendere l'entità una e doppia:auto-eco* (Morin 2004, 76).

Morin insiste opportunamente sulla connessione, sull'integrazione reciproca, per cui *“l'eco-sistema non è l'eco-sistema insieme agli individui; l'individuo non è l'individuo separato dall'eco-sistema, ma l'individuo insieme all'eco-sistema. Pur essendone 'egoisticamente' estranea, l'auto-organizzazione fa parte dell'eco-organizzazione che a sua volta fa parte dell'auto-organizzazione pur essendone 'ecoisticamente' estranea”* (Morin 2004, 76).

La nuova prospettiva, dunque, ruota attorno al concetto di reciprocità. *“Così, da tutti i punti di vista, i due concetti sono nello stesso tempo distinti e inseparabili: sono parte di un anello che costituisce un macro-concetto ricorsivo e complesso, che nell'integrazione reciproca mantiene la distinzione/opposizione e nella distinzione/opposizione mantiene l'integrazione reciproca”* (Morin 2004, 77).

In questa ricorsività il soggetto non si limita più alla semplice teoria, ma nell'atto conoscitivo si mette in gioco come uomo intero. In questo punto avviene il passaggio dalla conoscenza alla cognizione.

7. Perché il computo

Rispetto alla Natura, intesa come *physis*, Morin indaga, nel volume dedicato alla biosfera (Morin 2004), l'emergere del computo, concetto fondamentale per comprendere il rapporto tra auto ed eco organizzazione. Il computo infatti rappresenta da un lato il nuovo, l'emergenza scaturita dalla *physis*; dall'altro, invece, il radicamento per i vari livelli del reale, dall'antropo-socio-sfera alla noosfera. In tale prospettiva, Morin esemplifica il passaggio dalla conoscenza alla cognizione come trasformazione della dimensione teoretica dal *cogito* al *computo*.

Preliminarmente, la differenza si evidenzia mediante il dato per cui *“il cogito cartesiano produce la coscienza del “sono”. Il computo, per parte sua, produce il sono, cioè simultaneamente l'essere, l'esistenza e la qualità del soggetto”* (Morin 2004, 223).

La differenza appare evidente e sostanziale. Per esempio, *“il cogito cartesiano conosce solo l'Io e il Me. Non c'è Sé, quindi non c'è corporeità, physis, organizzazione biologica nel cogito. E anzi Cartesio respinge il corpo nell'universo*

della res extensa e ne separa l'ego immateriale, separa la macchina vivente e la soggettività dell' "io penso" (Morin 2004, 223).

Nel computo, invece, come hanno magistralmente mostrato Humberto Maturana e Francisco Varela (1985), il soggetto si autoproduce. Insomma, per Morin, *“il computo computa necessariamente insieme l'Io, il Me e il Sé, in altre parole la corporeità fisica del Me-Io. Il computo opera l'unità fondamentale del fisico, del biologico, del cognitivo. Esso computa nella medesima unità multidimensionale l'essere, la macchina, il soggetto e ci mostra non soltanto che l'idea di soggetto non è isolabile dall'individuo vivente ma anche che l'individuo vivente non è isolabile dall'idea di soggetto (Morin 2004, 223).*

In ogni atto cognitivo allora, il soggetto, ogni soggetto vivente, mette in gioco tutto se stesso; si espone a rischi più o meno gravi e vitali. Se questo è vero, l'idea di conoscenza si è trasfigurata.

8. Verso una nuova idea di conoscenza

In prima istanza, l'attività del conoscere non è più lineare, ma circolare (Morin e altri 2002). Ovvero, *“è necessario promuovere una conoscenza capace di cogliere i problemi globali e fondamentali per inscrivere in essi le conoscenze parziali e locali. Questo è un problema capitale e sempre misconosciuto” (Morin 2001b, 12).*

L'organizzazione tradizionale della nostra conoscenza, infatti, non permette assolutamente di cogliere la globalità e tutte le sue caratteristiche. Questo perché ci fondiamo su un processo che porta a sommare le parti e che non consente di coglierne i nessi. Così, *“la supremazia di una conoscenza frammentata nelle diverse discipline rende spesso incapaci di effettuare il legame tra le parti e le totalità, e deve far posto a un modo di conoscere capace di cogliere gli oggetti nei loro contesti, nei loro complessi, nei loro insiemi”* (Morin, 2001b, 12).

Allora, diversamente dal consueto approccio analitico, che separa e disgiunge in parti, staccate l'una dall'altra, una conoscenza pertinente si deve basare non più su concetti come unità semplice, causalità lineare, meccanicismo, ma su principi come quello di “sistema” che va a sostituirsi in tutto e per tutto a quello di Uno; si deve fondare sul principio di causalità retroattiva al posto del rigido rapporto causa-effetto; e, soprattutto, deve erigersi sul concetto di autopoiesi che rende assolutamente inadeguata l'idea del meccanicismo come unica via possibile per descrivere la realtà (Gembillo 2008).

Tutto questo significa *“sviluppare l'attitudine naturale della mente umana a situare tutte le informazioni in un contesto e in un insieme”*; solo così è possibile *“insegnare i metodi che permettano di cogliere le mutue relazioni e le influenze reciproche tra le parti e il tutto in un mondo complesso”* (Morin 2001b, 12)

Per potere raggiungere tale fine, è però necessaria una riforma radicale dell'insegnamento che consenta una impostazione del tutto nuova. Ovvero, *“al fine di*

articolare e organizzare le conoscenze e per questa via riconoscere e connettere i problemi del mondo serve una riforma del pensiero. Ora, questa riforma è paradigmatica e non programmatica: è la questione fondamentale per l'educazione perché concerne la nostra capacità di organizzare la conoscenza” (Morin 2001b,35)

Essa costituisce un approccio pertinente ai problemi del mondo. In tale prospettiva *“la conoscenza pertinente deve affrontare la complessità. Complexus significa ciò che è tessuto insieme; in effetti si ha complessità quando sono inseparabili i differenti elementi che costituiscono un tutto (come l'economico il politico il sociologico lo psicologico l'affettivo il mitologico) e quando vi è tessuto interdipendente interattivo e inter-retroattivo tra l'oggetto di conoscenza e il suo contesto le parti e il tutto il tutto e le parti le parti tra di loro. La complessità è perciò, il legame tra l'unità e la molteplicità” (Morin 2001b, 38)*

È per affrontare il “complicato tessuto di eventi”, che abbiamo di fronte e di cui facciamo parte, che è determinante sostituire l'antica visione gerarchico piramidale della realtà. Per questo motivo, *“gli sviluppi propri della nostra era planetaria ci mettono a confronto sempre più ineluttabilmente con le sfide della complessità”, di conseguenza l'educazione deve promuovere una ‘intelligenza generale’ capace di riferirsi al complesso al contesto in modo multidimensionale e al globale” (Morin 2001b, 38)*

Allo scopo bisogna andare oltre e dimenticare quanto ormai è radicato in noi; dobbiamo superare quelli che si sono consolidati come condizionamenti inconsci.

Infatti, *“poiché la nostra educazione ci ha insegnato a separare, compartimentare, isolare e non a legare le conoscenze, l'insieme di queste costituisce un puzzle inintelligibile. Le interazioni, le retroazioni i contesti le complessità che si trovano nella no man's land tra le discipline diventano invisibili. I grandi problemi umani scompaiono a vantaggio dei problemi tecnici particolari. L'incapacità di organizzare il sapere sparso e compartimentato porta all'atrofia della disposizione mentale naturale a contestualizzare e a globalizzare”* (Morin 2001b, 43)

Dopo averci imprigionato in un imprinting che ci condiziona fortemente, *“l'intelligenza parcellare, compartimentata, meccanicista disgiuntiva riduzionista, spezza il complesso del mondo in frammenti disgiunti fraziona i problemi separa ciò che è legato, unidimensionalizza il multidimensionale. E' un'intelligenza miope che il più delle volte finisce per essere cieca. Distrugge sul nascere le possibilità di comprensione e di riflessione, riduce le possibilità di un giudizio correttivo o di una prospettiva a lungo raggio”* (Morin 2001b, 43).

Gli effetti di questo approccio sono davvero paradossali, al punto che che *“più i problemi diventano multidimensionali, più si è incapaci di pensare la loro multidimensionalità più progredisce la crisi, più progredisce l'incapacità a pensare la crisi più i problemi diventano planetari, più diventano impensati. Incapace di considerare il contesto e il complesso planetario l'intelligenza cieca rende incoscienti e irresponsabili”* (Morin 2001b, 43)

Suggerire il giusto antidoto è quanto Morin si è espressamente proposto di fare. Anzi, si può dire che tutta la sua opera si presenta come rimedio a questo modo di essere. In maniera specifica, *“si tratta di sostituire un pensiero che separa e che riduce con un pensiero che distingue e che collega. Non si tratta di abbandonare la conoscenza delle parti per la conoscenza delle totalità, né l’analisi per la sintesi: si deve coniugarle. Vi sono le sfide della complessità con le quali gli sviluppi propri della nostra era planetaria ci mettono ineluttabilmente a confronto”* (Morin 2001b, 46).

Per conseguire l’obiettivo, sarebbe necessario fare, finalmente, il passo decisivo nella direzione del superamento di steccati secolari che sono alla base di persistenti pregiudizi e gravi incomprensioni. Ovvero, *“da qui la necessità di un grande riaccorpamento delle conoscenze nate dalle scienze naturali, al fine di situare la condizione umana nel mondo, con le conoscenze nate dalle scienze umane per spiegare le multidimensionalità e le complessità umane; da qui la necessità di integrare in queste conoscenze l’apporto inestimabile degli studi umanistici, non soltanto quello della filosofia e della storia ma anche quello della letteratura, della poesia, dell’arte* Morin 2001b, 48)

In questa nuova prospettiva, la formazione educativa deve abbracciare in uno sguardo complessivo tutti quegli aspetti che indicano in che senso l’essere umano è un cittadino del mondo. Allora, *“una delle vocazioni essenziali dell’educazione sarà l’esame e lo studio della complessità umana. L’educazione dovrebbe mostrare e*

illustrare il Destino a molte facce dell'umano: il destino della specie umana, il destino individuale, il destino sociale, il destino storico, tutti i destini mescolati e inseparabili. Dovrebbe sfociare nella presa di conoscenza, dunque di coscienza, della condizione umana, della condizione comune a tutti gli umani e della ricchissima e necessaria diversità degli individui, dei popoli, delle culture, e infine nel nostro radicamento come cittadini della Terra” (Morin 2001b,62)

Questo induce Morin a parlare di “identità terrestre” e a esortare a un nuovo rapporto col nostro pianeta: *“Dobbiamo imparare a ‘esserci’ sul pianeta. Imparare a esserci significa: imparare a vivere, a condividere, a comunicare a essere in comunione; è ciò che si imparava soltanto e nelle culture singolari. Abbiamo bisogno ormai di imparare a essere, vivere, a condividere a comunicare, essere in comunione anche in quanto umani del pianeta Terra. Non dobbiamo più essere solo di una cultura ma anche essere terrestri. Dobbiamo impegnarci non a dominare ma a prenderci cura, migliorare, comprendere” (Morin 2001b, 77)*

In altre parole dobbiamo farci da noi stessi un nuovo imprinting che Morin riassume in questi termini: *“Dobbiamo inscrivere in noi*

- la coscienza antropologica che riconosce la nostra unità nella nostra diversità;

- la coscienza ecologica ossia la coscienza di abitare, con tutti gli esseri mortali, una stessa sfera vivente (biosfera). Il conoscere il nostro legame consustanziale con la biosfera ci porta ad abbandonare il sogno prometeico

del dominio dell'universo per alimentare, al contrario l'aspirazione alla convivialità sulla Terra;

- *la coscienza civica terrestre ossia la coscienza della responsabilità e della solidarietà per i figli della Terra;*
- *la coscienza dialogica, che nasce dall'esercizio complesso del pensiero e che ci permette nel contempo di criticarci fra noi, di autocriticarci e di comprenderci gli uni gli altri” (Morin 2001b, 78).*

Come corollario, dovremmo infine metterci nelle condizioni di “affrontare le incertezze”: *“I secoli precedenti hanno sempre creduto in un futuro ripetitivo o progressivo. Il xx secolo ha scoperto la perdita del futuro, cioè la sua imprevedibilità. Questa presa di coscienza deve essere accompagnata da un'altra, retroattiva e correlativa: quella secondo cui la storia umana è stata e rimane un'avventura ignota” (Morin 2001b, 81)*

Questo viene corroborato dalla presa di coscienza per la quale dobbiamo renderci più responsabili e più consapevoli del fatto che *“l'umanità ha cessato di essere una nozione solamente biologica pur essendo indissociabile dalla biosfera; l'umanità ha cessato di essere una nozione senza radici: si è radicata in una “Patria”, la Terra e la Terra è una patria in pericolo. L'Umanità ha cessato di essere una nozione astratta; è una realtà vitale poiché è ormai per la prima volta minacciata di morte. L'Umanità ha cessato di essere una nozione solamente ideale, è divenuta una comunità di destino e solo la coscienza di questa comunità può*

condurla a una comunità di vita; l'Umanità è ormai soprattutto una nozione etica: è ciò che deve essere realizzato da tutti e in tutti e in ciascuno” (Morin 2001b, 120-1; Morin- Kern, 1994.)

In questo modo si è fermato il “processo”? No. Si è fermato soltanto l'astratta corsa in avanti; la impossibile ricerca di una “nuova frontiera”. Da adesso, sappiamo che ci aggiriamo in uno spazio ampio ma limitato; sappiamo che i nostri limiti sono anche spaziali, oltre che temporali.

BIBLIOGRAFIA

Anselmo A., 2005, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Rubbettino ed.,
Soveria Mannelli

Anselmo A., 2006, *Edgar Morin dalla sociologia all'epistemologia*, Guida ed.,
Napoli

Bertalanffy L. von 2004, *Teoria generale dei sistemi*, Mondadori ed., Milano

“Complessità”, 2006, II, Sicania ed., Messina (Morin E., *Complessità ristretta,
complessità generale*, pp. 30-53)

Eigen M. 1992, *Gradini verso la vita*, Adelphi ed., Milano

Gembillo G., 2008, *Le Polilogiche della complessità*, Le Lettere, Firenze

Gembillo G., 2009, *Da Einstein a Mandelbrot*, Le Lettere, Firenze

Maturana H., 1993, *Autocoscienza e realtà*, Cortina ed., Milano

Maturana H. – Varela F. 1985, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*,
Marsilio ed., Venezia

Monod J., 1995, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano

Morin E., 2001, *Il metodo 1*, Cortina ed., Milano

Morin E., 2001b, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Cortina ed.,
Milano

Morin E., 2004, *Il metodo 2*, Cortina ed., Milano

Morin E., 2005, *Il metodo 5*, Cortina ed., Milano

Morin E., 2006, *Il Metodo 6*, Cortina ed., Milano

Morin E., 2007, *Il Metodo 3*, Cortina ed., Milano

Morin E., 2008, *Il Metodo 4*, Cortina ed., Milano

Morin E. - Kern A.B., 1994, *Terra-patria*, Cortina ed., Milano

Morin E., e altri, 2002, *La metafora del circolo nella filosofia del novecento*, Siciliano ed., Messina

Somenzi V. – Cordeschi R (a cura di), 1986, *La filosofia degli automi*, Boringhieri, Torino

Wiener N., 1968, *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, Mondadori, Milano

Paola Ricci Sindoni

PER UNA SCRITTURA DELLO SRADICAMENTO E DELLA PERDITA. LA

VOCE DI EDITH BRUCK

FOR A WRITING OF UPROOTING AND LOSS. THE VOICE OF EDITH

BRUCK

ABSTRACT. Nata in un piccolo villaggio ungherese, costretta a 12 anni alla deportazione in vari lager nazisti Edith Bruck continuerà a vagare per l'Europa, dopo la liberazione. Ritornata in Ungheria, poi in Cecoslovacchia, successivamente in Israele e in altri luoghi ancora, fino al suo arrivo in Italia nel 1954, personificando l'impossibile conquista di una *Heimat* che la sostenga nel suo impervio nomadismo esistenziale e linguistico, cifra rude e graffiante della scomparsa di un mondo in cui finalmente abitare.

Scegliendo nei suoi romanzi la forma autobiografica, farà del suo vissuto l'unica garanzia identitaria di una scrittura tagliente e impietosa, con la quale ricercherà una impossibile oggettivazione del dolore e della sconfitta. Attraverso l'analisi di alcuni suoi romanzi, perlopiù legati all'esperienza concentrazionaria, ma non solo, si cercherà di analizzare il suo percorso letterario, espresso nella lingua italiana, mai ritenuta sua, e con cui continua anche oggi a riflettere sulla sua radicale estraneità, da se stessa,

dalle proprie radici strappate e dal sogno ormai abbandonato di una possibile rifondazione dell'identità.

ABSTRACT. Born in a small Hungarian village, forced 12 years to deport to various Nazi camps, Edith Bruck will continue to roam Europe after liberation. Returned to Hungary, then to Czechoslovakia, then to Israel and other places again, until her arrival in Italy in 1954, personifying the impossible conquest of a Heimat that sustained her in her impervious existential and linguistic nomadism, a rude and biting figure of disappearance of a world in which to finally live.

Choosing his autobiographical form in his novels, he will make his experience the only identity guarantee of a sharp and merciless writing, with which he will seek an impossible objectification of pain and defeat. Through the analysis of some of his novels, mostly related to the concentration camp experience, but not only, we will try to analyze his literary path, expressed in the Italian language, never considered his, and with which he continues today to reflect on his radical extraneousness , from itself, from its own torn roots and from the now abandoned dream of a possible re-foundation of identity.

*Nascere per caso
nascere donna
nascere povera
nascere ebrea
è troppo
in una sola vita*

Edith Bruck
Lettera da Francoforte

C'è da essere sconcertati di fronte ad un ineliminabile paradosso, che si rende evidente quando il racconto autobiografico, quale forma narrativa di sé, quale auto rappresentazione di un ponte lanciato in direzione del mondo, e dunque capace di svelare l'identità del narratore, diventa al contrario un modo eccellente e drammatico per disappropriarsi di se stessi, per prendere le distanze dagli accadimenti esterni, per restituire al lettore la tensione ad una fredda oggettività degli eventi narrati.

L'opzione di Edith Bruck per la scrittura autobiografica non permette alleanze, empatie o simbiosi come accade in molta letteratura femminile concentrazionaria: da Etty Hillesum, ad esempio, sino a Ruth Klüger, da Gertrud Kolmar a Pelagia Lewinska, i cui messaggi rispondono all'esigenza etica di trasmettere la memoria di quanti non hanno più voce. Leggere Bruck significa invece essere penetrati da uno scandaglio lucido e impietoso sul male, frantumato ed esaminato in ogni dettaglio prima di restituirlo al lettore in nessun modo pacificato, ma solo narrato, non

stemperato ma abbandonato al suo cupo isolamento. Nessun messaggio morale è sotteso nella vasta produzione letteraria di Edith, ma solo una cruda e impietosa riflessione su di sé, sul proprio vissuto, sui suoi vincoli tra passato e presente, sul peso ossessivo della memoria, sulla condanna a dover testimoniare in un racconto privato, con tutta l'insidia presente nella duplice accezione dell'aggettivo. Privato è ciò che è intimo, sommamente personale, ma è anche ciò che è manchevole, deprivato, perché a mancare è proprio il mondo, anche quello infernale di Auschwitz o quello altrettanto oscuro e drammatico dell'ultimo romanzo, il racconto della lunga malattia del marito, Nelo Risi, pubblicato nei primi mesi del 2017, e intitolato *La rondine sul termosifone*

1. Lo spessore salvifico della scrittura

E', in tal senso, solo questo modo di concepire e vivere la scrittura letteraria, quale unica autodifesa di questa donna impietosa verso se stessa, quasi incapace di disappropriarsi del proprio mondo interiore che non la libera, ma la incatena sempre di più dentro il vortice oscuro e schiacciante degli eventi subiti, di una storia feroce che le ha distrutto i legami familiari, l'appartenenza ad una comunità, rubandole i sogni dell'adolescenza, le speranze di una giovinezza, già vecchia dentro a dodici anni, l'età in cui venne internata ad Auschwitz.

Cresciuta in un piccolo villaggio ungherese Tiszabèrcel, al confine tra l'Ucraina e la Slovacchia, Edith, ultima di sei figli, cresce in estrema povertà con il padre, che ricorda nei suoi scritti come una persona silenziosa e malinconica, la cui memoria sfuma ad Auschwitz, inghiottito subito nella camera a gas insieme al fratello Laci. E' con la madre con la quale stabilisce sin da piccola un conflitto evidente e penoso, visto che la bambina precoce inizia con lei un'estenuante battaglia a proposito della fede religiosa indiscussa della genitrice e dell'incapacità della figlia a darsene una ragione. E' su questo nodo irrisolto –anche la madre finirà subito nei forni crematori – che il ricordo continuerà ad essere ossessivamente presente, sino ai suoi scritti recenti. La madre, insomma, rappresenta per lei una figura rigorosa, dentro una fede indiscussa che trasmetteva ai figli durante lo *shabbat* e le maggiori feste ebraiche. Sopra di tutto regnava su di lei la certezza della presenza di un Dio sommamente buono, anche nelle difficoltà e nel dolore, convinta che- alla fine – tutto avrebbe concorso al bene e alla giustizia. Ma la piccola Edith non ci sta, e continua a tormentare la famiglia con le sue atroci domande che rimangono senza risposta. E' lo scenario che si ripresenta nelle sue tinte drammatiche nella pasqua del 1944, quando la vita del suo villaggio è interrotta dall'arrivo dei tedeschi e dalla successiva deportazione nei campi di sterminio. Dopo 8 mesi di permanenza ad Auschwitz, il suo drammatico pellegrinaggio da un lager ad un altro, che vive insieme alla sorella, svolgendo lavori disumani –è una bambina di 12 anni- come caricare i morti sui camion , o lavare le latrine del campo.

Tra fame, stenti, paura dopo un anno – il 15 aprile 1945 - le truppe americane liberano Bergen – Belsen , ma la liberazione sarà per lei l’inizio di altri spostamenti, di nuovi sradicamenti, prima in Ungheria, alla ricerca di qualche parente su cui appoggiarsi. E finalmente ritrova Leila, una sorella e Peter, un fratello, ma la lotta per la sopravvivenza e la fame la costringono ad un nuovo trasferimento, in Cecoslovacchia, dove in un appartamento affollato di parenti, cede alle lusinghe di un cugino e rimane incinta. La gravidanza viene interrotta e Tobi scompare; non rimane che farla sposare ad un ragazzo appena conosciuto; a sedici anni Edith ricomincia il suo viaggio trasferendosi prima in Germania, poi in Francia per approdare in Israele.

Sembra la fine di una lunga peregrinazione; invece anche la cosiddetta “terra promessa” riserva alla giovane solo dolore e privazione; divorziata da Milan, si sposa l’anno dopo con un ragazzo che la sfrutta economicamente e la riempie di botte. Edith divorzia di nuovo, passando da un lavoro ad un altro: donna delle pulizie, cameriera, persino cantante in un night club. Per poter avere nuovi documenti e partire di nuovo si sposa per la terza volta con un giovane ungherese. Una volta ottenuto il visto, divorzierà e ritornerà in Europa. Dopo anni di continui spostamenti, si trasferisce nel 1954 a Roma e da allora- ha appena 22 anni- rimarrà nel nostro Paese. E’ qui che conosce Montale, Ungaretti, Luzi stringendo amicizia con Primo Levi ed un giovane poeta e intellettuale, il regista Nelo Risi, che sposerà dopo dieci anni di convivenza e con il quale coltiverà un tenace sodalizio affettivo e intellettuale.

2. La lingua “materna” e il dolore delle parole

Né si pensi che l'Italia e la sua lingua rappresentino per lei il suo tanto agognato approdo, la sua casa duratura e perennemente cercata e amata. L'esordio letterario di Edith coincide con la pubblicazione, nel 1959, del diario intitolato, *Chi ti ama così*¹, frutto di un lavoro decennale, la cui evoluzione è espressa semanticamente anche dal cambio della lingua utilizzata: dall'ungherese, poi l'israeliano ed infine ritrascritto in italiano, segnale, di forte impatto simbolico, del carattere nomadico della scrittura, mai paga di alcun approdo e sempre in movimento, quasi a non voler mai veder pacificato il pathos di una parola che comunque aspira ad una fredda oggettività dell'evento narrato. E' questo un suo modo di saltare lo stereotipo del femminile, solidale e vittima nel lager, per rendere testimonianza di un dolore morale, mai placato. Nel tentativo di scendere a patti con la sofferenza che la isola e la inchioda dentro l'insufficienza della scrittura², anche la Edith di oggi –penso ai romanzi *L'amore offeso*(2002), *Lettera da Francoforte*,(2004), *Quanta stella c'è nel cielo* (2009) - continua a raccontare il lager, consapevole di dover convivere con questo suo atroce “inquilino”, che la abita, consentendo agli altri di

1 E. BRUCK, *Chi ti ama così*, Lerici, Milano 1959.

2 Su questo tema cfr. G. DE ANGELIS, *le donne e la Shoah*, Avagliano editore, Roma 2007, pp. 132-155.

<<partecipare al mio Auschwitz, sposo, mostro fedele, che non ammette né separazione, né divorzio, né silenzio, convivente invisibile, indivisibile Dio del male>>³.

A questa oscura divinità, che ha preteso il sacrificio delle sue vittime, svuotandole dal di dentro, Edith offre soltanto l'urlo della sua scrittura, a volte violenta e dissacratrice, che comunque le permette ancora di abbracciare qualche frammento di identità –l'essere ebrea- da lei mai scelta, compresa o accettata.

<<Rimarrei ebrea anche se fossi destinata di nuovo ad Auschwitz – farà dire in un romanzo alla sua protagonista - Dio ce ne guardi, direbbe mia madre in yiddish, come se l'Onnipotente l'avesse ascoltata e capita con le vittime innocenti. Io non avrei neanche finto di non essere ebrea [...] Non sanno e non vogliono sapere che nei lager in un anno si invecchia dentro per sempre, e si impara tutto sull'uomo e sulle proprie forze e debolezze. E anche sulla morte, grandiosa se è naturale, oscena quando è violenta>>⁴.

La scrittura di Bruck è insomma come innervata da una sofferenza continua e irreparabile, che pare concedere solo una alternativa: o ritornare alla propria infanzia spezzata o narrare un presente, carico di impotenza, di fallimento e di perdita. In questo sradicamento doloroso e necessario, un senso comunque pare almeno per qualche tempo rivelarsi, quando diventa il luogo in cui palesare la propria identità di vittima:

³ E. BRUCK, *Signora Auschwitz. Il dono della parola*, Marsilio, Venezia 1999, p. 92.

⁴ E. BRUCK, *Quanta stella c'è nel cielo*, Garzanti, Milano 2009, pp. 66-67.

è il momento in cui la testimonianza diventerà per lei impegno militante, come si intravede nella lunga intervista rilasciata nel 1999, intitolata *Signora Auschwitz*⁵, dove il campo di sterminio è la nera ombra su cui si staglia il naufragio di ogni eventuale sogno, eco dolorante di un'infanzia per sempre perduta e di una biografia dove persino la propria identità di genere viene condannata senza appello perché:

<< [...] nei campi le donne si comportavano assai peggio degli uomini. Una donna era nei confronti di un'altra donna più crudele e corrotta di una SS. Secondo me, la cosa derivava dal fatto che ci tenevano a dimostrare agli uomini che potevano superarli nell'esercizio del male>>⁶.

3. Il fardello della memoria testimoniata

Ed anche questa sua nuova veste, fortemente incoraggiata da Primo Levi, quella della testimone che accetta consapevolmente il ruolo redentivo della memoria e della sua trasmissione, le provoca continue crisi psicofisiche e penosi attacchi di panico; “costretta” moralmente ad attraversare l'Italia per conferenze, ad incontrare scolaresche distratte e superficiali, sentirà il peso doloroso della memoria che non

⁵ E. BRUCK, *Signora Auschwitz. Il dono della parola*, cit., pp. 45 e sgg.

⁶ *Ivi*, p. 49.

salva, che non rende testimonianza, che la ripone di continuo dentro l'abisso del male che la divora. Intravedendo il pericolo di una mitologia della Shoah', con i suoi tabù e le sue retoriche celebrazioni, continuava a credere soltanto nell'ancora della scrittura, che come un messaggio chiuso in una bottiglia e gettato in mezzo al mare, poteva forse, un giorno, essere raccolto e letto, così da restituire ai morti e agli assenti una figura non certo rassicurante, volutamente estranea e vuota, ma pur sempre una forma che solo la parola custodisce e rigenera.

Resta in lei estranea e persino sgradevole quella grammatica interiore, presente in altre vittime, come Hillesum o Kolmar, capaci di convertire l'orrore in una accettazione eroica del destino avverso. La sua esperienza è al contrario attraversata dalla propria risentita consapevolezza di aver subito un danno atroce, dinnanzi al quale non esiste perdono o risarcimento possibile. Alle continue e sempre ripetute domande dei suoi interlocutori, spesso giovani studenti, che le chiedevano se aveva perdonato gli assassini, rispondeva che non avrebbe mai dato il perdono a chi aveva bruciato suo padre, sua madre, i suoi fratelli, i suoi amici ... Alla reazione moralistica degli insegnanti che tentavano con ogni mezzo di edulcorare questo messaggio, rendendolo pedagogicamente più accettabile, Bruck rimaneva –come ricorda – come paralizzata tra la volontà di essere autentica e vera nelle risposte e la presenza opaca di un muro

che gradualmente la separava da quella gente che voleva da lei immagini che non poteva, non doveva dare.⁷

All'attesa di un qualche segno positivo della sua testimonianza, di un sentimento costruttivo, ritrovato dopo la liberazione, rispondeva che non poteva certo essere felice, anche se nel poco, perché lo possono essere

<<solo coloro che hanno i propri vivi e i propri morti sullo stesso luogo. Io su quale tomba e dove avrei potuto pregare e portare fiori? Sulla bocca del crematorio che aveva inghiottito mia madre e mio fratello? O in qualche campo coltivato o concimato con ciò che era rimasto di mio padre? Chi aveva perso anche la traccia, era privato anche della terra che potesse dire sua>>.⁸

La cifra del suo sradicamento esistenziale sta tutta in questa convinzione: non avere i propri vivi e i propri morti sullo stesso luogo ha significato sempre per lei l'accettazione amara e dolorosa della propria fisionomia, della perdita, dello smarrimento, della paura a non trovare in nessun luogo un'ancora che le permettesse una qualche forma di stabilità.

Eppure qualcosa sembra aprirsi in un romanzo tenero e violento, scritto nel 2009, *Quanta stella c'è nel cielo*, dove il timbro autobiografico si mescola con una

⁷ *Ivi*, pp. 60-62.

⁸ *Ivi*, p. 64.

rassicurante immaginazione creativa, quasi un balsamo per le sue ferite che solo la scrittura può garantirle. Il contenuto del romanzo ripercorre infatti una tappa importante della sua storia, quella relativa alla liberazione dalla prigionia del Lager ad opera degli alleati e il successivo trasferimento in Cecoslovacchia a casa di una zia. Ciò che avviene in quella famiglia – la zia Monika, il marito Ariel, suo fratello Eli e il piccolo Roby – con la difficile convivenza, con la riappropriazione di una “normalità” di vita fatta di profumi delle vivande, di contatti umani, di inserimento in una fabbrica di sartoria, risponde in pieno all’esperienza provata da Edith nel suo difficile e doloroso recupero dell’identità, quella della “sopravvissuta ad Auschwitz”. E’ comunque nella parte finale del romanzo che la scrittrice abbandona i suoi tristi eventi biografici, lasciando libertà alla giovane deportata del romanzo, ai suoi sogni, in parte realizzati, alla sua gioia per la vita ritrovata.

4. Le tappe biografiche e l’angoscia del tempo

Procediamo con ordine: uscita dal Lager, appena quattordicenne, viene condotta dal giovane cugino Eli verso la sua nuova casa, in un viaggio in treno pieno di incubi e di violenze. E’ proprio il giovane, che doveva difenderla da brutti incontri, ad iniziare il suo torbido rapporto fisico con l’adolescente impaurita, gettandosi subito avidamente sul suo corpo. Le violenze continueranno anche nella difficile convivenza con la sua

nuova famiglia, che non l'ama e la sfrutta. La giovane Anita farà di tutto per farsi accettare, ricevendo al contrario insulti ogni volta che cerca di raccontare la sua triste vicenda nei campi di morte.

Come si sa, infatti, le vittime sopravvissute dovettero in seguito fare i conti con quanti erano rimasti a casa, con l'indifferenza e il fastidio per i racconti troppo feroci per essere creduti:

<<Tu attenta –le dirà Eli – non portare tanto Auschwitz a casa nostra. Tieni per te, uccidi dentro di te. Argomento Auschwitz Monika non vuole dare col latte a Roby. Anche Aron zitto suo passato, nostra famiglia zitta, capito?>>⁹

Non le rimane che sognare, contro l'inimmaginabile indifferenza del mondo al suo ritorno dai campi di concentramento; sognare e ritornare con nostalgia ai ricordi di infanzia e a quella malinconica poesia di Petőfi, giovane poeta ungherese, che recitava a scuola e in famiglia:

<<Quanta goccia c'è nell'oceano?

Quanta stella c'è nel cielo?

Quanto capello sulla testa dell'uomo?

⁹ E. BRUCK, *Quanta stella c'è nel cielo*, cit., p. 39.

E quanto male nel cuore?>>>¹⁰

Su queste grandi domande che si è consumata l'esistenza della piccola Anita, ed anche della scrittrice che si è con lei identificata; interrogativi che la madre molto sbrigativamente risolveva asserendo che: "Solo Iddio lo può sapere"¹¹e che Edith continuerà nel tempo a riproporsi con un misto di angoscia e di mistero. Soprattutto l'ultimo verso: *E quanto male nel cuore?*, ad interpellarla di continuo, e a riproporgli durante tutta la sua esistenza la questione di Dio. Il grande Assente, si potrebbe dire, ma anche colui che non la lascia in pace, non solo perché la sua memoria la riporta alla madre, che finirà per amare più da morta che da viva¹², ma anche perché la terribile crudeltà del male si confonde in lei con l'esistenza di Dio, con la sua improbabile bontà, specie nei confronti del popolo che diceva di amare, che lui stesso si era scelto e che aveva abbandonato di fronte alla porta dei forni crematori:

<<Io non voglio parlare di Dio, mi fa male pensare che c'è –dirà Anita ad Avner, il militare che la porterà in Palestina – Tutti ne parlano, tutti lo pregano, tutti si rivolgono a lui come faceva mia madre ogni giorno, ma mi sembra, sin da piccola, che sia sordo, muto e cieco, a che serve pregarlo>>¹³

¹⁰ *Ivi*, p. 73 ; 178.

¹¹ *Ivi*, p. 73.

¹² *Ivi*, p.8.

¹³ *Ivi*,p. 191.

E' se mai il sogno della Palestina, la patria degli ebrei perseguitati e dispersi nel mondo, che affascina la giovane, quasi rappresentasse per lei l'utopia concreta di una liberazione, il sogno di una Terra che ancora non ha dato alcun raccolto, come recitava una melodia che Anita sente ripetutamente cantare nella stiva della nave che la conduce al 'nuovo mondo':

<<Alla terra siamo ascesi, alla Terra siamo ascesi

l'abbiamo già arata

l'abbiamo anche seminata

ma il raccolto non l'abbiamo ancora avuto>>¹⁴.

Ciò che conta è continuare a sognare il futuro, quello che la giovane sopravvissuta del romanzo pensava aver intravisto nell'amore confuso e straziante per Eli, il suo aguzzino che continuava a prendere il suo corpo a suo piacimento, senza alcun sentimento, senza alcun riguardo. Eppure la quindicenne sente crescere in sé questo legame, che la rende tremante ed impaurita, eppure consapevole che solo l'amore può riscattare l'inferno della sua vita, che inesorabilmente continua, anche dopo il lager. Questo vago sentimento è destinato fatalmente a scontrarsi con la dura realtà:

¹⁴ *Ivi*, p. 196.

scopertasi incinta, verrà rifiutata dal suo amante, che organizza un viaggio a Praga per farla abortire.

Intensa e amara la scrittura di Edith Bruck su questo evento, che –come è noto – anche lei dovette subire. Ma nelle pagine del romanzo *Quanta stella c'è nel cielo* quella realtà non sopporta di essere accettata e descritta, e la piccola Anita si ribella alla perdita del suo bambino e combatte, lotta, scappa, sino a tenerlo.

<<Togliere il frutto del mio corpo l'avvertivo come un nuovo scempio, un nuovo annullamento del mio essere tornato in vita. Il dramma che stavo vivendo da sola era talmente grande che mi faceva sentire come un naufrago in mezzo all'oceano in tempesta. Mi rassegnai subito a perdere Eli. Ma il bambino? Solo fuggendo da quella casa, avrei potuto salvarlo. Ma dove andare, dove mangiare, dove dormire? E in che lingua chiedere aiuto?>>¹⁵

Accanto al tanto male che vede intorno, finalmente qualche squarcio di bene: accompagnata dal suo amante dal dottor Heller per l'aborto, troverà conforto, solidarietà e complicità. In realtà quel medico con qualche stratagemma non eseguirà l'intervento, ad insaputa di Eli, dando alla giovane qualche indicazione per la salvezza sua e del bambino. Lasciata sola nella stanza affittata a Praga, Anita riuscirà a fuggire e dopo un incontro fortunato si imbarcherà per la Palestina.

¹⁵ *Ivi*, p. 153.

5. Verso i luoghi dell'anima

Le pagine più intense e colme di gioia sono quelle dedicate al vagabondare di Anita per le strade di Praga, la sua città dell'anima. Finalmente libera, ma ancora incerta sul suo destino, rinasce a nuova vita passeggiando per il ponte S. Carlo, per le viuzze accanto alla cattedrale, nel quartiere ebraico, di cui aveva sognato guardando, sino a consumarla, una cartolina a lei inviata durante l'infanzia.

<< 'Praga'? batteva quel nome nel mio cuore come se fosse un luogo parente, ma visto sulle cartoline che le cugine della mamma ci mandavano per la Pasqua e per il nuovo anno ebraico con la vista sul fiume Moldava, un immenso castello con tante finestre, un ponte lungo chiamato Karlův Most, un cimitero ebraico con le lapidi vecchie che sembravano ubriache, una sinagoga strana, gruppi di casette simili a castellini di carta come giocattoli per bambini ricchi e tesori per me>>¹⁶.

Eppure un destino crudele sembra portarla per la prima volta a Praga solo per abortire; la città tanto amata appare alla giovane straziata come una complice dell'orribile gesto contro suo figlio, ma ad un tratto quel male che l'ha attraversata, prende un'altra piega e si converte in bene. Correndo per le vie del centro, ricca di felicità, si riappropria di Praga, del mondo, del suo bambino. La salvezza è ormai

¹⁶ *Ivi*, p. 28.

vicina, la “terra promessa” pronta ad accoglierla, la vita di nuovo ha preso il sopravvento e l’ha ridonata a se stessa.

Può davvero dirsi che il romanzo *Quanta stella c’è nel cielo* rappresenti un piccolo ma significativo cambio di rotta nella scrittura di Bruck, quasi una sorta di pausa dal male interiore che la soffoca, nella necessità di riprendere il respiro e di credere che, nonostante tutto, la vita continua ad avere il sopravvento. Già da anni infatti si cimenta in nuove esperienze intellettuali che la aprono verso il mondo della comunicazione, oltre la scrittura; vanno ricordate le sue graffianti inchieste televisive, i cortometraggi e la stesura di una regia cinematografica insieme a Nelo, nel film *Andremo in città*, con Geraldine Chaplin. Intrigante anche la sua prova con Dacia Maraini, con la quale fonda un teatro femminista, il teatro della Maddalena, debuttando con un testo *Mara, Maria, Marianna* ed altre opere mai pubblicate¹⁷.

Nonostante queste significative risorse interiori, Edith continua nel tempo a testimoniare la perdita della sua *Heimat*, bruciata insieme allo sfinito corpo materno nei forni di Auschwitz. Dalla *Lettera alla madre* (1988) a *Nuda proprietà* (1993), dall’*Amore offeso* (2002) sino alla *Lettera da Francoforte* (2005) la perdita delle radici non promette alcun ritorno o riscatto possibile. Persino Israele le apparirà come una terra chiusa e lontana, che a stento accoglie:

¹⁷ <http://www.disp.let.uniroma1.it/kuma/poetica/kuma11bruck.html>

<<Alla gente di Israele che ci accoglieva senza scrutarci, che ci faceva posto senza commiserarci, che ci passava accanto senza meravigliarsi, che ci accettava sbrigativamente e quasi senza salutarci, tutta presa dal fervore di un'opera gigantesca, noi rispondevamo con la nostra impazienza dei parenti poveri e sventurati chiedendo una sistemazione immediata, insofferenti della loro insofferenza, feriti da tanta freddezza burocratica e da una non partecipazione che giudicavo aberrante. Avrei voluto che piangessero con noi sulle nostre piaghe e sulla nostre ferite, ed erano invece insensibili come il chirurgo che fuma durante l'operazione con la cenere della sigaretta che sembra lì lì per cadere sul ventre squarciato>>¹⁸.

Né la sua permanenza definitiva in Italia la libera dal perenne sentimento di perdita che imprigiona. Scegliendo di scrivere in una lingua diversa dalla propria, l'italiano, sancisce l'impossibilità di tornare indietro e di trovare un'altra patria. La scelta di una lingua straniera (lingua di vita, oltre che di scrittura), diviene insomma il veicolo non di una rinascita (come si allude nel romanzo *Quanta stella c'è nel cielo*), ma di una frattura incolmabile, di una estraneità che rende inutile, penosa e impossibile la ricerca di una nuova identità.

Eppure altre esperienze esistenziali e intellettuali premono sulla vita di Edith, anche quando l'amore lungo 50 anni per il marito, il poeta e regista Nelo Risi, porta i segni di una ferita inguaribile.

¹⁸ EDITH BRUCK, *Le sacre nozze*, Longanesi, Milano 1969, pp. 95-96.

6. Le torture della malattia di Nelo

E' l'ultimo romanzo, *La rondine sul termosifone*, scritto nella forma di un diario, a testimoniare il suo legame tenero e struggente per il partner, malato di demenza senile per 10 anni e da lei sostenuto e accompagnato tra difficoltà e rifiuti, tra contrasti e lontananze, eppure segnato da una condivisione profonda, da una resistenza dolorosa. E' questo tipo di malattia a sconvolgerla: Nelo perde progressivamente la lucidità mentale, le energie fisiche in un disfacimento vitale lento e inesorabile che getta Edith nella disperazione più cupa, ben consapevole di dover continuare a stargli vicino, nella ricerca, sempre più inutile, di qualche momento di lucidità. Sono gli attimi in cui gli legge versi di Carducci o di Leopardi, gli provoca la memoria ormai spenta, tanto che spesso neppure la riconosce. Come ogni persona intelligente e creativa, Nelo Risi si ribella, specie all'inizio, a questo atroce destino, gridando la sua rabbia verso la moglie, sempre più presa da quell'angoscia costante che la fa piangere, urlare, disperare.

Stare accanto ad un uomo intelligente e sensibile, imprigionato dentro una mente in disfacimento, che lo fa gridare giorno e notte, aggressivo e intollerante con sé, con Edith, con la sofferenza che li invade. Ancora una volta sembra che l'unico rifugio possa essere la scrittura e pur consapevole di dover esporre pubblicamente, senza infingimenti o falsa retorica, questa vita in disfacimento, percepisce che solo così può salvarsi dalla disperazione:

<<Sono contenta a ogni riga – ossigeno – libertà – scrive nelle prime pagine di questo diario – che butto giù di nascosto rubando un po' di tempo magro a mio marito Nelo, che come investito dai suoi novantaquattro anni assorbe tutta me stessa dentro e fuori. Strappo pezzo per pezzo qualcosa di me, di noi, della mia memoria pur divisa con lui che non ne ha più>>¹⁹.

Intense le pagine dedicate alla tenerezza di un rapporto che cerca nuovi accessi oltre le parole, come quando Edith e Nelo si tengono mano nella mano per ore, di notte e di giorno, segno estremo di un amore che non rinuncia a vivere, nonostante l'abisso infinito che fa sprofondare entrambi nello sconforto e nella disperazione²⁰. Combattere notte e giorno con le domande, ripetute all'infinito, con le richieste assurde, con le allucinazioni (da cui deriva il titolo de *La rondine sul termosifone*) e con i sempre più rari e strazianti momenti di lucidità riconducono Edith – quasi un triste scenario sullo sfondo – al dolore e alle tragedie della grande storia che l'hanno trafitta.

Il racconto privato della malattia di Nelo –detto altrimenti – è in perfetta coerenza semantica e linguistica con l'esperienza concentrazionaria; anche allora, come ora, la vita era segnata dalla paura della perdita e della morte; anche allora –come ora – i legami affettivi furono dissolti con violenza; anche allora, come ora la penna con cui si incidono le parole sul foglio è come un martello che percuote inutilmente il destino,

¹⁹ E. BRUCK, *La rondine sul termosifone*, La nave di Teseo, Milano 2017, p.12

²⁰ *Ivi*, p. 61.

ingiusto e sordo, restituendolo al non senso. Il cerchio sembra qui drammaticamente chiudersi: la dodicenne Edith entra nei campi di sterminio perdendo i sogni e i ricordi dell'infanzia ed ora la ultraottantenne Edith, rimasta sola, senza il suo Nelo, è entrata nell'autunno della vita, ma questa volta carica di ricordi struggenti e di paure mai sopite.

La si può incontrare, con il suo passo incerto, al centro di Roma, con lo sguardo lucido e intenso di chi guarda lontano perché ha molto sofferto, molto amato.

In una intervista del 2013, rilasciata a Maria Cristina Mauceri, dirà che la sua patria – nome che le è estraneo- non è né l'infanzia, come sostiene Brito de Caldas, né la scrittura, come pensava Adorno o la letteratura, indicata nell'800 dal poeta ebreo Baal Makkashoves. La mia patria –così disse in quell'occasione – è quel pezzo di Roma compreso tra piazza di Spagna e piazza del Popolo; è tra quella gente e quei volti conosciuti, i soli capaci di restituirle quella familiarità con il mondo che pensava di aver perduto per sempre²¹.

Scriveva nel 2004 in *Lettera da Francoforte* una sorta di epigrafe della sua storia personale:

²¹ Mauceri, Maria Cristina. 'Edith Bruck, a Translingual Writer Who Found a Home in Italy.' *Italica* 84. 2-3 (2007): 606-613.

<<Nascere per caso, nascere donna, nascere povera, nascere ebrea, è troppo in una sola vita>>²².

+

Questa eccedenza, questo “troppo” non è sempre segno di compiutezza e di abbondanza, ma la cifra estrema di un doloroso eccesso, che fa pensare ad un antico *midrash*, tratto dal Talmud babilonese, secondo il quale l’uomo è stato creato troppo tardi o troppo presto. Troppo tardi, rispetto ad un mondo invaso dal male ormai irredento, troppo presto rispetto ad una creazione dominata dall’incompiutezza e dall’imperfezione. C’è da supporre che Edith Bruck approverebbe questo messaggio.

²² E BRUCK, *Lettera da Francoforte*, Mondadori, Milano 2004, p. 25.

Patrizia Panarello

**L'EDUCAZIONE INTERCULTURALE NELLA SCUOLA DELL'ERA
DIGITALE**

ABSTRACT. Da più parti si sottolinea come le conoscenze disciplinari non rappresentino gli unici oggetti di trasmissione nella scuola: accanto ai contenuti espliciti dell'educazione esiste un curriculum nascosto che gli alunni spesso non condividono, rifiutando il processo stesso di scolarizzazione nel quale si trovano coinvolti. Pertanto si parla della necessità di un ampliamento della definizione di educazione in modo da dare rilievo anche a quei processi educativi informali che si svolgono prima, accanto o anche in netto contrasto con l'apprendimento formale, soprattutto se consideriamo il fatto che gli insegnanti si trovano ad operare in quella che da più parti viene ormai definita "l'era digitale" e dei *social media* e della conoscenza. La scuola dovrebbe essere rinnovata per diventare un luogo in cui chiunque, indipendentemente dalla propria diversità e dai propri limiti, dovrebbe poter realizzare al massimo le proprie potenzialità. E la logica del «fai del tuo meglio» dovrebbe essere sostituita con obiettivi realmente sfidanti, in linea con le indicazioni europee in tema di educazione globale e interculturale. È risaputo che è necessario un approccio trans-curricolare globale capace di apportare importanti cambiamenti sia nell'insegnamento che negli ambienti per l'apprendimento. Tuttavia non è semplice rinnovare, riformare e rendere più flessibili gli schemi di pensiero già

consolidati all'interno del mondo scolastico. Ma è questa la sfida che educatori e formatori sono continuamente chiamati a cogliere sia a livello micro che macro, nei contesti locali come in quelli internazionali, oggi più che mai.

Parole-chiave: intercultura, educazione, scuola, apprendimento, insegnamento

ABSTRACT. From many quarters it is underlined how the disciplinary knowledge does not represent the only objects of transmission in the school: next to the explicit contents of education there is a hidden curriculum that the students often do not share, refusing the same schooling process in which they are involved. Therefore we talk about the need for an extension of the definition of education so as to give relief also to those informal educational processes that take place before, next to or even in sharp contrast with formal learning, especially if we consider the fact that teachers are found to operate in what is now called "the digital age" and social media and knowledge. The school should be renewed to become a place where anyone, regardless of their diversity and limitations, should be able to realize their full potential. And the logic of «do your best» should be replaced with truly challenging goals, in line with European guidelines on global and intercultural education. It is known that a global trans-curricular approach is needed that can bring about important changes in both teaching and learning environments. However, it is not easy to renew, reform and make flexible already established thought patterns within

the scholastic world. But this is the challenge that educators and trainers are continually called upon to grasp both at micro and macro level, in local as well as international contexts, today more than ever.

Keywords: interculture, education, school, learning, teaching

L'educazione formale e il Quadro delle qualifiche per l'apprendimento permanente (EQF)

Il Quadro europeo delle qualifiche per l'apprendimento permanente (EQF) è uno strumento nato nel 2008 in sede al Parlamento Europeo e al Consiglio dell'Unione Europea per promuovere la mobilità dei cittadini appartenenti all'Unione Europea, sia studenti che lavoratori facilitando la partecipazione all'apprendimento permanente in quella che da più parti è stata definita la “società della conoscenza”, una società cioè che fonda la propria crescita e competitività sul sapere, sulla ricerca e sull'innovazione e in cui l'apprendimento continuo risulta fondamentale (Pavan 2008).

Attraverso l'EFQ è stato possibile collegare e tradurre in maniera trasparente sistemi diversi di qualificazione presenti nei paesi europei utilizzando un comune

riferimento. Tale riferimento consiste in otto livelli che prendono in considerazione l'intera gamma di qualifiche acquisite nell'ambito dell'istruzione e della formazione, da quella professionale a quella accademica. Dal momento che tale gamma di qualifiche differisce notevolmente da paese a paese, affinché si possa fare un confronto tra di essi e procedere poi ad una comparazione adeguata, è necessario descrivere i vari livelli in termini di risultati dell'apprendimento.

Nel contesto del Quadro europeo delle qualifiche per risultati dell'apprendimento si intende «la descrizione di ciò che un discente conosce, capisce ed è in grado di realizzare al termine di un processo d'apprendimento» e i risultati sono stati definiti in termini di conoscenze, abilità e competenze¹. Le conoscenze vengono intese come il risultato dell'assimilazione di informazioni attraverso l'apprendimento e sono definite come «un insieme di fatti, principi, teorie e pratiche relative ad un settore di lavoro o di studio».

Così come le conoscenze anche le abilità possono essere teoriche e/o pratiche.

Infatti si dividono in cognitive - le quali comprendono l'uso del pensiero logico, intuitivo e creativo - e pratiche. Le abilità pratiche sono quelle relative alla capacità

¹ Conferenza di Barcellona, 15-16 marzo 2002.

manuale e all'uso di metodi, materiali e strumenti per applicare determinate conoscenze e «utilizzare il *know-how* per portare a termine compiti e risolvere problemi».

Le competenze sono descritte in termini di responsabilità e autonomia. Infatti per competenza si intende «la comprovata capacità di utilizzare conoscenze, abilità e capacità personali, sociali e/o metodologiche, in situazioni di lavoro o di studio e nello sviluppo professionale e personale»².

Attraverso questi concetti è possibile valutare anche l'esperienza maturata in ambito lavorativo, considerando se l'apprendimento non formale e informale può essere definito equivalente alle qualifiche formali. Va ricordato che con il termine educazione formale ci si riferisce ad un sistema strutturato e certificato di educazione e formazione che si impartisce dall'asilo nido fino all'università. Tra le competenze richieste in ambito didattico ed educativo il Consiglio d'Europa definisce irrinunciabile «l'attitudine alla riflessione e alla ricerca e alla soluzione di problemi»³. Da questa prospettiva, tra le dimensioni professionali fondamentali compare anche il saper fare ricerca, costruendo conoscenze trasferibili ad altri contesti.

² Commissione europea “Istruzione e Cultura” (2009), Quadro europeo delle qualifiche per l'apprendimento permanente (EQF), Comunità europee, Lussemburgo, (https://ec.europa.eu/ploteus/sites/eac-eqf/files/broch_it.pdf)

³ 3 Ibidem

Per educazione informale si intende quel processo non organizzato e non sistematico che dura tutta la vita: ciò che Franco Frabboni e Franca Pinto Minerva (2003) definiscono il mercato *self-service* dei consumi culturali. Si tratta di un percorso continuativo nel quale ogni individuo acquisisce attitudini, valori, abilità e conoscenze grazie all'apporto di informazioni presenti nel proprio ambiente e che può ricavare dall'esperienza quotidiana, dalla famiglia, dai coetanei, dalle nuove tecnologie, dai luoghi di svago, di lavoro, di gioco, ecc. Per educazione non formale si intendono invece quelle attività organizzate al di fuori del sistema formativo stabilito. Rientra in questa categoria qualsiasi programma di educazione mirante a sviluppare un ventaglio di abilità e competenze al di fuori del contesto educativo formale. Secondo Sirna e Salomon (2005), generalmente sono le agenzie extrascolastiche a occupare tale settore.

Tale premessa risulta indispensabile per affrontare in maniera più approfondita le dimensioni socio-culturali dell'educazione in un'epoca in cui la comunicazione e dunque anche l'educazione passano sempre più attraverso i *digital* e *social media*.

Le dimensioni socio-culturali dell'educazione

Da più parti è stato sottolineato come le conoscenze disciplinari non rappresentino gli unici oggetti di trasmissione educativa nella scuola. Spesso, inestricabilmente intrecciate a queste, vengono veicolate informazioni, diverse da quelle esplicitamente annunciate, che riguardano non solo le finalità, le regole e i modi dell'attività scolastica, ma anche messaggi relativi all'immagine di sé e degli altri, oltre che rappresentazioni differenti del mondo. Particolare attenzione va posta anche alle relazioni che si stabiliscono in aula tra insegnanti e alunni:

««Gli insegnanti vengono considerati come “soggetti culturali attivi” - dunque con atteggiamenti, aspettative, comportamenti, valori, conoscenze che hanno fatto propri lungo i diversi processi di inculturazione e acculturazione, e che, in conseguenza di ciò, sono dati per “scontati”, considerati come “naturalisti” (Peacock 1992) - e non soltanto come neutrali dispensatori di conoscenze disciplinari» (Gobbo 2000b, pp. 97-98).

Già una ventina d'anni fa, la ricerca antropologico-educativa esplorando la dimensione del non esplicito nella scuola, ha problematizzato la diffusa convinzione

che le attività che si svolgono all'interno dell'istituzione scolastica e le relazioni che si costruiscono al suo interno abbiano sempre ed esclusivamente quel presunto valore educativo per il quale sono state istituite. In particolare, John Ogbu ha sottolineato come ciò che succede in aula e nella scuola sia strettamente legato al contesto socioculturale, ovvero alle forze esterne ed interne che inevitabilmente esercitano una certa influenza all'interno delle istituzioni scolastiche. Egli ha proposto il cosiddetto modello analitico ecologico-culturale che fornisce i collegamenti tra le analisi di micro-livello e quelle di macro-livello, applicandolo allo studio dell'educazione e della stratificazione sociale: «questo modello tiene conto della relazione tra la struttura delle opportunità tecno-economiche nella società, il modo in cui la stessa è percepita, esperita e interpretata dai membri dei vari strati sociali, e le strategie alternative loro disponibili» (Ogbu 2000, p. 27). Il fine di questo modello è quello di integrare le strutture economiche, politiche, cognitive e comportamentali in un unico quadro di analisi utili ai fini della comprensione dei meccanismi di funzionamento della macchina educativa.

Questo aspetto era già stato evidenziato anche da Gordon (1994), il quale sin dagli anni novanta parlava di curriculum nascosto. Un concetto sempre attuale e che consente di inscrivere la relazione insegnante-alunno in una complessa azione educativa che considera il contesto scolastico come parte di uno scenario più ampio.

Secondo la prospettiva socio-antropologica il contesto scolastico è connotato sia da scarti differenziali di sapere e di potere, che dalla condivisione sociale e culturale di simboli, credenze e strategie narrative e operative. Ciò significa che coloro che interagiscono a scuola non sono dei semplici atomi sociali; al contrario, sono soggetti portatori di valori e di ragioni culturali: soggetti, cioè, con dei riferimenti collettivi che li specificano e li distinguono da altri soggetti. Nel caso degli alunni, essi possono ritrovarsi a non condividere i principi, le aspettative pedagogiche e le finalità, esplicite e implicite, cui l'insegnante fa riferimento, rifiutando il significato e le funzioni, anch'esse esplicite e implicite, del processo di scolarizzazione nel quale si trovano coinvolti. In tal senso, Gobbo (2000a p. XII) parla della necessità di un ampliamento della definizione di educazione in modo da dare rilievo anche a quei processi educativi informali che si svolgono prima, accanto e spesso anche in fiero contrasto con l'apprendimento che avviene nei luoghi deputati ad esso, come la scuola appunto.

Un altro aspetto fondamentale secondo Ogbu è dato dal fatto che il sistema scolastico può essere considerato come un'istituzione sociale collegata ad altre istituzioni in un sistema di mobilità sociale. Il sistema scolastico genera, in altri termini, in ciascuna società, il proprio ideale di persona di successo, ovvero l'immagine del genere di persona generalmente percepita dalla società come in grado

di far carriera: «Il sistema di mobilità sociale determinerà in larga misura la quantità di sforzi che i suoi membri investiranno nelle attività educative» (Ogbu 2000, pp. 18-20).

Da una prospettiva interculturale, è importante sottolineare come le relazioni di potere tra i gruppi e le loro condizioni sociali ed economiche portino i soggetti ad elaborare percezioni differenti della realtà ed interpretazioni a volte divergenti rispetto al funzionamento della società stessa e del sistema nel quale vivono. In particolare, la maniera in cui i membri di un gruppo percepiscono e rispondono alla scolarizzazione è al tempo stesso influenzata dalle loro visioni del mondo e dal modo in cui vi fanno fronte. L'esempio riguarda non solo le differenze culturali o la condizione di subordinazione in sé dei gruppi subalterni, ma anche la relazione spesso oppositiva tra le culture di minoranza e la cultura del gruppo dominante. Una relazione che, secondo Ogbu, si riflette anche nella cultura delle scuole che di fatto vengono controllate da quest'ultimo.

Andando ancora più indietro nel tempo, negli anni settanta e ottanta diversi autori hanno formulato diverse teorie costruite intorno al concetto di resistenza all'acquisizione del capitale culturale della classe dominante⁴. Erikson ha illustrato la resistenza degli studenti di minoranza ad apprendere comportamenti attesi e ad

⁴ Si vedano anche il classico di P. Willis, *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Farnborough, Saxon House Press, 1977; e le ricerche contenute in F.

assumere un'identità 'stigmatizzata'. La resistenza sarebbe generata dal grado più o meno alto di consapevolezza degli stessi studenti sul modo in cui i loro comportamenti vengono percepiti dalla comunità culturale esterna alla scuola. La posta in gioco è rappresentata sostanzialmente dai relativi vantaggi e svantaggi che possono derivare dall'acquisizione di una certa identità, più o meno spendibile nel mercato del lavoro: «la percezione della struttura del mercato del lavoro insieme a quella della differenza di stile culturale sembrano essere entrambe implicate nella costruzione di un'identità di opposizione a scuola da parte degli studenti di minoranza» (Erikson 1987, p. 351).

In ambito sociologico, Coleman (1987, pp. 32-38) ha utilizzato il concetto di capitale sociale, mediato dalla teoria di Bourdieu, per ricordare l'importanza di conoscenze, beni e posizioni sociali acquisiti a partire dal proprio collocamento in un determinato campo che sono poi necessari per riuscire bene durante il percorso scolastico. Da questo punto di vista, egli ha notato come alcuni studenti risultino privi in partenza di tale capitale. La mancanza non dipende soltanto dall'essere minoranza, dal basso reddito o dalla cosiddetta deprivazione culturale, quanto piuttosto dalla credenza delle famiglie che l'adesione ad alcuni schemi di comportamento e l'uso di determinate strategie di sopravvivenza comportino dei vantaggi scolastici e sociali. In sostanza, per Coleman, la mancanza dell'appropriato capitale sociale dipende dai valori promossi in famiglia e riguardanti l'importanza dell'educazione, l'adesione

alle nuove norme sociali predominanti, e l'impegno per il bene comune invece che ai vantaggi individuali: «Le famiglie povere che avevano attivamente promosso questi valori avevano maggiori probabilità che i loro figli riuscissero bene a scuola, nonostante la presenza, nella loro vita quotidiana, di altre condizioni sociali sfavorevoli, oltre alla povertà» (cit. in Emirovich 2000, p. 92). Facendo un altro passo indietro, sin dagli anni cinquanta, gli esperti di politiche sociali avevano usato la relazione tra pari per focalizzare l'insuccesso educativo delle minoranze non solo nell'ambito delle strutture familiari e delle caratteristiche della scuola, ma anche in quello delle relazioni tra i pari. In particolare Hollingshead (1949) sosteneva che la vita studentesca si svolgeva intorno a cricche e gruppi dei pari che riflettevano la stratificazione sociale della comunità del luogo. Un insegnamento il suo sempre attuale, dal momento che, pur non essendo i gruppi dei pari repliche degli strati sociali presenti nella comunità di appartenenza, tuttavia esiste un mondo di giovani, ragazzi e adolescenti che se da un lato si lega a meccanismi sociali più ampi, dall'altro costituisce un ambito a sé stante, caratterizzato da particolari mode nell'abbigliamento, da specifiche modalità linguistiche e simboliche tra pari che influiscono nella scelta di partecipare ai circoli, alle attività e agli sport scolastici, determinando persino le scelte e le aspirazioni postdiploma.

Perciò, se da un lato la popolazione scolastica riflette una parte della comunità e, in senso più ampio, della società, rendendone evidenti ruoli, identità e confini, dall'altro essa rappresenta, riprendendo le affermazioni di Coleman, una subcultura

distinta, che esiste proprio sotto gli occhi degli adulti. In qualche caso l'obiettivo del gruppo dei pari può essere rappresentato dal sabotaggio del sistema di regole esterne per rafforzare il senso di identificazione con il gruppo ed ottenere il rispetto dei pari, con pericolosi possibili sconfinamenti in atti di bullismo.

Questi fattori, uniti a molti altri, fanno della trasmissione ed acquisizione culturale nella scuola un problema complesso su cui pedagogisti, psicologi, sociologi, antropologi, educatori e insegnanti hanno dato molteplici contributi preziosi. Intorno a questi contributi vale la pena riflettere in un'ottica comparativa e interdisciplinare (Hill 2000, p. 165).

Il complesso mondo della scuola tra fallimenti e innovazione

Certamente la scuola di massa «non può essere isolata dagli altri sistemi di trasmissione delle conoscenze né dalle altre istanze sociali» (Piasere 2004, p. 12) soprattutto se consideriamo il fatto che si trova ad operare in quella che da più parti viene ormai definita 'l'era digitale'.

Andando dunque ai giorni nostri, molti autori si sono soffermati a descrivere i limiti, i pregi e le potenzialità del sistema scuola, evidenziandone sia gli aspetti positivi che quelli negativi. Giacomo Stella (2016) ritiene che sulla scuola italiana sia

stato detto tutto e il contrario di tutto, ovvero: che ha sempre funzionato o che non funziona affatto; che non è mai cambiata o che cambia troppo in fretta; che ogni ministro fa una riforma o che nessuno ha mai fatto una vera riforma; che è un'ottima scuola o che a livello internazionale siamo in fondo alle classifiche. Ugualmente sugli insegnanti si dice che sono dei privilegiati perché hanno il posto fisso e lavorano poche ore, oppure al contrario che le loro condizioni economiche sono le peggiori d'Europa a fronte di un gran lavoro; che sono dei menefreghisti oppure che esigono troppo; che sono dei frustrati oppure degli esaltati (AA.VV. 2018).

Insomma, si è sempre pronti a teorizzare, a criticare, a lanciare un nuovo progetto di rinnovamento e di svecchiamento dell'impianto classico, potenziando la scuola attraverso l'introduzione di novità didattiche e metodologiche oppure lasciando tutto così com'è. Secondo Stella forse bisogna riconoscere come al di là dei buoni propositi, delle riforme fin qui attuate, dei progetti portati avanti e dei cambiamenti annunciati, la scuola, se si escludono alcune sperimentazioni d'eccellenza, non è poi così diversa da quella di una volta: gli edifici, i programmi, i metodi, gli orari, la struttura organizzativa, persino alcuni libri e dizionari sono sempre gli stessi, seppur nelle versioni aggiornate.

Uno dei paradossi della scuola allora è proprio questo: mentre la realtà sociale è profondamente cambiata, mentre il lavoro teorico e di riflessione sui metodi e sulla didattica innovativa è avanzato enormemente, il contenitore e il contenuto della

scuola sono rimasti sostanzialmente uguali. Essa funziona nella maggior parte dei casi come un televisore in bianco e nero, come se fosse l'unica istituzione deputata a trasmettere il sapere. Invece rappresenta solo uno dei tanti canali per la formazione e l'istruzione degli studenti i quali, in quanto naviganti digitali, apprendono e comunicano per lo più attraverso i nuovi media. Internet è la finestra sul mondo che consente loro di trovare ogni tipo di risposta e di soddisfare qualunque tipo di curiosità. La conoscenza passa soprattutto attraverso strumenti quali computer, telefonini, *tablet*, *smart tv*. Essi occupano il centro dell'interesse di tutti, adulti, ragazzi e bambini perché rappresentano una sorta di pelle multimediale e interattiva. Antonio Calvani parla di fallimenti della scuola italiana addebitandoli sostanzialmente a due questioni: la prima riguarda la ritrosia stessa della scuola al cambiamento; la seconda fa leva sul suo intrinseco tradizionalismo come ostacolo al cambiamento. Ma a queste motivazioni si aggiunge anche il fatto che «la scuola rimane travolta da troppe iniziative di breve durata, in un vortice progettuale di fatto per lo più confuso nelle finalità e poco propensa a essere rendicontabile nei risultati» (Calvani 2014, p.7). Non vi è dubbio che uno dei cambiamenti richiesti alla scuola riguardi il suo nuovo ruolo in questa società della globalizzazione e dell'informazione di massa per la formazione di futuri cittadini in un'ottica sempre più interculturale. Invece, ad eccezione di poche eccellenze che testimoniano come il percorso di didattica innovativa sia possibile e anzi auspicabile, spesso l'impianto scolastico rimane identico a se stesso: il voto, le interrogazioni, i compiti in classe e a casa, il

registro, la pagella, la disposizione dei banchi, le lezioni dalla cattedra, il nozionismo inutile e sganciato dall'esperienza degli studenti, il sapere mnemonico fine a se stesso, le lezioni frontali asimmetriche, la caccia all'errore e l'utilizzo della penna rossa e blu. È vero, la lavagna con il gesso nel frattempo si è trasformata in - o è associata a - una LIM (Lavagna Interattiva Multimediale). E ci sono anche più aule e laboratori con i computer. Inoltre la severità del vecchio modo di fare scuola con le punizioni corporali è solo un vecchio ricordo. Tuttavia il modello scolastico è rimasto sostanzialmente sempre lo stesso: a scuola si insegna e a casa si impara. Le verifiche servono per appurare il raggiungimento degli obiettivi. Se a fine anno gli obiettivi non sono stati raggiunti, la colpa-responsabilità o è della incapacità dello studente (non è portato, è dislessico, iperattivo, ecc.), oppure dipende dalla sua scarsa volontà (è intelligente ma non studia abbastanza, ha le capacità ma non si applica, parla con i compagni e si distrae in classe durante la lezione, deve stare più attento e impegnarsi di più...).

Questo tipo di scuola convenzionale, che tutti conosciamo, è progettata per l'alunno 'medio', prevede di premiare i bravi e di rimandare i meno bravi, quelli che hanno maggiori difficoltà, che non riescono a stare al passo con il ritmo della classe, soprattutto chi disturba durante le lezioni.

Per Massimo Recalcati (2014) a seguito delle contestazioni del Sessantotto il raddrizzamento morale delle storture individuali ad opera della scuola autoritaria è stato sostituito con un altro tipo di scuola: l'autoritarismo scolastico è stato

soppiantato dalla scuola cosiddetta del plagio. Essa si fonda su due elementi fondamentali: l'omologazione e il principio di prestazione individuale. Se a questo si aggiunge il fatto sociologico che spesso gli studenti più bravi sono coloro che possiedono maggiori strumenti culturali ed è proprio grazie a tali strumenti che riescono ad essere più competitivi in classe rispetto a coloro che ne sono privi, ritorna il problema evidenziato sin dagli anni settanta della scuola come strumento di perpetuazione delle differenze tra classi e dunque di riproduzione sociale (cfr. il classico di Bourdieu, Passeron del 1972).

Invece la scuola dovrebbe essere un luogo in cui chiunque, indipendentemente dalla propria diversità e dai propri limiti, dovrebbe poter realizzare il massimo delle proprie possibilità. E la logica del «fai del tuo meglio» dovrebbe essere sostituita con l'impegno della scuola a fornire agli studenti degli «obiettivi sfidanti» (Calvani 2014, p.51). Quasi mai la scuola mette in discussione il metodo di insegnamento tradizionale del docente o discute dell'efficacia dell'impianto scolastico uniformemente progettato per dare a tutti le stesse opportunità di riuscire, ma che realizza di fatto una classificazione delle disuguaglianze, evidenziando le differenze tra gli studenti e rimarcando la distanza tra quelli eccellenti, coloro che si impegnano e sono costanti nello studio e quelli che invece non studiano, non si applicano, si rifiutano di seguire le lezioni. E questo va cambiato. È tempo che la scuola indossi un nuovo abito, più consono alle esigenze della futura società interculturale dove il

rispetto delle differenze sia un punto di forza delle relazioni democratiche, non di debolezza.

Verso una scuola interculturale realmente rispettosa delle diversità

Nella progettazione di una futura società interculturale la scuola viene considerata da insegnanti, educatori, politici e amministratori un luogo centrale ed indispensabile per elaborare e sperimentare idee e approcci innovativi. I pedagogisti, in particolare, ribadiscono da tempo che il fine dell'educazione è promuovere la realizzazione delle potenzialità educative e umane di ciascuno. In tal senso la scuola aperta a tutti rappresenta un importante obiettivo di cambiamento e di miglioramento: «la qualità di una scuola che si configuri come servizio pubblico democratico si commisura anche e soprattutto sulla sua capacità di accogliere, orientare ed assicurare il successo formativo di tutti a partire dallo sviluppo e dalla promozione delle capacità individuali di ciascuno» (Sirna, Salomon 2005, p. 27).

Spesso sulla scuola prevalgono toni lamentosi e critiche distruttive. Questo atteggiamento, in effetti, rappresenta una comoda scappatoia di fronte alle responsabilità derivate dalle sfide che la scuola e i contesti multiculturali pongono alle nostre società. Gli insegnanti invece devono saper superare la fiducia acritica nel

ruolo educativo e la critica sfiduciata in cui spesso si trovano coloro che devono operare nel campo difficile dell'educazione e della formazione e tradurre in concrete attività i contenuti dell'apprendimento. Per fortuna, sono tanti i docenti-educatori che accettano la sfida del cambiamento, spinti dal desiderio di essere utili ai ragazzi che incontrano e stimolati dal bisogno di affinare la propria professionalità «per riuscire a comprendere meglio i sempre nuovi problemi da affrontare quotidianamente nella Scuola che cambia» (Sirna, Salomon 2005, p. 11).

Già vent'anni fa Matilde Callari Galli sosteneva che la scuola non si può sottrarre dal ruolo di preparare uomini e donne affinché si aprano al confronto con le diversità culturali. Ma se gli insegnanti non elaborano una precisa consapevolezza del fatto che i sistemi educativi spesso contribuiscono alla costruzione di quelle differenze culturali, si può finire per riprodurre, attraverso la propria azione educativa, il medesimo ordine sociale e politico che invece si voleva ridisegnare. La scuola è stata, ed è ancora oggi, il luogo più adatto a gestire l'irrinunciabile incontro tra le differenze, sviluppando percorsi educativi produttivi tesi al rapporto interculturale:

«La necessaria comunicazione tra le culture che va progettata e favorita, implica una messa in discussione dell'etnocentrismo proprio di ogni tradizione culturale e al tempo stesso una valorizzazione di tutti i prestiti culturali già avvenuti, di tutte le ibridazioni che abbiano già

dimostrato la loro fecondità: da qui scaturisce la necessità di un progetto formativo articolato e globale in cui l'interculturalità sia considerata lo stato ordinario di ogni gruppo, la parte costitutiva dei suoi tessuti sociali e non l'eccezionalità di un particolare periodo storico o di un particolare incontro» (Callari Galli 2000, p. 101).

Callari Galli suggerisce di affrontare il tema del rapporto interculturale attraverso un'educazione meno etnocentrica e autenticamente interculturale, che abitui a cercare nel confronto con la diversità gli spazi del dialogo e della mediazione. I responsabili e le autorità scolastiche sono chiamati a fare educazione interculturale nelle scuole attraverso specifiche azioni quali: l'insegnamento formale; la cooperazione tra centri interculturali; la creazione di reti di partenariato tra istituzioni del Nord e del Sud del mondo; legami tra scuole e centri nazionali e internazionali che promuovono l'educazione interculturale. A ciò bisogna aggiungere un'adeguata formazione rivolta ai professori prima che entrino in servizio e durante l'esercizio delle loro funzioni, allo scopo di stimolarli ad accedere alla cultura dell'educazione interculturale professionale.

La scuola dovrebbe formare proprio a questo. Tuttavia a volte succede che il progetto formativo non funziona come dovrebbe perché gli insegnanti non credono abbastanza in esso o perché la scuola non crea le condizioni per portare a termine il lavoro degli insegnanti. Può succedere inoltre che il livello socio-economico e

culturale della famiglia degli alunni incida sul rendimento scolastico e sull'abbandono degli studi o che la realtà in cui è inserita la scuola scoraggi a tal punto il corpo docente da compromettere l'intero percorso educativo.

Metodologie interculturali per una cittadinanza globale

L'educazione interculturale si occupa anche delle condizioni contestuali nelle quali si inseriscono gli insegnamenti e gli apprendimenti dal momento che esiste un'inscindibile unità tra contenuto, forma e contesto.

Le metodologie dell'educazione interculturale sono di tipo attivo/interattivo e partecipativo per fare in modo che non si coltivi l'indifferenza o il distacco e non si sviluppi una mentalità semplicistica e a senso unico che favorisca la sopravvivenza di *clichés*, di stereotipi e di pregiudizi negativi. Piuttosto l'educazione interculturale punta a stimolare la capacità di adattamento creativo al cambiamento e l'assunzione di azioni responsabili, soprattutto tra i più giovani, per far acquisire competenze politiche e, allo stesso tempo, la fiducia di poterle mettere in atto. Gli studenti dovrebbero assumere atteggiamenti di tolleranza, rispetto, solidarietà, collaborazione, cooperazione e concorrenza leale. Atteggiamenti capaci di rivendicare il diritto all'equità, alla giustizia sociale, al benessere personale e a quello ambientale. Uno degli aspetti più importanti nella pratica interculturale a livello europeo è infatti

proprio l'approccio micro-macro. Esso si sviluppa attraverso tre forme principali: dal locale al globale; dal personale al collettivo; dall'emozionale al razionale. È inoltre necessario approfondire insieme ai dirigenti scolastici e ai docenti delle scuole di ogni ordine e grado il tema dell'integrazione scolastica degli alunni con cittadinanza non italiana al fine di costruire una scuola sempre più efficace in termini di integrazione interculturale in ambito europeo e internazionale. Sin dagli anni settanta e ottanta si sente l'esigenza di promuovere, all'interno della scuola, la dimensione dell'apertura e del riconoscimento reciproco per favorire i processi di apprendimento e di integrazione degli alunni e degli studenti con cittadinanza non italiana.

All'interno di quest'ottica hanno assunto un'estrema importanza le indagini sugli alunni stranieri presenti nel nostro territorio e gli studi comparativi sui diversi modelli educativi in ambito internazionale, così come le molteplici strategie e i modelli di integrazione presenti nel mondo della scuola.

Ma oltre ad una riflessione generale sulle diverse pratiche di accoglienza e di inserimento degli stranieri nell'ambito scolastico è importante inquadrare l'educazione interculturale in un quadro normativo europeo e internazionale, al fine di comprendere meglio i processi educativi e formativi che risultano essere più efficaci rispetto ai più tradizionali metodi didattici per definire le principali strategie di integrazione attraverso una didattica interculturale inclusiva, nuova, aperta. Una didattica in grado di porsi almeno i seguenti obiettivi:

- Individuare il peso condizionante degli aspetti sovrastrutturali dell'educazione e le logiche discriminatorie e colonizzanti presenti nelle istituzioni quando funzionano come apparati ideologici a servizio del potere, finalizzati a selezionare piuttosto che e promuovere i soggetti.

- Trasmettere agli allievi sia abilità e competenze strumentali che strumenti necessari per decodificare la loro condizione sociale e politica. Ciò vale soprattutto nelle condizioni di marginalità e subalternità dove è più forte il peso dei condizionamenti strutturali (violenza strutturale).

- Coscientizzare i gruppi oppressi riguardo le proprie possibilità di trasformazione e di evoluzione.

- Far nascere il desiderio di partecipazione, cambiamento, collaborazione tra pari e curiosità verso il nuovo, il diverso, l'altro.

- Combattere l'analfabetismo funzionale e non solo quello strutturale.

É risaputo che l'educazione interculturale si identifica nella pratica pedagogica in un approccio trans-curricolare capace di apportare importanti cambiamenti nei programmi di insegnamento. Ma non è semplice rinnovare, riformare e rendere più flessibili i programmi facendo in modo che la vita scolastica abbia un carattere meno accademico e più democratico, soprattutto se si considera che non esiste una sola

pedagogia, bensì diverse pedagogie (pluralismo pedagogico)⁵. Tuttavia esistono alcuni obiettivi educativi su cui è importante insistere per attuare concretamente l'educazione interculturale a scuola:

- studiare e organizzare le procedure da adottare in classe quando si vuole educare all'interculturalità
- rivedere i curricoli formativi, gli stili comunicativi, la gestione educativa delle differenze e dei bisogni di apprendimento in un'ottica interdisciplinare - fare una revisione in senso interculturale delle discipline
- realizzare un progetto concreto sulla educabilità dei soggetti in formazione attraverso il coinvolgimento attivo di docenti e discenti
- porre attenzione alla relazione, ai saperi, all'interazione, all'integrazione scuola/extra-scuola coinvolgendo anche il contesto familiare
- stigmatizzare i comportamenti che impediscono il clima di apprendimento, incoraggiando quelle strategie didattiche capaci di far crescere l'attenzione, l'interesse, il coinvolgimento in senso interculturale

Il MIUR nel piano per la formazione dei docenti 2016-19 indica tra le priorità della formazione la competenza di cittadinanza in senso lato, ovvero la competenza di cittadinanza inclusiva e globale e la competenza specifica di educazione

⁵ http://nscgloaleducation.org/images/Resource_center/GE_Guidelines_Italian.pdf pp.79-81

all'interculturalità. Tra i contenuti chiave di quest'ambito rientrano anche i temi dell'identità culturale, della cittadinanza attiva, degli stili di vita e della cura dei beni comuni. In questo senso la promozione di «un'interpretazione moderna e inclusiva della cittadinanza consapevole e delle competenze di cittadinanza, anche attraverso lo sviluppo dell'idea di cittadinanza globale» viene considerata una linea strategica nella formazione interculturale dei docenti. L'obiettivo è fare in modo di focalizzare l'attenzione sulle problematiche mondiali, fornendo conoscenze, competenze, valori e comportamenti idonei ad affrontare le sfide globali. In questo senso l'educazione interculturale può essere definita «un processo di preparazione permanente alla vita».

Abbiamo sottolineato come l'apprendimento interculturale prediliga metodologie che puntano su: cooperazione, risoluzione dei problemi e dialogo. Esiste a tal proposito una tabella prodotta dal Centro Nord Sud del Consiglio d'Europa che si intitola “Criteri per la scelta e la valutazione dei metodi di educazione” che ben sintetizza l'argomento⁶. Secondo i criteri europei, i metodi di educazione interculturale devono essere: interessanti, gradevoli, motivanti, stimolanti, partecipativi, collaborativi, realistici ed ottimistici, promettenti, meditati, mirati, diversi, creativi, basati sull'apprendimento. Essi non insegnano, ma educano, sensibilizzano e promuovono il dialogo, suscitano il senso di appartenenza, sottolineano le possibilità di ciascuno, rispettano coloro che apprendono, si basano

⁶ Cfr. il già citato documento sulla Global Education:

http://nscglobaleducation.org/images/Resource_center/GE_Guidelines_Italian.pdf

sui valori umani e li promuovono, sviluppano il senso critico, collegano locale e globale, micro e macro, contenuto e prassi, stimolando l'azione attraverso il Coinvolgimento attivo di docenti e studenti.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. (2018), *Le sfide della scuola nell'era digitale. Una ricerca sociologica sulle competenze digitali dei docenti*, Roma, Eurilink.

Bourdieu P., Passeron J. C. (2006), *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Rimini, Guaraldi (I ed. 1972).

Callari Galli M. (2000), *Antropologia per insegnare*, Milano, Mondadori.

Calvani A. (2014), *Come fare una lezione efficace*, Roma, Carocci.

Coleman J. S. (1987), *Families and schools*, "Education Researcher", XXVI, 6, pp. 32-38.

Emirovich C. (2000), *Continuità e discontinuità culturale in educazione*, in Gobbo F., a cura di, *Antropologia dell'educazione. Scuola, cultura, società multiculturale*, Milano, Unicopli, pp. 85-103.

Erikson F. (1987), *Transformation and school success: The politics and culture of educational achievement*, "Anthropology Education Quarterly", XVIII, 4, pp. 335-356.

Frabboni F., Pinto Minerva F. (2003), *Introduzione alla pedagogia generale*,

Roma-Bari, Laterza.

Gobbo F. (2000a), a cura di, *Antropologia dell'educazione. Scuola, cultura, società multiculturale*, Milano, Unicopli.

Gobbo F. (2000b), *Pedagogia interculturale*, Roma, Carocci.

Gobbo F., Gomes A. M. (1999), a cura di, *Etnografia nei contesti educativi*,

“Etnosistemi”, VI, 6.

Gordon D. (1994), *Hidden Curriculum*, in T. Husen, T. N. Postlethwaite,

“International Encyclopedia of Education”, London, Pergamon Press, pp. 2586 ss.

Hill J. (2000), *Cultura della scuola e i gruppi dei pari* in Gobbo F., a cura di,

Antropologia dell'educazione. Scuola, cultura, società multiculturale, Milano,

Unicopli, pp. 159-170.

Hollingshead A. B. (1949), *Elmstown's Youth*, New York, John Wiley.

Ogbu J. (2000), *Educazione e stratificazione sociale* in Gobbo F., a cura di,

Antropologia dell'educazione. Scuola, cultura, società multiculturale, Milano,

Unicopli, pp. 113-126.

Ogbu J. (2000), *L'antropologia dell'educazione. Introduzione e cenni storico-teorici*

in Gobbo F., a cura di, *Antropologia dell'educazione. Scuola, cultura, società*

multiculturale, Milano, Unicopli, pp. 1-47.

Panarello P. (2006), *“Le ali tappate”*. *Etnografia e pedagogia dell'identità tra i*

giovani dello Stretto, Messina, EDAS.

Panarello P. (2012), *L'educazione all'intercultura e alla sostenibilità. Le politiche*

dell'Unione Europea e dell'UNESCO, Roma, Carocci.

Pavan A. (2008), *Nella società della conoscenza. Il progetto politico*

dell'apprendimento continuo, Roma, Armando.

Peacock J. L. (1992), *L'obiettivo antropologico*, Milano, Tranchida (I ed. 1986).

Piasere L. (2004), *La sfida: dire qualcosa di antropologico sulla scuola*,

“Antropologia-Scuola”, Roma, Meltemi.

Recalcati M. (2014), *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Milano,

Einaudi.

Sirna C., Salomon A. M. (2005), a cura di, *Operatività, lucidità, cooperazione.*

Idee e buone prassi a scuola, Lecce, Pensa Multimedia.

Stella G. (2016), *Tutta un'altra scuola! (Quella di oggi ha i giorni contati)*,

Firenze, Giunti.

Willis P. (1977), *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class*

Jobs, Farnborough, Saxon House Press.

Rima Sleiman

**LA NAISSANCE DE LA CRITIQUE ACADEMIQUE DANS LE MONDE
ARABE ET LES PREMICES DU COMPARATISME**

ABSTRACT. Cet article retrace les moments clés de la naissance d'une critique littéraire académique coïncidant avec les prémices du comparatisme dans le monde arabe. Dans ce processus d'institutionnalisation, la critique arabe se dote d'outils méthodologiques prioritairement comparatistes s'inspirant des modèles et textes occidentaux. Les milieux non universitaires, avec le mouvement romantique et les nouveaux courants philosophiques, jouent également un rôle décisif dans la réorganisation du champ littéraire et sa conduite vers une plus grande spécialisation avec l'émergence de la figure du critique professionnel.

Mots clés : critique ; littérature ; arabe ; comparatisme ; académique ; romantique ; philosophie.

ABSTRACT. This article traces the key moments of the birth of an academic literary criticism coinciding with the beginnings of comparatism in the Arab world. In this process of institutionalization, Arab critics acquire methodological tools that are primarily comparatist and inspired by Western models and texts. Non-university circles, along with the romantic movement and the new philosophical currents, also play a decisive role in the reorganization of the literary field and its conduct towards a greater specialization with the emergence of the figure of the professional critic.

Key words: criticism; literature; Arabic; comparatism; academic; romantic ; philosophy.

Dater le début des influences de l'Occident sur la critique arabe reviendrait à déterminer les prémices de l'interaction entre monde arabe et culture occidentale de manière générale. Cependant, l'émergence d'une critique littéraire dite académique pourrait coïncider avec l'année 1912, date à laquelle fut envoyé en Europe Aḥmad Ḍayf, premier étudiant voulant se spécialiser en études littéraires et dont le retour annonçait, selon Šukrī 'Ayyād, « la naissance de la critique méthodique dans la littérature arabe moderne »¹. Premier arabe titulaire d'un doctorat délivré par la Sorbonne, Ḍayf revient à l'université égyptienne pour prôner, dans ses divers cours et interventions, la nécessité d'un renouveau de l'esprit critique arabe ainsi qu'une urgente remise en question du postulat jusque-là bien ancré, d'une supériorité de la tradition critique arabe classique. L'école des Anciens est à cette époque considérée comme l'accomplissement de l'esprit arabe sur les plans de la critique et de la rhétorique. C'est contre cette évidence que se dresse Ḍayf en rappelant le besoin d'une ouverture sur la nouvelle critique européenne dont les méthodes et les outils devraient servir d'exemple. Il était l'un des premiers Arabes à défendre dans les milieux universitaires notamment, l'idée d'une opposition entre le patrimoine arabe classique et la modernité occidentale. Particulièrement influencé par Gustave Lanson, les essais critiques de Ḍayf, dont deux titres sur trois comportaient le mot *balāġa* « rhétorique », ne renvoyaient point à une définition classique de ce terme. Dans son

¹ Šukrī 'Ayyād, *Al-maḏāhib al-adabiyya wal naqdiyya 'inda al-'arab wal ġarbyyin* (Les courants littéraires et critiques chez les Arabes et les Occidentaux), p 86.

ouvrage *Le lansonisme et son influence sur les pionniers de la critique arabe moderne* (1996), ‘Abd al- Mağīd Ḥannūn relève ce paradoxe en expliquant la nouveauté d’une telle approche définissant la rhétorique en terme de « adab ibdā’ī » (création littéraire) incluant « poésie et prose littéraire »² (Ši‘r wa naṭr fannī). Dans son *Introduction à l’étude de la rhétorique arabe* (1921), Ḍayf critique la notion même d’*adab* (littérature) telle qu’elle est comprise et traitée par les Arabes. La génération de Ḍayf et celle des universitaires qui l’ont suivi tels Ṭāha Ḥusayn, Aḥmad Amīn, Amīn al-Ḥūlī et Aḥmad al-Šāyib, ont installé d’une part un rapport de nature conflictuelle avec l’héritage culturel et critique, et d’autre part des fondements pour une nouvelle orientation institutionnelle et académique ainsi qu’une recherche méthodologique largement inspirée de la critique occidentale. Citons à titre d’exemple Aḥmad Amīn qui écrit en 1952 dans l’introduction de son ouvrage intitulé *La critique littéraire* :

On m’a confié en 1926 la charge d’enseigner la rhétorique (*balāġa*) à l’université Fouad I^{er}. J’ai alors voulu connaître ce que les Arabes et les Occidentaux avaient écrit à ce sujet et j’ai énormément profité de cette *comparaison*. De ces écrits sur la rhétorique, je suis passé à la critique littéraire et j’ai lu en anglais de nombreux textes que j’ai particulièrement appréciés. (...) J’y ai trouvé une réelle tentative de transformer la critique en une science dotée de règles et de normes. À l’inverse, les productions arabes (...) comme celles d’Ibn Sallām, d’al-‘Askarī, d’al-Āmidī et d’autres, n’ont établi aucun critère, aucune norme et demeurent des bribes de réflexions critiques, laconiques et insatisfaisantes. J’ai alors proposé d’introduire, au sein du département de lettres de

² ‘Abd al-Mağīd Ḥannūn, *Al-lānsūniyya wa aṭaruhā fī ruwwād al-naqd al-‘arabī al-ḥadīṭ* (*Le lansonisme et son influence sur les pionniers de la critique arabe moderne*), p. 112.

l'université, l'enseignement de la critique littéraire comme discipline à part entière, avec la volonté de l'appliquer aux textes de la littérature arabe ; et j'ai réussi à mettre en place cette nouveauté. (...) Nous pensons que les mêmes règles s'appliquent en littérature arabe et étrangère.³

Aḥmad Amīn fustige donc les fondements de la tradition critique arabe qu'il qualifie d'ébauches théoriques inabouties, ce qui s'écarte immensément de la réalité. Sans doute la fascination de la rencontre avec l'esprit scientifique européen moderne l'a-t-elle aveuglé sur ce qu'historiens et commentateurs de la critique arabe classique n'auront aucun mal à démontrer, à savoir un réel profit tiré par ses éminents représentants, de Ġāḥiẓ à Ḥāzim de Carthage, de *La Poétique* d'Aristote et de grands textes de philosophie grecque, massivement traduits et commentés depuis les débuts du califat abbāsside (à partir de la 2^e moitié du 8 siècle J.-C.) ; nous y reviendrons. Mais il n'en demeure pas moins qu'Amīn met l'accent par le même mouvement sur un statut universel de l'objet littéraire qui légitime l'emprunt méthodologique. Une lecture comparative de la littérature est désormais possible voire nécessaire. En même temps qu'il trace un projet théorique érigé en exemple, ce début académique introduit l'idée d'une méthode dont l'essence est comparatiste. La reproduction du modèle

³ Aḥmad Amīn, *Al-naqd al-'adabī fī ġuz'ayh, uṣūl al-naqd wa mabādi'uh/ tāriḥ al-naqd 'inda al-ifraṅṅ wal'arb* (*La critique littéraire : les fondements de la critique -premier volume/ L'histoire de la critique chez les Occidentaux et les Arabes -deuxième volume*), p. 9-10.

n'est envisageable qu'en vertu de l'acte comparatif lui-même et de ce qui le fonde idéologiquement, à savoir une universalité du fait littéraire.

Dans ce sens, l'exemple d'Aḥmad Ḍayf est révélateur de cette concomitance entre le début académique fondateur de la critique arabe moderne et les prémices d'une méthode comparatiste.

1. Ḍayf et la critique littéraire française

Dans son *Introduction à l'étude de la rhétorique arabe* (1921), Ḍayf consacre un chapitre entier à la présentation de la critique française et de ses différents courants en la considérant comme référence. Le mot clé dans la lecture de ce chapitre est sans doute celui de *muwāzana*, terme que Ḍayf emprunte à la critique littéraire arabe classique, et qu'on traduit d'habitude pas «parallèle », mais qu'on peut traduire aussi par « comparaison », car il s'agissait là pour l'ancien critique arabe de comparer l'œuvre de deux auteurs (le plus souvent deux poètes) et de souligner les points forts et les faibles aspects selon lui de chacun d'eux. Ḍayf érige la *muwāzana* en concept fondateur de son travail critique. La possibilité et la légitimité de la comparaison sont pour lui l'assise pour une critique pouvant être universellement appliquée à tous les corpus littéraires. Il revient dans sa présentation de l'histoire littéraire occidentale sur

l'influence déterminante de la *Poétique* d'Aristote en explicitant notamment la place qu'occupe la théorie de la mimésis dans l'évolution de la littérature française :

Les Français ont voulu l'imiter ; ils ont émis des normes à ce sujet et fondé à partir de cette mimésis une méthode critique ; elle fut alors leur modèle rhétorique et poétique⁴, leur modèle de pensée. Cette imitation et cette admiration dépassent même probablement celles des Musulmans [sic ! mais c'est des Arabes qu'il s'agit] pour la poésie préislamique⁵.

Ce schéma de filiation exclusif n'est pas parfaitement pertinent puisque les Arabes ont été eux-mêmes, et ce depuis l'époque médiévale, imprégnés par la pensée aristotélicienne que des commentateurs, comme Averroès et Avicenne qui en étaient les plus illustres représentants, ont pu systématiser et introduire à partir des traductions dans le monde islamique dès le IX^e siècle J.-C. Ce constat d'une filiation aristotélicienne à conquérir est donc à nuancer, mais il s'installera à partir de cette époque fondatrice au sein du discours critique arabe moderne pour devenir l'une de ses composantes et caractériser son évolution.

Ḍayf présente dans son ouvrage les écrivains occidentaux en retenant ceux qui privilégient selon lui la méthodologie comparatiste. Ainsi aborde-t-il l'œuvre de

⁴ Notons que nous avons traduit « *namūḍağ al-balāğa* » par *norme rhétorique et poétique* pour dire l'ambiguïté du mot *balāğa* tel qu'il est employé par Ḍayf dans ce contexte. Le glissement est ici crucial : transformer le mot *balāğa* en un signifiant assez large pour contenir la poétique et la rhétorique dans cette référence particulière à la théorie de la mimésis c'est déjà introduire la variation terminologique annonçant un changement théorique.

⁵ Aḥmad Ḍayf, *Muqqadima li-dirāsāt al-balāğa 'inda al-'arab* (Introduction à l'étude de la rhétorique chez les Arabes), p. 103-104.

Madame de Staël, à qui il voue une grande admiration, sous le signe de la pensée comparative. Il s'arrête longuement sur son livre *De l'Allemagne* en expliquant :

Ce livre a été l'un des outils de la diffusion des idées étrangères en France et il a révélé au monde français ce qu'il ignorait en dehors de son univers conceptuel et des recherches menées sur le plan national. (...) Nous avons vu comment jusque-là la rhétorique française imitait uniquement la rhétorique gréco-romaine. Or, désormais nous assistons à la correspondance entre les rhétoriques des autres nations et la rhétorique française.⁶

Les Arabes devraient selon Dayf prendre exemple sur cette correspondance qui existe au sein de la littérature européenne et l'étendre à l'ensemble du monde littéraire. Il s'agit d'un appel méthodologique où la comparaison est sans doute l'ultime mot d'ordre. L'analyse de Dayf coïncide avec celle de la critique pratiquée par les Français eux-mêmes et se situe dans le prolongement des considérations qui présentent Madame de Staël comme :

La pionnière, la marraine ou la patronne des études comparatistes, car à en croire par exemple Georges Poulet dans *La conscience critique* ou Jean Starobinski dans *Table d'orientation*, elle pourrait plutôt apparaître par le principe d'enthousiasme qu'elle applique à ses lectures, à commencer par celles de Rousseau, comme l'initiatrice d'une critique d'identification ou d'une critique créatrice, réflexive⁷.

Le milieu académique français s'est très tôt intéressé à la dimension comparatiste de l'œuvre de Madame de Staël. Joseph Texte est par exemple en 1895 l'auteur de la première thèse de littérature comparée intitulée *J.J Rousseau et les origines du*

⁶ Ibid., p. 114-115.

⁷ Daniel-Henri PAGEAUX, « *Littérature comparée et comparaisons* », p. 3.

cosmopolitisme littéraire, où il met « en lumière son travail comparatiste en montrant que la distinction fondamentale entre littératures du Midi et du Nord est une comparaison qui a été précédée d'une opération d'analyse délimitant les objets de la future comparaison »⁸. En somme, la critique arabe en voie de s'institutionnaliser, ne se limite pas à recourir aux textes occidentaux de référence, à interroger des corpus étrangers mais elle emprunte, dans son acte même d'interrogation, les questions et les grilles de lecture établies par ces critiques mêmes en s'appuyant sur leurs modèles et méthodologies comparatistes.

2. Hiérarchies comparatives

Dayf choisit certes la comparaison (*muwāzana*) comme fondement pour une nouvelle critique arabe mais il éprouve le besoin de présenter une hiérarchie dans les modalités de comparaisons pratiquées par les Arabes d'un côté et les Occidentaux de l'autre :

L'imitation des Arabes pour leurs Anciens n'est pas semblable à l'imitation des Grecs ou des Romains par les Français, car cette dernière a poussé les Français à s'ouvrir sur d'autres littératures, a nourri chez eux l'amour de la recherche et de la comparaison et a élargi leur champ critique. Quant aux Arabes, ils ont au contraire maintenu leur critique dans ses idées figées et traditionnelles

⁸ Idem.

sans aucun autre emprunt (dūna ay iqtibās āḥar) en cherchant constamment à consolider leurs propres opinions.⁹

Il est une correspondance noble et enrichissante, celle de la littérature française dans sa filiation gréco-romaine et une autre figée voire sclérosée, celle pratiquée par la critique arabe. Cette classification empreinte de jugement de valeur est révélatrice d'une époque autant qu'elle préfigure une tendance qui s'installera progressivement.

Al-'Aqqād qualifie par exemple le génie du poète Ibn al-Rūmī qui n'était pas d'origine arabe, de « *génie grec* » ('abqariyya yūnāniyya) en insistant sur l'idée d'une différence d'esprit constitutive distinguant les races et les nations : « Il n'y a pas de doute que le poète d'origine byzantine, peu importe où il a vécu, est différent du poète arabe, peu importe où il a vécu lui aussi »¹⁰. Il est malgré tout paradoxal de remarquer comment ce début académique qui se veut fondateur d'une ouverture sur l'altérité et porteur de foi en une possible fécondation interculturelle, fonde en même temps l'idée reçue d'une différence raciale constitutive. Le cas d'al-'Aqqād n'est pas isolé. Al-Māzinī par exemple insiste, lui aussi, sur le facteur déterminant de la race lorsqu'il écrit :

Celui qui nie le fait que les peuples ariens sont plus sensibles aux agréments de la nature, à la noblesse de l'âme humaine, à la beauté de la justice et de la vertu n'est qu'un arrogant qui manque de lucidité et qui est aveuglé par son fanatisme trompeur... Il suffit au lecteur de comparer un poème d'Ibn al-Rūmī à celui d'un autre poète purement arabe pour s'apercevoir de la différence

⁹ Ibid., p. 152.

¹⁰ 'Abbās al-'Aqqād, *Ibn al-Rūmī ḥayātuhu wa šī'ruhu (Ibn al-Rūmī, sa vie, sa poésie)*, p. 256.

entre les deux tendances et voir comment Ibn al-Rūmī ressemble davantage aux poètes de l'Occident et est plus proche d'eux.¹¹

Cette ressemblance avec la poésie occidentale sonne comme un éloge et pose les limites d'une fascination présente dans l'arrière-plan d'une époque fondatrice qui remet en question la tradition afin d'opter pour une nouvelle identité culturelle.

Citons à titre d'exemple un autre critique comme al-Zayyāt affirmant :

La poésie des Arabes se différencie de la poésie des Grecs par ses tendances, son imaginaire et son exposition, parce que la race arienne est disposée à questionner, à analyser et à approfondir tandis que le peuple sémitique est connu pour la sensibilité de son cœur (...); il est plus enclin à la généralisation et à la simplicité¹².

Cette tendance des débuts de la critique arabe moderne à hiérarchiser les peuples et leurs facultés intellectuelles ou dispositions affectives selon des critères évolutifs peut être expliquée par l'influence attestée qu'ont exercée sur l'esprit de ces pionniers des auteurs comme Ferdinand Brunetière dans *L'évolution des genres* ou Hippolyte Taine théoricien de l'importance de la race, du génie et de la psychologie des peuples. Dans son *Introduction à l'étude de la rhétorique arabe*, Dayf présente les théories évolutives de Brunetière en ces termes élogieux :

Il a considéré que les genres littéraires (...) se divisaient en espèces comme dans les sciences du vivant, plantes ou animaux, et qu'ils subissaient la loi de l'évolution que subissent tous les êtres vivants. (...) Cette théorie, une fois constituée, est la plus extraordinaire des théories littéraires car

¹¹ Ibrāhīm al-Māzinī, *Ḥaṣād al-ḥaṣīm* (*La récolte sèche*), p.256.

¹² Aḥmad Hasan al-Zayyāt, *Fī uṣūl al-'adab* (*Des fondements de la littérature*), p. 17.

elle facilite l'étude de l'histoire de la rhétorique et son affiliation à des lois générales comme pour les êtres vivants et les questions scientifiques¹³.

La relecture de la tradition arabe et l'acte de comparaison s'effectuent dans la continuité donc des idéologies faisant autorité en Occident, en tenant compte bien sûr du décalage temporel nécessaire à la traduction et à la réception de ces théories.

Ce début académique revêt enfin une importance singulière mais n'est pas l'unique déclencheur ni l'élément le plus déterminant dans le cours de l'évolution critique moderne. Les milieux non universitaires ont également joué un rôle décisif dans le déroulement du nouveau processus d'assimilation et l'essor fulgurant de la critique arabe moderne. La réception de la tendance romantique en est un exemple particulièrement significatif.

3. Le romantisme comme mouvement critique

Les poètes libanais et syriens du Mahğar ou poètes de L'Immigration, les deux écoles Diwān et Apollo en Égypte, d'autres expériences poétiques individuelles comme celles du Tunisien Abū al-Qāsim al-Šābbī ou de Muḥammad Ḥasan 'Awwād et 'Ibrāhīm al-'Arīd de la péninsule arabe, incarnent parfaitement la prééminence de

¹³ Aḥmad Dayf, op.cit., p. 123.

la tendance romantique et lui confèrent un statut décisif dans l'interaction arabo-occidentale sur les deux plans de la création et de la critique littéraires. L'école du Diwān, par exemple, porte le nom d'un ouvrage publié en deux volumes en 1920 et 1921 et écrit par 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād et Ibrāhīm al-Māzinī qui représentent la nouvelle mouvance romantique et lyrique arabe s'inspirant de la littérature et de la critique anglo-saxonnes. Parallèlement, un autre courant, dont font partie aussi bien Tāha Ḥusayn que Tawfiq al Hakīm et Muḥammad Hasanīn Haykal en Egypte, s'inscrit dans le prolongement de la poétique française. L'une des premières idées de ces romantiques est de prôner l'unité organique de l'œuvre comparée à une maison (bayt)¹⁴ où chacune des pièces a sa place et son importance, voire à un organisme vivant : « Al 'Aqqād a mis l'accent sur la notion de l'unité organique (al-waḥda al-'uḍwiyya) et l'a comparée à celle d'un corps vivant (al-ḡasad al-ḥayy), écrit Sa'd al-Bāzi'ī dans *La réception de l'autre*¹⁵. Par opposition à la tradition de la poésie arabe qui prônait le vers comme unité poétique, l'unité du poème est désormais l'un des principes fondamentaux de la modernité poétique. La forme classique de la Qasīda (Ode plurithématique) arabe est récusée : soupçonnée (non toujours à raison) d'être fragmentée, décomposée et anarchique, elle devient vite un contre-modèle. Cette unité organique du poème est interprétée par les poètes romantiques arabes comme le

¹⁴ Notons que l'homonymie entre les mots *bayt/maison* et *bayt/vers de poésie* ouvre en arabe sur un imaginaire important de la spatialité du vers devenu très souvent demeure habitée par le poète de telle sorte que cette image constituerait un topos, lieu commun de la représentation poétique arabe.

¹⁵ Sa'd al-bāzi'ī, *Istqbāl al-'āḥar* (*La réception de l'autre*), p.102.

corollaire naturel de la nouvelle représentation du monde : le sujet lyrique projetant son intériorité sur l'espace qui l'entoure, la nature et le poète ne font plus qu'un, l'objet et le sujet se confondent et le poème devient organisme vivant devant nécessairement refléter cette unité.

Parallèlement au Dīwān, une autre école littéraire, Apollo, fondée en Egypte par Aḥmad Zakī Abū Šādī participe de l'enracinement d'une définition romantique de la poésie. En juin 1933, Abū Šādī écrit dans la revue *Apollo* :

La poésie n'est pas la parole composée avec des mètres et des rimes selon l'ancienne définition... La poésie est au contraire la manifestation d'un sentiment capable de dépasser les apparences de la vie pour découvrir ses secrets et les exprimer. Si cette manifestation choisit les mètres et les rimes alors c'est une poésie métrique et si elle choisit la prose alors c'est une poésie en prose ¹⁶.

Cette définition de la poésie est à cette époque révolutionnaire. Contester la proposition séculaire portant sur la coïncidence entre le mètre et le poème n'est rien moins qu'un séisme poétique naissant. Le courant romantique s'étend vite à d'autres pays. C'est Abū al-Qāsim al-Šābbī qui le représente et le défend avec ardeur en Tunisie. Il publie en 1927 *L'imagination poétique chez les Arabes* (al-ḥayāl al-ši'ri 'inda al-'arab) où il se livre à une critique acerbe de la poésie arabe qui manie

¹⁶ Aḥmad Zakī Abū šādī, *Apollo*, volume 1, juin 1933, p. 1228.

rhétorique et figures de style sans se préoccuper de ce que le poète tunisien appelle « l'éveil des sentiments » (yaqzāt al-iḥsās) ni de « l'imagination artistique » (al-ḥayāl al-fannī). Au Liban, Miḥā'īl Nu'ayma écrit *Al-ġirbāl* en 1923, un ouvrage critique qui constitue une étape importante du romantisme arabe et ce n'est pas un hasard si ce livre a été introduit par al- 'Aqqād lui-même, vu les affinités en matière de poétique entre ces deux auteurs. Loin d'être exhaustif, ce petit rappel des grandes figures du romantisme arabe naissant vise à illustrer la présence de la référence occidentale comme une note déterminante dans l'avènement de cette nouveauté poétique qui prend racine dans un exercice de comparaison.

Le critique Munīf Mūsa par exemple introduit son chapitre consacré à Aḥmad Zakī Abū Šādī et à son art poétique par l'évocation de la poésie anglaise :

Alors qu'il travaillait dans son laboratoire (...), [Abū Šādī] vivait en compagnie des poètes anglais Wordsworth, Shelley et Keats. Cette compagnie lui a permis d'être particulièrement influencé par la culture et la poésie anglaises¹⁷.

Le renvoi à une référence occidentale agit parfois comme un argument qui se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'être étayé. On perçoit par exemple cette dimension à travers le terme « se résume » employé pour présenter l'art poétique d'Abū Šādī : « Nous pouvons dire pour conclure que l'art poétique d'Abū Šādī se résume dans le

¹⁷ Munīf Mūsa, *Naẓariyyat al-ši'r 'inda al-šu'arā' al-nuqqād fī al-'adab al-'arabī al-ḥadīth min ḥalīl muṭrān ila badr šākir al-sayyāb (dirāsa muqārana) (La théorie de la poésie chez les poètes et les critiques dans la littérature arabe moderne, de Ḥalīl Muṭrān à Badr Šākir al Sayyāb : étude comparée)*, p. 161.

fait que la poésie est une émotion humaine innée fondée sur la *correspondance* comme dans la poésie de Baudelaire »¹⁸. Ce mécanisme est de vigueur pour éclairer d'autres poètes aussi comme Abū Šabaka par exemple qui, selon l'auteur, «rejoint le poète français Victor Hugo dans sa vision de la poésie lorsqu'il affirme que le poète n'a d'autre modèle que la nature »¹⁹. Dans ces cas de figures, nous constatons que la comparaison n'est ni étudiée en détail ni approfondie. Elle se limite à être une allusion mais opère dans ce contexte, à la manière d'un argument.

Or, outre le fondement académique et « poéticien », les origines de cette institutionnalisation de la critique ont aussi un fondement théorique qui s'inspire de la philosophie occidentale.

4. De l'usage du doute cartésien ou *Le cartésianisme sans Descartes*

Il est certainement impossible de revenir sur cette période fondatrice de la critique arabe moderne, notamment académique, sans s'arrêter à la lecture que fait en

¹⁸ Ibid, p. 169.

¹⁹ Ibid., p. 173.

1926 Ṭāha Ḥusayn de l'héritage de la poésie antéislamique. Semant le doute sur l'authenticité de la poésie *jahilite*, c'est-à-dire sur un pan entier de l'Histoire des Arabes, la figure de Ṭāha Ḥusayn cristallise autour d'elle tant de colère mais aussi tant de fascination. Dans *L'idéologie arabe contemporaine* (1970), 'Abd Allāh al-'Arwī tente de définir par une interrogation rhétorique le projet controversé de Ḥusayn : « Ne voulait-il pas plutôt amener les Arabes à douter de leur passé, à combattre leur autosatisfaction face à la tradition afin de frayer un chemin pour des réformes libérales essentiellement occidentales, et n'est-ce pour cette raison que celles-ci ont suscité de fortes résistances ? »²⁰.

Ṭāha Ḥusayn, quant à lui définit son projet en se référant à une grande figure de la pensée occidentale. C'est le philosophe Descartes qui est érigé en exemple et le « doute cartésien » en modèle méthodologique :

Qu'on le veuille ou non, nous devons dans notre recherche scientifique et littéraire nous inspirer de cette méthode qui a déjà influencé les Occidentaux avant nous ; et il faut en faire usage dans nos approches critiques et historiques comme eux l'ont utilisée pour critiquer leurs propres littératures et Histoires. Cela est dû au fait que notre mentalité a tellement évolué depuis dix ans et qu'elle est aujourd'hui devenue occidentale, ou disons au moins plus proche de l'Occident que de l'Orient²¹.

²⁰ 'Abd Allāh al-'Arwī, *Al-īdiyūlūgiyya al-'arabiyya al-mu'āšira* (*L'idéologie arabe contemporaine*), p. 156.

²¹ Ṭāhā ḥusāyn, *Fī l-šī'r al-ġāhīlī*, Beyrouth, dār al-ġādīd (*La poésie antéislamique*), p. 45.

La réception de l'œuvre critique de Ḥusayn est on ne peut plus contrastée dans le monde arabe. Il est tantôt considéré comme « un pionnier exceptionnel ayant su affronter sa société avec grand courage dans divers domaines et notamment l'étude littéraire sans se soucier des attaques et des répressions »²². C'est dans son ouvrage *La célébration de la valeur* (al-iḥtifā' bil qīma) que le critique Ğābir 'Uṣfūr se livre à cet éloge de Ḥusayn et de la méthodologie qu'il a introduite dans le monde arabe. D'un autre côté, l'œuvre de Ḥusayn subit les foudres du courant religieux et fondamentaliste. Dans un article intitulé *Ṭāhā Ḥusayn : le faux masque tombe*, 'Alī 'Abd al-'Āl écrit : « Cet homme n'a cessé au cours de son existence de répandre le poison du doute, de l'occidentalisation et de l'athéisme dans les veines de notre nation »²³. Mais qu'en est-il réellement, loin de la représentation fantasmée, de l'apport de Ṭāhā Ḥusayn et de sa contribution à l'évolution de la critique arabe moderne ?

Une lecture précise du recours au doute méthodologique par Ḥusayn montre en effet que celui-ci témoigne moins d'intérêt à la dimension philosophique ou épistémologique de la pensée cartésienne qu'à la présence symbolique du philosophe

²² Nağāt 'Alī, "Al-iḥtifā' bilqīma, 'an kitāb ğābir 'uṣfūr, mağalat ṭaqāfa" ("La célébration de la valeur, compte rendu du livre de Ğābir 'Uṣfūr"), l'Egypte, numéro 15/16.

²³ 'Alī 'Abd al-'āl, "Ṭāhā Ḥusayn wa suqūṭ al-qinā' al-zā'if" ("Ṭāhā Ḥusayn : le faux masque tombe"), *La revue du markaz al-maqrīzī lildirāsāt al-tārīḥiyya*, numéro 25.

français. De nombreux éléments montrent que le penseur arabe avait une vision partielle et segmentée de la valeur et de la fonction du doute tel qu'il a été théorisé par Descartes. Dans *La réception de l'autre*, al-Bāzi'ī fait une comparaison entre l'emploi du doute cartésien d'un côté par Husayn et de l'autre par le philosophe allemand Husserl. Il fait une démonstration qui vise à révéler la mauvaise adaptation par l'écrivain arabe de l'emprunt méthodologique à cause notamment de la décontextualisation théorique. Quand en 1929, le phénoménologue intervient à Paris pour donner deux conférences réunies plus tard sous le titre *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Husayn a déjà publié trois ans auparavant son livre sur *La poésie antéislamique*. Le premier point commun est la conscience d'une crise culturelle aiguë qui nécessite un retour vers un nouveau fondement du savoir, à ce que Husserl appelle le « fondement absolu ». Pour les deux penseurs, le philosophe français est la représentation d'une rationalité et d'une méthodologie faisant défaut à leur époque. Or, ce ressourcement n'a pas la même signification pour les deux. Il est d'un côté régi par une relation de nécessité contextuelle alors qu'il semble contingent de l'autre. Al-Bāzi'ī explique cette différence majeure en se référant au contexte politique dans une Europe sortant d'une première guerre dévastatrice et assistant à des tensions allant bientôt annoncer l'arrivée des nazis au pouvoir, ce qui était fort inquiétant, analyse al-Bāzi'ī, pour ce philosophe dont les deux parents étaient juifs²⁴. Le deuxième élément de la crise était

²⁴ Al-Bāzi'ī, op.cit., p. 105.

pour Husserl la prédominance d'une « littérature philosophique » qui tendait à remplacer la vraie philosophie, d'où une recherche méthodologique visant à instaurer le rationalisme dans une pensée européenne jugée comme décadente. Revenir à Descartes est ici un retour à la tradition, au patrimoine culturel européen. C'est un mouvement fondamentaliste ou un acte d'enracinement qui vise à rétablir une place centrale de l'Europe telle une présence intellectuelle de référence. Husserl précise par ailleurs que le recours à Descartes n'a pas pour but d'appliquer ses théories ni d'adopter le contenu des *Méditations Métaphysiques*²⁵. Il s'agit plutôt d'y revenir en tant que modèle universel d'analyse ; le cogito opère comme un fondement absolu, tel un argument à valeur symbolique mais qui signifie ici retour aux origines.

Cette valeur symbolique procède de façon inverse dans l'emploi que fait Husayn du doute méthodologique. Aux antipodes de la référence traditionnelle et refondatrice, Descartes est pour le monde arabo-musulman l'autre par excellence. Le choix d'un philosophe occidental et chrétien permet de conjurer et de contrer, par l'invocation de la pensée occidentale sous le mode de la figure d'autorité, une autre forme d'autorité symbolique, celle exercée par les textes de l'héritage culturel arabe et islamique. Face à la sacralité du patrimoine se dresse l'évocation de l'absolument autre. Dans les deux cas, le postulat est celui d'une supériorité de la culture européenne capable de donner la solution à la crise intellectuelle ambiante. Mais la portée n'est pas la

²⁵ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introd. à la phénoménologie*, 1963.

même : d'un côté la démarche est enracinement ; de l'autre elle se veut révolutionnaire.

Dans son article intitulé *Des cartésiens sans cartésianisme (dīkartīyyūn bidūn dīkārtīyya)*, le critique Muḥammad Sabīla livre une étude détaillée des modalités de la réception de Descartes par les écrivains et les penseurs arabes pour affirmer que ces auteurs ont choisi à chaque moment historique le Descartes qui leur convenait sans chercher à comprendre de façon globale les fondements théoriques du cartésianisme. Et de conclure :

Il semble que de nombreux contresens se présentent dans la réception et la compréhension de Descartes dans la culture philosophique arabe contemporaine. (...) Il paraît que l'esprit arabe [de l'époque] n'a pas réussi à comprendre la place symbolique qu'occupait Descartes au sein de l'histoire des idées européennes. (...) Est-ce que finalement la traduction sélective, les malentendus, les interprétations divergentes et les divers investissements ne sont que les symptômes d'une culture qui se contente d'« importer » la rationalité de l'Occident ?²⁶.

Cette absence de Descartes au cartésianisme arabe, se traduit par l'indifférence affichée et sans doute inconsciente vis-à-vis du contexte de l'élaboration du cogito. Ṭāha Ḥusayn par exemple soustrait Descartes de toutes les spécificités définitoires de sa pensée aussi bien que de celles de sa réception dans l'horizon de la culture européenne. Ce qui compte pour Ḥusayn c'est Descartes l'Européen. On est en droit

²⁶ Muḥammad Sibīlā, « Dīkārtīyyūn bidūn dīkārtīyya » (« Des cartésiens sans cartésianisme »), la revue *Fikr wa-naqd*, numéro 1.

alors de se demander si Ḥusayn a bien compris la fonction du doute qui n'était chez Descartes qu'une étape dans la quête de la certitude et notamment une méthode qui se situait dans une continuité historique, celle du scepticisme d'un Erasmus ou d'un Montaigne par exemple. Il l'utilise au contraire pour semer le doute autour de l'existence des poètes arabes de la période antéislamique en avançant l'hypothèse d'une composition tardive de l'ensemble du corpus poétique de l'époque jahilite sans pour autant formuler une autre exigence du doute que le doute lui-même ; ce qui est fondamentalement incompatible avec le cartésianisme dont il se revendique.

Ces modalités d'influence sont largement paradoxales. Soustraire la réception aux principes d'origine, au contexte théorique et historique du pôle influant est un mécanisme qui semble être à l'œuvre à plusieurs moments de l'histoire de l'évolution de la critique arabe. C'est ce constat même que fait le critique Ṣalāḥ Faḍl lorsqu'il affirme:

Quand nous avons commencé à prendre connaissance de ces théories critiques et qu'un certain nombre parmi nous ont subi leurs influences, elles ont perdu deux de leurs caractéristiques les plus fondamentales : d'abord, l'enracinement direct dans leur contexte de civilisation en fonction de l'évolution interne de celle-ci et des données de sa mémoire historique, ensuite leur succession chronologique et linéaire. Le résultat est que ces théories critiques nous sont parvenues d'un seul coup et qu'elles ont cessé d'être des courants fondés sur des philosophies complètes et des principes théoriques évolutifs pour devenir de simples percées individuelles et des tendances localisées à effet réduit ; elles ont en réalité agi de façon concomitante en réorganisant notre champ littéraire et en régissant sa production²⁷.

²⁷ Ṣalāḥ Faḍl, *Al-muḥāḍrāt (Conférences)*, p. 393.

En effet, cette réorganisation du champ littéraire va de pair avec le développement de la critique comme spécialité et de l'émergence de la figure du critique professionnel.

5. Le critique spécialiste et l'outil comparatif

Pendant les années quarante et cinquante du XX^e siècle, la spécialisation de la critique se fait de plus en plus importante dans le monde arabe, et ce dans différents pays et non plus particulièrement en Egypte. C'est grâce notamment à la publication d'un certain nombre d'ouvrages critiques spécialisés et avertis des nouvelles théories littéraires que sont présentées et traduites les plus récentes innovations de la critique occidentale. Spécialisme signifie extension du champ de la critique et définition de son rôle et de ses fonctions : histoire de la littérature, étude et authentification des manuscrits, analyse et évaluation des créations littéraires. Le lien est étroit entre ce spécialisme et la critique académique car la plupart de ces critiques avaient suivi des formations universitaires poussées qui leur permettaient une bonne approche professionnelle des textes littéraires étrangers. On distingue deux générations : les aînés comme Sayyid Qutb, Šawqī Ḍayf et Muḥammad Mandūr nés dans la première

décennie, et les plus jeunes comme Mārūn ‘Abbūd, Šukrī ‘Ayyād, Ghālī Šukrī, ‘Abd Allāh al-Tayyib et Ihsān ‘Abbās issus de différents pays arabes.

L’une des nouvelles figures de cette critique spécialiste est Muḥammad Mandūr qui jouera un rôle déterminant dans cette période après le déclin progressif de l’importance des théories de ses prédécesseurs comme Ṭāha Ḥusayn ou Aḥmad Amīn. Il publie en 1944 sa thèse de doctorat sous le titre *La critique méthodologique chez les Arabes (Al-naqd al-manhaġī ‘inda al-‘arab)* où il se revendique ouvertement d’une filiation critique occidentale. Malgré le titre de son ouvrage promettant un retour sur l’héritage critique classique, l’étude du patrimoine se fait ici selon les grilles de lectures occidentales :

En vérité, nous avons parmi nos livres arabes anciens des trésors enfouis et, si nous y retournons pour les aborder avec notre esprit nourri de culture européenne moderne, nous pourrions en extraire de nombreuses vérités qui demeurent valables jusqu’à nos jours²⁸.

La relecture du patrimoine se fait ici à travers le filtre de l’altérité permettant le détour comparatif et le retour à la culture d’origine. Petit à petit s’élaborent des méthodes de lecture nouvelles qui modifieront par le même mouvement l’objet littéraire même de leur lecture. Dans ce sens, une note de bas de page à laquelle Sa‘d al-Bāzi‘ī ne consacre pas plus de quelques lignes mérite un intérêt particulier. Dans son exposé historique sur la période de l’avènement du critique spécialiste, il fait

²⁸ Muḥammad Barrāda, *Muḥammad mandūr wa tanzīr al-naqd al-‘arabī (Muḥammad Mandūr et la théorisation de la critique arabe)*, p. 37- 38.

remarquer en effet que cette spécialisation de la critique littéraire va de pair avec une spécialisation des écrivains et avec une classification en termes de genres littéraires. On passe, explique-t-il, de l'auteur qui compose dans tous les domaines critiques et littéraires à la fois, comme Ṭāhā Ḥusayn ou al-‘Aqqād, aux spécialistes d'un genre comme le romancier ou le dramaturge qui s'imposent de plus en plus dans le paysage culturel arabe au moins depuis les années cinquante²⁹. On retrouve ici le phénomène de « réorganisation du champ de la production littéraire » évoqué par Salāḥ Faḍl : l'évolution de la critique va avoir une incidence sur la création littéraire elle-même. On assiste progressivement à l'émergence de genres nouveaux mais surtout à la disparition du genre arabe qui définissait l'art arabe de la prose par excellence, à savoir l'*adab*. Car un « auteur qui compose dans tous les genres à la fois »³⁰ s'appelle un *adīb*, l'*adab* étant ce genre classique de la prose arabe qui se définit lui-même par le mélange des tons et des registres.

Néanmoins, et malgré cette évolution effrénée, on distingue différentes phases dans l'œuvre de Mandūr. Par exemple, la critique de la critique y dégage deux périodes, la première étant la plus imprégnée par les théories occidentales et notamment par celle de Gustave Lanson, la deuxième étant celle de la critique idéologique. Barrāda dans sa thèse de doctorat consacrée à Mandūr³¹ distingue une

²⁹ al-Bāzi‘ī, op.cit., p. 114.

³⁰ Idem.

³¹ Muḥammad Barrāda, op.cit., p. 37-38

troisième période qu'il qualifie de descriptive et où le critique se voudrait analyste objectif et scientifique. Les œuvres de ces pionniers de la critique arabe moderne regorgent en effet de passages contradictoires et l'exemple de Mandūr est emblématique. D'un côté, il affirme la fascination exercée par le modèle français :

Depuis mon retour d'Europe, j'ai commencé à réfléchir à la méthode par laquelle nous pourrions faire accéder la littérature arabe contemporaine au rang de la littérature mondiale, qu'il s'agisse de ses sujets ou de ses moyens et méthodes d'études. Et je crois sincèrement que la méthodologie française appliquée à l'étude littéraire est la plus pertinente et la plus efficace³².

De l'autre, il émet des réserves quant à la pertinence de l'application pure et simple de ces méthodes sans leur faire subir des changements et des adaptations profondes :

À notre époque, nous ne pourrions pas prétendre d'être à la hauteur de la pensée européenne ni d'y apporter quelques modifications réelles si nous nous limitons à copier cette pensée, parce que l'idée qui n'a pas comme fondement une autre idée se dilapide aussitôt au regard de la logique³³.

Entre la revendication ouverte de l'influence et son refoulement se traduisant par des affirmations réitérées d'une nécessaire quête de l'authenticité, ces contradictions traversent toute l'œuvre de Mandūr et sont représentatives d'une critique arabe découvrant l'étendue de sa fascination pour l'autre mais aussi de l'embarras occasionné par cette fascination même et de l'aliénation culturelle qu'elle semble indéniablement préfigurer.

³² Fu'ād dawwāra, *'Ašrat udabā' yataḥadaṭūn* (Dix écrivains racontent), p. 179.

³³ Muḥammad Mandūr, *Al-mīzān al-ḡadīd* (La nouvelle norme), Le Caire, p. 170.

À mesure que la critique s'installe dans son académisme et son spécialisme, la conscience de la subordination s'avère grandissante. Les années soixante marquent un tournant décisif dans l'évolution de la réception et l'étendue qu'occupent désormais les textes critiques occidentaux au sein de la vie littéraire du monde arabe. Le livre de Laṭīf Zaytūnī intitulé *Le mouvement de traduction à l'époque de la Renaissance* (1994)³⁴ (ḥarakat al-tarğama fī 'aṣr al-naḥḍa) répertorie par ordre chronologique les traductions dans le monde arabe et montre l'importance de la découverte des différentes théories occidentales dans le développement et l'institution de la critique arabe moderne dont les outils sont plus que jamais de nature comparatistes.

³⁴ Laṭīf zaytūnī, ḥarakat al-tarğama fī 'aṣr al-naḥḍa (*Le mouvement de traduction à l'époque de la Renaissance*), Beyrouth, dār al-naḥār, 1994.

BIBLIOGRAPHIE

‘Abd Allāh al-‘Arwī (1970), *Al-īdiyūlūgiyya al-‘arabiyya al-mu‘āšira* (*L'idéologie arabe contemporaine*), Beyrouth, Dār al-Haqīqa (traduction d'un ouvrage écrit en français : Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine : Essai critique*, Préface de Maxime Rodinson, Paris, éd. Maspero, 1967, réed. La Découverte, Paris, 1982).⁹

Abd al-Mağīd Ḥannūn (1996), *Al-lānsūniyya wa aṭaruhā fī ruwwād al-naqd al-‘arabī al-ḥadīṭ* (*Le lansonisme et son influence sur les pionniers de la critique arabe moderne*), Le Caire, al-hay'a al-maṣriyya al-‘āmma li al-kitāb.

Aḥmad Amīn (1967), *Al-naqd al-‘adabī fī ġuz‘ayh, uṣūl al-naqd wa mabādi‘uh/ tāriḥ al-naqd ‘inda al-ifranġ wal‘arb* (*La critique littéraire : les fondements de la critique -premier volume / L'histoire de la critique chez les Occidentaux et les Arabes -deuxième volume*), Beyrouth, dār al-kitāb al-‘arabī, édition 4.

Aḥmad Ḍayf (1921), *Muqqadima li dirāsāt al-balāġa ‘inda al-‘arab* (*Introduction à l'étude de la rhétorique chez les Arabes*), Le Caire, maṭba‘at al-sufūr, 1^{ère} édition.

Daniel-Henri Pageaux, « *Littérature comparée et comparaisons* », dans la revue *Vox Poetica*, 15/09/2005.

Edmund Husserl (1963), *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*; Trad. l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, - Paris : J. Vrin.

Fu'ād Dawwāra (1965), *'Ašrat udabā' yataḥadaṭūn (Dix écrivains racontent)*, Le Caire, kitāb al-hilāl.

Ibrāhīm al-Māzinī (1969), *Ḥaṣād al-ḥašīm (La récolte sèche)*, Le Caire, maṭba'at al-ša'b.

Laṭīf Zaytūnī (1994), *Ḥarakat al-tarğama fī 'ašr al-naḥḍa (Le mouvement de traduction à l'époque de la Renaissance)*, Beyrouth, dār al-nahār.

Muḥammad Barrāda (1986), *Muḥammad Mandūr wa tanzīr al-naqd al-'arabī (Muḥammad Mandūr et la théorisation de la critique arabe)*, Le Caire, dār al-fikr.

Muḥammad Mandūr (1973), *Al-mīzān al-ğadīd (La nouvelle norme)*, Le Caire, dār al-nahḍa, l'Egypte.

Munīf Mūsa (1984), *Naḗariyyat al-ši'r 'inda al-šu'arā' al-nuqqād fī al-'adab al-'arabī al-ḥadīṭ min ḥalīl muṭrān ila badr šākir al-sayyāb (dirāsa muqārana), (La théorie de la poésie chez les poètes et les critiques dans la littérature arabe moderne, de Ḥalīl Muṭrān à Badr Šākir al Sayyāb :étude comparée)*, dār al-fikr al-lubnānī, Beyouth, 1984

Sa'd al-Bāzi'ī (2004), *Istqbāl al-'āḥar (La réception de l'autre)*, Casablanca, al-markaz al-ṭaqāfī al-'arabī.

Şalāḥ Faḍl (1988), *Al-muḥāḍrāt (Conférences)*, Djedda, al-nādī al-'adabī al-ṭaqāfī.

Şukrī 'Ayyād (1993), *Al-maḍāhib al-adabiyya wal naqdiyya 'inda al-'arab wal ġarbyyin (Les courants littéraires et critiques chez les Arabes et les Occidentaux)*, le Koweït, 'ālam al-ma'rifa.

Ṭāhā Ḥūsāyn (1926), *Fī al-šīʿr al-ġāhīlī* (*La poésie antéislamique*), Beyrouth, dār al-ġādīd 1997; réédition: al-qāhira, maṭbaʿat dār al-kitab al miṣriyya.

Sara Bani

**LENGUAJE INSTITUCIONAL Y MUESTRAS DE ORALIDAD EN
@POLICIA**

ABSTRACT. La cuenta de la policía española (@policia), ganadora de numerosos premios y seguida por más de tres millones de personas, constituye uno de los casos de mayor éxito de una institución en Twitter a nivel internacional. Este trabajo, que se enmarca en el ámbito de la pragmática y del discurso mediado por ordenador, toma en consideración un corpus de tuits de la policía española (@policia) para estudiar, a través de un análisis cuantitativo y cualitativo, el papel desempeñado por la variación lingüística en el éxito de la cuenta y los rasgos oralizadores del lenguaje institucional en la red social.

Palabras clave: Twitter, lenguaje institucional, @policia, oralidad

ABSTRACT. Spanish police run a Twitter account (@policia) which is by far one of the most popular institutional accounts on the social network. The account @policia won many prizes and it is currently followed by more than 3 millions people. The aim of this study is analysing, on a qualitative and quantitative basis and referring to pragmatics and computer mediated discourse analysis, a corpus of tweets

by @policia to see how linguistic variation and conversational language is deployed in order to connect with final users.

Key words: Twitter, institutional language, @policia, orality

1. Introducción

El lenguaje institucional se ha caracterizado tradicionalmente por su unidireccionalidad y formalidad (Castellón Alcalá 2000): hasta hace relativamente poco, los ciudadanos se limitaban a recibir información por parte de las instituciones, y su única posibilidad de interactuar con ellas era a través de los canales y de las modalidades establecidos por las mismas. Con la llegada de las redes sociales, sin embargo, el paradigma comunicativo de las instituciones ha cambiado. Las redes sociales han acortado la distancia comunicativa que tradicionalmente las separaba de los ciudadanos de a pie, revolucionando la forma de relacionarse e interactuar y estableciendo un contacto más directo e inmediato entre los interlocutores.

Interpeladas por los desafíos planteados por el nuevo paradigma comunicativo de las redes sociales, las instituciones tienen ante sí dos caminos: pueden mantener un planteamiento monológico tradicional, volcando en los nuevos canales la misma información del pasado, o pueden intentar adaptar sus mensajes al nuevo entorno,

apostando por una comunicación bidireccional e informal, utilizando un lenguaje más cercano a los usuarios que responda a la inmediatez de los intercambios virtuales (Yus Ramos 2010, Crystal 2001).

Para analizar la comunicación y el lenguaje institucionales en el nuevo entorno virtual, la primera pregunta que hay que plantearse es qué finalidad persiguen las instituciones con su presencia en las redes sociales. Lux Wigand (2010) identifica cuatro objetivos que una institución pública puede perseguir con el uso de las redes sociales: ampliar el alcance de su comunicación; actualizar, transmitir y compartir la información a través de las redes; entablar relaciones; colaborar con otras instituciones. Sin embargo, las ventajas y los objetivos del uso de las redes sociales por parte de las instituciones no están tan claras como en el caso de las personalidades políticas o de las celebridades (Guijarro et al. 2018). De ahí cierta incertidumbre, en el ámbito de las instituciones públicas, sobre la mejor manera de utilizarlas, y la gran diversidad de usos que todavía hoy caracteriza la presencia social de las instituciones, incluso en el seno de un mismo país o entre instituciones afines. Aun cuando los tentativos de desglosar los objetivos de la comunicación institucional en las redes sociales diverjan, lo que está claro es que las instituciones públicas han de proyectar en todos los canales comunicativos una identidad clara, en correspondencia con los valores, las creencias y las ideas con los que quieren ser identificadas.

Asimismo, cabe preguntarse cómo se mide el éxito comunicativo de una institución en las redes sociales. Si medimos la popularidad de una institución en premios y reconocimientos o en términos numéricos, es decir, considerando el número de personas que la institución alcanza con sus mensajes, en el ámbito de la lengua española uno de los casos más sonados de éxito es la cuenta Twitter de la policía española (@policia), que en el momento de nuestro análisis contaba con 3.195.675 seguidores, un número muy superior incluso a los de la agencia de seguridad estadounidense del FBI (que cuenta con alrededor de 2,5 millones de seguidores).

Como indican Mancera Rueda y Pano Alamán (2013: 28), el éxito de @policia se debe, entre otras cosas, al reconocimiento de la variación lingüística. El presente estudio, que se enmarca en el ámbito de la pragmática y del análisis del discurso y, más concretamente, del discurso mediado por ordenador, toma en consideración un corpus de tuits de la policía española (@policia) para estudiar, a través de un análisis cuantitativo y cualitativo, los rasgos oralizadores del lenguaje institucional en la red social. El corpus de estudio está formado por 3.200 tuits que fueron descargados en formato Excel el 16 de marzo de 2019 a través de la aplicación Twitonomy. Todo el material ha sido analizado a través de la aplicación AntConc.

Nos ha parecido interesante no solo verificar cuáles son los rasgos oralizadores presentes en los mensajes de @policia, sino también comentar qué rasgos coloquiales recogidos en la literatura están ausentes en sus mensajes. Consideramos que la

elección de unos rasgos en detrimento de otros nos ofrece una pista interesante sobre la política lingüística de @policia. Por ello, hemos cotejado los rasgos de oralidad presentes en el corpus con los que se describen en dos obras que tomaremos como punto de referencia: Gaviño Rodríguez (2008) para los rasgos del español coloquial y Mancera Rueda y Pano Alamán (2013) para el lenguaje más específico de las redes sociales.

En el segundo párrafo de este trabajo enmarcamos la cuenta de @policia, desde un punto de vista metodológico, en el modelo de inmediatez y distancia comunicativa elaborado por Koch y Oesterreicher (1990/2007). El objetivo es intentar dar cuenta de las peculiaridades de la comunicación institucional en las redes sociales y de la posición del lenguaje de @policia en el *continuum* oralidad/escrituralidad. En el párrafo 3 presentamos los principales resultados del análisis llevado a cabo sobre el corpus, destacando la presencia de los principales rasgos oralizadores que hemos identificado en los diferentes planos lingüísticos y la ausencia de otros, ofreciendo a modo de cierre algunas reflexiones sobre las estrategias lingüísticas y comunicativas de @policia.

2. Distancia e inmediatez comunicativa en @policia

El aspecto que más atención ha recibido por parte de los investigadores del discurso mediado por ordenador y, más específicamente, de las redes sociales, es sin duda su naturaleza híbrida, a caballo entre la escrituralidad y la oralidad. Para analizar las nuevas formas discursivas surgidas en la interacción en la red y especialmente en las redes sociales es fundamental tener en cuenta el concepto de *variación*. Las denominaciones utilizadas son varias: Yus (2001: 139) y Gómez Torrego (2001), por ejemplo, hablan de *texto escrito oralizado*, Crystal (2002: 37) de *ciberhabla*, y Sanmartín (2007) de *conversación escrita o por escrito*. Todas las definiciones apuntan a una nueva modalidad de escritura, vinculada con una revolución tecnológica y basada en el *continuum* oral/escrito.

Para estudiar la variación lingüística y los rasgos oralizadores de los tuits de @policia hacemos referencia al modelo de Koch y Oesterreicher (1990/2007), que proponen situar las distintas modalidades de uso de la lengua en un *continuum* gradual y multiparamétrico, dominado por el principio de la relatividad, cuyos polos extremos son la inmediatez y la distancia comunicativa.

El modelo de Koch y Oesterreicher refleja la imposibilidad de realizar una distinción dicotómica entre la oralidad y la escrituralidad que, además, son independientes del canal de transmisión (fónico-auditivo u oral por un lado, gráfico-

visual o escrito por el otro). La relación entre lo oral y lo escrito se interpreta como una oposición gradual, en el que intervienen distintos parámetros, y no como una contraposición neta. Para caracterizar las realizaciones lingüísticas y las modalidades discursivas, Koch y Oesterreicher (1990/2007: 26-27) consideran que hay que tomar en consideración diez parámetros:

- a. el carácter más o menos público de un discurso, que depende del número de interlocutores y del tipo de destinatarios;
- b. el grado de familiaridad de los interlocutores, que depende de la experiencia comunicativa anterior, del conocimiento compartido, del grado de institucionalización de la comunicación;
- c. el grado de implicación emocional de los interlocutores, que puede depender del alocutor (afectividad) o del objeto de la comunicación (expresividad);
- d. el grado de inserción de la enunciación en el contexto situacional (anclaje en la situación o en la acción);
- e. el tipo de referencia, en relación con el *origo* del locutor;
- f. la distancia espacial y temporal de los interlocutores;
- g. el grado de cooperación, que depende del papel que el receptor juega en la producción de enunciados;

- h. la dialogicidad, que depende de la frecuencia con la que los interlocutores asumen espontáneamente el papel del locutor;
- i. el grado de espontaneidad de la comunicación;
- j. el grado de fijación temática.

La combinación de estos valores paramétricos conlleva estrategias específicas de formulación (como distintas progresiones semánticas o planificación y elaboración sintáctica), y permite determinar el perfil concepcional prototípico de cualquier forma de comunicación.

Sin embargo, la comunicación en las redes sociales, como indicábamos anteriormente, ha favorecido la aparición de nuevas formas de interacción que plantean una redefinición y una ampliación del género conversación.

En las redes sociales los intercambios comunicativos se dan a gran escala, porque contemplan un público potencialmente mucho más amplio del de una conversación cara a cara, y la conversación en una red social como Twitter tiene características peculiares. Entre sus características más relevantes Spina (2019: 35) destaca las siguientes: no es una conversación cara a cara; los participantes no se encuentran en el mismo lugar; el público al que van dirigidos los mensajes no es necesariamente conocido por el emisor, es potencialmente muy amplio y puede variar en las

interacciones; el diálogo no tiene por qué desarrollarse en tiempo real y puede ser asincrónico, a través de la producción y del intercambio de breves textos escritos – en otras palabras, no es un diálogo volátil, es decir, no desaparece al pronunciarse, como en el lenguaje hablado. Estas características generan estrategias lingüísticas y discursivas específicas.

Retomando los parámetros de Koch y Oesterreicher, en cuanto al carácter más o menos público de un discurso, que depende del número de interlocutores y del tipo de público, el acceso a @policia es totalmente libre, no solo para los seguidores de la cuenta sino potencialmente para todos los usuarios de Twitter, lo cual apuntaría a una fuerte distancia comunicativa. Un contexto comunicativo con un público tan amplio, al menos en teoría, no puede compararse a una normal comunicación cara a cara, y es una de las muestras más relevantes de la peculiaridad y la innovación de la comunicación en la red social (Spina 2019: 41). Bruns y Moe (2014) describen Twitter como un ambiente flexible, modulado en tres niveles de comunicación: el micronivel de la comunicación interpersonal, el nivel intermedio de la red de los seguidores, y el macronivel de las interacciones basadas en las etiquetas. El nivel intermedio, la red de seguidores, implica que aunque los tuits sean públicos y, por lo tanto, potencialmente al alcance de todos, sus principales destinatarios son los seguidores, el público personal del autor, como en una conversación cara a cara. Sin embargo, esta analogía con la conversación tradicional no funciona en el caso de cuentas con un número muy elevado de seguidores, como es el caso de @policia

(3.195.675 seguidores el 16 de marzo de 2019). Además, las relaciones entre los usuarios de Twitter tienen una característica importante que diferencia esta red social de otros ambientes de tipo social: la relación con los otros participantes (el seguimiento o, en inglés, *follow*) no es necesariamente recíproco. Es este el caso de @policia, que no sigue a ningún usuario.

Asimismo, si analizamos el grado de familiaridad de los interlocutores, que depende de la experiencia comunicativa anterior, del conocimiento compartido y del grado de institucionalización de la comunicación, podemos afirmar que, tanto teórica como prácticamente, no hay ninguna familiaridad entre los interlocutores, ni experiencia comunicativa anterior. Sin embargo, una de las características principales de las redes sociales es promover la idea de una relación vivencial de proximidad entre los interlocutores. En los tuits abundan las referencias a un supuesto conocimiento de los usuarios, a través de expresiones como *lo sabemos* (ejemplo 1) o de construcciones-eco (ver párrafo 3):

1) **Lo sabemos** de sobra, tu gusto ☐ musical es exquisito ☐ pero aún así...

Cuando esta mañana vayas por la #calle o en #transportepublico mejor disfruta tu sol@ de tus ☐ canciones usando ☐ y no ☐☐ #FelizMartes
#RESPETO

El grado de implicación emocional de los interlocutores depende, en el caso de @policia, del objeto de la comunicación (expresividad). La emotividad puede expresarse a través de diferentes recursos lingüísticos, como la grafía o la morfología (ver párrafo 3).

El contexto situacional es escaso o nulo. Twitter permite anclar la enunciación al discurso de la red social a través del uso de las etiquetas, cuando estas son temas de tendencia (*trending topics*). A través de las etiquetas, en el macronivel, quien escribe manifiesta además su voluntad de participar en un evento comunicativo y dirigirse a un público *ad hoc* y aún más amplio, el de las personas que están interesadas en un tema específico.

La distancia temporal, que se analizará más detenidamente en el siguiente párrafo en relación con la deixis, es relativa: el acceso a las redes sociales a través del ordenador y, cada vez más, de los teléfonos inteligentes, refuerza la sensación de apertura constante del canal y de instantaneidad en el intercambio de mensajes (Mancera Rueda y Pano Alamán 2013: 27). La distancia espacial, en cambio, es casi absoluta, tal y como demuestra la ausencia casi total de marcas deícticas espaciales.

El grado de cooperación es mínimo, y la dialogicidad es escasa y estrictamente regulada. La cuenta @policia mima una conversación, pero el porcentaje de los retuits, así como el de las respuestas a los tuits de los usuarios, es insignificante, y tiene en la mayoría de los casos una función puramente fática: los retuits

corresponden al 0,84 por ciento del corpus (27 mensajes) y las respuestas al 0,22 por ciento (7 mensajes).

El análisis del contexto parecería indicar, pues, que nos aproximamos más al polo de la distancia comunicativa. Sin embargo, a través de los rasgos oralizadores que describiremos en el párrafo 3, la cuenta de la policía española logra establecer un contacto directo con sus seguidores.

3. Rasgos oralizadores

3.1 Cuestiones ortográficas

En su trabajo, Mancera Rueda y Pano Alamán (2013: 48-49) enumeran una serie de rasgos ortográficos y fónicos asociados con el lenguaje de las redes sociales: seseo, ceceo, confusión de *c* y *z*, supresión de sonidos finales, supresión de sílabas, aféresis, omisión de vocales, pérdida de la *d* intervocálica en los participios, uso de *w* en lugar de *gu* o *bu*, trueque del dígrafo *qu* por la letra *k*, sustitución de la sílaba *por* o la preposición homógrafa por *x*, empleo de *g* en lugar de *j*, uso de una *x* en lugar del dígrafo *ch* para representar el sonido africado palatal sordo, sustitución de *l* y *r* en posición implosiva, presencia de *h* en palabras que no la llevan, omisión de *h*, monoptongación del diptongo *ue*, reiteraciones gráficas, omisión de los signos de

puntuación, omisión de los signos de exclamación o de interrogación iniciales, empleo de minúsculas tras punto, empleo de las mayúsculas para simbolizar una aserción intensificada, uso de puntos suspensivos para concluir las oraciones, recreación de las expresiones del rostro mediante emoticonos, omisión de tildes, unión de lexías por sinalefa, uso de abreviaturas o símbolos.

En el corpus de los tuits que hemos analizado, encontramos ejemplos de reiteraciones gráficas (duplicación de vocales o consonantes), empleo de las mayúsculas para simbolizar una aserción intensificada, uso de abreviaturas o símbolos y, además, un uso expresivo de los signos de puntuación, representativo del ámbito suprasegmental y mimético de la implicación, la participación y la actitud del locutor ante el mensaje que emite.

3.1.1 Grafía

Las mayúsculas se usan para llamar la atención sobre las palabras clave de los mensajes: en su mayoría se trata de mensajes con un sentido imperativo (ejemplo 2), pero no solo:

2) ¡Que no te la cuelen! Antes de aceptar el billete☐, tres gestos:

✓☐TOCAR ✓☐GIRAR ✓☐MIRAR

- 3) Si hoy comes con tus mayores, adviérteles sobre los **FALSOS REVISORES DE LUZ O GAS** ↗ Tu compañía te avisa antes de una revisión y **NO COBRAN NUNCA** en efectivo, solo en tu factura
- 4) Nosotras vemos injusticias, tocamos situaciones desagradables ante las que, como mujeres y como policías, **NUNCA NOS QUEDAREMOS INDIFERENTES.**

3.1.2 Puntuación

Las preguntas directas son una muestra evidente de interactividad y las frases exclamativas implican énfasis y emotividad (Spina 2019: 106). En el corpus analizado abundan los signos de interrogación (486 ocurrencias) y de exclamación (839 ocurrencias), que en algunas ocasiones se duplican o se multiplican por tres, por cuatro e incluso por cinco.

El ejemplo 5 es una muestra del uso enfático de la puntuación:

- 5) ¡!!!Ooohh nooo!!!! Llevas un rato sin recibir WhatsApp (raro, raro), intentas enviar uno y aparece el temido reloj□... ¡drama! Aquí te

mostramos cómo saber si la App está caída o el problema es de tu dispositivo. Más info. ↗

3.1.3 Reiteraciones gráficas

Las reiteraciones gráficas de vocales o consonantes miman la prosodia y modifican la fuerza ilocutiva de lo dicho, expresando sorpresa, asombro, desacuerdo, reforzando una petición o acentuando la sensación de proximidad comunicativa (Mancera Rueda y Pano Alamán 2013: 43):

6) ¡¡**Vaaaaaamos**, espíritu de viernes!! Aunque te toque currar... Cárgate de buen rollo, positividad, [#respeto](#), alegría... Y disfruta de un ¡¡ [#FelizFinde](#) !!

7) ¡¡**Taaaaan** contento con el pedazo [#smartphone](#) que te han traído los [#ReyesMagos](#)! Recuerda tener tu IMEI (es como el [#DNI](#) de tu móvil) a mano. Si te lo roban te resultará útil para poder bloquearlo y para interponer la denuncia. Para saber cuál es [f](#)

- 8) ¿Estrés vacacional? **NOOO** [#Tuitconsejo](#) Planifica tus "vacas" con tiempo Respuesta automática del email Limitate el uso de Internet Configura "No molestar" en el móvil Haz una vuelta escalonada

3.1.4 Lenguaje inclusivo

El empleo de la arroba para integrar en una sola palabra las formas masculinas y femeninas es uno de los rasgos que Mancera Rueda y Pano Alamán consideran típico del lenguaje de las redes sociales (2013: 66), y el corpus de @policia presenta un uso abundante de esta forma:

- 9) Hay **listill@s** que saben engatusar muy bien a quien busca #love en la #Red. Evita ser víctima de #sextorsión si chateas online y piensa dos veces las imágenes que compartes
- 10) Cuando te drogas ↗ Tú te ves más **simpátic@**, **guap@**, **divertid@**, **ingenios@...** Ellos te ven **patos@**, **pesad@**, **descoordinad@...**
- 11) ¡**Empresari@!** Asegúrate de que tus empleados conocen este tipo de #estafa y evita que los cibermalos engañen a tu empresa con el fraude de las facturas #Ciberestafa

3.1.5 Observaciones

La mayoría de los géneros de textos electrónicos manifiesta una desviación intencionada de la norma que se produce voluntariamente, y no por desconocimiento, lo que Martínez de Sousa (2004) define *heterografía*, en contraposición con las disgrafías o cacografías (es decir, las faltas de ortografía debidas a una ignorancia de las reglas que rigen la grafía del español): sin embargo, en ningún caso en el corpus se registran dichas heterografías, más allá de la duplicación de vocales o consonantes ya mencionada. La única desviación en la grafía de las palabras concierne a los alargamientos de sonidos o el recurso a las mayúsculas con valor enfático.

En cuanto a la puntuación, las desviaciones de la norma conciernen a la reduplicación de los signos de exclamación e interrogación. Por otro lado, sin embargo, siempre se mantienen los signos de apertura en los enunciados interrogativos o exclamativos, tal y como recomienda la *Ortografía* de la RAE (2010: 794-795) y contrariamente a lo que Mancera Rueda y Pano Alamán indican en su estudio (2013: 45) en referencia al lenguaje coloquial de los usuarios de las redes sociales.

3.2 Cuestiones morfológicas

3.2.1 Derivación por sufijación

Desde un punto de vista morfológico, el fenómeno más evidente de oralización que aparece en el corpus es la derivación por sufijación:

- 12) No te pierdas este ¡**PARTIDAZO** BENÉFICO! @policia vs Famosos 20/01/19, 18:00, Pabellón Europa (#Leganés) La recaudación obtenida se destinará de forma ÍNTEGRA a la Fundación Huérfanos CNP @fhcnp
- 13) Ni siquiera para un recado **rapidito**... no dejes a tu #mascota ☐☐ en el coche☐, puede sufrir un golpe de #calor e incluso 🖐☐ provocarle la muerte
- 14) ¡Sábado noche, **fiestuqui** a tope! Si esperas que ésta, sea tu gran noche... deja el coche en casa y regresa en transporte público o a patita. #FiestaSegura #SiBebesNoConduzcas
- 15) No has perdido tu móvil ☐ pero... 1º) #WhatsApp te envía un #SMS con un código que no has pedido 2º) El **listillo** de turno te pide que se lo reenvíes ¡NI CASO! Los malvados quieren robarte tu cuenta #nopiques

- 16) Esa maravillosa sensación de montarte sobre la ♂ y olvidarte de todo lo demás... Disfruta del **rutón** en #bici equípate bien y respeta las normas de tráfico. #SeguridadVial #FelizSábado

Además, se registran casos de uso del prefijo *super*, típico del argot juvenil, que aparece unido a la palabra que antecede o separado de ella:

- 17) Quieres cambiar de #smartphone y has encontrado una **súper oferta**: nuevo y a mitad de precio... Desconfía, consulta opiniones de otros usuarios y utiliza páginas seguras
- 18) ¿Profefeee, esta página es segura?

Solicita una charla de nuestros **superagentes** especializados en los peligros de Internet

Escribe a participa@policia.es #ParticipaciónCiudadana \$ \$

3.3 Cuestiones léxicas

Entre los rasgos léxicos del discurso de las redes sociales, Mancera Rueda y Pano Alamán (2013: 56) destacan la expresiones disfemísticas, los adjetivos de

significación peyorativa, los insultos utilizados con sentido antifrástico para mostrar camaradería, los insultos sometidos a sufijación apreciativa, la creatividad léxica por el procedimiento de composición, la creación de palabras mediante sufijación, las metáforas heurísticas, la recurrencia del prefijo super-, los acortamientos, el empleo de voces pertenecientes al argot juvenil, las exclamaciones intensificadoras, y el uso de préstamos de otras lenguas.

En el corpus de @policia, los fenómenos léxicos que se registran son los últimos de la lista: acortamientos, el empleo de voces pertenecientes al argot juvenil, el uso de préstamos de otras lenguas (específicamente, de anglicismos, a menudo con un propósito lúdico). Además, se registra la presencia de fraseologismos. En ningún caso se registran ejemplos de insultos o expresiones difemísticas.

3.3.1 Acortamientos

Los ejemplos 19 y 20 representan una muestra de los numerosos acortamientos identificados en el corpus:

- 19) Si ya estás pensando en un [#finde](#) de mantita y sofá 😊 Sigue estos consejos: ✓ sistema operativo y antivirus actualizado ✓ claves robustas y distintas y [#behappy](#)

- 20) Si quieres que nuestros **compis** de #ParticipaciónCiudadana visiten a tus alumnos en el cole ↪ [Escribe a participa@policia.es](mailto:participa@policia.es)

No se registran, sin embargo, casos de acortamientos típicos de la comunicación digital escrita (como por ejemplo LOL), y son muy escasos los casos de erratas o de palabras mal escritas.

3.3.2 Argot juvenil y coloquialismos

@policia intenta conectar con los jóvenes y dotarse de una imagen desenfadada y al paso con los tiempos a través del recurso a expresiones del argot juvenil y de coloquialismos, que acercan el lenguaje utilizado al polo de la inmediatez comunicativa:

- 21) ☐ Sábadoooo nocheeeee ☐ Diversión ☐ Respeto Y si bebes ☐ alcohol ▶ Ni ☐ ni ☐ ▶ **A patita** o en transporte público
- 22) Ya... sabemos que es **un rollo** y que casi nadie lo hace ☐, pero antes de #descargar una #App y aceptar los términos de uso, echa un vistazo a la letra pequeña ☐ y asegúrate estar de con las condiciones

- 23) Ya sabemos que eres muy #cool llevando a tope tu altavoz con #música por la calle, pero también te verías muy **guay** utilizando unos cascos: están de moda y no molestan...
- 24) Por fin es #viernes y estás a punto de irte a tomar algo. Si sabes que al final **te lías**, mejor deja el coche en casa y elige el transporte público... Por tu #seguridad y la de otros

3.3.2 Anglicismos

Otro rasgo recurrente en la cuenta de @policia es el uso de anglicismos:

- 25) Si estás de #afterwork y te estás viniendo arriba con las cañitas Olvídate del coche y evita disgustos ¡Disfruta sin jugar con tu vida o la de los demás! Al volante 0%
- 26) Si pretendes ser de lo más "cool" "moreneando" encima de un unicornio hinchable... hazlo en piscinas o lagos sin corrientes  Nunca en el mar o ríos Disfruta de un #VeranoSeguro
- 27) ¡**Today is the day!** El #GEO celebra su 40 aniversario y S.M el Rey Felipe VI presenciara en su base de #Guadalajara varias

exhibiciones entre otras muchas sorpresas. Entérate de todo en directo en nuestras RRSS

3.3.2 Unidades fraseológicas

Como indica Gaviño (2008: 80) el habla coloquial se encuentra “plagada de formulismos”: a pesar de la falta de planificación previa, en la conversación aparecen con frecuencia fórmulas discursivas que cumplen con diferentes funciones comunicativas. El registro coloquial se caracteriza por la aparición de refranes, dichos, expresiones fijas y locuciones que se repiten en la interacción. A continuación, presentamos algunos ejemplos de los fraseologismos presentes en @policia:

- 28) ¿Hoy sales de fiesta con tus amigos? Si vas a beber ☞☐ Deja el coche en casa ☞☐ Usa transporte público o vuelve **en el coche de San Fernando: "Un ratito a pie y otro andando"** ☞☐ Disfruta de la #FiestaSegura
- 29) Puede que **estés de vacas** ☐☐, puede que además estés celebrándolo ☐☐ ¡Te lo mereces! Pero piensa en tus vecinos y baja la

música□, por los que no tienen la misma suerte □□ y mañana
madrugan #Respeto

- 30) Troleando voy, troleando vengo, vengo... por el camino yo me
entretengo... ¡No seas "merluzo"! Trata con #RESPETO a todos en las
#RRSS.

3.4 Otros fenómenos

Otros fenómenos asociados con la oralidad y la dialogicidad son los marcadores conversacionales, las construcciones-eco y el recurso a la deixis.

3.4.1 Marcadores conversacionales

Los marcadores conversacionales contribuyen a configurar el texto en la interacción comunicativa (Gaviño 2008: 115) y, como indican Martín Zorraquino y Portolés (1999: 4057), guían “de acuerdo con sus distintas propiedades morfosintácticas, semánticas y pragmáticas, las inferencias que se realizan en la comunicación”. En @policia se registran muchas ocurrencias de marcadores

conversacionales, especialmente de los denominados enfocadores de la alteridad, característicos del habla coloquial, que apuntan al oyente o a ambos interlocutores (*venga*, 10 ocurrencias; *vamos*, 8 ocurrencias), y también el *pues* (19 ocurrencias) utilizado para evocar una conversación ya en marcha:

- 31) Hoy @DonasangreCruzR está en la calle Miguel Ángel #Madrid frente a la Dirección General de la Policía. Nosotros ya hemos donado...
¡**Venga**, ánimo, ven a donar sangre! #DonaSangre #DonaVida
- 32) ¡**Venga**, sin excusas! ¡Es un buen momento ☺ para cambiar tus contraseñas!

Recuerda:

- □ Que tengan 8 caracteres
- □ Utiliza mayúsculas, minúsculas, números y caracteres especiales
- □ Recuérdalas con reglas mnemotécnicas

- 33) **Pues** sí, nos gustan los selfies tanto como a ti □... Pero recuerda tu seguridad y privacidad siempre antes que el postureo □. Feliz #DíadelSelfie #Haydíapató

- 34) ¿Todavía queda alguien que no lo sepa? ♂ ♀ **Pues** se lo repetimos: ♀ Echar #Azufre en las aceras es una práctica absurda que no evita que los ♀ orinen. Y además es un producto ☠ #TÓXICO

3.4.2 Construcciones-eco

Las construcciones-eco son repeticiones más o menos exactas de enunciados previos que, teóricamente, ha aparecido en un turno de palabra inmediatamente anterior. Como indica G. Herrero (1995: 127-128 cit. in Gaviño Rodríguez 2008: 151), son secuencias de carácter anafórico con referencia intradiscursiva que se apoyan en una secuencia anterior y que se producen en situaciones dialogadas. Su uso en @policia evoca un diálogo abierto con los seguidores (como el marcador *pues*):

- 35) **Que síiiii!** Tú puedes con todo ♀ Hasta con los mazapanes, el cochinillo y los turrone que aún estás terminando de digerir. Llénate de energía y cómete también el mundo ♀
- 36) **Que no... que** poner azufre en el portal/acera/pared no sirve de nada, no impide que las #mascotas ♀ orinen y además es #tóxico ☠ ♀ para humanos y animales

3.4.3 Deixis

Las expresiones deícticas, para cuya interpretación es necesario que los interlocutores compartan un mismo contexto, son uno de los rasgos más típicos de la conversación cara a cara. En cuanto a la deixis personal, la cuenta @policia suele utilizar la primera persona del plural para referirse al emisor del mensaje (ejemplo 37-39):

37) Aquí os **dejamos** el enlace con pautas seguras frente al
#Ransomware ↪□

- ✓ Actualízate
- ✓ Navega seguro
- ✓ Haz copias de seguridad
- ✓ Usa contraseñas fuertes

Toma medidas frente al #Ransomware

38) Por fin viernes, en nada el finde y piscina, playa, chiringuito...
¡Sólo te queda un último esfuerzo!

Mucho ánimo y a por la mañana.

Si nos necesitas, allí **estaremos**. 091

#FelizViernes

- 39) □□□□ Bravo enorme por **nuestros** compañeros que salvaron la vida a una mujer que pretendía arrojarse desde un puente en #Sevilla #SomosTuPolicía #EstamosPorTi

Para referirse a los destinatarios, la forma más utilizada es el tú:

- 40) **Sé** más listo que ellos... #ciberespías No descuides la cámara de tus dispositivos electrónicos□□, alguien podría hackearla y encenderla sin que te des cuenta #webcam
- 41) Si **conoces** a alguien que sufra #bullying, ¡**NO te calles!** y ánimale a que lo cuente, a que nos llame para que podamos ayudarle.

Por lo que se refiere a la deixis espacial, en cambio, el adverbio *aquí* hace referencia casi exclusivamente a un enlace.

- 42) ¿Tienes un #smartphone□ #Android? **Aquí** tienes algunos consejos para saber detectar□ #aplicaciones falsas□□

Al comentar o narrar los sucesos en el momento en el que se desarrollan, los participantes explicitan la referencia al contexto temporal, anclando el tuit al momento del suceso. Otra señal de la inmediatez de la comunicación es el uso de una deixis temporal casi exclusivamente en referencia al presente con la palabra *hoy* (151 ocurrencias), frente a las más escasas ocurrencias de *ayer* (9) o *mañana* (47).

4 Conclusiones

El éxito de @policia se debe a una elección deliberada tanto de los temas como del estilo comunicativo. Al contrario de muchas instituciones, la policía española no usa las redes sociales para informaciones corporativas o para difundir los comunicados de prensa, ambos caracterizados por un tono y un lenguaje formal, sino para enviar mensajes con un lenguaje cercano a los usuarios, recurriendo a un lenguaje coloquial, al humor y a la provocación para atraer e implicar a un público muy numeroso. En los mensajes analizados abundan los rasgos típicos de la oralidad, que se manifiestan en todos los planos de la lengua: en la grafía y la puntuación - que correspondería al plano fonético del lenguaje oral - en la morfología, en la sintaxis y en el léxico. Sin embargo, la cuenta @policia no recurre indistintamente a todo rasgo típico del lenguaje oral o más específicamente de la red social. En cuanto a la grafía, por ejemplo, los mensajes se caracterizan por mostrar una gran corrección, más allá del

recurso a los alargamientos de palabras o a una puntuación con una finalidad enfática. Asimismo, en el plano léxico se evitan difemismos, adjetivos de significación peyorativa o insultos.

Además, por más que la cuenta analizada presente rasgos típicos del lenguaje oral, no podemos hablar de una verdadera interacción dialógica, sino de una imitación mimética de la misma. Twitter permite establecer relaciones asimétricas, en las que no es necesario que dos usuarios se sigan mutuamente, y este es efectivamente el caso de @policia. La “conversación” entablada con los usuarios no es prototípica, al no haber reciprocidad entre los contactos y al ser muy escaso el número de respuestas y retuits, con intervenciones en su mayoría iniciativas, más que reactivas, dirigidas a los usuarios de la red social.

BIBLIOGRAFÍA

C. Bazzanella, *Le facce del parlare. Un approccio pragmatico all'italiano parlato*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

D. Boyd, *Social network sites as networked publics: Affordances, dynamics, and implications*, in Z. Papacharissi, a cura di, *A networked self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*, Routledge, New York 2010, pp. 39-58.

A. Bruns, H. Moe, *Structural Layers of Communication on Twitter*, in K. Weller, A. Bruns, J. Burgess, M. Mahrt, C. Pischmann, a cura di, *Twitter and Society*, Peter Lang, New York 2014, pp. 15-28.

H. Castellón Alcalá, *Los textos administrativos*, Arco Libros, Madrid 2000.

D. Crystal, *Language and the Internet*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

C. Fernández Guerra, *@policia: las historiad de un éxito*, Aguilar, Madrid 2014.

V. Gaviño Rodríguez, *Español coloquial. Pragmática de lo cotidiano*, Universidad de Cádiz, Cádiz 2008.

L. Gómez Torrego, *La Gramática en Internet*, “Nuevas fronteras del español: Lengua y escritura en Internet”, 2001.

[http://congresosdelalengua.es/valladolid/ponencias/nuevas_fronteras_del_espanol/4_lengua_y_escritura/gomez_1.htm]

E. Guijarro, C. Santandreu Mascarell, L. Canós Darós, R. Díez Somavilla, E. Babiloni Griñón, *Multicriteria techniques applied to social media in public sector: the use of Twitter by different law enforcement authorities profiles*, “Revista Latina de Comunicación Social”, 73, 2018, pp. 1412-1427.
[<http://www.revistalatinacs.org/073paper/1314/73en.html>]

S.C. Herring, *Computer-mediated conversation: Introduction and overview*, “Language@Internet”, 7, 2010.

P. Koch e W. Oesterreicher, *Lengua hablada en la Romania: español, francés, italiano*, Gredos, Madrid 1990/2007.

F.D. Lux Wigand, *Twitter takes wing in government: Diffusion, roles, and management*, in “Proceeding of the 11th Annual International Conference on Digital Government Research (Puebla, Mexico, May 17-20, 2010)”, ACM, pp. 66-71.

A. Mancera Rueda, A. Pano Alamán, *El español coloquial en las redes sociales*, ArcoLibros, Madrid 2013.

J. Martínez De Sousa, *Ortografía y ortotipografía del español actual*, Trea, Gijón 2004.

Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, *Ortografía de la lengua española*, Espasa Libros, Madrid 2010.

J. Sanmartín Sáez, *El chat. La conversación tecnológica*, ArcoLibros, Madrid 2007.

F. Yus Ramos, *Ciberpragmática. El uso del lenguaje en Internet*, Ariel, Barcelona 2001.

F. Yus Ramos, *Ciberpragmática 2.0. Nuevos usos del lenguaje en internet*, Ariel, Barcelona 2010.

Simone Borile

**EXCLUSION, VIOLENCE AND SOCIAL UTILITY. THE SOCIAL ROLE
OF CHILDREN WITH ALBINISM IN AFRICAN SOCIETY.**

ABSTRACT. The sociocultural phenomenon of children with albinism, who bring both bad luck and healing, marks a fate of marginalisation, violence and social exclusion. From a very young age, these children are outcasts, and as such, the victims of constant abuse and beatings until death. However, some cultures believe their uniqueness gives them healing powers, leading to muti killings (or medicine murder), criminal actions managed by illegal markets and fed by widespread and dominant cultural traditions; their organs are excised for their regenerating, healing and positive powers. Such a culture of violence and ignorance compromises childhood and violates the human, social and civil rights of those who, because of their diversity, are considered elements to be eradicated.

Keywords *Children, violence, exclusion, culture, organs*

ABSTRACT. Il fenomeno socio culturale dei bambini albini, portatori di sventure ma allo stesso tempo soggetti dai poteri taumaturgici, segna un destino di emarginazione, violenze ed esclusione sociale. Fin da piccoli vengono considerati rei e per questo vittime costanti di abusi e percosse sino alla morte. Tuttavia la

loro unicità, in alcune culture, li considera portatori di proprietà con poteri benefici. Da qui, i muti murder, azioni criminali gestite da mercati illegali e alimentati da tradizioni culturali diffuse e dominanti, volte all'espianto di organi con la convinzione che in essi risiedano poteri rigeneranti, riparativi e positivi. Una cultura di violenza, di ignoranza che compromette una infanzia e che lede i diritti umani, sociali e civili di chi, per la sua diversità, è considerato un elemento da estirpare.

Key words: *bambini, violenze, esclusione, cultura, organi*

The prevalence of albinism is one in 17,000 worldwide. In Africa, and more precisely in 23 countries on the continent, this congenital anomaly is dangerous for the family, village and for the child's very life. This view is vitiated by cultural suggestion, a rigid position originating from peculiar beliefs linked to witchcraft and that lead to persecution and actions of ferocious and unprecedented violence against children born in a place that considers them bad omens¹. Albinism² is a congenital

¹ For the link between African albinism and prejudice, see: **A. R. King**, G. C. Summers, *Facts about of Albinism*, 2003.

² The term, from the Latin *albinus*, derives from *albus*, white. It was originally used to indicate white-skinned blacks of western Africa and refers to a hereditary congenital abnormality involving the partial or complete lack of melanin pigmentation. See "Albinismo", *Dizionario di medicina* 2010; *various authors Naturally pale - Albinism: A livable diversity - knowing it helps to understand, sharing helps to grow up*, Galassia Arte, 2012. On 18 December 2014, the United Nations General Assembly adopted Resolution 69/170 proclaiming 13 June International Albinism Awareness Day. See 69/170. *International Albinism Awareness Day*, www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/69/170, 19 December 2018.

disorder characterised by the complete or partial absence of melanin (pigmentation) in the skin, hair, eyes and body hair. It is also associated with vision defects and skin sensitivity to sun exposure. People with this condition may be socially segregated, and children barred from basic education and contact with other children to the point that appropriate structures offering protection and assistance in learning become required³.

Many associations⁴, including the best-known Tanzania Albino Charity, are working to eradicate a tradition legitimising violence against people with albinism, who are present in African villages at a prevalence of one in 5,000. While this datum indicates a high number of children with albinism with respect to birth indicators, it also raises a number of considerations and requires interventions in the sociocultural fabric where violence occurs. There has been unprecedented persecution in recent years⁵, due in part to inconsistent action by government authorities⁶ that have adopted

³ For clinical aspects, see by various authors, *Albinism. Metabolic and Molecular Bases of Inherited Disease*, McGraw-Hill, New York 2001.

⁴ The Under the Same Sun association, founded by Peter Ash, reports that there have been 151 victims in Tanzania alone since 2006. See Peter Ash, <http://albinism.ohchr.org/story-peter-ash.html>, 19 December 2018.

⁵ Amnesty International reports that one child disappears every month in Malawi, being killed and dismembered by so-called healers who sell their body parts as talismans. On the persecution of people with albinism in Malawi, see <https://www.amnesty.org/en/latest/campaigns/2016/06/albinism-in-malawi-stop-the-killings/>, 19 December 2018.

weak measures⁷ to protect them⁸ and track down this illegal organ market and these atrocities. As we have mentioned, this social violence originates in tribal beliefs and cultures that survive and are handed down over the generations, and that fear infection. Children with albinism are excluded from games, are bullied and are not even touched, since in some areas of Africa, the belief persists that albinism is contagious and can be caught through mere contact. Some African cultures attribute healing powers to body parts⁹, and the local medical system is replaced by superstition¹⁰ and witchcraft.

Clearly, being born and growing up under these conditions generates constant unease, related to a deep sense of exclusion that is not merely emotional, but

⁶ For example, although the Constitution of Malawi condemns violence against people with albinism, it is poorly respected and only half-heartedly applied.

⁷ Only 5% of cases of violence against people with albinism are reported, reflecting a deeply rooted cultural tradition that is difficult to eradicate.

⁸ The UN has harshly criticised certain governments that have adopted weak measures to protect children with albinism. The government of Dodoma has established reception centres through the Ministry of Education, offering refuge to persecuted children. The UN criticised the fact that, while these structures were intended to play a temporary accommodation role, they have precarious sanitary conditions and do not offer the protection for which they were established. It is important to add that in some of these centres, children are segregated, abused and separated from their families, totally severing familial ties.

⁹ For the healing power of body parts, see: M. Segalen, *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna 2002.

¹⁰ It is widely believed that children with albinism are born of relations between a black African woman and a white man. Thus, the child reflects a betrayal of culture, incarnating European colonialism, feared and hated by society.

characterised by considerable difficulty in living a life free from prejudice and violence.

However, children with albinism are not only an omen of bad luck and punishment¹¹. Indeed, their uniqueness also makes them valuable on a black-market worth hundreds of thousands of dollars, where their body parts are sold following amputation¹², rape and murder. Here, power is attributed to a specific organ or body part by a humus of knowledge that is handed down socially, playing an implementation role both culturally as knowledge that influences habits and in terms of socialisation since it involves the exclusion, elimination and liquidation of persons considered either dangerous or useful anomalies in the social framework of the community.

The power contained in diversity not only has beneficial properties on earth, but, in some traditions, grants powers to intervene in natural phenomena that according to legends are punishments inflicted on mankind by the gods. This is the case of Cameroon, for example, where the 2006 eruption of the volcano in Douala was believed to be divine punishment that could be appeased only by sacrificing the blood of six children with albinism. Thus, these children represent a bridge with the afterlife, a connection and a dialogue, a request powerful enough to appease the wrath

¹¹ In this case, this is a deeply rooted socio-psychological condition among of the family members themselves.

¹² A single hand from a person with albinism is worth \$2,000, while the entire body can bring in \$75,000.

of the gods. On that occasion, the disappearances of six children with albinism seems once again to confirm massacres, based on folktales that are still present and as alive.

In some areas of the world, being born with albinism means condemnation to almost certain death or constant flight in an existence of unparalleled fear and terror. Segregation makes the child exceptional and sought after, a human being who is precious because he is unique, but, for the same reason, hunted and captured dead or alive (corpses are also mutilated and graves are robbed).

While culturally the norm is legitimised by a dominant tradition that resists the prohibitions imposed by law, we should reflect on the ways in which certain local governments are addressing the issue to protect these vulnerable subjects.

What social and cultural role do children occupy in these countries? Raising children means fulfilling a role in which women in the suburbs, villages and countryside, and in Africa more generally, play a prominent and indispensable role: namely dedicating themselves to their offspring. A childless woman may dishonour her entire family of origin, and is of no use to her husband, with whom she has contracted marriage by means of negotiations that may include the transfer of a dowry. So, if the woman does not fulfil her crucial role of procreation, her role and dignity are compromised.

On the other hand, becoming pregnant means assigning to oneself a role within a social and cultural framework that grants her respect, social ascension and importance within the community. It is of little consequence if the family's economic

conditions are modest and precarious; the social objective is considered to have been met. In many countries, education is rarely available and housing, training facilities and tools through which children can be offered an education are lacking. The daily lives of families differ greatly in cities, suburbs and villages from country to country. It is not possible here to map every single territory, highlighting its elements of social and culture organisation. However, there are some prominent and widespread elements throughout a good part of the continent, particularly Sub-Saharan Africa, represented by endogamic households in an extra-urban context, that involve social fragmentation imposed by subjects operating within political government and diplomatic, military and administrative frameworks, as well as wealthy families. So, the management of children with albinism becomes of such concern that interventions are required, although responses from central governments have been lukewarm.

In Tanzania, for example, one local government established an orphanage for both children with albinism and for blind and deaf-and-dumb children. These places lack decent basic housing, reflecting the total disinterest of the authorities and the staff, who are almost indifferent toward the children who are abandoned to themselves and whose primary needs are not being met.

Although these children live in precarious sanitary conditions, in a state of total neglect, it is important to note that these orphanages are safe places, protecting them from a "black" society that repudiates and hates them. At the same time, they

transform the children into objects to be protected for their social and local medical value. We have mentioned their exclusion; although contact is often avoided due to the fear of contagion, it is sought obsessively in other cases. Some traditions, for example, believe that people with albinism can cure HIV. Therefore, sexual violence against them is frequent, based on the conviction that sexual relations with them can protect against sexually transmitted diseases or heal who have been infected.

This social utility cannot preserve the child's life since any protection involves an act of violence that offers immunising power to the person committing it. This belief legitimises culturally motivated abuse, since it is supported by a community that, while deifying their existence as protectors and healers, on the other hand confirms and emphasises the child's role as the bearer of calamities and misfortunes. This establishes these children's social role in a dual vision: they are dangerous (and therefore must be excluded from society) but also able to heal and protect from sexually transmitted diseases. Regardless of the social value attributed to them—whether exclusion¹³ or appropriation of their divine healing power—we must remember that this value involves violent practices causing atrocious suffering and excruciating pain. This is also attested by the belief that their blood, dyed with local food, brings good luck and wealth.

¹³ The exclusion of children with albinism continues into adolescence and becomes dramatic and relevant when they become attracted to members of the opposite sex but are rejected and marginalised because of their diversity.

It is also important to add that their role or condition of suffering is not limited to abuse as a tool to protect against infection. Their hair, skin, and even genitals and limbs are considered precious ingredients in magic potions. This belief is behind persecution that has lasted decades of which the community seems to be unaware. The removal of certain organs or body parts in local traditions is referred to by the term Muti murder¹⁴, i.e. crimes committed for the benefit acquired from a part of the body. This traditional medicine¹⁵ is very widespread in Sub-Saharan Africa and involves the excision of organs and body parts in order to transfer their presumed properties to the buyer. Therefore, the scheme requires the presence of a victim, the belief that his body has transferable beneficial properties, a “traditional healer” (witch doctor) or human trafficker, and a customer willing to pay for the precious and miraculous commodity. So, it is clear that the market and organ trafficking exist

¹⁴ This term refers to the removal of living organs from a human to be combined with other ingredients in the preparation of “traditional medical” practices, in order to resolve another individual’s problems, which include impotence, circulatory or nervous system malfunctions. More generally, it is believed that this may bring “success”. *Muti* means “medicine” in Zulu. So, we understand how associating this term with a crime can be considered offensive to the culture of the Zulu community and, to African culture more generally. *Muti murder* has been rooted in African culture for centuries, but was made illegal by Western culture and its legal system during colonialism. For investigative agencies, it is important to distinguish *Muti murders* from cult-related murders, sadistic murders, serial murders and murders involving mutilation.

Four types of mutilations performed during a homicide have been identified: *defensive mutilation*, performed post-mortem to delay identification of the victim; *aggressive mutilation* focused on the victim’s genitals and face, attributed to the killer’s state of rage; *offensive mutilation*, performed solely to cause suffering to the victim; and *necromantic mutilation*, in which body parts are removed as a souvenir to relive the murder and/or for sexual activity with the victim’s remains.

¹⁵ See A. Minnaar, *Witchpurging and Muti Murder in South Africa*, “African Legal Studies”, in S. Borile, *Satanismo, sette religiose e manipolazione mentale*, Universitas Studiorum, 2015. Anthony Minnaar is professor at the Department of Criminology and Security Science at the University of South Africa.

because they are based on a widespread and dominant cultural belief that the organs of these children have properties that can be transferred and change the recipient's condition. This trade is part of a ritual that involves the transfer of money so that the process can take place and be fulfilled. These crimes are not committed by serial killers, nor are they committed for sadistic or sexual pleasure with respect to the victim. Instead, they are based on the need for a specific organ. The operator feels no pleasure in removing the organ, but is simply working on commission and with a specific intent. Each body part provides a specific benefit for the requesting party.

Table 1: Sadistic mutilation vs Muti mutilation

Sadistic mutilations	Muti mutilations
Many but not necessarily serious wounds	Few "functional" wounds
The aim is to cause suffering	The purpose is organ extraction
Sexual themes: rape	No sexual themes, no seminal fluid on the victim, etc.
Imagination plays a role	Imagination does not guide actions

Table 2: Serial killings and Muti murders

Serial killings and Muti murders	Muti serial killings
At least two murders	Often a single murder
Similar mutilations in victims	Mutilations vary depending on the practice
Imagination guides actions	The actions aim at obtaining a specific organ

The body parts most commonly removed from the victim are:

- 1) breasts, for luck in attracting women
- 2) genitals, in which luck resides for both men and women, used to cure impotence
- 3) throat, cut to obtain the blood considered a very important ingredient, the Adam's apple is also often removed
- 4) sacrum, considered important in curing circulation and nervous system disorders
- 5) hands, mutilated for good luck in business
- 6) fat, taken from the stomach or around the kidneys for luck

7) head, the skull is used to protect the tribe

8) tongue to attract a girl

9) eyes, to resolve vision problems

People with albinism are considered both gods and demons, possessing both the magical gift of healing and representing a poison to be removed and marginalised, excluded from any form of social coexistence, growth, education or access to employment. This binomial represents a mocking fate of these so-called "white ghosts" who become the desired prey of an illegal and ferocious market drawn to their supposed healing properties.

It is critical to understand how, anthropologically, society is based on values handed down from a community to which the men and women with albinism belong and which interprets their diversity as an evil omen, a sign of divine hatred ("*Oloibe Enkai*") that could strike every member of the community.

Analytical studies show there are many different cultural traditions feeding peculiar beliefs regarding the world of childhood. *Massai* tradition, for example, dictates that a father who denies paternity of a new-born child must place him or her in a cattle enclosure, and paternity will be accepted only if the cows do not trample the child. In the case of children with albinism, cultural tradition requires the mother stop breastfeeding the baby, thereby exposing her child to the risk of starving to death.

Children with albinism represent an intrusive and viral element to be eliminated as harbingers of evil omens and worries. However, in many African countries, their fate is that of many children who belong to the “factory of exclusion”. While, on the one hand, they live under a predominant conviction assigning healing properties to them, many of these children are considered useless in Africa. Culturally, the son represents the continuity of family lineage as the fulfilment of the social obligation of procreation, and so he is cherished and strongly desired (regardless of his albino nature). Girls, specifically, are victims of arranged marriages, the objects of economic transactions and trading through the exchange of a dowry. They also suffer female genital mutilations to improve the body, transform it and purify it through a process of embellishment that involves the removal of the clitoris which is considered a bisexual component. In Africa, women are not born, but made through infibulation as a required and necessary act for social integration and respect by the community.

A worse and cruel fate awaits children with albinism, like all children born with abnormal physical or mental characteristics or born under unusual circumstances. As we have already seen, not only are they abolished and banished because of the evil omens (bad luck) represented by their defect, they are also a disgrace to their families. The cultural axis of reference is socio-economic: since the child with albinism has a defect, he or she is often considered the child of others and as such is not considered a direct descendant of the family line or a member of the community. As a result, the child is thereby deprived of social and civil rights.

Many children in orphanages are sold, given away or forced into prostitution. Once they have grown up, some are forced to work on plantations, in mines or are taken to Europe for organ trafficking or prostitution.

BIBLIOGRAPHY

Various authors (2001), *Albinism. Metabolic and Molecular Bases of Inherited Disease*, New York, McGraw-Hill.

Various authors (2012), *Chiari per natura - l'albinismo: una diversità vivibile - conoscere aiuta a comprendere - condividere aiuta a crescere*, Roma, Galassia Arte.

King A.R., Summers G.C. (2003), *Facts about of Albinism*.

Segalen M. (2002), *Riti e rituali contemporanei*, Bologna, Il Mulino.

WEBOGRAPHY

69/170. *International Albinism Awareness Day*,

www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/69/170

Persecuzioni degli albinisti in Malawi, www.amnesty.it/appelli/fermiamo-la-persecuzione-degli-albinisti-in-malawi/

Peter Ash, <http://albinism.ohchr.org/story-peter-ash.html>

ADDITIONAL SOURCES

Afrique Avenir. Nigeria to host conference on albinism intervention in Africa.

(Available at:) Accessed (31 July 2010).

<http://www.afriqueavenir.org/en/2010/07/11/nigeria-to-host-conference-on-albinism-intervention-in-africa> Date: 2010.

Albino Killings are Muti Killings,

<http://www.underthesamesun.com/sites/default/files/Albino-Killingsare-Muti-Killings.pdf>, (June 16, 2012).

“Albino killers ‘should be hanged’.” BBC News 24 Sept. 2009. Web. 30 Apr. 2013.

Aljazeera (2009), *Life of fear for Tanzania's Albinos: A string of murders of white-skinned residents has shocked the African country.*

[<http://www.aljazeera.com/programmes/general/2008/08/20088171455171120.html>]

site visited on 5/1/2012.

Anderson D.W. (2004), *Human Rights and Persons with Disabilities in Developing Nations of Africa*. Presented at: The Fourth Annual Lilly Fellows Program National Research Conference Christianity and Human Rights. Samford University Birmingham, 21pp.

Braathen S.H. (2005), *Albinism in Malawi. A qualitative study on attitudes and beliefs*. Thesis for Award of Master of Philosophy Degree in International Community Health at University of Oslo, Norway, 66pp.

British Broadcasting Corporation (2006). What do you know about albinism? [<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4997644.stm>] site visited on 17/7/2010.

British Broadcasting Corporation (2007). Tanzania fear over albino killing. [<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7148673.stm>] site visited on 10/1/2010.

BBC News. Man 'tried to sell' albino wife. (Available at:) Accessed (3 July 2010).

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7726743.stm>. Date: 2008

BBC News. Mothers hacked in albino attacks. (Available at:) Accessed (3 July 2010).

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/7730193.stm>. Date: 2008.

Burnett J. (2012), *Tanzania's Albinos face constant threat of attack*.

[<http://www.npr.org/2012/11/30/165643518/tanzanias-albinos-face-constant-threat-of-attack>] site visited on 20/3/2012.

Dave-Odigie C.P. (2010), *Albino killings in Tanzania: Implications for security*.

Peace Studies Journal 3(1): 68 – 75.

Estrada-Hernández N., Harper D.C. (2007), *Research on psychological and personal aspects of albinism: A critical review*. Rehabilitation Psychology 52(3): 263 – 271.

Gaigher R. J., Lund P. M., Makuya E. (2002), *A sociological study of children with albinism at a special school in the Limpopo province*. Curationis. 25: 4-11

Gilgoff D. (2014), *As Tanzania's Albino Killings Continue, Unanswered Questions*

Raise Fears. National Geographic: News. 11 October 2013. Retrieved 14 September 2014 from <http://news.nationalgeographic.com/news/2013/10/131011-albino-killings-witch-doctors-tanzania-superstition/>

Good and bad culture (2012). African culture at a glance. [<http://www.good-and-bad-culture.com>] site visited on 4/1/2013.

John C (2008) *Albinos issue threat to flee the country*. [<http://thecitizen.co.tz/newe.php?id=8152>] site visited on 10/1/2010.

Jozen A. (2012), *Signs of the end: Converting albinos into capital.*

[<http://www.ippmedia.com>] site visited on 15/8/2012.

Kromberg J.G.R., Zwaine E.M., Jenkins T. (1987), *The response of black mothers to the birth of an albino infant. Am J Dis Child.* 141: 911-916.

Kromberg J.G.R. (1992), *Albinism in South Africa negro: IV. Attitudes and the death myth. Birth Defects.* 28: 159-166.

“Learn.” Tanzania Albino Society. Tanzania Albino Society. Web. 30 Apr. 2013.

Lubus J. (2010). *The practice of witchcraft in Tanzania in relation to killings of Albino and old women.* [<http://witchcraftintanzania.wordpress.com/>] site visited on 4/2/2011. Lund, P. M. (2001).

Lund P.M., Taylor J.S. (2008), *Lack of adequate sun protection for children with oculocutaneous albinism in South Africa. BMC Public Health.* 8: 225.

Health and Education of children with albinism in Zimbabwe. Health education research. Theory and Practice 16(1): 1 – 7. Lund P M and Gaigher R (2002). A health intervention programme for children with albinism at a special school in South Africa. Health education research. Theory and Practice 17(3): 365 – 372.

Hong E.S., Zeeb H, Repacholi M.H. *Albinism in Africa as a public health issue.* BMC Public Health. 2006; 6:212. (Prevalence).

Masakhwe P.W. (2009), *Dispelling Africa’s myths about albinism.* [<http://www.afronline.org/?p=1684>] site visited on 6/3/2010.

McBride SR, Leppard BJ. *Attitudes and beliefs of an albino population toward sun avoidance: advice and services provided by an outreach albino clinic in Tanzania.*

Arch Dermatol. 2002;138(5):629-32.

Melkote, Srinivas R., H. Leslie Steeves (2001), *Communication for Development in the Third World.* New Delhi: Sage Publications. Print.

Mihangwa J.M. (2000), *Violence Against the Aged: The case of killings on witchcraft beliefs in Shinyanga region.* TAMWA, Dar es Salaam, Tanzania. 25pp.

Mtholyoke (2009). *Killings of albinos in Tanzania: Causes of the Killings.*

[<http://www.Mtholyoke.edu/~marik22b/classweb/worldpolitics/page%202%20killing%20of%20albino%20tab2.html>] site visited on 20/2/2011.

Mushi D. (2009), *Media can end albino killings.* [<http://www.dailynews.co.tz/feature/?n=395>] site visited on 10/2/2010.

Natukunda C., Ngatya K. (2008), *Ritual killings: Albino hunted.*

[<http://www.newvision.co.ug/D/8/12/663061>] site visited on 10/3/2010.

Nduru M (2006) *Albinos also victims of discrimination in Africa.*

[<http://www.humanrightsgeneva.info/spip.php?article496>] site visited on 10/2/2010.

Nemec, J. (1974). *Witchcraft and medicine.* US Department of Health, Education and

Welfare. [<http://www.nlm.nih.gov/hmd/pdf/witchcraft.pdf>] site visited on 25/06/2013.

NGO News Africa. Tanzania: albino killings - Obama asked to put pressure on

Kikwete. (Available at:) Accessed (5 July 2010).

<http://www.ngonewsafrika.org/2010/02/tanzania-albino-killings-obama-asked-to.html>. Date: 2010.

Ng'wanakilala, Fumbuka, *Tanzania to hang blood-drinking killer of albino girl*. Reuters 28 July 2010. Web 30 Apr. 2013.

Ntinda R. N. (2009), *Customary practices and children with albinism in Namibia: A constitutional challenge?*

http://www.kas.de/upload/auslandshomepages/Namibia/Children_Rights/Children_n.pdf] site visited on 10/3/2010.

Oakford S *Fueled by Superstition, People Are Violently Attacking Albinos in Tanzania*. *Vice News*. 27 August 2014. Retrieved 14 September 2014 from <https://news.vice.com/article/fueled-by-superstition-people-are-violently-attacking-albinos-in-tanzania>

Okoro A. N. (2006), *Albinism in Nigeria. A clinical and social study*. *British Journal of Dermatology* 92(5): 485 – 492.

Palmer C. (2007), *Myths, stereotypes and self-perception: the impact of albinism on self-esteem*. *British Journal of Visual Impairment* 25(2): 144 – 154.

Pisik, Betsy. *In Tanzania, albinos are hunted for charms*. *The Washington Times* 8 Dec. 2009. Web. 30 Apr. 2013.

Rasmussen S.D.H. (2009), *Illness and Death Experiences in Northwestern Tanzania: An Investigation of Discourses, Practices, Beliefs and Social Outcomes Especially Related to Witchcraft Used in a Critical Contextualization and Education Process*

with Pentecostal Ministers. A Dissertation Submitted to the Faculty in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Intercultural Studies at Trinity International University. Deerfield, Illinois, USA. 373pp.

Rwebangira M.K. (1996), *The Legal Status of Women and Poverty in Tanzania*. Research Report No.100. Motala Grafiska, Motala, Sweden. 29pp.

Simona, B.E. *Albinos in black Africa*. *Int J Dermatol*. 2004; 43: 618-621

Spell of the Albino. Dir. Claudio von Planta. Al Jazeera, 2011. Web. 30 Apr. 2013.

Stensson E. (2008), *The social stratification of albinos in Tanzania: A case study from Babati*, Thesis for award of Bachelor degree at Södertörn University College. Institution of School of Life Sciences 15 ECTS. Development and International Cooperation. Stockholm County, Sweden. 32pp.

Tanner R. (2010), *Ideology and the killing of albinos in Tanzania: A study in cultural relativitie*., *Anthropologist* 12(4): 229 – 236.

The Citisen (2010) Peter Ash: A Beacon for Tanzanian albinos. [<http://www.thecitisen.co.tz/sunday-citisen/38-soundliving/2080-peter-ash-a-beacon-for-tanzanian-albinos.html>] site visited on 10/3/2011.

THISDAY Reporter. US Congress passes new law against albinos torture, killings.

THISDAY. (Available at:) Accessed (5 July 2010).

<http://www.thisday.co.tz/?l=10722>. Date: 2010

Thuku (2011) Myths, discrimination, and the call for special rights for persons with albinism in Sub-Saharan Africa.

[http://www.underthesamesun.com/sites/default/files/MYTHS.Final_.pdf] site visited on 17/9/2010.

United Nations. Deadly Hunt: Albinos in Tanzania. Online video clip. YouTube. YouTube, 19 Oct. 2009. Web. 30 Apr. 2013.

UN News Centre (2008). UNICEF calls for crackdown on albino murders in Tanzania.

[<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=29409&Cr=albinoo&Cr1>] site visited on 26/5/2012.

Under the Same Sun (2014). Reported Attacks of Persons with Albinism– Most Recent Attacks Included.

[<http://www.underthesamesun.com/sites/default/files/Attacks%20of%20PWA%20%20extended%20version.pdf>] Site visited on 30/09/2014.

Under the Same Sun (2012). Children with Albinism in Africa: Murder mutilation and violence. A report on Tanzania with parallel references to other parts of Sub-Saharan Africa.

[<http://www.underthesamesun.com/sites/default/files/UTSS%20report%20to%20UN%20%20REPORT0.pdf>] site visited on 15/1/2012.

UNESCO (2000). The EFA 2000 assessment. Country reports, Tanzania mainland.

[http://www.unesco.org/education/wef/countryreports/tanzania/rapport_2_2_2.html]

site visited on 10/1/2010.

Wanjiru A. *Tanzanian albinos face deplorable living conditions in safe haven.*

(Available at:) (Accessed May 31, 2010)

<http://www.ifrc.org/docs/news/10/10053102/index.asp>

Wijsen F.J.S., Tanner R.E.S. (2000), *Seeking a Good Life: Religion and Society in Usukuma, Tanzania 1945–1995*. Pauline Publications Africa, Nairobi, Kenya. 158pp.

Wilkinson B. (1998), *Elimination of prejudice against Albino children in Africa.*

[<http://gbgmumc.org/africa/zimbabwe/albino.html>] site visited on 16/3/2010.

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 49 Luglio – Settembre 2019

ISSN: 2037-609X



compu.unime.it