«Illuminazioni»

Rivista di
Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 48 Aprile – Giugno 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), IrynaVolodymyrivna Dudko (Università Pedagogica Nazionale Dragomanov, Kiev, Ucraina), MariaTeresa 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 Zanotelli (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), RimaSleiman (Maître de conférences à l'INALCO - Directrice adjointe du départementd'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: Aprile – Giugno 2019

ISBN ISSN: 2037-609X

Copertina e Impaginazione: WebTour - Messina

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

INDICE

Annamaria Fantauzzi - CORPI SENZA NOME: TRAUMI E MORTI NELLA MIGRAZIONE 3

Carlo Capello - CLINICA DEL NON-SOGGETTO. DISOCCUPAZIONE, SOFFERENZA SOCIALE E NEO-LIBERISMO MORALE A TORINO 30

A. De Laurentiis, E.Toma - ARGOT, LENGUAJE SOEZ Y CENSURA EN EL DOBLAJE ESPAÑOL DE BREAKING BAD 71

Francesca Alessandrello - ZAZIE DANS LE MÉTRO DI RAYMOND QUENEAU: «C'EST FRANÇAIS ÇA…?» 94

Teresa Grande - TRA LINGUA E MEMORIA A PROPOSITO DI RACCONTI DELL' INDICIBILE. TRAUMA E MEMORIA IN LUISA VALENZUELA (RAYUELA EDIZIONI, 2016, PP 201) 125

Elena Bellavia - IMMAGINI TURISTICHE E IMMAGINI IDENTITARIE IN CONFLITTO 137

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Elena Bellavia - IL PROCESSO DI “MIMESI” NELLA CREATIVITÀ LINGUISTICA 155

M. Graziano, A. Campisano, D. Maviglia - IL GIOCO NELLE LEGGI DI PLATONE. 169

René Corona - TRISTANO SUL LAGO DORATO DELLA FANTASIA 193

Francesco Franco - IDEA E LIBERTA’ IN FILIPPO BARTOLONE 252

Stefano De Matteis - FROM THE ANONYMOUS SKULLS TO THE COLLECTIVE TRANCE. RITUAL REPRESENTATION IN THE NEAPOLITAN UNDERCLASS..... 277

Francesco Crapanzano - XÈNOI: ALLA RICERCA DELLA NOSTRA IDENTITÀ.. 307

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Annamaria Fantauzzi

CORPI SENZA NOME: TRAUMI E MORTI NELLA MIGRAZIONE

ABSTRACT. Da un'indagine etnografica ai porti di Pozzallo e Lampedusa e in alcuni centri di accoglienza siciliani, si intende dapprima descrivere i corpi di richiedenti asilo nelle ferite fisiche, poi analizzare i traumi mentali che il viaggio, lo sbarco e l'accoglienza generano e, infine, riflettere sul trattamento dei corpi morti, dispersi nel Mediterraneo o, talora, rinvenuti ma ulteriormente maltrattati nella ritualità funebre.

Parole Chiave: Corpo, traumi, ferite, morte, migrazione

ABSTRACT. From an ethnographic survey of the ports of Pozzallo and Lampedusa and in some Sicilian reception centers, it is intended to first describe the bodies of asylum seekers in physical injuries, then analyze the mental traumas that travel, disembarkation and reception generate and, finally, to reflect on the treatment of dead bodies, dispersed in the Mediterranean or sometimes, found but further abused in funeral rituals.

Keywords: Body, wounds, traumas, deaths, migration

Quando oggi si parla di migrazione forzata (Ciabarri 2016), si tessono discorsi politici, spesso di deriva populista e xenofoba, incentrati sulla gestione dell'accoglienza, dei dinieghi o del timore di un'invasione quantitativamente non motivata. Mai o poco si parla di chi siano realmente queste persone, semmai vengano considerate tali, che giungono in Italia dopo il rocambolesco, spesso tragico viaggio sulle acque del Mediterraneo, attraverso la Libia, dal paese di origine. Normalmente, fino al momento delle pratiche di identificazione, loro costituiscono una massa amorfa, insieme di corpi senza nome né identità. «Ciò che più assume preminenza nel lavoro con i migranti e i richiedenti asilo è il ruolo assunto dal corpo, quel corpo che Jalil Bennani definiva "sospetto" nel 1989; accezione ancora oggi così ferocemente attuale» (Gatta *et al*. 2014: 34). Sono corpi traumatizzati spesso senza la coscienza e consapevolezza del sé, che nascondono ferite visibili sul corpo e imparano a convivere con disturbi invisibili nella psiche; sono corpi lacerati talora fino alla morte, «le salme sono corpi "estranei", si ribellano anche da morti al tentativo delle forze dell'ordine di incasellarli, normalizzarli entro schede identificative» (Altin 2015: 108).

Partendo da un'indagine etnografica condotta tra il 2016 e il 2018 ai porti di Pozzallo e Lampedusa, attraverso la condivisione quotidiana con richiedenti asilo in alcuni centri di accoglienza siciliani (SPRAR e CAS a Ragusa, Siracusa, Milazzo), si intende dapprima descrivere questi corpi nelle ferite fisiche, prodotti di violenza, poi analizzare i traumi mentali che il viaggio, lo sbarco e l'accoglienza possono generare

e, infine, riflettere sul trattamento dei corpi morti, dispersi nel Mediterraneo o, talora, rinvenuti ma ulteriormente maltrattati nella ritualità funebre.

1. *Violenze fisiche dal deserto al mare: l'umanità carnefice*

Il giovane Mohamed di 15 anni, appena sbarcato dopo tre giorni in mare e due mesi in Libia, nasconde, sotto la maglia, le scarificazioni da ferro infuocato che gli marchiano tutto il braccio. Segni indelebili che gli hanno provocato una parestesia del polso e delle dita. Alle caviglie porta le tracce della catena con cui in Libia è stato imprigionato, anche se dice di non sentire male. Sono corpi estenuati dai segni dell'atrocità umana la cui vista fa emergere ricordi e sofferenze incancellabili. L'efferatezza della violenza, sulla cui natura storica, biologica e antropologica s'interroga Fabio Dei citando Paggi quando sostiene che essa è il «risultato di "un'eredità arcaica", come collasso dei sistemi di autocoercizione, come emergenza di comportamenti e significati quasi in via di principio sbrigativamente estromessi dal nostro presente» (Paggi 1996: 8; Dei 1999), diventa l'identità seconda di questi corpi che non potranno cancellare né dimenticare quanto subìto.

In alcuni minori, soprattutto, le percosse ricevute in Libia vengono risentite estremamente forti anche a distanza di tempo, con conseguenze cliniche a volte gravi: è il caso di Lassana, giovane senegalese di 16 anni, che ha avuto un versamento polmonare proprio nella zona in cui ricevette maggiori bastonate e sprangate in Libia:

«A me tutto il corpo ferito. Qui e qui [indica i fianchi e il petto] tanto male perché con bastone e con ferro a me tanto male». La Libia è "*pénible*", dolorosa, questo raccontano e si raccontano. Un non-luogo "troppo luogo", potremmo chiamarlo, l'Eldorado del lavoro per chi vi arriva dopo giorni di deserto e di fuga dall'Africa sub-sahariana, senza tasse né imposte, ma l'inferno dell'anarchia e della violenza gratuita. Tutti testimoniano di esservi arrivati dopo una lunga peregrinazione dal Mali, Senegal, Niger; di aver avuto timore di uscire per le strade perché, dopo la caduta di Gheddafi, bambini e donne girano armati e sparano senza ritegno, affidando alle mani di banditi, conniventi con gruppi armati, gli "sporchi miseri negri", che sono venduti al mercato come schiavi, a due euro al giorno, o costretti a mettersi nelle mani di signorotti locali, i quali abusano talora di loro, in rapporti sodomitici, e sempre delle donne, violate e stuprate ripetutamente. «*Nous sommes des bêtes, pire que bêtes*», siamo bestie, peggio che bestie, testimonia Abdu del Mali, mostrandomi con pudore i segni di un atto anale che ancora duole, oppure Binta, del Senegal, che ha perso i suoi figli in mare, dopo aver ricevuto una violenza resa ancora più atroce dal fatto che uno dei due figli è stato prima costretto ad assistere a quanto le accadeva, poi fatto annegare brutalmente perché con il pianto e con le grida cercava di salvare la madre. Mi racconta della sensazione di schifo e sporco che prova ogni volta che tocca il suo corpo, non più riconosciuto né preservato; il fetore e il puzzo di marcio che sente sulle gambe, legatele, per e durante la violenza subìta; il seno che rifiuta perché toccatole in maniera violenta e massacrante, la bocca da cui continua a

sputare, credendo di avere contratto germi per un passaggio di saliva estranea e contaminata. La violenza subìta nel viaggio, in Libia, nell'accoglienza, in quanto non persone ma corpi, corpi nudi depersonalizzati in maniera disumana e indicibile. Di quella violenza si cerca il responsabile, sebbene, per questioni geopolitiche ed economiche, anche l'Italia, con i suoi paladini e rappresentanti, sia fortemente implicata. Si sente il bisogno, dunque, come sostiene Fabio Dei, parafrasando lo storico Karol Modzelewski, di non confondere comprensione storica con condanna morale o giuridica e di «esteriorizzare e condannare il male perché non rimanga dentro, perché appaia come un fattore esterno; e condannandolo, magari nella persona di qualche responsabile individuale, di alcune pecore nere, riusciamo a liberarci del peso della corresponsabilità» (Dei 2002).

Questa violenza pervade tutta la dinamica del traffico dei migranti, dall'arrivo in Libia alla loro uscita; dall'organizzazione del viaggio verso l'Italia alla scelta di chi inviare o far restare, talora come prigioniero, sul territorio libico. Così racconta Negga, etiope, incontrato a Lampedusa:

I padroni delle barche erano sempre libici. Ci accompagnarono al porto con un container. Avevamo viaggiato parecchio tempo dalla Misrah al porto. Sembrava un'operazione di mafia. Nel porto c'erano tre grandi gommoni gonfiabili sulla spiaggia […]. Pregavamo ed eravamo molto spaventati ma non potevamo tornare indietro dopo tutto quello che avevamo fatto. Eravamo in dieci dall'Etiopia, c'erano anche sudanesi e in tutto eravamo sessanta portati dal nostro mediatore. Spingemmo il gommone in mare. Il capitano ci dava i comandi e noi spingevamo la barca. Una

volta ben entrati in mare, saltammo sul gommone, eravamo diventati settantadue. Tutti volevano imbarcarsi per primi. C'erano le botti. Il gommone era per cinquanta persone, ma noi eravamo settantadue (Mosca Mondadori *et al.* 2014: 177).

Sono persone che non vorrebbero restare in Italia ma andare in Belgio, Francia, Germania, dove sanno esserci più lavoro e una rete sociale già avviata. L'Italia è paese di passaggio, transito dal "non-mondo" a una speranza di "farcela", anche agli occhi della famiglia, per chi ancora l'abbia, che l'ha inviato e se ne è separata.

"Ma quando sono arrivato in Italia, non ero più in sospeso. Arrivando in questo paese sei come un bambino, hai bisogno di cure, hai bisogno di cibo, di abiti, hai bisogno di ciò di cui hanno bisogno i bambini, non hai trovato quello che cercavi. Le persone si possono unire se dormono nello stesso luogo, non se ognuno dorme su un muletto diverso… chissà cosa succederà a noi quando non potremmo più stare qui", sostiene Abubacar dalla Somalia! (*Ibidem*: 178-179).

Come scrive Sayad, tuttavia, «ci si presenta e si è presentati grazie al corpo, il corpo porta l'identità sociale, è questa stessa identità» (Sayad 2002), ancora di più il corpo di un immigrato, il quale non è solo un corpo che lavora, che sopporta, che tutto soffre e che tace al controllo politico che su di sé agisce, quel biopotere, di chiara eco foucaultiana (Foucault 1976; Beneduce 2007), che fortemente inibisce la sfera di azione e percezione. Il corpo del migrante pensa, percepisce, piange e tace,

ricorda e prova; corpi pensanti (Scheper Hughes 1987) che producono e parlano tramite emozioni, sensazioni e percezioni.

Il giovane Abubacar, in uno SPRAR di minori a Milazzo, viene avvertito dal fratello della morte improvvisa della madre a causa di un incidente stradale:

Non ho più nessuno, lei rappresentava mio motivo di essere qui, il fatto del viaggio e di sopportare violenza, di non mangiare dentro la prigione e non potevo piangere... Adesso piango per lei, per mamma mia, che mi ha messo al mondo e mi voleva così e mi ha detto di andare e di conquistare il mondo, per far stare meglio anche loro, per poter cercare lavoro sicuro e farmi una vita… Adesso io non dormo da tre giorni perché lei non è qui con me, non sarà qui e io non ho significato qui.

Piange lacrime di un normale quindicenne che non ha più riparo né sicurezza, sebbene sia un bimbo cresciuto troppo in fretta con quel senso di riconquista e riscatto che i nostri adolescenti non hanno. Davanti a questi giovani e alle loro storie, condividiamo quanto ancora scrive il dr. Bartolo, parlando della storia del giovane Anuar, nelle mani del quale la madre aveva rimesso le speranze e la sopravvivenza di tutta la famiglia: «Stavolta ero io che non riuscivo a trattenere le lacrime. Mi sentivo uno stupido davanti a un vecchio saggio. Dieci anni, pensai, non è giusto. Non ha senso. Cosa si porterà dentro Anuar, come potrà mai giustificare tutto questo? […] Quella sera tornai a casa distrutto» (Bartolo, Tilotta 2016: 24-25).

A volte, persino il sistema di accoglienza, invece di garantire protezione, sicurezza e conforto, si rivela una prigionia, una condizione di difficile sopportazione di fronte all'inquietudine burocratica e alla sospensione giuridica, come sostiene Doolli, rifugiato dalla Somalia:

Sono stato in Libia per un anno, per nove mesi sono stato in una prigione vicino a Bengasi. Se confronto i nove mesi in cui sono stato in prigione in Libia a questi otto mesi in cui sono in Italia, in cui ho avuto i documenti e hanno accettato la mia domanda, preferisco quell'anno di prigione in Libia. La vita che facevo in prigione era migliore di quella che faccio oggi qui. Perché quando ero in carcere non avevo speranze, aspettative. Ero chiuso in una cella, mi davano il cibo […], ero detenuto. Invece adesso nessuno mi detiene, mi hanno promesso che si sarebbero occupati della mia situazione, invece mi hanno detto tieni questi documenti, puoi rimanere qui, se vuoi un lavoro cercalo da qualche parte […]. Vivi o muori sono affari tuoi.

La non assistenza diventa una prigionia, il disconoscimento di un'identità si trasforma in assenza e paura per la quale tutte le certezze vacillano e si va alla continua ricerca di un sé frantumato e dissolto, dove «l'accento è posto sulla necessaria frammentazione delle narrazioni personali di sofferenza, violenza vista o subita e fuga, nonché sulla necessità di riconnettere gli esili fili di senso all'interno di discorsi di disagio o malattia espressi secondo canoni e modalità narrative

culturalmente dirette. Disagi e sofferenze che non possono quindi essere efficacemente affrontati nella cura da saperi e pratiche mediche che non sappiano ripensarsi criticamente e riflessivamente, a partire dal riconoscimento delle proprie matrici culturali» (Sorgoni 2013: 135).

2. *Ferite invisibili di corpi traumatizzati*

Oggi non sono le ferite fisiche a spaventare o a far riflettere sulle atrocità che i migranti subiscono come prigionieri, schiavi e bestie trasportate inconsapevolmente, ma quei traumi invisibili che restano conficcati nel cuore e nella mente anche a distanza di tempo. Le violenze subìte per ragioni politiche, infatti, la fuga dal paese di origine, l'elaborazione del lutto per la perdita di parenti e amici, l'adattamento al nuovo paese e a nuove situazioni hanno effetti profondi e duraturi sui migranti richiedenti protezione internazionale.

In primo luogo, tali elementi sottopongono lo straniero migrante a una forte condizione di stress, che, nella maggior parte dei casi, determina senso di impotenza e disperazione (Griffiths 2006: 225-248).

A seguito dell'osservazione svolta nei centri di accoglienza, è emerso come il timore di non ottenere lo status di rifugiato e di essere rimpatriati, la paura di non riuscire a integrarsi nel paese "d'accoglienza" e il disagio nel condividere i propri

spazi all'interno della struttura con altri stranieri con altre abitudini abbiano sottoposto i soggetti a costanti situazioni di stress.

La maggior parte dei rifugiati viene ospitata nei Centri di accoglienza straordinaria (CAS), istituiti nel 2014 per far fronte all'incremento degli arrivi.

Nei CAS, gli "ospiti", appena giunti in Italia, si svegliano nel cuore della notte con la tachicardia, in preda agli incubi. Hanno un senso di vuoto e di ansia ricorrente, quando vedono dei poliziotti si spaventano: anche se sanno che non rischiano niente, il pensiero corre subito alla Libia, dove tutti hanno subìto torture e violenze inaudite. Non bastano i sonniferi che richiedono (le "gocce", come loro li chiamano) per fermare il vortice di queste elaborazioni in grado di togliere loro, letteralmente, il sonno: "come è stato possibile?", "che cosa è successo?", "dove ho sbagliato?" sono solo alcune delle domande che ritornano nel tentativo di ricostruire, con un nesso, una forma di comprensione.

«Non posso pensare a ciò che mi hanno fatto là… pietre fredde dove dormi, non mangi per tanti giorni, forse solo couscous e acqua. Poi tagliano orecchio, dita, poi ti vendono a chi ti porta qui», racconta Abdou, giovane maliano, con una mano lacerata e i segni indelebili di percosse sulla schiena e sulle gambe.

«Tu non puoi immaginare quello che ci fanno lì. Non sei un uomo ma un animale, loro sono animali. […] Guarda il mio occhio, io non ci vedo più perché mi hanno dato tante botte qui con un ferro e poi anche ferro con fuoco», racconta

Abubacar, indicando l'occhio destro da cui non riesce più a vedere se non ombre e luci.

Gli stati emotivi da loro sperimentati sono molteplici e, quando mal tollerati, possono anche sfociare in atti impulsivi dettati dal senso di impotenza e di paura, in disturbi psicosomatici influenzati dalle variabili socio-demografiche (Aragona, Tarsitani 2014: 1-16), che segnano definitivamente la persona e la sua stabilità.

In realtà, per il rifugiato, il tema della "perdita" non si ferma agli aspetti sopra menzionati, ma va a toccare problematiche più profonde che incidono, scalfiscono e consumano la soggettività (Griffiths 2006: 225).

La categoria usata più frequentemente per definire queste ferite indelebili nella loro mente è quella del Disturbo Post-traumatico da Stress (PTSD); tra i modelli alternativi sono stati proposti quello di "privazione culturale" e di "disorientamento nostalgico" (Papadopoulos 2006).

In un'indagine, Robiant, Hassan e Katoma (2009) hanno analizzato l'impatto della permanenza nei centri di accoglienza o di identificazione sulla salute mentale dei richiedenti asilo e rifugiati, adulti, adolescenti e bambini, riscontrando un'alta incidenza del PTSD, dei disturbi d'ansia, di reazioni depressive associate a frequenti idee suicidarie e di disturbi somatoformi. In particolare, il PTSD è stato diagnosticato maggiormente nei richiedenti asilo con storia traumatica precedente la domanda di protezione, mentre per le altre diagnosi la detenzione ha agito come trauma attuale.

Così racconta il giovane Ba, senegalese, mentre attende il giorno designato per andare in Commissione ed esporre la sua storia:

Io non so cosa succederà davanti all'avvocato, io racconto la verità… La mia storia è importante, è lunga e tutte le notti io vedo davanti a me quelle bestie che mi perseguitavano in Libia e anche prima ad Algeri. Allora poi ti alzi, non dormi più… vai in giro per Ragusa e cerchi gli amici ma vedi che tutti ti guardano male e hai paura di rivedere quelle bestie che ti attrap [*attrapper*, prendere] e ti portano via.

È poi risultato che tali disturbi sono continuati nel tempo, anche dopo la liberazione e il riconoscimento della protezione internazionale, attraverso immagini ed eventi umilianti e minacciosi vissuti durante la detenzione che mai scompariranno.

Durante il percorso terapeutico, il difficile processo di "guarigione", semmai vi si giunga, si basa sul tentativo di restaurare, nei sopravvissuti, il controllo, la cura di sé e la (ri)costruzione dei legami.

Ciò che deve essere dimostrato è la possibilità di sperimentare la violenza direttamente, ossia individualmente, e l'unico modo possibile consiste non nell'argomentare i traumi potenziali, ma nel certificare quelli subiti: è solo grazie a una storia di violenza diretta, di cui la persona sia stata oggettivamente vittima, che la domanda di asilo viene oggi considerata attendibile dal paese di accoglienza. In questa sorta di "paradigma dell'asilo" peraltro, la vittima è sempre pensata come indifesa, passiva, silenziosa. Attraverso un accordo fra narrazioni mediatiche, rappresentazioni universaliste e procedure istituzionali si delinea un profilo standard di rifugiato, segnato da

passività, rassegnazione, sofferenza psichica e sequele post-traumatiche, non esistendo altra voce udibile se non quella del dolore individuale e individuato (Vacchiano 2005: 86-87).

La persona logorata e ferita, dal punto di vista psicologico, ricostruisce le facoltà psichiche, danneggiate o deformate dall'esperienza traumatica soltanto entrando in relazione con altre, sperimentando di nuovo la sensazione di fiducia di base, il senso d'identità e di competenza.

Io posso provare a essere ancora me stesso ma mi hanno cambiato e dentro mi resta il dolore, atroce brutto nero, di quello che ho subìto. Dentro mi resta la paura e la vergogna di essere stato picchiato e torturato... fuori mi restano questi segni che non andranno più via e mi affliggeranno. A volte passo l'acqua su questi segni perché vorrei cancellarli ma restano lì e so che non andranno più via… mentre io cerco di rivivere una vita normale.

Così testimonia Edwin, nigeriano, mostrando, come in un catalogo, tutte le lesioni ricevute che rinviano a particolari momenti di tortura e di viaggio. Insieme alle ferite, tangibili sul corpo e nella mente, i rifugiati portano dentro di sé il senso di colpa e la preoccupazione verso la famiglia rimasta in patria, come racconta un oppositore politico togolese sottoposto a pesanti sevizie – tra le quali la *falaqa*, tortura che consiste nel percuotere ripetutamente la vittima sotto la pianta del piede – il cui unico pensiero è il "non dovevo andar via", preoccupato per le donne della famiglia sulle quali, attraverso la violenza sessuale potrebbero vendicarsi o

minacciarlo da lontano. Liisa Malkki sottolinea come «le ferite sono accettate come evidenze oggettive, in quanto fonti più affidabili di conoscenza rispetto alle parole delle persone sui cui corpi le ferite stesse si trovano» (Malkki 2002: 351).

L'irreversibilità dei segni sul corpo e delle ferite nella mente è il prodotto di traumi che marchiano vite umane, le quali tentano di essere ancora, in qualche modo, tali.

Accanto a tutto ciò, dimensione sempre presente nell'identità stessa del migrante (tanto economico quanto forzato) è la nostalgia, concetto entrato nella terminologia clinica nel secolo XVII per nominare i vissuti di spaesamento e il relativo corredo sintomatologico (Hofer 1688) di mercenari svizzeri che si trovavano a vivere lontano da casa. Il termine entra poi nell'ambito della psichiatria coloniale e, infine, nella clinica della migrazione (Frigessi Castelnuovo, Risso, 1982). Come scrive Pendezzini,

da una prospettiva antropologica, del resto, essa può assumere un profilo subdolo per il migrante di oggi: egli si trova a vivere spesso il processo migratorio come un'ingiustizia di cui è vittima, ma allo stesso tempo si percepisce come l'esecutore della propria condanna. È lui infatti che ha 'scelto' di partire, e questo è spesso valido anche nel vissuto interiore di colui che scappa da guerra e violenza – come tra l'altro è confermato da numerosi dialoghi avuti con 'richiedenti asilo' e 'rifugiati' nel corso del campo di ricerca –. La sofferenza che nasce da questa ambivalenza può dunque rappresentare un lento tormento che insinua sempre nuovi dubbi e corrode le poche certezze. Ed è proprio l'ambivalenza la cifra più significativa della 'nostalgia' dei migranti e dei

'rifugiati' in particolare: da un lato la sofferenza per la perdita della casa, del Paese d'origine, dei legami sociali, dall'altro lato il desiderio di autonomia, di separazione, di rivolta rispetto al contesto di partenza (Pendezzini 2012: 111).

La nostalgia correda, segna e accompagna questi corpi, paradossalmente li vivifica nel ricordo, che è spesso trauma, ma anche nell'aspettativa di qualcosa di migliore che potrebbe accadere, come sostiene Mamadou, da qualche mese in Italia in un CAS del Ragusano: «La nostalgia, *tezeta*, come si dice da noi, per il mio paese mi stava tormentando. Le preghiere condivise, il richiamo dell'*adhān*, la scuola del Corano, tutto mi manca… e a volte mi chiedo se riuscirò ad avere la pace che sognavo».

3. *Corpi morti e la loro pornografia*

La morte è parte della migrazione, in particolar modo della migrazione forzata. È un elemento incorporato nell'idea stessa di dover affrontare un certo viaggio, certe torture, certe realtà, superate le quali si può sperare di continuare a vivere. La morte è parte degli incubi dei superstiti che hanno visto corpi annegati, martoriati e feriti sulla terra o in mare, cui non viene data spesso sepoltura o degna sepoltura. La morte riduce a individui le persone che sovente non hanno nome né generalità, sulla cui bara, qualora ci sia e venga predisposta, non viene scritto alcunché. La morte spersonalizza e non permette neppure a tanti corpi di essere rintracciati, preparati e

ossequiati come sarebbe giusto. A questo proposito, si rinvia all'ampia trattazione sulla questione dei riconoscimenti e delle identificazioni dei morti nel Mediterraneo nel libro di Cristina Cattaneo e Marilisa D'Amico, *I diritti annegati* (2016), dove risuona quasi in ogni pagina la memoria storica e letteraria della necessità della sepoltura dei defunti per qualunque civiltà umana, da un punto di vista giuridico e legale (sia come diritti del morto che dei familiari), sociale, culturale e religioso:

> Dall'Iliade all'Odissea, all'Eneide, parallelo e progressivo è stato il mutamento della concezione dell'esistenza umana, sia al momento della nascita che della morte, e dei vari riti di sepoltura che consegnavano alla storia e alla memoria dei vivi le feste di quei mitici personaggi […]. Questo retroterra culturale è stato dunque il caposaldo inossidabile dell'obiettivo dell'operazione di recupero del barcone – fortemente voluto dal Governo italiano – abbandonato il 18 aprile 2015 davanti alle coste libiche, con circa 800 persone a bordo. Un'operazione volta a dare un nome e una degna sepoltura anche ai protagonisti di questa immane tragedia, per restituirli alla memoria e al culto dei loro cari (Piscitelli, in Cattaneo, D'Amico 2016: 9).

Accanto a questa necessaria operazione, richiesta dagli stessi migranti, la percezione della morte come compagna intrinseca al viaggio e al processo migratorio, subdola, che trama e minaccia la vita di ciascuno.

«La morte è nostra compagna, e se tu la eviti, gli altri no e quindi è sempre presente. La morte è nei pensieri, ti è accanto come una cosa che sempre ti minaccia, la morte è brutta ma, in certi casi, quando non puoi più farne a meno, è quasi un porto

sicuro dove non devi più soffrire», commenta Abdou che ha perso suo fratello, annegato davanti a lui a causa del rovesciamento di un fatiscente gommone. L'idea della morte convive con la migrazione, con l'identità del migrante che lascia il proprio Paese in cerca di una speranza, a tal punto da non essere tanto la morte motivo di paura o di tristezza, quanto la necessità di dare al corpo morto una degna sepoltura, in quanto «sono morti anonime, seriali, inopportune perché tagliano il debole filo di speranza per una fuga e un passaggio a migliori condizioni di vita» (Altin 2015: 104). Chi sopravvive, chi vive, chi riesce a toccare la terraferma reclama la restituzione del corpo dei compagni o fratelli ai propri genitori, un vero rituale funebre, il trattamento dignitoso del corpo cadavere almeno nella pace della morte.

Questo è quanto emerge in maniera preponderante e forte dalle grida dei superstiti del naufragio a Lampedusa del 3 ottobre 2013, che tuttora chiedono al sindaco di restituire i corpi dei loro fratelli alle famiglie, detentrici del *the right to know the truth* (Cattaneo, D'Amico 2016: 55). È ciò che è accaduto a Sampieri il 30 settembre 2013, quando persero la vita 13 profughi eritrei che ogni anno, da allora, vengono commemorati sulla spiaggia. Non mi soffermo qui sulla descrizione di questi eventi come di altre innumerevoli tragedie di cui tanto si è parlato e sparlato[1], in quella sorta di "pornografia della drammatizzazione della sofferenza" che Bissaro ha definito «sadismo giornalistico» (*Ibidem*: 36), in cui il corpo morto del bimbo

[1] Per questi eventi, si rinvia a trattazioni più specifiche, come Post 2015, Mediterranean Missing 2016, Cattaneo, D'Amico 2016 e gli articoli di cronaca relativi a ogni singola tragedia.

turco sulla spiaggia fa più *audience* del migrante arrivato in aereo, in cui la famiglia che piange un morto annegato colpisce e commuove di più di un matrimonio o un battesimo. La morte del migrante fa notizia, anzi, oggi siamo talmente abituati alla tragedia che non commuove più neppure il computo dei cadaveri dispersi e annegati, neppure «il corpo di un ragazzo con in tasca un sacchetto di terra del suo paese, l'Eritrea; quello di un altro, proveniente dal Ghana, con addosso una tessera della biblioteca; i resti di un bambino che veste ancora un giubbotto la cui cucitura interna cela la pagella scolastica scritta in arabo e in francese» (Cattaneo 2018).

Per la maggior parte, però, chi attraversa il Mediterraneo in queste condizioni lo fa con quasi niente addosso, tanto meno i documenti se è "irregolare" (Brusini 2013). È ciò che ho osservato nelle cerimonie organizzate sull'isola per l'anniversario del 3 ottobre a Lampedusa, quella tragedia che fu tale per l'assenza dei soccorsi, per la colpa di uomini e di istituzioni, su cui ancora si indaga (Cattaneo, D'Amico 2016).

Restano a piangere questi cadaveri i sopravvissuti, coloro che sono riusciti a resistere al bieco destino della legge del più forte, contro le onde del mare già macchiato di sangue e di respiri recisi, verso una terraferma auspicata e agognata. Ho incontrato alcuni di loro sull'isola, durante le cerimonie di commiato. Leggo dal diario di campo:

Ho conosciuto uno dei sopravvissuti del 3 ottobre 2013, rimasto in mare cinque ore e salvato da un pescatore mentre vedeva tutti gli altri affogare. Da allora non è più riuscito a nuotare neppure in piscina... Domani commemoriamo tutti i morti di quel naufragio e i pochi sopravvissuti tornati per

questo sull'isola... Poi c'è la realtà incredibile dei migranti che non devono essere fatti vedere ai turisti, quindi gli sbarchi arrivano di notte, i trasferimenti verso la Sicilia al mattino presto e loro non possono uscire, o meglio possono uscire dal retro dell'hotspot perché non si dica che siano le autorità ad averli fatti uscire... Gli operatori del centro lavorano in condizioni disumane e con orari massacranti, il giovane medico ha visitato in un giorno e mezzo 1200 persone arrivate in condizioni disperate con un unico sbarco... Un centro che può contenere 150 persone oggi ne ha quasi 400 in condizioni di promiscuità e precarietà. Qualcuno s'incontra quasi invisibile per le strade del paese, adesso, ma a luglio e agosto nessuno permetteva che uscissero neppure da quella fessura del retro del centro…

Da qui l'estrema teatralizzazione del rito di commemorazione, quando, nell'ottobre 2016, il Comitato organizzatore ha richiamato i superstiti sull'isola perché ricordassero e fossero testimoni vivi di ciò che accadde nel 2013. Ancora dal diario di campo:

Marcia verso il mare accanto ai superstiti della tragedia del 3 ottobre 2013… Strumentalizzazione dell'evento, teatralizzazione della città e dei giornalisti che, vogliosi di interviste e di scoop, strattonano gli stessi profughi che il comitato organizzatore ha richiamato sull'isola. Loro sfilano in prima linea, senza la forza di esprimere ciò che vissero quel giorno… se non in un silenzio interrotto dallo schiamazzare di tanti studenti e della folla che partecipa alla marcia anche ignara del suo vero significato. Televisioni di tutto il mondo che oggi rappresenteranno il dolore su ogni TG nelle forme più disparate, mentre sugli scogli, durante la preghiera in tigrino, arabo e inglese, le vere vittime piangono i loro morti e reclamano ancora, a distanza di tre anni, la restituzione delle salme ai propri cari. Sindaco, istituzioni, onorevoli in prima linea a parlare di loro e su loro ma

senza ascoltare la vera sofferenza e coscienza. Mi fermo a parlare con un superstite, avanzo accanto a lui e mi spiega quanto ridicolo sia tutto questo, soprattutto per loro che ancora non riescono a dimenticare quella tragedia... Durante la preghiera sulla porta d'Europa, luogo emblematico di Lampedusa, uno di loro prende la parola per leggere una lettera indirizzata al fratello morto in quella occasione (riesco a trascriverne solo alcune frasi che riporto alla fine). Arrivati sul molo, una lista di persone scelte può salire sulla barca per lanciare in mare rose *in memoriam*... Riporto le parole del giovane eritreo a suo fratello, perché nella sua umana preghiera di sopravvissuto si possa restituire dignità alla morte. «La voce sta echeggiando sul mare e sulla terra… Fratello, mi prenderò cura di te… meno male non ci siamo scambiati. Il motivo per cui tu non sei vissuto è stata la cura che io ho avuto di te. Perché ciò che sto vivendo non lo vorrei per te [...]. A te lascio il riposo e la pace e puoi esserci senza esserci. Vivo giorno e notte nel tuo ricordo ricordando la tragedia di centinaia di morti. Il mio dolore e la mia sofferenza sono al di sopra di tutto... stiamo come stiamo, ognuno al suo posto».

E così il rituale della memoria è compiuto, accanto all'*audience* delle televisioni, dove la morte è protagonista di una misera e tragica spettacolarizzazione che cerca di essere contrastata, invece, dall'autenticità delle preghiere, dei pianti e degli sguardi persi di chi è rimasto.

La sofferenza, intima o collettiva, è posta dai media davanti a uno sguardo pubblico, come sostengono Francine Saillant e Karoline Truchon (2008). L'intimo è quindi banalizzato e normalizzato, la sofferenza diventa un attribuito identitario. Questa "*mise en scène*" della sofferenza produce dei soggetti muti e riduce i corpi alla condizione di sofferenti, allo stadio di *zoé*. Il corpo diventa un oggetto

"*médiatisable*", consumabile e gettabile. Il rifugiato che resta incarna la compassione e il bisogno di assistenza, soggetto nudo, denudato dei propri cari e persino dell'intimità di poterli piangere; diventa oggetto passivo dei media, parlato e prodotto dagli altri, davanti allo sguardo degli altri e alla loro commiserazione.

La morte vissuta dagli operatori del soccorso e dai volontari, da chi si assume il compito di seppellire i morti, anonimi, amorfi o deformi, di toccarli, maneggiarli, restituisce, per quanto possibile, un minimo di dignità umana.

È quanto emerge da una forte e pregnante intervista all'addetto al cimitero di Lampedusa, che è stato qualificato come «l'incarnazione del biblico Tobia: quante volte si è preso cura dei cadaveri dei migranti, ne ha composto le salme, gli ha dato tumulo e, negli anni, non ha fatto mancare a questi anonimi fratelli il ricordo di una preghiera e di un fiore» (Mosca Mondadori *et al*. 2014: 51):

Qua [al cimitero – di fronte allo spazio adibito ai 'migranti'] c'erano dodici morti, e quando dovevo saldare, con la saldatrice elettrica, non ti dico che puzza… E allora ho guardato 'sti ragazzi, che erano tutti giovani, tu sai che erano messi così…[stende il braccio a indicarli tutti distesi per terra, senza vita]. Mi sono commosso, mi sono messo a piangere… loro sono venuti qua per cercare un futuro migliore [...]. Ora tra tutta questa gente tutti dicono poverini, ma nessuno mi aiutava, allora non c'erano centro o aiuti, e andavo io a prenderli. Quello che mi fa rabbia è che […] questi prendono medaglie, ma sai cosa vuol dire andare sui pescherecci, e quando andavo a prendere un morto, che si staccava la testa, le braccia, tutto… con il rischio di prendere delle malattie. Questi [alcuni dei seppelliti lì di fronte] sono morti qua, davanti al porto, tra i primi, era il '96. Mi hanno lasciato un morto in camera mortuaria per giorni, ed era responsabilità di chi? Di nessuno… Uno

schifo, ma perché allora non gli interessava degli immigrati, ora sono tutti bravi… E di notte, all'una di notte, mi chiamavano: "Vincenzo vieni a mare, e vai a prendere le bare". Questo [e indica una bara] è tra i primi che ho portato… questo è sconosciuto… ma io ne ho portati fino a 82 [di cadaveri, insieme], perché poi non c'entravano più [qui al cimitero di Lampedusa][2].

Il cimitero del comune di Lampedusa non ha più spazio disponibile: bare senza alcuna scritta o solo quella generica «Migrante non identificato qui riposa» (Gatta 2011).

Anche in questo l'abitudine al brutto, al disgusto, al putrefatto e al distrutto diventa quasi un'autodifesa per non restarne completamente coinvolto ed emotivamente toccato, come afferma uno dei medici in banchina:

A un certo punto sei abituato a vedere corpi ustionati, feriti, secchi persino, che non ci pensi; li prendi tu e ti senti forte perché sai che stai facendo il tuo dovere e quasi ti è più comodo non sapere che quella è stata una donna, un uomo, un bimbo che ha sofferto o bevuto acqua del mare. Le tue mani vanno da sole, come in obitorio, sai che lo devi fare e lo fai.

Ma ci sono poi casi in cui neppure l'abitudine riesce a evitare le lacrime e la sofferenza, anche del professionista più avvezzo a certe scene e certe esperienze. È quanto scrive il dr. Bartolo, responsabile sanitario degli sbarchi a Lampedusa, riflettendo sul suo ruolo e sulla quotidianità dell'aiuto in banchina:

[2] Per la rielaborazione di questa intervista si ringrazia il dr. Alessandro Corso, con cui ho condiviso parte del campo di ricerca.

Respiro a fatica per la stanchezza. Ho la nausea, una sensazione di oppressione al petto. Non ce la faccio più. Mi metterei a urlare. Puoi cercare quanto vuoi di tenere addosso la corazza che ti consente di andare avanti, ma la tua anima viene comunque travolta, inevitabilmente. È come se fossimo in guerra. Una guerra che non abbiamo scelto noi di combattere e che stiamo affrontando ad armi impari (Bartolo, Tilotta 2016: 117).

La reificazione del corpo morto permette di non patire (nel senso greco del termine *pathos*) con la persona che fu, di ottemperare a ciò che è necessario senza che l'anima ne venga ferita e scalfita; al contrario, soprattutto tra i volontari, la *com-passione* e la partecipazione emotiva è sempre molto elevata, in particolar modo quando si tratta di corpi di bimbi e di donne gravide: «Non ce la fai a pensare che sono vite tagliate, ma tagliate davvero. Piccoli, innocenti, senza colpa se non quella di una Storia crudele che li ha visti vittime. Allora torni a casa e ripensi a quegli occhi, a quello che non poteva succedere ma a quello che tu hai fatto per aiutarli» (volontaria CRI, porto di Pozzallo). «Sono corpi che fanno piangere, perché non ti spieghi perché. Fino a quando arriva il ragazzo, l'uomo… ma quando vedi una giovane con il pancione o il bimbo avviluppato a lei che è morto con lei, non hai più il senso dell'essere madre, donna, moglie… tutto in discussione e ti chiedi soltanto perché, perché» (volontaria CRI, porto di Lampedusa).

Perché corpi violati e violentati, perché traumi psicologici, perché l'uccisione persino della morte?

BIBLIOGRAFIA

Altin R., 2015 «Morti migranti», in A. Favole (a cura di), *La famiglia di fronte alla morte*, Fondazione Fabretti, Torino: 103-132.

Aragona M., Tarsitani L., Colosimo F. *et al*., 2014 «Somatization in primary care: a comparative survey of immigrants from various ethnic groups in Rome, Italy», in *Int J Psychiatry Med*, a. XXXV, vol. III: 241-248.

Bartolo P., Tilotta L., 2016 *Lacrime di sale,* Mondadori, Milano.

Beneduce R., 2007 *Etnopsichiatria*, Carocci, Roma

Brusini M., 2013 *Omero è nato a Mogadiscio*, Narcissus-Caritas, Udine.

Cattaneo C., 2018 *Naufraghi senza volto*, Raffaello Cortina, Milano.

Cattaneo C., D'Amico M., 2016 *Diritti annegati*, Franco Angeli, Milano.

Ciabarri E., 2016 *I rifugiati e l'Europa. Tra crisi internazionali e corridoi d'accesso*, Raffaello Cortina, Milano.

Dei F., 1999 «Interpretazioni antropologiche della violenza, tra natura e cultura», in *Alle radici della violenza. Per spiegare l'inumanità dell'uomo*, a cura del CIDI della Carnia e del Gemonese, Paolo Gaspari editore, Udine: 31-55.

Dei F., 2002 «Il secolo delle tenebre. Verità storica e memoria sociale», in *Testimonianze*, a. XLV, vol. III: 8-43.

Foucault M., 1975 *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.

Foucault M., 2004 *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, vol. III.

Frigessi Castelnuovo D., Risso M., 1982 *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino.

Gatta G., 2011 «Come in uno specchio. Il gioco delle identità a Lampedusa», in U. Chelati Dirar *et al*. (a cura di), *Colonia e postcolonia come spazi diasporici*, Carocci, Roma: 355-366.

Gatta R., Castaldo M., Franco G., D'Arca T., 2014 «Il peso della cura: memorie sospette e tanatopolitica», in *Formazione IN Psicoterapia, Counselling, Psicologia*, XXV: 33-47.

Griffiths P., 2006 «Due fasi dell'esperienza di rifugiato: interviste con i rifugiati e con le organizzazioni di sostegno», in R.K. Papadopoulos, L. Perez (a cura di), *L'assistenza terapeutica ai rifugiati. Nessun luogo è come casa propria*, Magi, Roma: 225-248.

Hofer J., 1992 [1688] «Dissertazione medica sulla nostalgia», in A. Prete (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Raffaello Cortina, Milano: 47-48.

Malkki L.H., 1995 *Purity and exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, University of Chicago Press, Chicago.

Malkki L.H., 2002 «Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization», in A.L. Hinton (ed.) *Genocide. An Anthropological Reader*, Blackwell, Malden-Oxford.

Mosca Mondadori A., Cacciatore A., Triulzi A., 2014 *Bibbia e Corano a Lampedusa*, La Scuola, Brescia.

Paggi L. (a cura di), 1996 *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Manifestolibri, Roma.

Papadopoulos R.K., L. Perez (a cura di), 2006 *L'assistenza terapeutica ai rifugiati. Nessun luogo è come casa propria*, Magi, Roma.

Pendezzini A., 2012 *Un'ambigua ospitalità. La 'zona grigia' nelle pratiche di accoglienza di richiedenti asilo e rifugiati in Italia*, tesi di dottorato, Università di Bergamo, a.a. 2012-2013.

Poli G., Calcagno G., 1992 *Echi di una voce perduta*, Mursia, Milano.

Post P., 2015 «The Lampedusa Tragedy Chronicles of Absent and Emerging Ritual Repertoires», in *Jaarboek voor Liturgie*, XXXI: 19-43.

Robiant K., Hassan R., Katoma C., 2009 «Mental health implications of detaining asylum seekers: systematic review», in *The British Journal of Psychiatry*, CXCIV: 306-312.

Saillant F., Truchon K., 2008 «Être plus que Corps. Figures des réfugiés dans l'espace public», in *Lien social et Politiques*, LIX: 61-74.

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

Scheper Hughes N., Lock M., 1987 «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», in *Medical Anthropology Quarterly*, I: 6-41.

Sorgoni B, 2013 «Chiedere asilo», in *Antropologia*, XV: 131-151

University of York, City of London University, IOM, 2016 *Mediterranean Missing, Migranti dispersi: la gestione delle salme in Sicilia*, Relazione sull'Italia.

Vacchiano F., 2005 «Cittadini sospesi: violenza e istituzioni nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia», in *Antropologia*, V: 85-101.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Carlo Capello

CLINICA DEL NON-SOGGETTO. DISOCCUPAZIONE, SOFFERENZA SOCIALE E NEO-LIBERISMO MORALE A TORINO

ABSTRACT. Partendo dalle mie ricerche sul campo tra i disoccupati torinesi, in questo saggio intendo riflettere criticamente sul concetto di "sofferenza sociale" in riferimento all'esperienza della perdita del lavoro nell'epoca della governamentalità neo-liberista. Nella prima parte dell'articolo vengono discusse le potenzialità critiche ed emancipative del concetto – sulla linea dei lavori di Bourdieu, Farmer, Dardot e Laval e Fischer – così come i suoi limiti, evidenziati da studiosi come Ehrenberg, Fassin e Molé. Il caso etnografico presentato nella parte centrale del saggio, dedicato alla presentazione di un servizio di ascolto psicologico per i disoccupati, dimostra quanto i dubbi rispetto al concetto di sofferenza sociale siano fondati: l'idea che la perdita del lavoro generi depressione e malessere psichico finisce per tradursi infatti in una medicalizzazione individualizzante del problema. Nato per denunciare i mali del presente capitalista, il concetto di sofferenza sociale, focalizzandosi sui sintomi più che sulle cause, rischia di favorire quelle letture neo-liberiste della disoccupazione che convertono un problema sociale in una difficoltà personale, depoliticizzandolo.

ABSTRACT. Based on my fieldwork among unemployed people in Turin, Italy, the paper aims at critically discussing the concept of "social suffering", with regards to the loss of work at the era of neo-liberal governmentality. In the first part of the essay, I discuss the critical and emancipatory potentialities of the concept – following the works by Bourdieu, Farmer, Dardot and Laval, and Fischer – as well as its limits,

well stressed by scholars like Ehrenberg, Fassin and Molé. The ethnographic case described in the central part of the essay, dedicated to the presentation of a public service of psychological consulting for the unemployed in Turin, shows some of the limits of the concept of "social suffering": the idea that the loss of work generates a depressive state and psychic illness slips easily in an individualizing medicalisation of the problem. Originally conceived as a way to denunciate the ills of the capitalist present, the concept of "social suffering" risks of paving the way to the neo-liberal approaches to unemployment, which transform a social problem in a personal issue, stripping it of its political dimensions.

Introduzione

Tra il 2014 e il 2016 ho condotto una ricerca etnografica sul significato della perdita e della mancanza di lavoro a Torino, concentrandomi sull'esperienza dei disoccupati ultraquarantenni di classe lavoratrice. Nel corso dell'indagine sono venuto a conoscenza delle attività di uno sportello di ascolto psicologico per i disoccupati a cui è dedicato il presente articolo, che mira a indagarne le logiche culturali e politiche. È qui che, nel 2015, ho conosciuto Salvatore, un cinquantenne immigrato dalla Puglia all'età di 25 anni, che abitava con la moglie e la figlia appena nata a Santa Rita, nella periferia sud della città. Nel primo periodo a Torino, Salvatore aveva lavorato per un po' in un grande magazzino, ma trovò in seguito un lavoro, più adatto alle sue capacità e ai suoi studi, come impiegato in un centro di formazione. Dopo vent'anni di lavoro, però, l'azienda ridusse il personale, lasciando fuori anche lui. Senza un

lavoro da più di due anni, la prolungata inattività l'aveva condotto a uno stato di notevole prostrazione mentale:

> Ho evidenziato una situazione che mi sta accadendo, a livello di memoria, credo che sia una cosa post-depressione, non sono proprio depresso, le ho superate già tutte, però sto iniziando ad avere qualche problemuccio sulla memoria, sulla concentrazione, ecc. – mi disse durante il nostro secondo incontro – Ma sì, un po' sì, non è proprio una depressione come normalmente la si può intendere, ma una delusione, no? su quello che è la situazione attuale. Principalmente è quello il problema. E poi, niente, la situazione che non vedi uno sbocco, allora ti fa andare giù...

La situazione di Salvatore è allo stesso tempo particolare e rappresentativa del più vasto scenario – in cui si intrecciano, si fondono e si confondono dimensioni sociali e processi psicologici – che ho avuto modo di osservare durante la mia indagine di terreno. Da un lato, il caso di Salvatore è differente da quello della maggior parte degli altri miei interlocutori, perché in lui il disagio e la sofferenza psicologica erano particolarmente evidenti: mi confessò di pensare spesso al suicidio e di essersi recato allo sportello psicologico per poter essere preso in carico e trovare informazioni per ricevere un sostegno e una cura. Dall'altra, il disagio denunciato da Salvatore si configura come l'espressione, certo particolarmente accentuata, di una sensazione di malessere e di disorientamento piuttosto diffusa tra le persone incontrate nel corso della ricerca.

L'assunto sul quale si fonda la mia argomentazione è che il disagio di Salvatore, questo composto di disorientamento, scoraggiamento, ansia, perdita del sé, proprio

dei disoccupati, sia una sofferenza sociale: la conseguenza della violenza strutturale propria del tardo capitalismo neo-liberista[1]. Il secondo assunto è che le cause e la natura sociale di questo disagio vadano prese sul serio, evitando le interpretazioni e derive individualizzanti e riduttive che sembrano predominare nei discorsi attualmente egemonici e nel senso comune. Partendo da questi due assunti cercherò, per mezzo dell'analisi etnografica, di mettere in luce la logica e alcuni dei limiti del modello attuale di gestione della disoccupazione. A emergere dalla ricerca di terreno, è la contraddizione per cui, sebbene tutti gli attori coinvolti sembrino essere consapevoli delle radici strutturali del disagio dei disoccupati, quest'ultimo è affrontato primariamente attraverso approcci individualizzanti, come i corsi per la ricerca attiva del lavoro (Capello 2017) e lo sportello di ascolto, che tendono a ridurlo a una "difficoltà personale" (Wright Mills 1959). Senza voler mettere in discussione l'utilità dello sportello di aiuto psicologico o più in generale dell'ascolto dei disoccupati, intendo tuttavia mostrare, sulla linea delle ricerche di Didier Fassin (2004) e Andrea Muehlebach (2012) come queste pratiche di intervento e gestione si inseriscano all'interno dell'ideologia del capitalismo compassionevole o, meglio, di

[1] Intrecciando le riflessioni di Bourdieu (1993) con quelle sviluppate dall'antropologia medica (Farmer 2006; Kleinman *et al.* 1997), con sofferenza sociale si intende qui l'esperienza di dolore e disagio prodotti non da atti di violenza individuale e volontaria, bensì derivanti dalle contraddizioni e diseguaglianze proprie della struttura sociale stessa. Tale genere di sofferenza è quindi sociale in un duplice senso: perché deriva dalla violenza strutturale e perché colpisce gruppi più o meno ampi di persone, non singoli individui, sulla base della loro appartenenza di classe, di genere, etnica ecc.

una morale neoliberale che è insieme risposta e parte integrante della governamentalità attuale.

La presente riflessione è costruita, come accennavo all'inizio, sulla base di una ricerca di terreno condotta a varie riprese tra il 2014 e il 2016, il periodo in cui a Torino si sono maggiormente sentiti gli effetti della crisi globale iniziata nel 2008, ricerca il cui scopo principale era comprendere il significato della perdita dell'occupazione tra i lavoratori adulti e analizzare le risposte da loro elaborate per affrontare le difficoltà economiche e sociali. Ho scelto di concentrarmi sui disoccupati con più di quarant'anni in primo luogo perché, pur essendo la fascia dei lavoratori intorno ai 50 anni tra le più garantite in Italia (Reyneri 2011), queste persone sono anche quelle che risentono maggiormente dell'eventuale perdita del posto di lavoro, sperimentando le maggiori difficoltà nel trovare una nuova occupazione (Ambrosini *et al.* 2014). Se la mancanza di lavoro costituisce sempre un problema, per le persone non più giovani come i miei interlocutori la disoccupazione rappresenta un vero e proprio crollo, con forti implicazioni anche rispetto al capitale sociale e simbolico (Capello 2018b; Capello e Porcellana 2017).

L'indagine si è svolta soprattutto tramite interviste in profondità e raccolte di storie di vita, così come attraverso la frequentazione e l'osservazione di realtà come il Centro per l'Impiego provinciale e il CentroLavoro Torino, un ente fondato dal Comune per favorire la ricerca attiva del lavoro. L'osservazione e le testimonianze hanno messo in luce come ai bisogni delle persone senza lavoro, che non di rado

trovano espressione attraverso il linguaggio della sofferenza e del disorientamento psicologico, si tenda spesso a dare risposte forse utili nell'immediato ma parziali, concentrandosi esclusivamente sulle difficoltà personali senza veramente provare a risolvere i problemi strutturali che vi sono dietro.

Sofferenza sociale e disagio psico-sociale: un dibattito

La sofferenza di Salvatore, e quella di diversi altri miei interlocutori, è, come si è detto, una sofferenza sociale. In contrasto alle letture individualistiche, alimentate dalle retoriche neo-liberali e da versioni semplificanti delle nozioni medico-psicologiche, che tendono a vedervi dei disturbi riconducibili a fattori esclusivamente psicologici, è importante ricordare che il fattore primario all'origine del malessere di Salvatore è la perdita e la mancanza di lavoro. Quest'ultima, infatti, porta in molti casi con sé, oltre al peggioramento delle condizioni economiche e alla mobilità verso il basso della scala sociale, una perdita di status sociale e simbolico, di riconoscimento e di valore sociale, conducendo spesso a una crisi dell'identità personale. I disoccupati sono, agli occhi della società e di conseguenza ai propri stessi occhi, delle figure liminali, privi di un ruolo sociale riconosciuto e valorizzato (Capello 2018a; Newman 1996); la disoccupazione implica una squalificazione, una svalorizzazione sociale (Paugam 2013) che rischia di trasformare le persone senza lavoro in "non-soggetti", identificati solo in negativo, dall'assenza di status e di

reddito[2]. È questa condizione di liminalità, di attesa e di sospensione della propria identità sociale, condizione che può essere di breve durata o prolungarsi nel tempo anche indefinitamente, a generare l'ansia, lo scoraggiamento, la sofferenza psicologica. La quale è dunque sociale perché deriva dalla violenza strutturale del capitalismo neoliberista, fondato su una duplice logica di precarizzazione dell'occupazione e di espulsione della forza-lavoro considerata eccedente (Dardot e Laval 2013; Sassen 2015).

Parlando di sofferenza e di violenza strutturale, mi ricollego direttamente a quegli esponenti del pensiero sociale critico come Bourdieu (1993) e dell'antropologia medica come Farmer (2006) che hanno fatto ricorso a questi concetti per denunciare gli effetti distruttivi delle diseguaglianze di classe e di potere sui corpi e le vite delle persone. Ma al di là di questi studiosi, ai quali si deve l'introduzione del concetto di sofferenza sociale e strutturale nell'antropologia contemporanea, una riflessione analoga è stata svolta anche da ricercatori esterni alla disciplina e accomunati da un impegno militante di critica all'attuale regime neo-liberale, come Dardot e Laval (2013) e Mark Fischer (2018).

[2] Sebbene l'antropologia della disoccupazione, a cui qui mi richiamo, si sia sviluppata principalmente in riferimento alla realtà tardo-capitalista euroamericana (Kwon e Lane 2016), analoghi problemi rispetto all'identità e allo status dei lavoratori in seguito ai processi di deindustrializzazione e di crisi produttiva sono stati ampiamente rilevati anche nei paesi post-socialisti: si vedano, tra gli altri, Kideckel (2009), O'Neill (2014) e Pine (2017), così come Kalb (2017) per un'efficace comparazione sugli effetti delle trasformazioni socio-economiche in Olanda e in Polonia.

I due studiosi francesi elaborano la loro personale riflessione sulla sofferenza sociale nella parte conclusiva della loro ricostruzione storico-filosofica dell'affermarsi dell'ideologia neo-liberista come "nuova ragione del mondo", come pensiero unico che pretende di gestire secondo la logica del mercato e dell'azienda la vita stessa dei soggetti, imponendosi come biopolitica. Ampliando le riflessioni di Foucault sulla governamentalità contemporanea, Dardot e Laval mostrano come al centro del progetto neoliberale si ponga il tentativo di foggiare una specifica soggettività, di dar vita a un "neo-soggetto", visto e pensato come un "imprenditore di se stesso" in continua concorrenza con gli altri neo-soggetti atomizzati. Presentato e venduto dal discorso dominante come libero e autonomo, il neo-soggetto è in realtà sottoposto a tutta una serie di obblighi e costrizioni che enfatizzano la prestazione, il successo e la realizzazione personale, così come a una competizione esasperata riguardo alle risorse economiche e ai diritti sociali, sempre più regolati dalla legge della domanda e dell'offerta; una concorrenza universale che finisce per mettere in crisi lo stesso sistema simbolico e normativo che sostiene la società. Una delle conseguenze di questa lesione del tessuto sociale è, secondo i due autori, l'emergere di un insieme di sintomi psicologici diffusi nella collettività: «[il neo-soggetto] ripone la sua realtà nel verdetto del successo […] la verità definita dal potere manageriale non è altro che la prestazione. Questo dispositivo d'insieme produce effetti psicologici ai quali nessuno sfugge del tutto» (Dardot e Laval 2013, p. 453). La causa di questo malessere diffuso risiede nell'indebolimento delle istituzioni collettive a

favore dell'impresa, e la conseguenza sono i sintomi e le diagnosi che contraddistinguono la "clinica del presente", tra i quali la sofferenza e lo stress sul posto di lavoro, l'erosione della personalità (Sennett 1998), la demoralizzazione e, soprattutto, la depressione generalizzata, perché «l'uomo del just-in-time, vivendo ai ritmi dell'economia finanziaria, è soggetto a crolli personali» (Dardot e Laval 2013, p. 458) e «la depressione non è che l'inverso della prestazione, una risposta del soggetto all'obbligo di realizzarsi». Come già aveva mostrato Alain Ehrenberg (1999), l'epoca tardo-capitalista ha nella depressione il suo lato oscuro, mostrandosi quest'ultima come il rovescio della prestazione totalizzante e dell'individualismo esasperato e alienante.

Un'analoga diagnosi del presente, elaborata anch'essa in riferimento alle riflessioni neo-marxiste e foucaultiane, è proposta da Mark Fischer, che scrive: «Col post-fordismo sembra aver toccato un nuovo apice quella 'piaga invisibile' dei disordini psichici e affettivi che, silenziosamente, ha preso a diffondersi sin dal 1750 circa (e cioè dagli inizi del capitalismo industriale» (2018, p. 81). Nella sua breve disamina, Fischer si concentra su ciò che gli appare come il disordine psichico più sintomatico del nostro tempo, il disturbo bipolare:

«Coi suoi incessanti cicli di espansione e di crisi, è il capitalismo stesso a essere profondamente e irriducibilmente bipolare, periodicamente oscillante tra stati di eccitazione incontrollata (l'esuberanza irrazionale delle bolle) e crolli depressivi

(l'espressione depressione economica non è evidentemente casuale)» (Fischer 2018, p. 81)[3].

La caratteristica del soggetto neo-liberista è la continua alternanza tra esaltazione e depressione, tra l'affermazione compulsiva dell'io e il crollo di fronte alle richieste – di lavoro, prestazioni, successo – del sistema. Tuttavia, afferma Fischer, in termini fin troppo perentori: «l'ontologia oggi dominante nega alla malattia mentale ogni possibile origine di natura sociale» (Idem, p. 84). Il discorso egemonico, secondo questa lettura, enfatizzerebbe esclusivamente la natura biologica della sofferenza e con essa la gestione medica del disagio, con la conseguenza che il neo-liberismo riesce a mercificare e a mettere a profitto, per esempio con la vendita di psicofarmaci, lo stesso disagio di cui è causa. [4]

Dardot e Laval (2013) e Fischer (2018) ci forniscono quindi il quadro concettuale per comprendere la sofferenza dei disoccupati, che si delinea, all'interno di questa configurazione teorica, come l'intensificata espressione di un disagio più diffuso e generalizzato. La depressione e disorientamento delle persone senza lavoro sono il rovescio del successo e della prestazione che la società della competizione continua

[3] Per una ricostruzione antropologica delle connessioni, materiali e simboliche, tra le strutture del tardo-capitalismo e l'esperienza bipolare si veda Martin (2009).

[4] L'asserzione di Fischer va relativizzata: come vedremo tra poco, se nel contesto anglo-americano cui fa riferimento l'autore britannico sembra predominare una lettura naturalizzante del disagio psichico, in altre realtà europee è invece ben presente una certa consapevolezza, nell'ambito psicologico così come in quello dell'intervento pubblico, delle dimensioni sociali della sofferenza (Eherenberg 2010, Fassin 2004).

pone come norma di condotta generali. La sofferenza generata dalla disoccupazione non è che la forma più chiara della clinica del presente neo-liberale.

Tuttavia, altri studi e autori ci ricordano che concetti come quello di sofferenza sociale non sono privi di problemi e che, in particolare, il ricorso alla terminologia psico-patologica per costruire una diagnosi dei mali della contemporaneità richiede una certa cautela[5]. A questo riguardo, è importante prendere in considerazione la svolta percepibile nell'opera di Alain Ehrenberg rispetto alla questione della sofferenza sociale. Se nel libro *La fatica di essere se stessi* (1999) – non a caso uno dei riferimenti principali di Dardot e Laval (2013) – il sociologo francese ricostruiva l'emergere della depressione come il male per eccellenza della società contemporanea, in quanto reazione individuale alla normazione sociale della prestazione e della competizione, nell'opera successiva, *La società del disagio*, Ehrenberg (2010) assume una posizione decisamente più articolata. In primo luogo, rielaborando le proprie tesi, Ehrenberg afferma che la depressione va più correttamente vista non come l'effetto sul piano personale delle tensioni collettive, bensì come una metafora culturale attraverso la quale si cerca di dare un nome e una forma ai conflitti sociali del presente. In secondo luogo, per mezzo di un approccio comparativo, lo studioso mostra come la sofferenza diffusa sia pensata e affrontata con approcci differenti nel mondo anglosassone, e americano in particolare, e nel

[5] Come ben evidenzia Roberto Beneduce (2010) in riferimento all'uso spesso infelice della nozione di disordine da stress post-traumatico.

contesto francese. Negli Stati Uniti, il disagio è gestito attraverso un approccio medicalizzante e biologistico, mentre in Francia, afferma Ehrenberg, è piuttosto comune una lettura sociologica, che vede nell'indebolimento dei legami sociali e delle istituzioni la causa principale della sofferenza diffusa nella collettività. A suo parere, tuttavia, le due letture, a prima vista opposte, sarebbero accomunate da una prospettiva individualistica che, anche se con mezzi differenti – la cura farmacologica nel primo caso, l'affermarsi della "clinica psico-sociale" in Francia – porta ad affrontare il disagio collettivo per mezzo di dispositivi clinici incentrati sul singolo.

Partendo dalle loro inchieste di terreno, condotte rispettivamente in Italia e in Francia, anche Noelle Molé (2011) e Didier Fassin (2004) giungono a conclusioni analoghe. L'antropologa americana affronta la questione della sofferenza sociale attraverso il prisma del mobbing, delle persecuzioni sul lavoro e delle loro conseguenze psicologiche. Per l'autrice, che basa le proprie riflessioni sulle sue ricerche sul campo a Padova, il disagio da mobbing è un'efficace prova di come «economic and social alienation and uncertainties can make us, quite literally, ill» (2011, p. 3). Questa patologia, ricorda l'autrice, si è affermata in concomitanza con il passaggio anche in Italia a un regime lavorativo sempre più flessibile, essendo direttamente legata alla crescita dell'incertezza occupazionale così come al clima sempre più competitivo presente negli ambienti lavorativi, privati e pubblici. In questo senso, il disagio da mobbing è "una critica corporea e simbolica" del regime neo-liberista, una manifestazione e un rifiuto psicosomatico della precarietà

lavorativa. Tuttavia, lungi dall'essere affrontato in questi termini, il fenomeno è ricondotto dal discorso dominante a un mero problema di salute individuale. Il riconoscimento degli effetti patogeni del mobbing da parte dell'Inail, per esempio, ha certo avuto conseguenze positive per le persone coinvolte, ma esprime in massimo grado la riduzione di questa forma di sofferenza sociale a una patologia mentale, secondo una «visione individualizzata e fortemente medicalizzata della […] soggettività politica» (2011, p. 123). Ciò che mostra Molé è che il concetto stesso di sofferenza sociale si presta facilmente alla reificazione e alla medicalizzazione delle tensioni proprie del mercato del lavoro e dell'economia contemporanea.

Simile nell'impostazione etnografica e nelle conclusioni dubitative è il lavoro di Didier Fassin, sfociato nel volume *Des Maux Indicibles* (2004) e ripreso in parte nell'opera sulla *Ragione umanitaria* (2018). Le ricerche di Fassin, condotte presso diversi sportelli e centri di ascolto della regione parigina rivolti a persone in difficoltà – disoccupati, poveri, giovani problematici – confermano le considerazioni di Ehrenberg: a partire dagli anni Novanta, si è diffusa in Francia, nella società civile come nel mondo politico, la consapevolezza di un "nuovo" genere di sofferenza, causato da fattori sociali e relazionali. Sorto come denuncia delle derive alienanti del tardo capitalismo, il concetto di sofferenza sociale ha portato all'emergere di una "clinica psico-sociale" che, nata dal lavoro teorico di psicologi e terapeuti, ha avuto importanti riscontri anche nell'ambito delle politiche pubbliche. Si è diffusa così, secondo il principio della "ragione umanitaria", la creazione di centri di ascolto,

gestiti da psicologi e assistenti sociali, per le persone in difficoltà, il cui scopo consiste nel contrastare il senso di solitudine e alienazione che, in questa versione semplificata e semplificante della nozione di sofferenza sociale, sarebbero all'origine del disagio. Soprattutto, la pratica dell'ascolto e del sostegno psicologico tende a sostituire più concreti interventi di miglioramento delle condizioni economiche e sociali. Il linguaggio della sofferenza sociale, nota allora Fassin (2004), si traduce facilmente in meccanismo di legittimazione delle trasformazioni del Welfare state che sostituisce la compassione alla giustizia come valore politico e il principio dell'ascolto a quello del conflitto, finendo per "depoliticizzare" le questioni sociali.

Il dibattito intorno alla nozione di sofferenza sociale e dei concetti affini si presenta dunque come piuttosto complesso, presentando, da un lato, voci autorevoli che mettono convincentemente in rapporto la diffusione di alcune forme di disagio psicologico e personale, come la depressione, con le contraddizioni proprie del capitalismo neo-liberista per evidenziarne le conseguenze drammatiche sulle vite personali; dall'altra, studiosi che rilevano la deriva individualistica del concetto, mettendoci in guardia da ogni facile traslazione dal piano sociale a quello nosografico (Beneduce 2010). Il presente articolo intende dare un contributo etnograficamente orientato a questo dibattito, riallacciandosi in particolare alle posizioni di Fassin.

In riferimento alla disoccupazione, la questione della sofferenza psicologica non può non essere affrontata. Come vedremo meglio in seguito, in un contesto sociale come quello torinese la perdita del lavoro porta facilmente con sé un malessere che si

manifesta sotto forma di ansia, apatia, isolamento, depressione. Per affrontare questa forma di disagio, anche a Torino, come altrove in Italia (Romitelli e Jourdan 2017) sono state elaborate risposte incentrate sull'ascolto e sul sostegno psicologico. Risposte che non sono vere soluzioni, come del resto sanno tanto gli operatori quanto le persone che vi fanno ricorso, e rischiano per di più di condurre verso la strada senza uscita della medicalizzazione dei problemi sociali. Si tratta di risposte, quindi, parziali, in linea con le logiche neo-liberali che negli ultimi anni hanno preso il posto delle vecchie politiche di regolazione del mercato del lavoro, secondo un processo particolarmente evidente in una realtà segnata dalla grande trasformazione post-fordista come Torino.

Torino: un movimento bloccato

Lo sportello di ascolto, la cui attività ha stimolato le presenti riflessioni, si trova in una zona della città particolare, dall'alto valore simbolico. È situato, infatti, in un quartiere di periferia, non molto lontano dal complesso industriale di Mirafiori, la fabbrica Fiat per eccellenza, il simbolo concreto della Torino industriale e fordista. La localizzazione dello sportello non è, del resto, casuale, perché la sua messa in opera rientra negli interventi elaborati o comunque sostenuti dal Comune di Torino e dalle fondazioni bancarie per venire incontro ai disagi delle periferie torinesi, così segnate dalla crisi economica.

Quest'ultima ha avuto conseguenze particolarmente dure a Torino, coinvolgendo tutti gli ambiti produttivi, in particolare quei settori della media industria e dell'edilizia, che avevano contribuito a tenere in piedi l'economia locale nei primi anni del nuovo secolo. Nel periodo più difficile della depressione – dalla quale la città stenta ancora ad uscire – ossia tra il 2010 e il 2014 sono andati persi circa 15.000 posti di lavoro nell'industria e 5.000 nelle costruzioni (Vanolo 2015). Anche per questo motivo, nello stesso periodo il tasso di disoccupazione ufficiale è cresciuto rispetto ai primi anni Duemila, attestandosi intorno al 12% della forza-lavoro attiva negli anni in cui si è svolta la mia ricerca[6]. La maggior parte delle persone che ho incontrato sul campo, in effetti, avevano perso il lavoro direttamente o indirettamente a causa della crisi, sotto forma di fallimenti aziendali, delocalizzazioni, licenziamenti collettivi, ecc. E, sempre a causa della depressione economica, faticavano enormemente a trovare una nuova occupazione, rimanendo intrappolati nella attesa di un nuovo impiego anche per anni. Anche per questo motivo, si può quindi dire che, per via della recessione globale, i disoccupati sono in certo senso diventati l'emblema della Torino odierna (Capello 2018a): una città, proprio come i disoccupati, in bilico, sospesa, dotata di una certa resilienza (Vanolo 2015), ma senza dubbio in difficoltà, in attesa di nuove opportunità che stentano ad affiorare all'orizzonte.

[6] Attualmente, il tasso di disoccupazione è al 10% circa. Il periodo più buio sembra essere passato, ma i livelli occupazionali sono ancora distanti da quelli precedenti e la qualità dell'occupazione, composta per lo più da lavori a tempo determinato e precari, rimane bassa e poco promettente per il futuro.

Da un punto di vista socio-antropologico, tuttavia, bisogna evitare di leggere l'attuale situazione torinese come la conseguenza, magari estemporanea, della crisi economico-finanziaria (Ghezzi e D'Aloisio 2016). Se la depressione ha colpito così duramente Torino, facendone la città più impoverita d'Italia (Revelli 2016), quella in cui il peggioramento delle condizioni di vita e di lavoro è stato più evidente, è per via delle gravi contraddizioni già da tempo presenti nel modello economico e nelle scelte politiche intraprese dalla città fin dagli anni Ottanta e Novanta, in seguito alle grosse difficoltà della FIAT e al progressivo distacco dal modello fordista-industriale. La crisi ha fatto riemergere tensioni nascoste e ha accelerato processi in atto da tempo, dando ulteriore forza alle dinamiche di deindustrializzazione e di espulsione della forza-lavoro considerata eccedente rispetto a un'economia che si vuole incentrata sul terziario e i servizi.

Le difficoltà torinesi partono, dunque, da molto prima, radicandosi nella profonda e prolungata trasformazione produttiva, nel ridimensionamento e dismissione del suo patrimonio industriale. È, quindi, alla parabola della FIAT-FCA, e più in generale all'industria manifatturiera, che bisogna guardare. Torino è stata, dagli anni Sessanta fino agli anni Novanta, l'archetipo della "città fordista" (Giaccaria 2010; Tranfaglia 1999): strutturata su una base economica dominata dalle imprese metalmeccaniche e dal settore automobilistico, l'intera vita sociale e politica era condizionata dalla fabbrica taylorista, secondo una progressiva interazione tra organizzazione fordista del lavoro e meccanismi di regolazione politica tendenzialmente keynesiani,

funzionali alla grande industria stessa. Torino non è mai stata una *one-company town*, ma è indubbio che con la FIAT si sia sviluppato un rapporto simbiotico di dominio e dipendenza.

Tuttavia, per quanto abbia modellato la comunità locale, la stagione fordista è stata in realtà piuttosto breve. Sebbene il fordismo continui ad aleggiare come uno spettro nel presente (Muehlebach 2011), già alla fine degli anni Settanta iniziò la lunga fase di ristrutturazione economica. Un lungo periodo di incertezza, segnata da diversi periodi di crisi e da altri di parziale ripresa, che trovò una svolta negli anni Novanta, quando divenne ormai chiaro che l'industria dell'auto era in crisi e la FIAT iniziò i suoi programmi di delocalizzazione e ristrutturazione produttiva. Qui si situa il vero passaggio di Torino dal fordismo al post-fordismo, che le autorità locali, sulla scia di più vaste politiche nazionali e internazionali, cercarono di orientare attraverso politiche non più come in passato latamente keynesiane, ma per mezzo di *policies* neo-liberali (Belligni e Ravazzi 2012).

La vera grande crisi è iniziata quindi ben prima del 2008. È cominciata invece con il distacco dalla realtà industriale, simboleggiato dal destino di Fiat Mirafiori, dove attualmente lavorano meno di 5000 persone rispetto alle 60.000 dei primi anni Ottanta. A questo lungo e travagliato declino industriale vanno ricondotti la perdita massiccia di posti di lavoro, le difficoltà di ricollocazione dei lavoratori espulsi dalle fabbriche, l'accentuata precarizzazione. La transizione a un'economia terziarizzata, gestita secondo logiche neo-liberali orientate al mercato, non si è tradotta in quel

mutamento che avrebbe dovuto portare a una nuova città piena di nuove risorse e opportunità, tramutandosi al contrario per molti, per i ceti popolari, in una perdita secca di lavoro e in uno sconvolgimento del loro mondo della vita.

Le politiche progettate negli ultimi vent'anni per gestire il mutamento, che sognavano di convertire la riduzione dell'industria in un'occasione di rinnovamento generale, si sono rivelate infatti poco efficaci e i loro limitati effetti sono stati travolti dalla recessione globale. Le tre linee di *policies*, a favore della ricerca, del rinnovamento delle infrastrutture e dell'incentivazione del turismo e del *loisir* (Belligni e Ravazzi 2012; Bolzoni 2018; Semi 2015), hanno certo avuto degli effetti positivi sulla città ma non hanno veramente rimediato alle lesioni del tessuto produttivo, né hanno dato risposta ai bisogni delle persone espulse o messe ai margini dalla riconversione produttiva. Mentre le politiche si concentravano sul centro città, ormai rinnovato e gentrificato (Semi 2015), le periferie e i loro abitanti sono stati abbandonati a se stessi o, tutt'al più, sono stati oggetto di interventi che mescolano la logica individualistica del neo-liberismo classico con l'assistenzialismo della "ragione umanitaria" (Fassin 2018). È in questo contesto di crisi economica e di logiche neo-liberali che si inserisce l'azione dello sportello di ascolto.

Lo sportello di ascolto psicologico: una presentazione

Nel corso della ricerca ero già venuto in contatto con la realtà degli sportelli di ascolto psicologico: me ne avevano parlato alcuni interlocutori e al Centro per l'Impiego mi ero imbattuto in una locandina che presentava il servizio, offerto da una Onlus che chiameremo "In ascolto"[7]. Fu però solo nel marzo 2015, dopo aver ascoltato la presentazione del servizio da parte di uno dei responsabili che iniziai a riflettervi seriamente ed è su questa presentazione che ci soffermeremo nelle prossime pagine.

Lo psicologo responsabile dello sportello iniziò il suo discorso descrivendo brevemente l'onlus "In ascolto" e il servizio di ascolto per i disoccupati, che consisteva nella possibilità di parlare, telefonicamente o di persona, con uno psicoterapeuta, il quale in base al problema e alle esigenze manifestate dal disoccupato poteva rimandarlo al servizio di sostegno: una serie di 10 incontri individuali o di gruppo, svolti nel corso di 4-5 mesi, con gli altri psicoterapeuti di "In ascolto". Oltre al lavoro di aiuto psicologico, all'interno del servizio operavano come volontari uno psichiatra e un'assistente sociale, con il compito di fornire consigli nei casi più difficili dal punto di vista nosografico e socio-economico. L'associazione, spiegò inoltre il responsabile, si basava in larga misura sul lavoro volontario, ma il

[7] L'indagine si è svolta per mezzo della frequentazioni degli spazi che ospitavano la struttura e una serie di interviste in profondità allo psicologo responsabile del servizio e ad alcuni utenti.

servizio di ascolto psicologico era sostenuto finanziariamente da una fondazione bancaria locale. “Essendoci questo disagio diffuso relativo alla crescente disoccupazione”, spiegò ai presenti, una ventina di persone di età diversa, ma mediamente oltre ai quarant’anni, “hanno ideato, abbiamo progettato questo sportello, rivolto a chi ha perso il lavoro”.

Dopo aver descritto il servizio, lo psicologo continuò presentando a grandi linee l’approccio terapeutico, sottolineando che erano utilizzati orientamenti differenti che spaziavano dalla psicoterapia cognitiva a quella psicoanalitica, fornendo poi una sommaria visione dei principi di base di una psicologia funzionalista. La breve introduzione teorica fu seguita dalla descrizione dei principali effetti psicologici della perdita del lavoro, che riprendeva diversi elementi ormai assodati della letteratura psicologica e sociologica sul tema, secondo cui la disoccupazione, comportando la perdita del ruolo sociale oltre che del reddito, può condurre a una possibile crisi dell’identità personale, affermando che: “la perdita del lavoro, diciamo spesso, può essere vista come un lutto in miniatura”. Da qui, aggiunse, derivano il disagio e la necessità di ricorrere a un aiuto, anche psicologico: “Noi italiani siamo abituati che dagli psicologi ci vanno i matti, ma queste sono cose che capitano, capitano e fanno male, capitano a tutti e a tutti possono fare male. Quindi... possiamo capire insieme quello che è successo e dargli un significato più sopportabile, più anche utile alla persona [...] noi, è chiaro che non possiamo cambiare quella situazione [la mancanza

di lavoro], ma possiamo cambiare il modo di vederla, possiamo lavorare sul significato di avere un lavoro per capire cosa mette in crisi."

A questo punto, lo psicologo fu interrotto, gentilmente, da uno degli ascoltatori: "Io ho visto che c'è un altro aspetto importante: rimettersi in carreggiata è sempre più difficile. A parte tutto quello che hai detto, che sono cose in cui ci riconosciamo, si ha l'impressione di essere in mezzo all'oceano e non c'è la luce del faro. C'è proprio un vuoto. Io faccio spesso brutti sogni. Io sogno spesso che diventa tutto nero, come un sipario che si chiude, e questo mi terrorizza."

In seguito, ebbi modo di conoscere e parlare con l'autore di questo intervento, Francesco[8], la cui storia è piuttosto significativa. Francesco aveva quarant'anni e abitava non lontano dalla sede dello sportello, a Mirafiori Nord, il grande quartiere sorto accanto alla fabbrica omonima, abitato in prevalenza da persone di classe operaia e lavoratrice. Come suo padre, che lavorava come operaio in una piccola fabbrica della zona, anche Francesco aveva lavorato per più di vent'anni come magazziniere presso un'industria di abbigliamento dell'hinterland. Tuttavia, due anni prima del nostro incontro, l'azienda aveva chiuso l'opificio torinese per spostare altrove la produzione, lasciando a casa la maggior parte dei lavoratori, tra cui Francesco che da allora non era più riuscito a trovare un impiego, andando avanti con l'assegno di mobilità e in seguito con i pochi risparmi e piccoli lavori informali. Durante il nostro colloquio, mi disse: "Guarda, mi sono sentito il cielo che mi cadeva

[8] Per questioni di privacy, tutti i nomi sono stati modificati.

addosso, senza la terra sotto i piedi mi sono sentito [...] Con il lavoro, ho perso tutto, ho perso la fidanzata... è stata una mazzata che non dimenticherò". Anche nel suo caso, emerge chiaramente la sofferenza causata dalla perdita del lavoro e soprattutto, come sottolineò lui stesso nel corso della presentazione, dalle difficoltà nel trovare un nuovo impiego. Dopo vent'anni nella stessa azienda, il ritrovarsi senza un posto fu per lui un vero shock, un lutto vero e proprio, che aveva messo in crisi anche i suoi rapporti sociali: la sua compagna l'aveva lasciato un anno prima, accusandolo di non darsi abbastanza da fare per trovare lavoro e anche le sue relazioni amicali si erano deteriorate, a causa della sua ridotta disponibilità economica e del suo costante umore negativo. "Ora vedo tutto nero", mi disse a questo proposito, per descrivermi il suo stato d'animo e le sue scarse speranze di riprendersi velocemente.

Cogliendo lo spunto offerto da Francesco, lo psicologo riprese il suo discorso facendo riferimento ai sintomi più comuni tra i disoccupati che si erano rivolti allo sportello, quali l'insonnia e l'ipersonnia, le sensazioni di panico, l'anedonia e l'accentuata aggressività. "È la depressione, quella brutta bestia della depressione. È un po' il filo che unisce tutti questi sintomi, quindi pianti, tristezza, rabbia verso se stessi, rabbia verso gli altri, sentirsi inadeguati, immeritevoli, inadeguati. Sono tutti sentimenti abbastanza condivisi, no?" disse, per poi affrontare la questione della vulnerabilità. "Noi facciamo spesso la metafora della molla... c'è un punto di non ritorno. La deformazione è la crisi, ma non c'è nulla di cui vergognarsi, non è

anormale... che chi compensa e chi si scompensa, senza il lavoro, e questo ci può portare allo stato depressivo."

Dopo questa sintetica ma efficace descrizione del disagio psicologico generato dalla disoccupazione, lo psicologo riprese a spiegare il funzionamento dello sportello che, come si è accennato, dopo un primo incontro di conoscenza con il responsabile stesso, permetteva ai disoccupati di accedere a dieci incontri psicoterapeutici gratuiti. Nei casi più complessi e drammatici, invece, i soggetti in difficoltà venivano indirizzati verso i servizi psichiatrici della Servizio Sanitario Locale. A questo punto del discorso, tuttavia, una delle persone presenti tra il pubblico, Pasquale, che come Francesco riuscii a incontrare e intervistare in seguito, intervenne più volte per sottolineare la particolarità della sua situazione di difficoltà e sofferenza, suscitando un acceso dibattito.

"No, io lo so che siamo tutti sulla stessa barca", esordì Pasquale, "Ma lei lo sa cosa vorremmo tutti per superare l'anedonia, l'insonnia, la depressione... lo sa?"

"Un lavoro", rispose lo psicologo.

"Appunto. Se lei dicesse oggi: domani vi faccio lavorare, saltano tutte queste problematiche. Ma non ce l'ho con lei, eh!"

Pasquale aveva 45 anni e abitava con la moglie e i figli di pochi anni in una palazzina un tempo gestita dal servizio di edilizia pubblica al fondo di Mirafiori sud, a pochi chilometri dallo sportello, ma dall'altra parte rispetto dall'enorme corpo della fabbrica. Il suo percorso verso la disoccupazione è simile a quello di Francesco:

anche Pasquale aveva iniziato a lavorare piuttosto giovane presso un'azienda alle porte della città, dove rimase per vent'anni come operaio in linea e poi come magazziniere. Nel 2011, la ditta chiuse per difficoltà finanziarie e Pasquale fu costretto a cercare un altro posto di lavoro. Dopo un anno di disoccupazione, trovò impiego in un ambito totalmente diverso, come guardia notturna a Milano. Alla fine del primo anno, però, la ditta decise di non rinnovargli il contratto e così, nel 2015, Pasquale era senza lavoro da due anni e le sue uniche entrate derivavano dalla Naspi – l'indennità mensile di disoccupazione – oltre che dal lavoro della moglie. In questo lungo periodo, non era riuscito a trovare nulla, se non a ottenere due colloqui di lavoro, e questa situazione, così come il dover dipendere dalla moglie, lo metteva in grande difficoltà anche sul piano dell'identità personale.

Lo psicologo, che si aspettava evidentemente un commento di questo genere, rispose: "Infatti, noi non lo chiamiamo psicoterapia, ma sostegno. Cosa fa un sostegno? Aiuta a superare, come un ponte. Noi quello che possiamo fare... purtroppo non possiamo darvi un lavoro, perché non siamo un'azienda [...] è chiaro che il sostegno non vi toglie il problema..."

"Però mi aiuta. Mi dà una chiave di lettura", intervenne una donna sui cinquant'anni, Anna.

"Ma fino a quando?" ribatté Pasquale.

"Sì, io sono d'accordo", rispose Anna, "ma avrò un po' più di stimoli... se tu vedi negativo, puoi vedere solo un muro davanti a te, se magari riesci ad aprire uno

spioncino è già qualcosa, ti serve per andare avanti. Già la società in cui viviamo non è delle migliori per trovare qualcosa di più, uno spiraglio devi trovarlo aperto, se no è finita."

"Sì, è l'altro aspetto", aggiunse lo psicologo, "è quello che diceva lei, uno sguardo oggettivo ci può aprire prospettive diverse che ci possono aiutare e ci possono anche avvantaggiare nella ricerca del lavoro... per esempio, se mi sento come indegno di partecipare a un colloquio di lavoro, questo non può essere positivo. Invece, può essere un modo per vivere con meno angoscia questo momento. È chiaro che questo non mi ha fatto trovare un lavoro, però mi ha dato l'opportunità di viverla meglio. Non posso uscire da questa situazione, però posso prenderla con dei vissuti meno importanti."

"Sì, questo può essere vero una volta, due, tre volte, ma poi ritorni sempre alla cosa", rispose Pasquale, "Le porte sono sempre chiuse e non ti puoi permettere questo e quello. E le bollette che arrivano, che non riesci a pagare. Per carità, il suo discorso è bellissimo... come anche quello dei personaggi che ci governano.... è inutile dire delle cose e illudere le persone."

Anna non era però d'accordo: "Ma non siamo per strada! E allora quelle tre ore con loro [con gli psicologi dello Sportello] è un sospiro di sollievo. Approfittane. Poi non si sa mai! Non è ottimismo, quello è concreto. Poi, a parte che fa male alla salute, poi sei stai male non troverai mai un lavoro, perché il datore non vuole uno a cui star

dietro. Rimanere immobili è pericoloso. Io sono ricorsa al mio medico, che mi ha dato un ansiolitico. Se qualcuno ti dà un aiuto, prendilo! Male non fa."

Lo psicologo riprese la parola per ribadire che: "noi possiamo intervenire sul male. Il male che non è più uno stimolo: sto male e quindi mi attivo, ma sul male che mi butta giù, vedo tutto negativo, non dormo e non mangio [...] detto ciò, mi rendo conto che se le persone avessero un lavoro, non avrebbero questo problema. D'altro canto a volte, la crisi dà una nuova consapevolezza di me, può essere rigenerativa. Crisi è rottura, ma è anche opportunità..."

Sofferenza sociale e ascolto: un'interpretazione critica

La presentazione e la discussione collettiva riportata in questo stralcio mostrano, trasversalmente, come anche a Torino si ritrovino, in piccolo e con mezzi molto più limitati, le dinamiche riscontrate da Didier Fassin (2004) e da Alain Ehrenberg (2010) in Francia rispetto alla diffusione dei centri di ascolto e della clinica socio-psicologica. A Torino, e in particolare nelle vecchie periferie operaie, per via della crisi e della transizione produttiva, la disoccupazione si presenta come un problema sociale diffuso, al quale viene dato, in accordo con le politiche neo-liberiste, una parziale risposta individuale, secondo un principio legittimato paradossalmente dal concetto stesso di sofferenza sociale. Il paradosso, per cui un'idea sorta per evidenziare le dimensioni socio-economiche del disagio e del dolore finisce per

favorire uno scivolamento concettuale dal piano collettivo a quello psicologico-individuale, dipende dal fatto che del concetto è la dimensione della sofferenza, dei sintomi vissuti soggettivamente, piuttosto che quello della cause strutturali a essere enfatizzata e presa in considerazione in questi casi. Questo, del resto, è di fatto il principio sui cui si basa il servizio di ascolto per i disoccupati, come fu chiarito nella presentazione e come mi fu confermato dallo psicologo nel corso di una successiva intervista.

È quindi, in prima battuta, la questione della sofferenza dei disoccupati a dover essere ripresa criticamente. Le difficoltà e il disagio generato dalla mancanza di lavoro vengono articolate, nel nostro caso, attraverso la categoria nosografica di depressione. Il responsabile dello sportello, basandosi sull'esperienza delle persone già incontrate riletta attraverso i risultati della ricerca socio-psicologica sulla perdita del lavoro[9], parlava a questo proposito di anedonia, rabbia, scoraggiamento, suscitando un certo consenso tra le persone presenti che, in misura maggiore o minore, sembravano riconoscersi in tale sintomatologia. Del resto, se si erano recati alla presentazione, è perché erano interessati al servizio psicologico, ritenendo probabilmente di averne bisogno.

Che la disoccupazione, sia per via dello shock della perdita che per le difficoltà economiche e relazionali che ne derivano, generi dolore e sofferenza nei soggetti è

[9] Il testo classico di riferimento per una lettura socio-psicologica della disoccupazione è lo studio di Marie Jahoda (1982), che sistematizza intuizioni già presenti nella prima sociografia dedicata al fenomeno, *I disoccupati di Marienthal* del 1933 (Jahoda et al. 1991).

chiaro. Da un punto di vista antropologico, la sofferenza del disoccupato è strettamente connessa al suo status liminale e al processo di squalificazione sociale cui è generalmente soggetto (Capello 2018a; Capello 2018b; Newman 1996; Paugam 2013; Walley 2013). In una realtà come quella torinese, fortemente modellata dall'esperienza della fabbrica e da un'etica della produzione, e dove la mancanza di lavoro, per quanto strutturale, riguarda comunque una frangia minoritaria della popolazione attiva, lo status sociale e il riconoscimento dipendono in larga misura dall'occupazione, oltre che dal reddito che vi è collegato. Di conseguenza, la perdita del lavoro può essere paragonata, in molti casi, a una "morte sociale" (Muehlebach 2012)[10], perché comporta facilmente la messa in crisi del ruolo all'interno della famiglia e della comunità, e una perdita netta di stima e di valore agli occhi delle altre persone (Capello 2018b). In senso più ampio, andando oltre il caso torinese e la sua tradizionale etica del lavoro, la disoccupazione si tramuta facilmente in depressione se, seguendo Dardot e Laval (2013), vediamo in essa il lato oscuro della soggettivazione neo-liberale: il neo-soggetto foggiato per ricercare il successo, l'affermazione personale, il benessere materiale non può che perdersi di fronte allo smacco dell'assenza di lavoro e di reddito. In effetti, il disoccupato si pone, in quest'ottica, come il rovescio esatto del soggetto neo-liberale, come un non-soggetto,

[10] Come testimoniano buona parte delle ricerche etnografiche sul tema: si vedano, tra gli altri, Pappas (1989) e Walley (2013) per il caso americano, così come le ricerche di Tommaso India (2018) sulle conseguenze sociali e personali della dismissione dello stabilimento Fiat a Termini Imerese. Per una lettura parzialmente in contrasto con le precedenti si veda tuttavia Lane (2009).

privo di identità e di status. Il paradosso, la contraddizione propria del presente consiste in questo: che le politiche neo-liberali incentrate sul neo-soggetto, attraverso la deindustrializzazione, la sostituzione del lavoro vivo, la precarizzazione dell'occupazione, generano sempre più non-soggetti, legati a una disoccupazione ormai strutturale e permanente. In questo senso, per riallacciarsi a Noelle Molé (2011), la depressione e la sofferenza dei disoccupati sono, allora, la somatizzazione dell'instabilità propria del neo-liberismo reale[11].

A questo problema sociale lo sportello fornisce, focalizzandosi sui sintomi anziché sulle cause, una risposta esclusivamente individuale, un sostegno personale, secondo l'espressione usata dal responsabile. In altre parole, la presentazione del servizio e il funzionamento dello sportello ci pongono di fronte a un paradosso: nonostante il disagio sia chiaramente riconosciuto nelle sue cause sociali e strutturali, dall'altra offre un intervento strettamente personale e psicologico. Di conseguenza, declinando in termini strettamente psicologici quella che è l'esperienza vissuta di una contraddizione strutturale, il sostegno offerto ai disoccupati è sicuramente utile – tutte le persone presenti alla presentazione ne riconoscevano il valore positivo – ma

[11] Il che non significa, naturalmente, che la sofferenza sociale generata dalle contraddizioni del tardo-capitalismo tocchi esclusivamente i disoccupati. Il modello ideologico del neo-soggetto è imposto, infatti, a tutti i livelli del mondo del lavoro, interessando i professionisti e gli imprenditori oltre che i lavoratori salariati, con effetti quasi altrettanto problematici, come dimostrano i numerosi casi di depressione e suicidi tra gli imprenditori avvenuti in Italia in seguito al manifestarsi della lunga crisi globale.

necessariamente parziale, come mostrano le diverse posizioni emerse durante la discussione.

Per comprendere pienamente le logiche all'opera, bisogna tenere a mente che lo sportello di ascolto psicologico è parte di un più ampio dispositivo di governo e gestione dei disoccupati, essendo strettamente legato ai servizi per la ricerca attiva del lavoro. Se è pur vero che lo scopo primario dello sportello è di rispondere a un bisogno diffuso di ascolto e di orientamento da parte delle persone senza lavoro, è altrettanto vero che mira espressamente a facilitare la loro "riattivazione" rispetto alla ricerca dell'impiego, la quale appare compromessa dal loro scoraggiamento e dalla loro sofferenza. Come ho mostrato in un precedente saggio (Capello 2017), le politiche di attivazione costituiscono il tentativo di gestire la disoccupazione attraverso un approccio individualizzante, mentre i corsi e i servizi per la ricerca attiva si configurano come un "apparato ideologico esternalizzato" che mira a recuperare e modellare i non-soggetti disoccupati fornendo loro lo status, illusorio, di "persone in cerca di lavoro". Poiché il neo-liberismo non può e non vuole risolvere il problema della disoccupazione di massa (Alberti 2016)[12], che è del resto tanto un effetto diretto delle politiche economiche dominanti quanto uno dei principali

[12] Va forse specificato che non necessariamente il neo-liberismo porta a tassi di disoccupazione in doppia cifra – la conseguenza più propria di questo regime di accumulazione è la precarizzazione del lavoro, non la sua riduzione dei posti di lavoro. D'altra parte, è chiaro che puntando a lasciare il mercato del lavoro esclusivamente in balia della legge della domanda e dell'offerta, il neo-liberismo non si pone il problema della disoccupazione di massa, rappresentata anzi in molti casi come un fattore positivo rispetto al contenimento dei salari e dell'inflazione (Fumagalli 2006).

meccanismi di controllo della forza-lavoro (Bourdieu 1998; Dardot e Laval 2016), la governamentalità attuale mira a gestire il problema rendendo i disoccupati responsabili della loro situazione, stimolandoli ad attivarsi e colpevolizzandoli per il loro insuccesso.

Tra i servizi per la ricerca attiva e le pratiche di ascolto e sostegno vi è un nesso, non solo perché si rivolgono alle stesse persone, ma perché condividono la stessa ideo-logica, che rovescia il principio dell'immaginazione sociologica per trasformare un problema sociale in una difficoltà personale (Wright Mills 1959). Inoltre, l'ascolto psicologico in quanto primo passo verso la presa in carico della sofferenza e dello scoraggiamento è anche, in quest'ottica, un primo passo verso l'attivazione. Secondo la prospettiva delle politiche di attivazione, se una persona non trova lavoro, ciò dipende essenzialmente dal soggetto stesso, dalle sue capacità, dal suo impegno e dal suo entusiasmo. Lo scoraggiamento e il disorientamento sono quindi elementi di disturbo che vanno eliminati per poter impegnarsi attivamente nella ricerca, come durante la discussione rimarcavano sia lo psicologo – "noi agiamo sul male che non è più uno stimolo: sto male quindi mi attivo…" – quanto Anna, la donna intervenuta nella discussione. Paradossalmente, d'altro canto, nella stessa prospettiva, la depressione è anche l'unica giustificazione possibile per il disoccupato, che per evitare di essere colpevolizzato può fare riferimento esclusivamente al linguaggio della sofferenza psicologica.

Quest'ultimo punto ci ricorda, così come il forte apprezzamento da parte del pubblico riguardo al servizio[13], che lo sportello d'ascolto non è però semplicemente un aspetto ulteriore delle politiche di attivazione. Come si è detto, a emergere qui è un altro volto della governamentalità contemporanea, quella "ragione umanitaria" che, come ha mostrato Fassin (2018), presiede a molte delle politiche contemporanee rispetto alla povertà, l'emarginazione, la sofferenza: il lato benevolo, fondato sulla compassione e sulla de-politicizzazione delle contraddizioni sociali. A manifestarsi è la "morale neo-liberale", per rifarsi alle riflessioni di Andrea Muehlebach (2012). Facendo riferimento alle sue ricerche etnografiche nel milanese, questa studiosa mostra come una parte sempre più importante della sfera pubblica italiana possa essere letta come espressione di questa morale: il volontariato, il terzo settore e il privato sociale, i centri di aggregazione e di ascolto. Il significato di queste pratiche, che affrontano il disagio della contemporaneità attraverso un approccio morale fatto di empatia e carità, è complesso: da un lato offrono risposte più o meno efficaci ai danni causati dalla precarizzazione e dalle politiche di austerità, rimediando alle carenze del welfare e dei servizi pubblici; dall'altra, sono una forma specifica del modellamento e dell'attivazione del neo-soggetto liberale che rischia di legittimare la progressiva destrutturazione delle politiche di sostegno pubbliche. La morale neo-liberale è anche neo-liberismo morale, a un tempo risposta al dominio del mercato ed espressione delle sue dinamiche individualizzanti. Come ribadiscono sia Muehlebach

[13] Riscontrato anche da Romitelli e Jourdan (2017) riguardo all'analogo servizio offerto a Bologna.

(2012) che Fassin (2004), non si tratta allora di mettere in questione l'utilità e il valore delle associazioni di volontariato, dei centri di ascolto o del sostegno psicologico, né tanto meno di mettere in dubbio la buona volontà delle persone che vi lavorano. Si tratta, invece, di riflettere criticamente sulle logiche culturali e sulle conseguenze politiche della morale neo-liberale e della sua ragione umanitaria: l'individualizzazione dei problemi sociali e la loro, conseguente, spoliticizzazione.

In tutto questo, il concetto stesso di sofferenza sociale gioca un ruolo cruciale, perché paradossalmente, come hanno mostrato Fassin (2004) e Ehrenberg (2010), legittima la traslazione delle tensioni e delle contraddizioni strutturali dal piano collettivo a quello individuale, e la ricerca di soluzioni dal piano politico a quello medico-psicologico. Dobbiamo quindi rinunciare a questo concetto e a questo tema di riflessione, come sembra proporre Ehrenberg? Non credo. Le analisi di Dardot e Laval (2013), Fischer (2017) e Molé (2011) confermano la fecondità, anche politica, del concetto, quando è utilizzato per denunciare le radici strutturali del malessere odierno. Ma, a questo scopo, la nostra attenzione dovrebbe concentrarsi, innanzitutto, sulla violenza strutturale, sulle cause socio-economiche del disagio. In altre parole, dovremmo ascoltare attentamente quello che ci dicono i disoccupati, non solo quando giustamente chiedono aiuto e sostegno psicologico, ma anche quando affermano, come Salvatore, che la loro depressione "non è proprio una depressione come normalmente la si può intendere", e ci ricordano, come Pasquale, che solo una vera

politica di sostegno al reddito e all'occupazione potrebbe farli uscire dalla loro condizione di sofferenza.

BIBLIOGRAFIA

Alberti M. (2016), *Senza lavoro. La disoccupazione in Italia dall'Unità a oggi*, Laterza, Roma/Bari.

Ambrosini M., Coletto D., Guglielmi S. (a cura di) (2014), *Perdere e ritrovare il lavoro*, Il Mulino, Bologna.

Belligni S., Ravazzi S. (2012), *La politica e la città. Regime urbano e classe dirigente a Torino*, Il Mulino, Bologna.

Beneduce R. (2010), *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma/Bari.

Bolzoni M. (2018), "Iniziative dal basso nella città che cambia. Riflessioni a partire dal caso di San Salvario", in Capello C., Semi G. (a cura di), *Torino. Un profilo etnografico*, Meltemi, Milano.

Bourdieu P. (a cura di) (1993), *La Misére du monde*, Éditions du Seuil, Paris.

Bourdieu P. (1998), *Contre-feux*, Raisons d'Agir, Paris.

Capello C. (2017), "Rituali neoliberali. Uno sguardo antropologico sui servizi per la ricerca attiva del lavoro", *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 2, pp. 223-42.

Capello C. (2018a), "Torino liminale. Riflessioni antropologiche su postfordismo e disoccupazione", in Capello C., Semi G. (a cura di), *Torino. Un profilo etnografico*, Meltemi, Milano.

Capello C. (2018b), "Cadute. Espulsione economica e squalificazione sociale tra i disoccupati torinesi", *Antropologia*, 5 (2), pp. 1-21.

Capello C., Porcellana V. (2017), "Per un'antropologia della povertà. Osservazioni etnografiche a Torino", *Spazio Filosofico*, 20, pp. 287-96.

D'Aloisio F., Ghezzi S. (a cura di) (2016), *Antropologia della crisi. Prospettive etnografiche sulle trasformazioni del lavoro e dell'impresa in Italia*, L'Harmattan Italia, Torino.

Dardot P., Laval C. (2013), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma.

Dardot P., Laval C. (2016), *Guerra alla democrazia*, Derive e Approdi, Roma.

Ehrenberg A. (1999), *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino.

Ehrenberg A. (2010), *La società del disagio*, Einaudi, Torino.

Farmer P. (2006), "Sofferenza e violenza strutturale: diritti sociali ed economici nell'era globale", in Quaranta I. (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Fassin D. (2004), *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*, La Découverte, Paris.

Fassin D. (2018), *Ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Derive e Approdi, Roma.

Fischer M. (2018), *Realismo capitalista*, NERO, Roma.

Fumagalli A., 2006, *Lavoro. Nuovo e vecchio sfruttamento*, Edizioni Puntorosso, Milano.

Giaccaria P., 2010, "La FIAT e Torino: lavoro, relazioni industriali e immagini della città operaia", in Santangelo e Vanolo (a cura di), *Di capitale importanza. Immagini e trasformazioni urbane di Torino*, Carocci, Roma.

India, T., 2017, *Antropologia della deindustrializzazione. Il caso della Fiat di Termini Imerese*, Firenze, EditPress.

Jahoda M. (1982), *Employment and Unemployment: A Social-psychological Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge.

Jahoda M., Lazarsfeld P., Zeisel H. (1991), *I disoccupati di Marienthal*, Edizioni Lavoro, Roma (ed. or. 1933).

Kalb D. (2017), "Regimes of Value and Worthlessness: How Two Subaltern Stories Speak", in Narotzky S., Goddard V. (a cura di), *Work and Livelihoods*, Routledge, Abingdon/New York.

Kideckel D., (2009), *Getting by in Postsocialist Romania: Labor, the Body and Working Class Culture*, Indiana University Press, Bloomington.

Kleinman A., Das V., Lock M. (a cura di), *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley.

Kwon J. B., Lane C. M. (a cura di), (2016), *Anthropologies of Unemployment. New Perspectives on Work and its Absence*, Ithaca, Cornell University.

Lane C. M., 2009, "Man enough to let my wife support me: How changing models of career and gender are reshaping the experience of unemployment", *American Ethnologist*, v. 36, n° 4, 681-692.

Martin E. (2009), *Bipolar Expeditions. Mania and Depression in American Culture*, Princeton University Press, Princeton.

Molé N. (2011), *Labor Disorders in Neoliberal Italy*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, 2011.

Muehlebach A. (2011), "On Affective Labor in Post-Fordist Italy", *Cultural Anthropology*, 26 (1), pp. 59-82.

Muehlebach A. (2012), *The Moral Neoliberal. Welfare and Citizenship in Italy*, University of Chicago Press, Chicago/London.

Newman K. (1996), *Falling from Grace. Downward Mobility in the Age of Affluence*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.

O' Neill, B., 2014, "Cast Aside: Boredom, Downward Mobility, and Homelessness in Post-Communist Bucharest", *Cultural Anthropology*, 29, 1, pp. 8-31.

Pappas, G., 1989, *The Magic City. Unemployment in a Working-Class Community*, Ithaca, Cornell University Press.

Paugam S. (2013), *Le forme elementari della povertà*, Il Mulino, Bologna.

Pine F., 2017, "Lost Generations? Unemployment, Migration and New Knowledge Regimes in Post EU Poland", in Narotzky S., Goddard V. (a cura di), *Work and Livelihoods*, Routledge, Abingdon/New York.

Revelli M. (2016), *Non ti riconosco. Un viaggio eretico nell'Italia che cambia*, Einaudi, Torino.

Reyneri E. (2011), *Sociologia del mercato del lavoro*, Il Mulino, Bologna.

Romitelli V., Jourdan L. (2017), "Rapporto sul Progetto di Assistenza Disoccupati (PAD) nella città di Bologna", *Antropologia Pubblica*, 3 (2), pp. 83-101.

Sassen S. (2015), *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna.

Sennett R. (1998), *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano.

Semi G. (2015), *Gentrification. Tutte le città come Disneyland?*, Il Mulino, Bologna.

Tranfaglia N. (1999), “L’incerto destino della capitale del miracolo”, in Tranfaglia N. (a cura di), *Storia di Torino. Vol. 9. Gli anni della Repubblica*, Einaudi, Torino.

Vanolo A. (2015), “The Fordist city and the creative city: Evolution and resilience in Turin, Italy”, *City, Culture and Society*, 6, pp. 69-74.

Walley C. (2013), *Exit Zero. Family and Class in Postindustrial Chicago*, The University of Chicago Press, Chicago/London.

Wright Mills C. (1959), *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, Oxford, [trad. it.] *L’immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano, 2014.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Antonella De Laurentiis, Elisabetta Toma

ARGOT, LENGUAJE SOEZ Y CENSURA EN EL DOBLAJE ESPAÑOL DE *BREAKING BAD*

ABSTRACT. El presente estudio se centra en la traducción de los principales aspectos lingüísticos y culturales que caracterizan la serie televisiva estadounidense *Breaking Bad*. El análisis comparativo de la traducción de dos versiones dobladas - del inglés al español peninsular, por un lado, y al español neutro, por otro - ha permitido llevar a cabo una descripción detallada de las técnicas y estrategias empleadas para recrear un texto meta adecuado a la audiencia receptora y conseguir el efecto equivalente.

Palabras clave: doblaje; traducción audiovisual; lenguaje soez; argot; español neutro.

ABSTRACT. The present study focuses on the specific cultural and linguistic-specialized aspects of the American TV series *Breaking Bad*. The analysis of the translation, based on a comparison between two different modalities of dubbing translation - from English into peninsular Spanish, on the one hand, and into neutral Spanish, on the other - has produced a detailed description of the techniques and the strategies that have been used to recreate a target text suitable to the receiving audience and to achieve the equivalent effect.

Keywords: dubbing; audiovisual translation; vulgar language; argot translation; neutral Spanish.

1. Introducción

El objetivo principal de este artículo es presentar los resultados de un estudio descriptivo sobre la traducción para el doblaje al español peninsular (EP) y al español neutro (EN) de la serie estadounidense *Breaking Bad*, prestando especial atención a las técnicas y estrategias[1] empleadas. Además, en este estudio describimos cómo se resuelve la traducción de elementos y expresiones relacionados principalmente con el lenguaje soez y con el argot, a partir de un corpus formado por la transcripción de los siete capítulos de la primera temporada en su versión original en inglés y en las versiones dobladas al español (Cf. Toma 2018).

El estudio comprende las siguientes partes: 1) descripción de la serie y del lenguaje utilizado en la versión original; 2) presentación del marco metodológico que hemos adoptado para describir la versión original y las dos versiones dobladas desde un enfoque contrastivo; 3) descripción de las técnicas utilizadas en el trasvase de las cuestiones relacionadas con el lenguaje soez y el argot y de los cambios de corte ideológico a los que ha sido sometida la versión original.

[1] En cuanto a la definición de técnicas, estrategias y método véase A. Hurtado, *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*, Ediciones Cátedra, Madrid 2001.

A partir de estos datos, se han formulado dos hipótesis:

– la traducción al EN del argot y del lenguaje soez puede censurar, atenuar o rebajar la expresividad del texto original (TO), comprometiendo la equivalencia traductora;

– la traducción al EP del argot y del lenguaje soez puede reproducir fielmente y/o enriquecer la expresividad del TO, sin comprometer la equivalencia traductora.

2. El español neutro y el lenguaje de **Breaking Bad**

Ideada por Vince Gilligan, la serie consta de cinco temporadas y ha sido emitida en Estados Unidos por American Movie Classics de New York en 2008. *Breaking Bad* fue emitida en España en 2009 por Comedy Central, AMC España y Telemadrid, y doblada por SDI Media (Madrid). Fue emitida también en Argentina entre 2008 y 2013, y doblada por Palmera Record en EN, según el Decreto 933/2013 de Cristina Fernández de Kirchner. Además, la serie se emitió también en México, Chile y Ecuador.

El doblaje en Argentina fue reglamentado con el *Decreto 933/2013*, que implicó la entrada en vigor de la *Ley de Medios,* ya aprobada en 1989, pero nunca promulgada. Dicha ley afirma la supremacía del EN como idioma para el doblaje:

> Se considera como idioma oficial al castellano neutro según su uso corriente en la REPÚBLICA ARGENTINA, pero garantizando su comprensión para todo el público de la América hispanohablante. Asimismo se establece que su utilización no deberá desnaturalizar las obras, particularmente en lo que refiere a la composición de personajes que requieran de lenguaje típico. (Art. 3)

En particular, el Decreto 1091/88 afirma que "se entenderá por idioma castellano neutro al hablar puro, fonética, sintáctica y semánticamente, conocido y aceptado por todo el público hispanohablante, libre de modismos y expresiones idiomáticas de sectores" (*Ley de Medios* 1989).

El EN ha sido ampliamente empleado en el doblaje de todos los países hispanoamericanos, ya que permite exhibir un producto fílmico comprensible a todos los hispanohablantes y reducir los costes de doblaje. No obstante, implica una serie de restricciones que afectan profundamente al doblaje y a la traducción audiovisual.

Muchos teóricos lo definen un "lenguaje inventado" (Mourelle de Lema 1998), exento de cualquier referencia a un marco cultural definido y, por lo tanto, su empleo determina una pérdida de identificación lingüística y cultural del espectador con el producto, en favor de finalidades comerciales y comunicativas. Por esa razón, en los productos fílmicos donde se encuentra una mayor variedad lingüística (sobre todo, diastrática y diatópica), el uso del EN como lenguaje de traducción puede perjudicar la funcionalidad del TO y el efecto perlocutorio que quiere producir.

Alejandro Guevara (2013) define el EN como “un modo de realizar el idioma español” para que sea común, global, estándar, destinado al empleo en los medios de comunicación y, por lo tanto, comprensible a todo los hispanófonos. Guevara resume así sus características principales:

- Todos los hispanohablantes lo entendemos
- Algunos ofrecedores de contenidos tiene habilidad para escribir neutro aunque no lo hablen (en el territorio virtual)
- Algunos ofrecedores de contenidos sólo tiene habilidad para hablar neutro (por ejemplo, los actores de doblaje)
- Algunos ofrecedores de contenidos tienen habilidad para hablar y escribir neutro
- En el aspecto sonoro, el español neutro americano es percibido como cercano en América pero no en España.

En detalle, su fonética se caracteriza por la presencia de seseo, yeísmo y betacismo (respectivamente, neutralización de /s/ y /θ/ en favor de la primera; /y/ y /ʎ/ se pronuncian como un sonido neutro intermedio entre /i/ y /j/ inglés; /b/ y /v/ se pronuncian como un sonido neutro intermedio). Desde el punto de vista prosódico, sin embrago, no le corresponde ningún tipo de acento regional, a pesar de las entonaciones frásticas. En cuanto al léxico, excluye toda forma de regionalismos; es atemporal, monosémico, escaso de extranjerismos y de expresiones groseras. Sintácticamente, sigue la norma del castellano: empleo de Subjuntivo Imperfecto en lugar de Pretérito Perfecto o Pluscuamperfecto de Indicativo; traducción literal del inglés *go home* por a casa, sin aparición del posesivo aún cuando lo requiera; amplio uso del verbo *hacer*; ausencia de afijos y diminutivos (Cf. Petrella 1998).

El guión de *BreakingBad* se caracteriza por combinar diferentes registros lingüísticos, desde el más científico y especializado hasta el más coloquial y vulgar. El TO está marcado diastráticamente (el argot y la jerga de los drogadictos) y culturalmente (slang estadounidense y expresiones idiomáticas). A través de la comparación de las dos traducciones, ha sido posible comprobar que el EN reproduce estas características en el texto meta (TM) de forma diferente con respecto al EP.

La serie se ambienta en Albuquerque, cerca de México, cuya ubicación está relacionada con el cártel mejicano de la droga y del crimen organizado. En ese contexto de narcotraficantes y drogadictos, el lenguaje refleja las relaciones que se establecen entre sujetos pertenecientes a las clases sociales marginadas. La jerga empleada por Jesse y sus amigos, por ejemplo, alterna el lenguaje coloquial con el lenguaje soez, incluyendo a menudo expresiones idiomáticas cultural y socialmente implicadas. Además, el argot es enriquecido con frases hechas, que se encuentran generalmente en la jerga rap estadounidense, y con los más variados elementos de slang americanos:

(1) You've smoked your fair share of *pot* in college, didn’tyou?

El término *pot* es polisémico, aquí empleado como slang para definir ‘hierba’, ‘marihuana’. Otros más:

(2) it’s bananas
(3) go for a bowl
(4) atta

(5) take a bump
(6) Smurf

El lenguaje soez es empleado no sólo por los drogadictos, sino también por personajes que pertenecen a una clase social más alta, como el agente de la DEA Hank Schrader, cuando se encuentra en contextos sociales bajos. El personaje, por ejemplo, muestra a su sobrino, Walter Jr., el "Palacio", un hotel explotado por el tráfico de droga y la prostitución. Otro ejemplo es la escena en la que el mejicano Tuco Salamanca, patrón del cártel de Albuquerque, emplea expresiones metafóricas muy vulgares y groseras para definir verbalmente el efecto producido por las anfetaminas azules creadas por Walter White:

(7) coochie
(8) This kicks like a mule with his balls wrapped in duct tape
(9) to piss off[2]

Los problemas en la traducción del argot y del lenguaje soez pueden surgir, por un lado, por la ausencia de equivalentes culturales o expresivos en la lengua meta (LM) y, por otro lado, por la excesiva riqueza de equivalentes diferentes en todos los países hispanohablantes.

En la traducción audiovisual, el lenguaje soez y los tabúes son generalmente censurados para ocultar alusiones y referencias sexuales o vulgares. Antes fueron los gobiernos dictatoriales los que impusieron la censura de los medios de comunicación

[2] Las definiciones se encuentran en: https://www.urbandictionary.com.

de masas; hoy en día son la tipología de la película y la normativa sobre doblaje las que determinan la censura.

En la traducción del lenguaje soez es bastante difícil manejar palabras y locuciones vulgares; todo depende de un «proyecto traductor determinado que tiene como finalidad cambiar los aspectos "incómodos" del original» (Romero *et al.* 2016, p. 175). Entre las técnicas más empleadas en la traducción del lenguaje soez destaca la "atenuación" (García Aguiar *et al.* 2013, p. 141), es decir una «reducción de la explicitud o intensidad, incluyendo el procedimiento formal de omisión» (Aixelá *et al*. 2009, p. 126). La atenuación, a su vez, se concreta a través de la omisión o la elipsis, del circunloquio (jugando a menudo con la complicidad del espectador), del eufemismo y del trasplante, o sea un «mecanismo eufemístico de sustitución del disfemismo por un término científico o especializado» (García Aguiar *et al*. 2013, p. 142).

3. Método y corpus

El método de esta investigación ha consistido en una selección de las escenas de la primera temporada, formada por siete capítulos, según su pertenencia a dos macrocategorías[3]:

[3] El marco metodológico se basa en los estudios de L. Romero, A. De Laurentiis, *Aspectos ideológicos en la traducción para el doblaje de* Física o Química, "MonTI Special Issue" 3, 2016,

– lingüística: escenas en las que se utiliza una determinada tipología lingüística/textual, como el discurso especializado, o registro, como el argot y el lenguaje soez;

– temática, relacionada con las categorías ideológicas de ética, violencia y droga.

Las macrocategorías raramente aparecen aisladas; generalmente se encuentran combinadas ya que, como veremos, el lenguaje soez se enmarca en las escenas de violencia, y el argot es utilizado por los personajes para hablar de la droga y de su distribución y venta. Cabe destacar que el corpus no está compuesto por las listas de diálogo del traductor, sino por la transcripción del original y de las versiones traducidas. A partir de ahí hemos seleccionado, para el presente estudio, nueve escenas o "macrounidades" (Romero *et al.* 2016); cada escena está dividida en enunciados de un único personaje y, a su vez, cada enunciación está dividida en fragmentos textuales.

Las taxonomías teóricas de Vinay&Darbelnet (1958), Malone (1988), Baker (1992), Venuti (1995) y Chesterman (1997) comprenden una serie de técnicas de traducción que pueden aplicarse a la mayoría de las tipologías textuales. En cuanto a la clasificación de las soluciones traductoras, partimos de la propuesta de clasificación de las técnicas de traducción realizada por Venuti (1995), ya que nos

---

pp. 157-179 y A. De Laurentiis, *Alcohólica pederasta o Baby sitter ubriacona? Scelte ideologiche nel doppiaggio italiano di* Física o Química, "Lingue e Linguaggi", vol. 17, 2016, pp. 57-70.

pareció la más adecuada para analizar la traducción de los elementos culturales e idiomáticos. Las técnicas de traducción que hemos utilizado son las siguientes:

- traducción literal;
- traducción idiomática;
- explicitación;
- atenuación;
- omisión;
- sinonimia;
- domesticación;
- extranjerización.

Tras identificar las técnicas empleadas en ambas versiones (EP y EN), el análisis se ha centrado en la comparación de las dos traducciones. Finalmente, las tablas resumen las características de las escenas y permiten analizar la traducción desde el punto de vista estadístico, con referencia a la frecuencia de uso de cada técnica, determinando si el intento del traductor es el de conservar la expresividad cultural del TO o el de atenuarla en favor de una recepción más amplia en términos de audiencia.

4. Análisis

En este apartado presentaremos el análisis cualitativo de la serie aportando algunos ejemplos de escenas extraídas de nuestro corpus para analizar y describir cómo las técnicas utilizadas han llevado a cambios significativos en el valor ideológico de las versiones dobladas.

En *Breaking Bad*, el lenguaje soez se encuentra frecuentemente en las escenas de violencia o en aquellas relacionadas con el consumo o con el tráfico de drogas. En esta primera escena, el policía Hank Schrader pone en guardia a su sobrino Walter Jr. contra los efectos de la droga y las horribles condiciones de vida de los drogadictos.

		VOI	VDEP	VDEN
Hank Schrader	A	Here's what we call the *Crystal Palace*. Now you know who lives in the Palace?	Esto es lo que llamamos el *Crystal Palace*. ¿Sabes quién vive en el Palace?	Este lugar solemos llamarlo *Palacio*. ¿Sabes quién vive en el Palacio?
	B	*Meth-heads, nasty, skeevy, meth-heads* who'd sell their grandma's coochie for a hit.	*Drogadictos, cholos, putas, colgados*, que venderían el coño de su abuela por droga.	*Adictos, adictos a las anfetaminas* que venderían a su abuela por unas dosis.

Tabla 1: Capítulo 3, Escena 1, 15:53-16:05.

Ya en el fragmento A se encuentra una de las técnicas más empleadas en la traducción culturalmente connotada: a través de la domesticación, el *Crystal Palace*

ha sido traducido literalmente por *Palacio* en EN; mantiene, en cambio, su forma original en EP.

Además, en el fragmento B se observa claramente una técnica de atenuación en EN: *meth-head* ha sido sustituido por *drogadictos* en EP y por *adictos a las metanfetaminas* en EN, una expresión menos despectiva; *nasty* y *skeevy* han sido suprimidos y traducidos al EP por *cholos* (en plural, insulto racista estereotipado contra los mestizos hispanos) y *putas*; finalmente, el slang *who'd sell their grandma's coochie* se ha traducido en EP por *venderían el coño de su abuela*, pero en EN la palabra *coño* ha sido omitida y la expresión ya no resulta vulgar, sino coloquial.

Generalmente la traducción del argot y del lenguaje soez tiene como finalidad reproducir estéticamente el efecto perlocutorio del TO. En la traducción al EN, sin embargo, se encuentra un uso mayor de sinónimos eufemísticos para definir los elementos vulgares presentes en el TO. Un ejemplo en *Breaking Bad* es la escena en la que Tuco sufre la excitación producida por las anfetaminas creadas por Walter White, empleando la expresión *This kicks like a mule with his balls wrapped in duct tape!*

		VOI	VDEP	VDEN
Tuco	A	I said hit it.	He dicho que pruebes.	Dije que lo hagas.
	B	This kicks like a mule with his ball swrapped in duct tape!	¡Hostia! ¡Es como si te pegara una mula una coz en todos los huevos!	¡Te patea como una mula con un palo en el trasero!

Tabla 2: Capítulo 6, Escena 2, 25:50-26:16.

Literalmente, la expresión significa ‘cocea como un mulo con las pelotas envueltas en la cinta adhesiva’. En EP ha sido introducida por la interjección vulgar *hostia* (explicitación) y traducida casi literalmente con un cambio de perspectiva: *¡Es como si te pegara una mula una coz en todos los huevos!* (el mulo se feminiza y ya no es necesaria la referencia a la cinta adhesiva). En EN hay otro cambio de perspectiva, probablemente con la intención de facilitar la comprensión del espectador (*con un palo en el trasero* en lugar de *con las pelotas envueltas en la cinta adhesiva*) y, sobre todo, el empleo de la atenuación, sustituyendo el término soez *pelotas/huevos* por una forma simplemente coloquial (*trasero*).

En la traducción del argot (en ese caso, la jerga de los grupos juveniles marginados y delictivos de EEUU), es muy difícil encontrar equivalentes culturales correspondientes en la LM y, por ello, es muy frecuente la introducción de elementos vulgares que no aparecen en el TO. En esa escena, Skinny Pete entra en la oficina de Tuco Salamanca, cabecilla del cártel de Albuquerque, para hacer un negocio con él.

		VOI	VDEP	VDEN
Skinny Pete	A	Come on. Atta *man*. That's what's happening.	¿Ves *tío*? Estate al loro.	Viste *hermano*, me esperaba.
	B	Yo, Tuco's expecting us. No need, man. Me and Tuco go back.	Tuco quiere vernos. No hace falta tío, Tuco es mi colega.	Tuco nos está esperando. No hace falta, Tuco y yo somos hermanos.
	C	Tuco! What's happening, my brother?	Tuco, ¿qué pasa, tronco?	¡Tuco! ¿Cómo estás hermano?
	D	Sick crib, yo.	Joder, qué queli, tío!	Vaya lugar.
	E	You been keeping it real since you been sprung.	Vives de puta madre desde que saliste.	Te va muy bien desde que saliste.

Tabla 3: Capítulo 6, Escena 3, 25:14-25:20.

Con la finalidad de reproducir la jerga, *man* ha sido traducido acudiendo a la forma coloquial *tío*, pero el término *hermano*, que significa "individuo de una hermandad o cofradía" (DRAE), es más genérico y encuentra su amplia difusión en los países hispanoamericanos; *tronco*, en cambio, es de origen peninsular.

Por lo que respecta a las expresiones argóticas, *that's what's happening*, en el fragmento A, encuentra un perfecto equivalente cultural en EP, *estate al loro* ("parece ser que la expresión tiene su origen en las cárceles, donde antiguamente los presos llamaban loro a la radio")[4]; en EN el traductor neutraliza la expresión jergal del original utilizando el verbo *esperar* para referir lo acontecido.

[4] http://palabraspormadrid.blogspot.it/2013/07/estate-al-loro.html

En el fragmento D, *sick crib* (‘casa muy chula’) es introducida por *joder* (nuevamente, explicitación) en EP mientras que en EN se opta por una traducción literal. Finalmente, en el fragmento E, podemos observar otra explicitación por parte de la versión doblada al EP ya que, para traducir la jerga, se utiliza una expresión vulgar - *vives de puta madre* - en lugar de las expresiones coloquiales presentes en las versiones inglesa y neutra.

En esta escena Tuco golpea a su cómplice por haberlo interrumpido en su conversación con Walter White.

		VOI	VDEP	VDEN
Tuco	A	Heisenbergsays relax. Orale, homes. I’m relaxed. I’m relaxed. I’m relaxed. *Damn*, man! Look at that! Look! Yeah. That’smessed up. Okay, Heisenberg! Nextweek.	Heisenberg dice que nos relajemos. Vale, tronco, vale. Estoy relajado. Estoy rela- ¡*pollas*! ¡*Hostias*, tío mira esto, mira! Vale Heisenberg, nos vemos.	Heisenberg dice que me relaje. Bien dicho amigo. Estoy relajado. Estoy relajado. Estoy relajado. *Maldición* amigo, ¡mira, mírame! Me ensucié todo. Dame. Bien compañero, nos vemos.

Tabla 4: Capítulo 7, Escena 1, 43:17-44:01.

El texto en EP presenta algunos términos pertenecientes al lenguaje soez, como *pollas* y *hostias*, que faltan tanto en el TO como en la traducción al EN (*damn* y *maldición* son interjecciones coloquiales), probablemente para enriquecer el sociolecto e integrarlo en el contexto criminal.

Como ya se ha aclarado anteriormente, las categorías de violencia-lenguaje soez y de droga-lenguaje soez/argótico se combinan con cierta frecuencia. Eso pasa también cuando Jesse y sus amigos hablan de droga, empleando muchísimos modismos y frases hechas que pertenecen al mundo de la criminalidad.

		VOI	VDEP	VDEN
Jesse Pinkman	A	Hit me in theeye. It's bananas.	Me dio en el ojo. La leche!	Me dio en el ojo. Una locura.
Skinny Pete	B	I heard you lost your partner… Emilio. Didn't he get locked up?	Pero ya no tienes socio... Emilio. ¿Está en el talego?	Supe que perdiste a tu socio... Emilio. ¿Estaba en la jaula?
Combo	C	No, man. He's out. His cousin bailed him out. I think he skipped town or something.	No tío, salió. Su primo pagó la fianza. Creo que se piró de la ciudad.	No amigo, salió. Su primo pagó la fianza. Creo que se fue de la ciudad o algo.
Combo	D	But you maybe got some *crystal*, man? 'Cause I could seriously go for a bowl. You know? Take the edge off.	Pero, ¿tienes *material*, tío? Porque es que a mí no me vendría nada mal una pipita ahora mismo.	¿Pero tienes *cristales* o no? Porque me vendría bien un poco ahora, sabes, para relajarme.
Skinny Pete	E	*Hell*, yeah. Sunday night bowl, yo.	*Coño*, ¡sí! Una buena pipita, tío.	*Diablo*, ¡sí! La fiesta del domingo.
JessePinkman	F	Oh, yeah. Came up with this whole new recipe. It's more like a formula. It's like way, way more chemically You know, it's just the bomb. But, you know, I don't know, I've been thinking lately I'll just lay off of it for a while. 'Cause lately it's been making me paranoid, so… You know, for, like health wise, just lay off.	Ah sí. Tengo una receta nueva. Es una nueva fórmula; es mucho, mucho, mucho más química. *Joder*, esta es la bomba, ¿sabéis? Pero, no sé, estoy pensando dejarlo durante un tiempo porque es que me está dando paranoias y... ya sabéis, quiero dejarlo un tiempo.	Sí, tengo una receta nueva, es como una fórmula. Es mucho, mucho más química. Diría que es la bomba. Pero, saben que, creo que voy a dejarla por un tiempo porque me está volviendo un poco paranoico... ya saben, es que no me sentía...
Combo	G	Yo, if you're not into sharing, man, just tell us to piss off. It's cool. We don't need no soap opera.	Si no quieres compartir, tío, dinos que nos piremos, buen rollo. Pero no te tiras el pisto.	Si no quieres compartirla sólo dilo y *vamos*, todo bien. No inventes una novela.

Tabla 5: Capítulo 4, Escena 1, 10:50 — 12:24.

El argot *to be bananas* ("Meaning this stuff is crazy") se ha traducido al EP con un término vulgar (*leche*) y al EN con un término coloquial (*locura*). Cuando los

personajes hablan de Emilio, en el fragmento B, la expresión argótica *didn't he get locked up?* encuentra en EP una traducción idiomática equivalente pero vulgar (*estar en el talego*, 'cárcel'); en EN, en cambio, la traducción *estar en la jaula* no presenta ninguna connotación vulgar.

Cuando los tres empiezan a hablar de droga, a partir del fragmento D, la traducción al EN se mantiene muy fiel al TO evitando cualquier tipo de ambigüedad; en cambio, la traducción al EP es más ambigua y polisémica. Por ejemplo, el slang americano *go for a bowl* (metonimia que indica una parte de la pipa que se emplea para fumar marihuana) ha sido traducido al EP con el objeto completo *pipita*, pero en EN se ha empleado una referencia anafórica en lugar del instrumento *un poco* que alude a una dosis de cristales. Además, en inglés *hell* es coloquial, así como *damn*, que ha sido traducido con el vulgarismo *¡coño!* al EP (omitiendo también la referencia a la 'fiesta del domingo'); en EN, en cambio, la traducción es literal (*¡diablo!*).

Al final, en el fragmento F, aparece la explicitación *¡Joder!* en EP, que falta tanto en el TO como en el texto en EN. En el fragmento G, *to piss off* se traduce al EP con una traducción idiomática equivalente utilizando el verbo *pirar* ('hacer novillos' o 'irse') mientras que la versión al EN, usando el verbo *ir*, elimina del todo su connotación jergal y soez. La expresión *we don't need no soap opera* ha sido traducida literalmente al EN (con un cambio de modo) *no inventes una novela*, utilizando una expresión comprensible para todo el público hispanófono; en cambio,

la traducción idiomática *tirarse el pisto* (presumir o darse importancia) se dirige exclusivamente a un público peninsular (Seco 2017).

5. Resultados del análisis

En este apartado damos cuenta de los resultados de nuestro análisis comparando las técnicas de traducción utilizadas en las dos versiones y subrayando los elementos más relevantes que han surgido de las escenas del corpus seleccionado para este estudio.

– La traducción en EP queda expresivamente más fiel al TO que la versión en EN, gracias al empleo de técnicas de traducción idiomática.

– La traducción en EP de las expresiones idiomáticas, coloquiales y argóticas (pero no vulgares) se puede definir como semi-literal, pues implica técnicas de explicitación vulgar (con elementos ausentes en el TO).

– La traducción en EN es casi siempre literal; los elementos que caracterizan el lenguaje soez son atenuados/sustituidos por sinónimos de connotación coloquial u omitidos totalmente, censurando, de esta manera, las expresiones más groseras.

– La traducción en EN, finalmente, presenta un mayor empleo de técnicas de domesticación en comparación con la versión en EP, pues el objetivo principal de

dicha traducción es acercar el TM al trasfondo cultural y lingüístico del público hispanófono.

Según los resultados del análisis, podemos constatar que en la versión doblada al EN se ha procedido a una censura sistemática de todos los aspectos relacionados con el lenguaje soez mediante el uso de técnicas como la atenuación y la omisión. En cambio, en el doblaje al EP la traducción idiomática ha favorecido el empleo de equivalentes culturales en el texto meta (generalmente de procedencia exclusivamente peninsular). Además, en la versión peninsular destacamos el uso frecuente de la explicitación vulgar (es decir, la introducción de términos soeces en un contexto simplemente coloquial), mientras que en EN se opta por una traducción literal, para enriquecer aún más la expresividad lingüística y cultural que caracteriza las conversaciones argóticas. Obviamente, estos son resultados preliminares y las tendencias observadas habrá que contrastarlas en un estudio con un corpus mayor para poder conseguir datos más fiables.

BIBLIOGRAFIA

Aixelá F.J. y Villarig A. (2009), *Manipulación ideológica y traducción: atenuación e intensificación moral en la traducción de la novela negra norteamericana al español (1933-2001)*, "Hermeneus", 11, pp. 109-144.

Baker M. (1992), *In Other Words: A Coursebook on Translation*, London and New York, Routledge.

Chesterman A. (1997), *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*, Benjamin Translation Library vol. 22, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.

De Laurentiis A. (2016), *Alcohólica pederasta o Baby sitter ubriacona? Scelte ideologiche nel doppiaggio italiano di* Física o Química, "Lingue e Linguaggi", vol. 17, pp. 57-70.

García Aguiar L. C., García Jiménez R. (2013), *Estrategias de atenuación del lenguaje soez: algunos procedimientos lingüísticos en el doblaje para Hispanoamérica de la película Death Proof*, "Estudios de Traducción", 3, pp. 135-148

Guevara A. (2013), *El español neutro*, Editorial Iberoamerica/Comunicación.

Hurtado Albir A. (2001), *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Malone J. L. (1988), *The Science of Linguistics in the Art of Translation: Some Tools from Linguistics for the Analysis and Practice of Translation*, Albany, State University of New York Press.

Mourelle De Lema M. (1998), *El periodismo, vehículo de penetración de extranjerismos en el léxico común*: https://cvc.cervantes.es/obref/congresos/zacatecas/prensa/comunicaciones/mourell.html (19.3.2018)

Petrella L. (1998), *El español «neutro» de los doblajes: intenciones y realidades*, Universidad de Buenos Aires:

https://cvc.cervantes.es/obref/congresos/zacatecas/television/comunicaciones/petre.html (7.12.2018)

Romero L., De Laurentiis A. (2016), *Aspectos ideológicos en la traducción para el doblaje de* Física o Química, "MonTI Special Issue" 3, pp. 157-179.

Seco M. (2017), *Diccionario Fraseológico documentado del español actual*, JdeJ Editores.

Toma E. (2018), *Analisi della traduzione degli aspetti linguistici e culturali di* Breaking Bad, "Lingue e Linguaggi", XXVIII, pp. 315-335.

Venuti L. (1995), *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London/New York, Routledge.

Vinai J. P., Darbelnet J. (1958), *Stylistique comparée du français et de l'anglais: méthode de traduction*, Paris, Didier.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Francesca Alessandrello

ZAZIE DANS LE MÉTRO DI RAYMOND QUENEAU: «C'EST FRANÇAIS ÇA…?»

ABSTRACT. Raymond Queneau (1903-1976), romanziere, poeta, filosofo, matematico e linguista, concepisce la letteratura come lavoro d'esplorazione linguistica. Lo studio e le riflessioni sul linguaggio portano Queneau a denunciare l'insostenibile divario tra lingua scritta e lingua parlata e a preconizzare una triplice riforma (vocabolario, sintassi, ortografia) che si propone come obiettivo finale la creazione di una lingua nuova, dinamica e più aderente al parlato quotidiano, il *néo-français*, che raggiungerà la sua massima espressione in Z*azie dans le métro*. Nel 1969 Queneau, nel famoso articolo *Errata*, dovrà ammettere l'infondatezza delle sue previsioni sull'inevitabile tracollo del francese accademico ma se la riforma si rivelerà alla fine inattuabile per via di una tradizione linguistica troppo legata al modello ortodosso restano comunque l'importanza di aver sollevato il problema e soprattutto la grande portata delle riflessioni per un futuro rinnovamento linguistico.

Parole Chiave: Raymond Queneau – *Zazie dans le métro* – Triplice riforma – *Néo-français* – Ortografia fonetica

ABSTRACT. Raymond Queneau (1903-1976), novelist, poet, philosopher, mathematician and linguist, conceives literature as a work of linguistic exploration. The study and reflections on language leads Queneau to denounce the unsustainable gap between written language and spoken language and to advocate a triple reform (vocabulary, syntax, spelling) aiming to create a new and dynamic language, more

adherent to everyday speech, the *néo-français*, which will reach its maximum expression in *Zazie dans le métro*. In 1969 Queneau, in his famous article *Errata*, has to admit the groundlessness of his predictions on the inevitable collapse of academic French, but if the reform finally turned out to be unrealisable because of a linguistic tradition too closely linked to the orthodox model, the importance of having raised the problem and above all the great scope of the reflections for a future linguistic renewal remain.

Keywords: Raymond Queneau - Zazie dans le métro - Triple reform - Néo-français - Phonetic orthography

Il linguaggio è il vero protagonista dell'opera dello scrittore francese Raymond Queneau «poiché, a partire dalle prime prove, egli s'è applicato alla lingua non solo come mezzo di espressione-comunicazione, ma l'ha oggettivata a movente e scopo del suo artistico operare»[1].

L'opera letteraria è concepita, infatti, da Queneau come iperonimo di gioco di parole, come lavoro di esplorazione sul linguaggio «*à la fois code et objet*»[2] della comunicazione: attraverso la lente d'ingrandimento dello scrittore, il linguaggio, viene auscultato, sezionato, soppesato per il solo gusto di carpirne tutte le

[1] G. Poli, *Invito alla lettura di Raymond Queneau*, Mursia, Milano 1995, p. 161.

[2] A. Doppagne, *Le néologisme chez Raymond Queneau*, Paris, "Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises", 25, 1973, p. 106.

potenzialità. Rifiutandogli lo statuto di sistema fisso e volendone sottolineare il carattere arbitrario, il linguaggio è, sotto la penna di Queneau, rimesso costantemente in discussione: «*Chaque fois tout se passe comme si l'écriture de Queneau éprouvait le code, tirait sur le vêtement trop étroit des structures pour le faire craquer, bref rendait manifeste l'arbitraire du langage en le poussant jusqu'au bout*».[3]

Le parole sono oggetto di manipolazioni ardite, di decostruzioni e ricomposizioni continue, nell'intento di rinnovare un sistema convenzionale ormai agonizzante e incapace di rimodellarsi alla nuova realtà linguistica.

Influenzato dagli scritti del noto linguista Joseph Vendryes[4] che già nel 1925 affermava «*nous écrivons une langue morte*»[5] e sulle orme di Céline[6], Queneau denuncia l'insostenibile divario tra lingua scritta e lingua parlata e insegue il miraggio di una lingua scritta che sia lo specchio fedele della lingua così come è effettivamente parlata, scevra di ogni rigida norma prescrittiva codificata nei secoli prima. In breve, una lingua che riscopra le sonorità e la musicalità originarie.

---

[3] T. Aron, *Le roman comme représentation du langage de Raymond Queneau ou Raymond Queneau à la lumière de Bakhtine*, Paris, "Europe (RLM)", 650-651, 1983, p. 56.

[4] Autore di *Le Langage* (Éd. La Renaissance du livre, Paris 1925), opera fondamentale di linguistica generale che si situa al margine della linguistica istituzionale privilegiando un approccio più aderente alla filosofia del linguaggio.

[5] Citato in R. Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*, Gallimard, Paris 1965, p. 16.

[6] A proposito del romanzo *Voyage au bout de la nuit*, Queneau scriverà che è «*le premier livre d'importance où pour la première fois le style oral marche à fond de train […] de la première à la dernière page*» (*Bâtons, chiffres et lettres*, cit., p. 18).

Contro i difensori di una lingua ormai atrofizzata, tacciati dallo scrittore di immobilismo ed eccessivo conservatorismo, nel suo saggio *Bâtons, chiffres et lettres*[7], (d'ora in poi indicato con *BCL*), Queneau preconizza la necessità di una triplice riforma linguistica:

> «*Pour passer du français écrit ancien […], qui ne fait que se survivre, à un français moderne* écrit, *au* troisième *français, correspondant à la langue réellement parlée, il faut opérer une triple réforme, ou révolution: l'une concerne le vocabulaire, la seconde la syntaxe, la troisième l'orthographe*»[8].

il cui risultato finale sarà un nuovo idioma, immediato e spontaneo, il *néo-français*[9], per il quale lo scrittore francese reclama lo statuto di dignità letteraria. Il procedimento, iniziato col primo Queneau in *Le Chiendent*[10], in cui si proponeva di «abbattere i vecchi tabù linguistici mediante […] una scrittura fonetica [e] frasi che si

[7] R. Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*, cit.

[8] R. Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres,* cit., p. 20.

[9] Relativamente alla scelta del termine *néo-français*, Jean-Paul Bordufour (alias Paul Fournel, scrittore francese nato nel 1947) scrive: «*Le terme utilisé par Queneau n'est pas très heureux puisque pour désigner un idiome populaire et résolument moderne il fait intervenir un préfixe savant et tiré d'une langue morte*» (*La révolution langagière erratée*, Paris, "Cahiers de l'Herne", 29, 1975, p. 183).

[10] A proposito del motivo ispiratore del suo primo romanzo, ripercorrendo con la memoria il suo viaggio in Grecia compiuto nel 1932, Queneau scrive: «*frappé, au cours d'un voyage en Grèce, par le bilinguisme de ce pays […], je conçus l'audacieux projet de traduire en français parlé le Discours de la Méthode. […] Malheureusement, j'ai bifurqué en chemin et ça a donné un roman*» (*Bâtons, chiffres et lettres*, cit., p. 57).

sottraggono ai rigidi schemi della sintassi»[11], raggiungerà la sua massima espressione in *Zazie dans le métro*[12] che, più di ogni altra opera queniana, si presenta come una vera e propria *défense et illustration* del *néo-français*.

Zazie dans le métro si è imposto per l'incontenibile energia verbale che travolge e trascina il lettore in un mondo senza punti di riferimento ove tradizione ed innovazione coabitano pacificamente: su un assetto architettonico tipicamente classicistico[13] si innesta, infatti, un linguaggio che respinge ogni classificazione accademica per liberarsi in un vulcanico idioletto di ghirigori fonetici e amalgami verbali forgiati sul parlato. La volontà di distruggere l'apparenza civile del linguaggio, che si regge sull'arbitrarietà e sulla fragilità delle convenzioni linguistiche, si concretizza nello stridente accostamento tra lingua ortodossa e lingua popolare, tra lingue antiche e lingue moderne, tra sintassi disarticolata e forme di costruzione più tradizionali, un accostamento che genera un irresistibile umorismo, nel quale l'autore dispiega un'inesauribile *verve* e uno straordinario virtuosismo tecnico. *Doukipudonktan*, la prima parola «sparata come un petardo»[14] a *ouverture*

---

[11] M. Siniscalchi, *Raymond Queneau o della sdrammatizzazione del linguaggio Raymond*, Loffredo, Napoli 1981, p. 30.

[12] R. Queneau, *Zazie dans le métro*, Gallimard, Paris 1959, [trad. it] *Zazie nel metró*, Einaudi, Torino 1960.

[13] Nella prefazione del suo saggio *Le Voyage en Grèce* (Gallimard, Paris 1973), Queneau scrive: «*toute littérature fondée doit être dite classique» (p. 11)* e ancora*: «toute littérature digne de ce nom se refuse au relâchement: automatisme scribal, laisser aller inconstructif, etc.*» (p. 11). In effetti, costruzione e metodo sono i due tratti comuni a tutta la produzione letteraria dell'autore.

[14] M. Siniscalchi, *Raymond Queneau o della sdrammatizzazione del linguaggio*, cit., p. 31.

del romanzo, non è altro che il preludio all'«inarrestabile flusso ortofonico dei personaggi di Zazie»[15].

I punti principali della triplice riforma linguistica propugnata da Queneau riguardano il «*vocabulaire*», la «*syntaxe*» e l'«*orthographe*», benché in alcuni casi le modificazioni ortografiche siano inscindibili dal lessico e dalla sintassi.

«*Vocabulaire*»

Il primo punto della riforma propugnata da Queneau riguarda il vocabolario:

> «*Sur le premier point il y a peu de chose à dire. Le danger à éviter est l'argot, l'argot trop fugitif et trop périssable, mais source assez riche et denrée assez savoureuse. Et que l'on comprenne bien qu'il ne s'agit pas de remplacer le français par l'argot, qui n'est point une langue, mais un vocabulaire en transformation. La francisation des termes étrangers, la place plus ou moins grande à faire aux néologismes, aux fantaisies et inventions personnelles ne sont que des questions secondaires qui se résoudront d'elles-mêmes*» (*BCL*, p.20).

Le fonti a cui attinge Queneau sono molteplici: *argot*[16] e linguaggio popolare, arcaismi, ellenismi, latinismi, italianismi, anglicismi, germanismi, spagnolismi e

[15] *Ibidem*.

arabismi che si fondono nel testo dando vita a una lingua nuova, originalmente polifonica.

Il vocabolario popolare, a tratti argotico[17], di *Zazie*, rivelatore dell'origine modesta dei personaggi ma anche della loro spontaneità e schiettezza, si caratterizza per un forte coefficiente d'affettività ed espressività: esso è più breve, efficace ed eloquente della lingua scritta. Così la «*gamine*»[18] Zazie, lasciata allo zio «*pédé*»[19] dalla madre che vuole dedicarsi al suo «*jules*»[20] andrà in giro per Parigi non in metró, suo unico e grande desiderio, ma su un «*tac*»[21], inseguita da un «*flic*»[22]…

---

[16] «*Il faut admettre que l'argot n'est plus la langue secrète qu'il fut un temps, mais qu'il existe aujourd'hui en français des usages ludiques, des inventions lexicales, bref des mots qui parfois durent ce que durent les roses, l'espace d'un matin, et parfois prennent racine […]*» (L-J. Calvet, *L'argot en 20 leçons*, Payot, Paris 1993, p. 7). Queneau sa bene di non dover abusare dell'*argot* in quanto la sua mancanza di stabilità rischia di compromettere l'opera perché andrebbe inevitabilmente a datarla.

[17] Fare la distinzione tra lingua popolare (e, per facile conguaglio, lingua familiare) e *argot* non è per niente facile, persino i vari dizionari spesso discordano tra loro. In generale, l'accezione familiare implica uno scarto rispetto alla lingua scritta e al corretto uso della stessa; con popolare si indica la lingua parlata dal popolo e quindi di origine 'bassa' e volgare; l'*argot*, invece, comprende un lessico specifico di un determinato gruppo sociale o professionale, attraverso cui potersi distinguere coscientemente dagli altri.

[18] Ma anche «*mouflette*», «*môme*», «*gosse*» nel significato di monella.

[19] Ma anche «*lope*», «*pédale*», «*fiotte*», «*tapette*», «*tante*» e in un'accezione più familiare «*tata*» nel significato di omosessuale.

[20] Ma anche «*coquin*» nel significato di amante.

[21] Da «*tacot*», taxi; ma anche «*bagnole*», «*bahut*», «*tire*».

[22] Ma anche «*flicard*», «*flicaille*», «*roussin*» e «*bourin*» nel significato di poliziotto.

Oltre ai termini argotici e popolari, Queneau si affida al procedimento dell'analogia per ampliare il vocabolario della letteratura francese. Egli si diverte allora a inventare vocaboli di sana pianta, spesso trasforma quelli già esistenti, altre volte li attinge direttamente dall'etimologia.

Il neologismo[23] è la summa della prismatica invenzione verbale queniana che si esprime attraverso la maniacale adulterazione delle parole, alla costante ricerca di un effetto comico. I neologismi queniani ricordano tanto la fantasia verbale rabelaisiana; la loro fonte primaria è il procedimento della derivazione[24], che si avvale di prefissi[25], suffissi[26], ipostasi[27] e troncamento[28] per creare nuove unità lessicali.

Quando termini di ceppo diverso si trovano a far parte di uno stesso enunciato, ecco che scatta l'intento umoristico dello scrittore che si diverte a intaccare la coesione lessicale del testo che richiederebbe, nella concezione testuale tradizionale,

---

[23] «*Le choix est entre l'emprunt d'un terme et l'invention, ou la création*» (*Nouvelle histoire de la Langue Française*, Collectif dirigé par Jacques Chaurand, Seuil, Paris 1999), p. 619.

[24] «*Le néologisme s'obtient par dérivation (mot dérivé), composition (mot composé), imitation de bruits (onomatopée), invention gratuite (mot forgé) ou amalgame (mot-valise)*» in B. Dupriez, *Gradus*: *les procédés littéraires*, Union Générale d'Éditions, Paris 1984, p. 310.

[25] Esempi: «*trouscaille*» da Trouscallion (che essendo un «*flic*», si forma, per analogia, su «*flicaille*», sostantivo argotico che designa in modo spregiativo la polizia, p. 119); «*prétentiard*» (da «*prétention*», p. 71); «*Amerlos*» (da «*amerloque*», deformazione argotica di «*Américain*», p. 49).

[26] Esempi: «*bulbulement*» (neologismo formato dal suono onomatopeico bul bul che riproduce il rumore delle bollicine della birra, p. 124); «*cônerie*» (da «*cône*», p. 173); «*décibélité*» (da «*décibel*», p. 108); «*factidiversialité*» (da «*faits divers*», p. 36).

[27] Esempi: «*bahut locataire*» (p. 91), riferito al taxi di Charles; «*clameur touriste*» (p. 94), riferito al vocio concitato dei turisti stranieri; «*mot cybernétique*» (p. 137), pronunciata da Charles.

[28] Esempi: «*formi*» (p. 67) > *formidable* (l'abbrevazione corrente sarebbe «*formide*»); «*frome*» (pp. 74-75) > *fromage*; «*crénom*» (pp. 105, 158) > *sacré nom*; «*brou*» (p. 127) > brouhaha.

l'uniformazione di stile. Un esempio di eterogeneità lessicale è il seguente stralcio di conversazione telefonica tra Gabriel e Charles in cui si è evidenziato il registro tra parentesi quadre:

> *«Finalement Charles, ayant éclusé [arg] son verre, s'approche lentement de l'écouteur, puis, arrachant l'appareil des mains de sa peut-être future [NL], il profère [letter.] ce mot cybernétique [NL]:*
>
> *– Allô!*
>
> *– C'est toi, Charles?*
>
> *– Rmroin»* (pp. 136-137).

Se si distoglie per un attimo lo sguardo dal carattere burlesco e sovversivo dei vari innesti, ci si accorge che in realtà l'alternarsi di espressioni canoniche, espressioni popolari e neoformazioni lessicali, e quindi l'oscillare tra un registro alto e uno più colloquiale, nello stesso evento linguistico rientra nella normale strategia comunicativa di ogni parlante che, nel relazionarsi con gli altri, ha la possibilità di scegliere a quali risorse comunicative ricorrere nei diversi contesti situazionali. L'eterogeneità lessicale, seppur praticata per sortire un effetto comico, ha dunque un suo riscontro nel comune 'conversare'.

Il ricco potenziale semantico del *néo-français* sembra insufficiente a soddisfare l'insaziabile *verve* linguistica dello scrittore che si diverte allora a ricorrere a prestiti

da altre lingue, siano esse classiche come il latino e il greco, o contemporanee, come l'inglese, il tedesco, lo spagnolo, l'arabo e lo stesso italiano, non mancando altresì di intessere bizzarri dialoghi plurilingue, dalla forte connotazione babelica:

> *« − Je suis cordonnier et pas marchand de chaussures. Ne sutor ultra crepidam, comme disaient les Anciens […].Usque non ascendam* anch'io son pittore*, adios amigos amen et toc»*[29] (p. 78);

> *«− Et qu'est-ce qu'il y a dans les feuilles roses? des cochonneries, je parie…j'avais pas tort, c'est en latin… «fèr' ghiss ma-inn nich't', veritas odium ponit, victis honos …»* (p. 161)[30];

> *«− Male bonas horas collocamus si non dicis isti puellae the reason why this man Charles went away*[31].
>
> *− Mon petit vieux, lui répondit Gabriel, mêle-toi de tes cipolles. She knows why*
>
> *and she bothers me quite a lot*[32].
>
> *− Oh! Mais, s'écria Zazie, voilà maintenant que tu sais parler les langues forestières»* (p. 92).

---

[29] «*Ne sutor ultra crepidam*»: cordonnier, pas plus haut que la chaussure», parole pronunciate dal pittore Apelle verso un calzolaio che, dopo aver criticato un sandalo ritratto in uno dei suoi dipinti, ha continuato a criticare il resto (Plinio, *Storia naturale*). Dopo aver citato Plinio, prosegue in latino, italiano e spagnolo: «*Usque non ascendam* anch'io son pittore*, adios amigos amen et toc»,* intendendo dire all'incirca che: salirò non incessantemente, anch'io sono pittore, saluti a tutti.

[30] «*fèr'ghiss ma-inn nich't*» (in francese: *ne m'oubliez pas*); *veritas odium ponit, victis honos* (in francese: *la franchise engendre la haine, honneur aux vaincus).*

[31] In francese: *On se prépare bien du plaisir si tu ne dis pas à cette maudite gamine la raison pour laquelle Charles est parti*.

[32] In francese: *elle sait pourquoi et m'ennuie énormément*.

Questi ultimi esempi di *pot-pourri* linguistico, ci permettono di fare alcune riflessioni sul perché Queneau, reclamando lo statuto di dignità letteraria per la lingua popolare francese, faccia poi ricorso, paradossalmente, da una parte al latino, lingua morta e dunque lingua scritta per eccellenza, e dall'altra a numerosi forestierismi. È da imputare solo il suo spirito burlone e perturbatore che si compiace a disorientare e al contempo suscitare l'ilarità del lettore o c'è qualche altro movente più profondo che lo porta a giocare sui registri e sulle epoche?

Il paradosso in realtà è presto spiegato.

È certo che la componente ludica sia alla base dell'accostamento cacofonico di lingue diverse[33]: esse hanno la loro ragion d'essere per il solo piacere dello scrittore di godere di una musicalità che va al di là del senso e di ogni logica comune. C'è di più. Gli innesti dal latino non sono rigurgiti nostalgici per una lingua ormai scomparsa; al contrario, il latino funge da contraltare al *néo-français* per far risaltare in modo più efficace lo scarto tra le due lingue. Un testo scritto interamente in francese popolare non avrebbe di sicuro ottenuto lo stesso effetto di un testo che, presentando sincronicamente due lingue che in realtà sono l'una l'evoluzione 'filogenetica' dell'altra, dà invece la possibilità al lettore di rendersi conto in maniera immediata della distanza dei due sistemi linguistici. Gli innesti da altre lingue

[33] Sulle possibilità ludiche risultanti dallo scarto tra lingua scritta e lingua orale si legga il capitolo di Laure Hesbois, *Initiation à la Langue-Moi* in *Les Jeux de langage*, Éd. de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1986, pp. 92-97.

accostati sempre al latino enfatizzano lo scarto tra lingua antica e lingua moderna ma in più rinviano l'immagine di una lingua cosmopolita, permeabile alle influenze linguistiche.

«*Syntaxe*»

Il secondo punto della riforma linguistica riguarda la sintassi. Nel suo saggio *Écrit en 1955*, Queneau affermava:

> «*il s'agit de donner une existence littéraire au français tel qu'il se parle maintenant […]. Or il ne s'agit pas de vocabulaire – ou plutôt, cette question de vocabulaire ne vient qu'en second lieu – mais bien de syntaxe*» (*BCL*, p. 68).

Il *néo-français* reclama quindi una sintassi orale, ove l'ordine delle parole non può essere dissociato da ciò che viene detto. A tal proposito, Queneau dichiara:

> «*Il faut changer de notation, parce que la syntaxe du français actuel n'a plus beaucoup de rapport avec la syntaxe du français écrit. On prétend que le pluriel se fait en «s», mais quand on dit …je lis là… «anthologie des jeunes auteurs», eh bien le pluriel ne se fait pas en «s», le pluriel d'«auteur», dans ce cas, c'est* "zauteur"*: c'est mettre un* "z" *au début*»[34].

[34] G. Charbonnier, cit., p. 77.

L'edificazione del *néo-français* comporta inevitabilmente una ristrutturazione sia a livello sintattico che a livello morfologico. L'organizzazione della frase in *Zazie* ricalca naturalmente quella del francese parlato[35], caratterizzato da una sintassi franta e scollegata. Queneau sottolinea come le caratteristiche peculiari del francese parlato contemporaneo, riguardanti specificatamente la costruzione della frase, non siano poi così originali come si potrebbe pensare. Esse rappresentano la forma corretta in un'altra lingua indo-europea denominata *chinook*. Queneau, linguista, spiega così la tecnica utilizzata:

> «[…] En chinook, la phrase est construite de telle sorte qu'une première partie contient toutes les indications grammaticales (c'est-à-dire les «morphèmes») et la seconde toutes les données concrètes (les «sémantèmes»). Cette construction de la phrase ne ressemble en rien à celle du français écrit mais elle est fréquente en français parlé. […] On ne dit pas par exemple: «Ta cousine n'a pas encore voyagé en Afrique», mais: «Elle n'y a pas encore voyagé, ta cousine, en Afrique» (*BCL*, p. 55).

Ecco due esempi di frase *chinook* proferite da Turandot dopo esser riuscito a sfuggire alla folla minacciosa che lo crede un satiro:

> *«− Ils me prenaient pour un satyre tous ces cons» (pp. 36, 38).*
>
> *«− Faudra l'enfermer à clé cette petite, dit Turandot»* (p. 39).

[35] «*La séquence orale se distingue de la phrase écrite par sa souplesse*» in *Nouvelle histoire de la Langue Française*, cit., p. 610.

Sul piano morfologico, Queneau gioca con le parole, invertendo il genere (parole maschili diventano femminili e viceversa), alterando il numero (singolare e plurale) e le regole a esso annesse (es. /s/ al posto di /x/), inventando nuove desinenze, interscambiando gli ausiliari, privando la negazione di uno dei due termini di cui si compone, stravolgendo la corretta costruzione della frase (successione alterata dei sostantivi, degli aggettivi, dei complementi), deformando i dimostrativi, i pronomi relativi e così via. Niente sembra vietato al «*poète de la syntaxe*»[36].

Per mimesi della lingua parlata, la frase dichiarativa, interrogativa e negativa subiscono delle modificazioni. La frase dichiarativa è spesso rafforzata dall'interpolazione di «*c'est que*» davanti al pronome soggetto:

«− *C'est qu'il commence à m'agacer*» (nostra la sottolineatura, p. 28)

«[…] *où c'est que c'est qu'elle avait garé la hache*» (nostra la sottolineatura, p. 55)

La frase interrogativa" nelle forme con *est-ce que* o con l'inversione verbo-soggetto è pochissimo usata. Essa è praticata dal gruppo di turisti stranieri incontrati

[36] Espressione di Paul Guth citata in V. Panaitescu, *Le langage de l'humour quenien*, Verviers, "Temps mêlés", 150 + 57/60, 1993, p. 131.

da Zazie durante il suo girovagare per Parigi i quali, formati alla scuola 'berlitzscouliana'[37], applicano ovviamente l'interrogazione accademica (p. 91):

> «− *Et que voyez-vous* […]*?*»
>
> «− […] *qu'y a t-il à voir?*»

ma a questa è preferita di gran lunga la forma popolare in *-ti*[38] (o soltanto *-i* se la parola precedente termina con una /t/):

> *«− c'est-ti oui? c'est-ti non?»* (nostra la sottolineatura, p. 138)
>
> *«− ça serait-i de ton âge?»* (nostra la sottolineatura, p. 92)

o semplicemente l'interrogazione dettata dall'intonazione della voce:

> *«− T'entends ça?»* (p. 10)
>
> *«− Je peux te faire confiance*?» (p. 11)
>
> *«− il vient ce beaujolais*?» (p. 19).

[37] Da «*berlitzscoulien*», gioco di parole costruito su Berlitz, la famosa scuola d'insegnamento diretto di lingue straniere.

[38] «*En 1920, Bauche donne l'interrogation en –ti ? comme vivante, avec des exemples attestés qui de nos jours paraissent curieux en France […]. Cette forme est désormais réservée à quelques usages régionaux, sans doute parce qu'elle a été sentie comme paysanne […]*», *Nouvelle histoire de la Langue Française*, cit., p. 614.

La frase negativa, composta da due particelle completive *ne…pas*, perde frequentemente il primo elemento[39]:

«− ils se nettoient jamais» (p. 9)

«− ça m'étonne pas» (p. 9)

«− j'aurai pas le temps» (p. 12).

Queneau si diverte a manipolare anche la funzione distintiva del genere: così termini maschili diventano femminili e viceversa, oppure termini maschili compaiono con terminazione femminile:

«un Écossaise» (p. 148)

«quelques serviteurs écossaises» (p. 150).

In questo caso, la discordanza dell'accordo, oltre a provocare un sorriso presso il lettore, si rileva pertinente al contesto poiché sottolinea, amplificandola, l'ambiguità

[39] «*Le français se distingue des autres langues romanes par sa négation à deux éléments:* ne…pas (jamais, rien, personne…). *L'omission de* ne *à l'oral est un phénomène sporadique dès le Moyen Age, qui progresse au XIX et au XX […]. Dans les usages familiers oraux, on omet souvent ne, selon des fréquences variables liées au locuteur, à la situation, et au sujet traité*», *Nouvelle histoire de la Langue Française*, cit., p. 613).

del *Mont-de-piété*, il locale notturno dove si esibisce lo zio Gabriel, gestito e frequentato da persone gay.

Per ciò che concerne la coniugazione francese, Queneau constata con dispiacere la scarsa competenza dei parlanti nel declinare correttamente le diverse forme verbali, anche le più semplici, come mostrano i seguenti dialoghi (il primo tra il sedicente ispettore Bertin Poirée e Marceline, la moglie dello zio Gabriel, il secondo tra il «*flic*» Trouscaillon e un clochard, denominato «*l'obscur*»):

> «– *Je me vêts, répéta-t-il douloureusement. C'est français ça: je me vêts? Je m'en vais, oui, mais: je me vêts? […].*
>
> – *Eh bien, vêtez-vous.*
>
> –*Vêtissez-vous, ma toute belle. On dit: vêtissez-vous.*
>
> *Marceline s'esclaffa.*
>
> – *Vêtissez-vous! Vêtissez-vous! Mais vous êtes nul. On dit: vêtez-vous.*
>
> – *Vous ne me ferez jamais croire ça.*
>
> *Il avait l'air vexé.*
>
> – *Regardez dans le dictionnaire»* (p. 160).

> «– *M'autorisez-vous donc à de nouveau formuler la proposition interrogative qu'il y a quelques instants j'énonça devant vous?*
>
> – *J'énonçai, dit l'obscur.*
>
> – *J'énonçais, dit Trouscaillon.*

– *J'énonçai sans esse.*

– *J'énonçai, dit enfin Trouscaillon. Ah! La grammaire c'est pas mon fort. Et c'est ça qui m'en a joué des tours* […]» (p. 163).

Il tracollo della coniugazione francese è palese: il passato remoto tende sempre più a essere sostituito dal passato prossimo; il futuro è minacciato[40], l'imperfetto congiuntivo è quasi del tutto ignorato[41].

Tra gli effetti stilistici volti ad attrarre l'attenzione su ciò che viene detto, Queneau si avvale anche delle figure retoriche - in questo caso figure di costruzione - sebbene con parsimonia. Sono i procedimenti d'enfasi a ricorrere con più frequenza nel testo perché questi concorrono a fotografare le peculiarità del linguaggio popolare: l'abbondanza d'espressione (pleonasmo), la ripresa di un segmento del discorso per mezzo di un altro segmento (anafora), i termini privi di senso all'interno della frase in cui sono collocati (le particelle espletive).

Il chiasmo consiste nel contrapporre due espressioni concettualmente affini in modo che i termini della seconda siano disposti in ordine inverso a quelli della prima: «- *Turandot et Marceline où plutôt Marceline et Turandot…*» (p. 41).

---

[40] «*On ne dit plus guère: Iras-tu demain à la campagne?, on emploie de préférence la forma positive avec la simple intonation interrogative: Tu vas demain à la campagne? […]. Sans parler de formations périphrastiques comme* «Je vais prendre» *ou* «Je veux prendre» (*Batons, chiffes et lettres*, cit., p. 69).

[41] «*Les* que je susse, que je visse *n'ont pas résisté aux plaisanteries les plus élémentaires et l'enseignement officiel a même éliminé ce malheureux temps*» (*Batons, chiffes et lettres*, p. 68).

L'epifora, ripetizione di una o più parole alla fine di una serie di frasi o parte di frasi, è una ridicolizzazione della figura retorica stessa:

> «*Trouscaillon et la veuve Mouaque avaient déjà fait un bout de chemin* <u>*lentement côte à côte mais droit devant eux et de plus en silence*</u>*, lorsqu'ils s'aperçurent qu'ils marchaient* <u>*côte à côte lentement mais droit devant eux et de plus en silence*</u> *[…]*» (nostra la sottolineatura, p. 124).

«*Ortographe*»

L'ultimo ma fondamentale punto della riforma queniana riguarda naturalmente l'ortografia:

> «*Quant au troisième point, la réforme de l'orthographe, alors ça, ça c'est la bouteille à l'encre, c'est le piège, c'est l'écueil. Mais bon gré, mal gré il faudra en (il faudra-t-en) passer par là: il n'y aura que lorsque cette réforme, cette révolution sera accomplie (sera-z-accomplie) que la nouvelle langue pourra s'affirmer hautement et vivre d'une vie autonomie; alors seulement pourra naître une nouvelle poésie*» (*BCL*, p.21).

La riforma dell'ortografia è dunque la più urgente ma anche la più ardua. La discordanza tra scritto e orale è allarmante. Se solo si desse atto di questa realtà, «*tout*

d'un coup, il y aurait deux langues: l'une, le français écrit, deviendrait l'équivalent du latin; et l'autre, dûment codifiée serait à son tour enseignée dans les écoles. On reconnaîtrait dans le néo-français un idiome indépendant»[42]. Incongruenze, aberrazioni, antinomie caratterizzano l'ortografia tradizionale rispetto alla lingua effettivamente parlata. Queneau definisce l'ortografia: «*un système de graphies chaotiques, absurdes et arbitraires, une invention des premiers imprimeurs pour rendre le métier difficile et se créer ainsi des privilèges corporatifs. Et les graphies actuelles ne sont même pas celles des Classiques*».[43]

Insistendo sul carattere obsoleto del francese accademico, Queneau ritiene che:

> «l'orthographe est plus qu'une mauvaise habitude, c'est une vanité. Nos langues sont des langues populaires, vulgaires, parlées. Notre alphabet n'a que peu retenu de la valeur hiéroglyphique des graphes sémitiques […]. En chinois, en égyptien ancien, en sémitique, les graphies sont significatives; mais non en français, où elles n'ont de valeur que de coutume, sentimentales et gonflées de souvenirs. La vénération ne doit point s'égarer sur ce qui n'en est pas digne» (*BCL*, pp. 25-26).

La nuova lingua esige dunque una nuova ortografia. Ma quale ortografia adottare? Facendo sua la lezione di Ronsard, «*Tu éviteras toute orthographe*

[42] R. Queneau, *Le Voyage en Grèce*, cit. , p. 224.

[43] R. Queneau, *Bâtons, chiffes et lettres*, cit., p. 75.

superflue et ne mettras aucunes lettres en tels mots si tu ne les prononces pas en lisant»[44] e soprattutto di Voltaire «*L'écriture est la peinture de la voix. Plus elle lui ressemble, mieux elle est*»[45]. Queneau propende per una grafia la più fonetica possibile: «la réforme de l'orthographe, ou plutôt l'adoption d'une orthographe phonétique s'impose, parce qu'elle rendra manifeste l'essentiel: la prééminence de l'oral sur l'écrit. Il s'agit donc non de réforme, mais de création».[46]

Nell'ortografia fonetica di Queneau, la regola principale è che «*toute lettre se prononce, sans jamais changer de valeur, quelle que soit sa position*»[47]. Nell'attuare la riforma, due misure però si rendono necessarie: la prima riguarda l'*élision* della /e/ muta, la seconda riguarda invece la riduzione dello iato tramite *liaison*.

Per ciò che riguarda la soppressione della /e/ muta, di cui Queneau condanna l'impiego in prosa e ancor più in poesia, due sono i modi con cui è possibile elidere questo orpello artificiale: tramite *élision*, per mezzo dell'apostrofo, come in «*j'veux*» (p. 18) e «*j'm'en fous*» (p. 43) oppure attraverso *écrasement* come in «*Jm'en fous*» (pp. 13, 139). La forma corretta è comunque sempre presente: «*Je m'en fous*» (pp. 14, 28, 126). Questo comporta che nella stessa pagina o a distanza anche di diversi

[44] *Ibidem.*

[45] *Ibidem.*

[46] *Ibidem,* p. 25.

[47] R. Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*, cit., p. 23. Questo, secondo Queneau, potrebbe essere l'ipotetico alfabeto fonetico da utilizzare: «*a, â, b, d, e, é, è, ê, f, g,* (toujours dur), *i, j, k, l, m, n, o, ô, p, r, s* (toujours ç, ss), *t, u, v, y, z, ch, gn, ou, an, in, on*».

paragrafi, è possibile imbattersi in uno stesso lemma ortografato in maniera diversa, il che, oltre a provocare una sorta di disorientamento per il lettore, contribuisce a dare maggior risalto alla varietà parlata.

Gli esempi seguenti testimoniano dell'assenza di una regola fissa, poiché, in casi identici, Queneau utilizza trascrizioni diverse:

> *«– C'est hun cacocalo que j'veux et pas autt chose»* (p. 18)
>
> *«– jveux ottchose»* (p. 131).

In questo caso non soltanto si ha una diversa trascrizione per il sintagma *je veux* > «*j'veux*»/«*jveux*» m anche per *autre chose* > «*autt chose*»/«*ottchose*», in cui l'elisione della finale –*re* comporta una pronuncia marcata della /t/. Allo stesso modo *votre* diventa «*vott*»: «*vott dame*» (p. 65), «*vott lingerie*» (p. 70), «*vott nom*» (p. 81), «*vott goût*» (p. 109), «*vott pomme*» (p. 127) e *peut-être*: «*ptête*» (p. 39) e «*ptêtt*» (p. 70).

La contestazione ortografica viene sottolineata anche mettendo in risalto il carattere arbitrario dell'ortografia ortodossa come traspare soprattutto nel caso delle consonanti doppie trascritte spesso con una sola consonante come in «*stoper*» (p. 12), «*se barer*» (p. 37), «*se marer*» (pp. 11, 21, 38, 63) oppure nelle trascrizioni mutevoli di determinati termini come nell'esempio di «*dacor*» (p. 38) che si alterna a «*dakor*» (p. 79).

Tra i principali fenomeni fonetici presenti nell'opera di Queneau troviamo le assimilazioni[48]:

«*Chsuis*» (pp. 11, 42, 126) < *Je suis* [assimilazione di sonorità della *z* per la *s*];

«*moman*» (p. 113) < *maman* [labializzazione della *a* sotto l'influenza della *m*];

«*pisque*» (p. 86) < *puisque* [influenza delabializzante della *s*]:

«*Nondguieu*» (p. 36) < *nom de Dieu* [palatizzazione della *d* sotto l'influenza della vocale anteriore seguente].

La questione della *liaison* riguarda in particolare la «*réduction de l'hiatus par le z ou le t*»[49] per ragioni di eufonia e musicalità della frase. La trascrizione fonetica delle *liaisons* mette in evidenza con maggior intensità lo scarto tra lingua orale e lingua scritta. Nella lingua parlata classica esse occupano un posto privilegiato[50]. La loro presenza nella catena parlata fa emergere le competenze del locutore dal punto di vista della sua produzione linguistica, in particolare le sue conoscenze sintattico-

[48] «*Lorsque deux consonnes sont en contact, la consonne faible (par nature ou par position) peut être influencée par une consonne forte (par nature ou par position). Dans ce cas, les consonnes françaises ne changent pas de force mais perdent leur sonorité ou leur surdité*» (P. R. Léon, *Prononciation du français standard. Aide-mémoire d'orthoépie,* Librairie Marcel Didier, Paris 1966, p. 74).

[49] R. Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*, cit., p. 20.

[50] Su questo argomento si legga il capitolo III in P. R. Léon, *Prononciation du français standard*: *Aide-mémoire d'orthoépie*, cit., pp. 118-131.

ortografiche che formano un tutt'uno in francese. Tuttavia, le regole in materia di *liaison*, come per ogni sistema di regole, possono apparire complesse per chi non le conosce bene. Tra l'altro questo comporta effetti visivi eccellenti apportando alla frase una presentazione grafica insolita e sviante.

Un'altra caratteristica peculiare del francese parlato è la tendenza all'agglutinazione dovuta essenzialmente a una pronuncia spedita e contratta. L'opera queniana è disseminata di esempi di condensazione di termini che, eludendo la grafia tradizionale e il consueto taglio sintattico, permettono di riprodurre allo scritto il ritmo accelerato e la fonetica particolare della lingua orale. Scrive Queneau:

> «Il y a un autre côté du français parlé que l'on ne souligne pas assez souvent, une caractéristique qui en rend la compréhension souvent difficile pour les étrangers. C'est son caractère ou, plutôt, sa tendance agglutinative. Il y a peu de langues où les agrégats de mots se forment aussi facilement - sinon celles, fort éloignées linguistiquement, dont c'est la nature essentielle» (*BCL*, p. 77).

Doukipudonktan («*d'où qu'ils puent donc tant*», «Macchiffastapuzza» nella traduzione italiana di Fortini), considerato «*un véritable manifeste stylistique pour l'évolution de la langue*»[51], dà il via al gioco sui grafismi. Sebbene si presenti come unica parola, in realtà è un enunciato completo, una frase interrogativa, di cui a una

[51] F. Luzzati – D. Luzzati, *Oral et familier: le style oralisé*, Paris, "L'information grammaticale", 34, 1987, p.16.

prima lettura non si riesce subito a coglierne il senso. Sta al lettore decodificare le diverse espressioni dove solo alcuni grafemi sono riconoscibili e dove anche le unità sintattiche sono scomparse. Della frase corretta non resta che la sua trascrizione fonetica. Di primo acchito si ha dunque l'impressione di avere a che fare con qualche bizzarro *charabia* o ghirigoro lessicale; occorre una certa ginnastica mentale per riuscire a decifrare la frase o la parola graficamente alterata che prende il nome di «*métagraphe*»[52]. Tuttavia, dal momento in cui la frase viene mentalmente oralizzata, il senso appare chiaro e ci si accorge che questa trascrizione che mascherava il testo è la stessa che dà all'espressione tutta la sua forza e le conferisce, al tempo stesso, la naturalezza che le regole classiche dello scritto non fanno che camuffare.

Tra i «*polysyllabes monophasés*» più rappresentativi, che per la loro unicità vengono spesso designati con il nome di «*zazismes*», riportiamo: «*Skeutadittaleur*…» (*ce que t'as dit tout à l'heure*, p. 10); «*Singermindépré*» (*Saint-Germain-des-Prés*, p. 29); «*salonsalamanger*» (*salon+salle à manger*, p. 31); «*Lagoçamilébou*» (*la gosse a mis les bouts*, p. 37); «*coudocors*» (*coudes au corps*, p. 38); «*A boujpludutou*» (*bouge plus du tout*, p. 47); «*Ltipstu*» (*le type se tut*, p. 54); «*voulumfaucher*» (*voulu me faucher*, p. 57), «*Iadssa, iadssa, qui il concédait*» (*il a dit ça*, p. 64); «*Gridougrogne*» (*Gridoux grogne*, p. 77); «*Kouavouar*? *Kouavouar*? *Kouavouar*?» (*quoi à voir*, p. 9);

[52] Il Groupe µ indica con il termine *métagraphes* «*les opérations modifiant l'aspect écrit du mot sans attenter à sa forme phonétique*» come anche il risultato di queste operazioni (Cfr. Groupe µ, *Rhétorique générale*, Éd. du Seuil, Paris 1982, p. 52).

«*Charlamilébou*» (*Charles a mis les bouts*, p. 92); «*vous feriez mieux d'aller garder vozouazévovos*» (*vos oies et vos veaux*, pp. 112 e 116) ; «*Pointancor, Pointancor*» (*point encore*, p. 127); «*apibeursdé touillou*» (*happy birthday to you*, p. 150); «*Kèss, Kèss Kèss, se dit la rêverie trouscaillone*» (*qu'est-ce, qu'est-ce, qu'est-ce*, p. 162); «*à kimieumieu*» (*à qui mieux mieux*, p. 167).

L'«*ortograf fonétik*»[53], che sta alla base delle lingue creole, intende dunque sottolineare l'importanza del francese parlato contemporaneo. Il suo obiettivo è quello di trascrivere la lingua familiare anche se, paradossalmente, la presentazione inusuale delle parole rende spesso la lettura ad alta voce necessaria per la loro comprensione. Lo stesso Queneau è d'altronde pienamente cosciente dell'impossibilità di trascrivere fedelmente la lingua parlata orale, come dichiara in un'intervista: «*L'écrivain qui note du langage parlé fait du purisme, parce que ce n'est jamais, en effet, du vrai langage parlé oral. […]. À partir du moment où on écrit, on fait du purisme*»[54].

Per evitare che la lettura diventi pesante, egli sceglie di fare un utilizzo moderato di questo procedimento. Infatti, alcune opere sono scritte in una lingua più 'pura',

[53] R. Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*, cit., p. 26.

[54] G. Charbonnier, *Entretiens avec Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1962, pp. 97-98. Cfr. *Le néo-français*, Raymond Queneau/Georges Charbonnier. *Raymond Queneau Les jeux du langage* - Les Grandes Heures Radio France/Ina

(si rinvia al link https://www.youtube.com/watch?v=995qy0Op67E)

altre in neofrancese, altre ancora in tutte e due le lingue. Il criterio con cui Queneau sceglie la notazione fonetica è l'intuizione:

> «*Quand il y a mélange, l'apparition du langage parlé est, je crois, toujours spontanée et involontaire, c'est-à-dire qu'il y a un moment où j'ai l'impression qu'il faut que ce soit comme ça, enfin que ce soit noté dans une orthographe plus ou moins phonétique […]. Les apparitions de néo-français ou de notations en orthographe phonétique, c'est tout à fait instinctif; c'est parce que j'ai l'impression qu'il faut que ce soit comme ça à ce moment-là*»[56].

Queneau difenderà la causa della grafia fonetica per circa trent'anni, sostenendo imperterrito la necessità di una riforma in vista del prossimo tracollo della lingua accademica. Dopo una lunga battaglia, Queneau sarà però costretto a riconoscere di essersi sbagliato al riguardo e ad abbandonare un progetto forse un po' troppo ambizioso. «*Le romancier n'a pas tenu les promesses du théoricien. Tenant d'une réforme orthographique, Queneau n'a rien réformé*»[57]. È la disfatta del *néo-français*.

[56] G. Charbonnier, cit., pp. 89-90.

[57] P. R. Léon, *Phonétisme, graphisme et zazisme*, cit., p. 83.

Nel 1969 Queneau pubblica il famoso articolo *Errata*[58] in cui ammette l'infondatezza delle sue previsioni circa «*l'écroulement du français*»[59]:

> «*[…] je m'aperçois que les théories que j'ai soutenues à ce sujet n'ont pas été confirmées par les faits. Le "néo-français" n'a progressé ni dans le langage courant, ni dans l'usage littéraire. Au contraire, il a reculé. Le français écrit non seulement s'est maintenu, mais s'est renforcé. On doit en chercher la raison, paradoxalement (ou dialectiquement), dans le développement de la radio et de la télévision (des moyens de communication audio-visuels comme on dit) qui a répandu une certaine manière (plus ou moins) correcte de parler, et qui a appris au locuteur à se réveiller*» (*Le Voyage en Grèce*, pp. 221-222).

A voler individuare i motivi che hanno portato alla «*déroute du néo-français*»[60] forse sarebbe da accusare il carattere troppo radicale della riforma o ancora l'incoerenza del pensiero di Queneau, in continuo altalenare tra teorie diverse e loro applicazione, senza mai risolversi in schemi fissi o troppo rigidi. A differenza di Céline che dà l'impressione di scrivere come parla, Queneau arriva a concepire un linguaggio tutto suo, il cui nucleo centrale rimane, paradossalmente, il francese. Jean-

[58] R. Queneau, *Errata*, "La Nouvelle Revue française", aprile 1969. Anche in R. Queneau, *Le Voyage en Grèce*, cit., a cui si fa riferimento per le nostre citazioni.

[59] R. Queneau, *Le Voyage en Grèce*, cit., p.222.

[60] R. Queneau, *Le voyage en Grèce*, cit., p. 225.

Marie Catonné[61] nel suo saggio dedicato a Queneau suggerisce di chiamare questo 'nuovo' linguaggio «*quenien*»[62], definendolo un francese che «*ne se parle qu'à l'écrit!*»[63].

La lingua queniana resta sempre e comunque una lingua letteraria, frutto di una personale creazione: è «*l'envers du parlé, c'est l'œuvre d'un écrivain inventant sa langue avec des mots datés, périmés, autant qu'avec des expressions usuelles ou familières*»[64].

Questo nuovo accademismo è quindi rimasto in *nuce* ed è a tutt'oggi ancora un'utopia.

[61] Scrittore e saggista francese nato nel 1941.

[62] J.-M. Catonné, *Queneau*, Belfond, Paris1992, p. 72.

[63] *Ibidem*, p. 73.

[64] *Ibidem.*

BIBLIOGRAFIA

Aron T. (1983), *Le roman comme représentation du langage de Raymond Queneau ou Raymond Queneau à la lumière de Bakhtine*, Paris, “Europe (RLM)”, 650-651.

Bordufour J.-P. (1975), *La révolution langagière erratée*, Paris, “Cahiers de l’Herne ”, 29.

Calvet L.-J. (1993), *L’argot en 20 leçons*, Paris, Payot.

Catonné1 J.-M. (1992), *Queneau*, Paris, Belfond.

Charbonnier G. (1962), *Entretiens avec Raymond Queneau*, Paris, Gallimard.

Chaurand J. (1999), *Nouvelle histoire de la Langue Française*, Paris, Seuil.

Doppagne A. (1973), *Le néologisme chez Raymond Queneau*, Paris, “Cahiers de l’Association Internationale des Etudes Françaises”, 25.

Dupriez B. (1984), *Gradus: les procédés littéraires*, Paris, Union Générale d’Éditions.

Groupe µ (1982), *Rhétorique générale*, Paris, Éd. du Seuil.

Hesbois L. (1986), *Initiation à la Langue-Moi* in *Les Jeux de langage*, Ottawa. Éd. de l’Université d’Ottawa.

Léon P. R. (1966), *Prononciation du français standard. Aide-mémoire d’orthoépie*, Paris, Librairie Marcel Didier.

Luzzati F. - Luzzati D. (1987), *Oral et familier: le style oralisé*, Paris, “L’information grammaticale”, 34.

Panaitescu V. (1993), *Le langage de l’humour quenien*, Verviers, “Temps mêlés”, 150 + 57/60

Poli G. (1995), *Invito alla lettura di Raymond Queneau*, Milano, Mursia.

Queneau R. (1959), *Zazie dans le métro*, Paris, Gallimard, [trad. it.] *Zazie nel métro*, Torino, Einaudi, 1960.

Queneau R. (1965), *Bâtons, chiffres et lettres*, Paris, Gallimard.

Queneau R. (1969), *Errata*, Paris, “La Nouvelle Revue française”.

Queneau R. (1973), *Le Voyage en Grèce*, Paris, Gallimard.

Siniscalchi M. (1981), *Raymond Queneau o della sdrammatizzazione del linguaggio*, Napoli, Loffredo.

Vendryes J. (1925), *Le Langage*, Paris, Éd. La Renaissance du livre.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Teresa Grande

TRA LINGUA E MEMORIA.

A PROPOSITO DI RACCONTI DELL'INDICIBILE. TRAUMA E MEMORIA IN LUISA VALENZUELA (RAYUELA EDIZIONI, 2016, PP. 201)

BETWEEN LANGUAGE AND MEMORY.

ABOUT RACCONTI DELL'INDICIBILE. TRAUMA E MEMORIA IN LUISA VALENZUELA (RAYUELA EDIZIONI, 2016, PP. 201)

ABSTRACT. Il presente articolo propone una lettura del volume *Racconti dell'indicibile. Trauma e memoria in Luisa Valenzuela.* Il volume si compone di due racconti della scrittrice argentina, accompagnati da tre saggi critici. In questi saggi, i piani di analisi dei due racconti - pur nella loro diversità di approcci - risultano strettamente intrecciati entro il comune filo della rappresentazione dell'Altro e dell'"indicibile" (come riporta anche il titolo del libro). Le linee di riflessione che il libro apre sono tante: il trauma e la memoria, l'identità del popolo argentino, il ruolo sociale della letteratura, la traduzione. Questo testo si sofferma solo su alcune di esse: la questione della memoria, del trauma e della traduzione.

.

Parole Chiave: trauma culturale - memoria - lingua - traduzione.

ABSTRACT. This paper proposes a view of the book *Racconti dell'indicibile. Trauma e memoria in Luisa Valenzuela*. The volume consists of two stories by the Argentine writer, accompanied by three critical essays. In these essays, the analysis

plans of the two stories - despite their different approaches - are closely intertwined within the common thread of the representation of the Other and of the "unspeakable" (as the title of the book also states). The reflections that the book opens up are many: trauma and memory, the identity of the Argentine people, the social role of literature, the translation. This paper focuses only on some of them: the issues of memory, trauma and translation.

Keywords: cultural trauma - memory - language – translation.

Il libro *Racconti dell'indicibile. Trauma e memoria in Luisa Valenzuela* si pone nel solco - come viene anche scritto nella *Prefazione* - di una rinnovata attenzione dell'Italia per la realtà argentina; un'attenzione che data grosso modo dall'inizio degli anni novanta. Il libro è infatti costruito intorno all'esperienza del terrore, della violenza e della repressione Argentina tra la seconda metà degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta; più specificamente ruota intorno al fenomeno dei 30.000 *desaparecidos* che, come scrive Antonella Cancellier nella Prefazione, ha «quasi cancellato un'intera generazione» (p. 11). In questo libro la memoria è indagata entro un processo di costruzione di una memoria civile: i temi della verità e della giustizia emergono costantemente tra le righe, non affrontati sistematicamente, ma presenti come un'ombra necessaria.

L'occasione è data da due racconti che vengono proposti nel libro in lingua originale e in traduzione italiana: *Scambio di armi*, del 1982 (un esempio della letteratura *del* trauma, prodotta nel decennio 1975-1985) e *Simmetrie*, del 1993 (un esempio della letteratura *sul* trauma, prodotta dopo il 1985). Si tratta di due racconti che - come sintetizza la curatrice del volume (p. 47) - narrano di due diverse donne «violentemente relegate alla condizione di *desaparecidos* in senso sia politico che sociale […] la scrittrice si presenta come colei che tenta di dire l'indicibile, di svelare la verità che si nasconde dietro il linguaggio ufficiale».

L'autrice è Luisa Valenzuela, esponente della letteratura argentina che con i suoi racconti offre un linguaggio al trauma collettivo argentino e, possiamo dire, partecipa alla costruzione di un memoria culturale del trauma stesso, rappresentando e trasmettendo in forma letteraria un passato controverso, oggetto di divisioni, di rielaborazioni e di conflitti.

I capitoli critici che accompagnano i due racconti (scritti da Marina Bianchi, Graciela Aletta de Sylvas e Mario Francisco Benvenuto) spaziano tra i temi dedicati alla letteratura impegnata, ai processi della memoria, alla lingua. A questi capitoli si aggiungono i densi testi introduttivi e l'illuminante *Nota alle traduzioni* scritti dalla curatrice Rossella Michienzi, la quale, in particolare, esplicita e affronta il proposito che fa da sfondo all'intero volume: la questione dell'elaborazione, della rappresentazione e della trasmissione del trauma, della sua codificazione in ambito letterario ed entro il processo della traduzione. Si tratta di questioni complesse che

rivelano - come scrive la curatrice - una «relazione circolare tra lingue e memoria» (p. 15).

Nei capitoli che accompagnano i due racconti, i piani di analisi, pur nella loro diversità, risultano strettamente intrecciati entro il comune filo della rappresentazione dell'Altro e dell'«indicibile» (come riporta anche il titolo del volume). Le linee di riflessione che il libro apre sono dunque tante: il trauma e la memoria, l'identità del popolo argentino, il ruolo sociale della letteratura, la traduzione. Mi soffermerò solo su alcune di esse: la questione della memoria, del trauma e della traduzione.

Al tema della memoria è dedicato specificamente il capitolo di de Sylvas. L'Autrice ricorre a una parte importante della letteratura sul tema per ribadire e spiegare i seguenti punti centrali inerenti i processi di memoria:

a) il processo di costruzione della memoria è in stretta relazione con le identità individuali e collettive;

b) la memoria può essere soggetta a processi di manipolazione;

c) la memoria collettiva può assumere una veste più o meno istituzionalizzata, oggettivandosi in pratiche specifiche, in luoghi o in artefatti significativi;

d) l'origine della memoria e la sua riproduzione si situano al livello delle pratiche comunicative di cui la vita sociale è strettamente intessuta.

De Sylvas affronta queste questioni ricorrendo, tra gli altri, alle ben note riflessioni sulla memoria di Walter Benjamin, Maurice Halbwachs, Paul Ricoeur, Tzevetan Todorov e Yosef Yerushalmi.

Parlando di memoria, ciò che è importante sottolineare è che la memoria è indubbiamente una funzione dell'identità, sia a livello individuale che collettivo. Questo è vero in una duplice accezione: da un lato, la memoria è ciò che permette al soggetto di riconoscersi come *lo stesso* nel corso del tempo; dall'altro lato, l'identità è il grande selettore che fa privilegiare al soggetto certi ricordi invece che altri. Occorre tuttavia ricordare che legare in maniera troppo lineare la memoria all'identità può far dimenticare che la memoria è anche ciò che può contraddire l'identità. Si tratta della prospettiva sviluppata in particolare dagli studiosi che si rifanno alla scuola di Francoforte, primo tra tutti Walter Benjamin, ed è anche la prospettiva che utilizza ampiamente le teorie psicoanalitiche. Sappiamo infatti che, sul piano individuale, la psicoanalisi ha mostrato ampiamente come uno dei motivi di interesse della memoria stia proprio nella sua capacità di conservare le tracce anche di ciò che non è stato incorporato negli sviluppi della coscienza, ed è dunque sfuggito ai processi di costituzione dell'identità. È per questo che la memoria ha sempre, almeno potenzialmente, una carica critica e destabilizzante, anche sul piano collettivo. È proprio questo il tipo di memoria che viene indagata nel libro: una memoria critica che si mostra impegnata a indagare le azioni repressive e la diffusa cultura della paura vissuta in Argentina.

Come prima dicevo, il trauma è oggetto di indagine di questo libro. In quanto parte del processo di formazione della memoria, la figura del trauma è stata infatti largamente applicata nelle rappresentazioni dell'esperienza del recente passato

argentino. La nozione di trauma ha origine nella psicoanalisi, ma viene poi efficacemente rielaborata entro le scienze sociali. In sociologia ha assunto rilievo la teoria del trauma culturale elaborata da Jeffrey C. Alexander (2012); proprio a questa teoria fa soprattutto riferimento la curatrice del volume per parlare del trauma argentino.

Se vogliamo darne una definizione ampia, consideriamo il trauma come ciò che perdura nelle pratiche comunicative e di commemorazione pubblica attraverso le quali le società, o determinati gruppi sociali, evocano le ferite e le sofferenze che hanno sconvolto le loro fondamenta in quanto comunità. Il trauma mette con ciò in gioco l'identità collettiva, il senso dell'evento e la sua interpretazione. Esso emerge come una sorta di rivendicazione che è portata avanti non da tutta la comunità, ma da alcuni dei suoi attori sociali (politici, artisti, a esempio). Alexander parla a questo proposito di un processo di costruzione culturale del trauma che si sviluppa entro delle specifiche arene: estetica, legale, religiosa, scientifica, burocratica, dei massa-media, spiegando così come il trauma rimandi a un'attribuzione di significato mediata socialmente.

Parlando di trauma, mi sembra però utile sottolineare come non sia facile separare ciò che è dell'ordine dell'evento da ciò che è dell'ordine dell'esperienza. Più precisamente, sembra esserci una tensione tra il piano della realtà e dei fatti e quello, invece, della rammemorazione e della rappresentazione, dell'immaginazione, potremmo dire. Si tratta di un'ambiguità presente nella categoria stessa di trauma, che

può essere concepito come un effetto diretto dell'evento (è l'idea del trauma come *choc*, frattura) o può corrispondere a un tempo successivo, a un *a posteriori*, che presenta pertanto un'altra durata, ovvero quella propria dei soggetti e non dell'evento in sé; ciò nella misura in cui definiamo il trauma come una sorta di perturbazione della memoria. In questo senso, la psicoanalisi ha insegnato per prima come il trauma sia ciò che lascia delle tracce; il che fa sì che il focus analitico (e questo è vero per lo psicoanalista come per lo scienziato sociale e lo storico) si sposti dall'evento alle tracce e ai suoi effetti presenti nella cultura, nel sociale e nelle soggettività (a esempio, le divisioni interne a una società, tra gruppi o parti differenti del corpo sociale). In questo senso, tornando al volume di cui discutiamo, si tratta di ragionare sulle tracce del trauma presenti nella società e nel patrimonio culturale argentino: i saperi quotidiani e quelli specializzati, i costumi, le conoscenze e poi i racconti, le arti, la letteratura quindi, lo stesso linguaggio; questi ultimi aspetti risultano protagonisti di questo libro.

Come scrive Michienzi (p. 32): «il trauma argentino si riassume nel paradigma del *desaparecido* o, meglio, nell'assente presenza del *desaparecido*. […]. La mancanza di un tempo e di uno spazio ma soprattutto la mancanza di un corpo rendono difficile l'elaborazione del lutto e di conseguenza rendono eternamente presenti quei corpi che trovano dimora nelle rappresentazioni che circolano nella sfera pubblica. La memoria argentina dell'assenza si materializza, oggi, in corpi, immagini, figure, che la rendono costantemente visibile, tangibile, presente e che aggiungono un tassello in più al

difficile lavoro di elaborazione e comprensione del trauma che, oggi, forma, consapevolmente o inconsapevolmente, parte delle identità non solo dei singoli, ma anche dei gruppi».

Attraverso i racconti di Valenzuela, e attraverso la loro traduzione, il libro si avventura dunque con decisione nel campo - ancora poco esplorato, viene scritto nell'introduzione - delle indagini linguistiche e traduttive dedicate alle memorie dimenticate di crimini e disastri collettivi. I racconti di Valenzuela si pongono così, riprendendo la teoria del trauma culturale di Alexander, nell'arena estetica; nello specifico, la letteratura è assunta nella sua qualità di strumento di rottura del silenzio sul passato problematico, capace di rendere visibili le tracce lasciate dalle violenze, dalle pesanti relazioni di potere e dal terrore, partecipando così alla costruzione culturale del trauma. Tracce sembrano essere i segni del corpo e l'uso di un certo tipo di linguaggio: «il 1976, in Argentina, - fa osservare a tal proposito Michienzi (p. 184) - può essere considerato come l'anno in cui inizia a costruirsi una nuova lingua, un nuovo sistema di significati veicolato da termini già esistenti ma che ampliano il loro ventaglio. In altri termini, la lingua è arricchita da nuovi significati che si manifestano attraverso l'uso di vecchi significanti».

Dunque la lingua riflette il trauma, ne porta le tracce: proprio questa sembra essere la sfida che anima la traduzione dei racconti offerti in questo volume.

Soffermiamoci a questo punto sulla questione della traduzione, che si pone in questo libro in un rapporto di circolarità e di interdipendenza tra lingue e memorie.

Lo spirito della *Nota alle traduzioni* che conclude il volume sembra richiamare la sfida etica che Paul Ricoeur indica per la traduzione. Nel suo libro *La traduzione. Una sfida etica*, il filosofo francese parla propriamente di un lutto per la rinuncia alla traduzione assoluta che rende però possibile la felicità del tradurre. Come scrive (Ricoeur 2001, p. 49): «La felicità del tradurre diviene un guadagno allorché, legato alla perdita dell'assoluto linguistico, accetta lo scarto tra l'adeguazione e l'equivalenza, l'equivalenza senza adeguazione. Qui sta la felicità […]. Di contro all'antagonismo che drammatizza il compito del traduttore, questi può trovare la sua felicità in ciò che amerei chiamare l'ospitalità linguistica».

Ora, nel libro di cui discutiamo la questione della traduzione viene affrontata non semplicemente in rapporto alla lingua, ma in relazione all'identità, all'Altro e alla memoria. Il processo traduttivo, viene scritto, lascia sempre indietro qualcosa, crea dei residui. In questo senso, la traduzione «può essere intesa proprio come la memoria, vale a dire come un'interazione di conservazione e rimozione di elementi, connotazioni e significati. Così come è praticamente impossibile ricordare tutto, anche il processo traduttivo lascia sempre indietro qualcosa» (p. 180).

Originale è l'idea di traduzione che in questo modo emerge e viene argomentata: si tratta infatti di un'idea di traduzione intesa come un processo che funziona al pari del processo mnemonico, che opera cioè attraverso una costante selezione tra ciò che si decide di mantenere e ciò che viene invece abbandonato. Ciò fa emergere molto distintamente il tema della «libertà del traduttore» ben spiegato da Walter Benjamin

nel suo breve e denso saggio *Il compito del traduttore* (1962a), dove parla della necessità di restituzione, nella traduzione, del senso dell'opera, della sua intima verità, e non della sua sola letteralità. Quello che è interessante in Benjamin - e che aleggia nell'approccio che questo volume propone - è l'intima relazione che questo «compito del traduttore» intrattiene con lo sguardo utopico-redentivo che lo stesso Benjamin (1962b, p. 80) assegna allo storico-dialettico, esemplificato nella celebre immagine dell'*Angelo della storia* che prosegue verso il futuro e il progresso volgendo però lo sguardo al passato, ai suoi contenuti irredenti che chiedono di essere recuperati (gli eventi marginalizzati, le esperienze traumatiche, appunto). Stabilendo questo parallelismo tra traduttore e storico-dialettico, la traduzione sembra corrispondere a un movimento creativo e in divenire, che fa proprio il testo originale in una dimensione di volta in volta mutevole, in ragione del suo essere socialmente e storicamente determinata. Nel libro questo aspetto è indicato in maniera esplicita in diversi punti: lo fa a esempio Benvenuto nel suo capitolo *Testo e contesto in "Simetrías" e in "Cambio de armas"*, quando spiega come l'interpretazione di un testo preveda la condivisione di una versione simile del contesto affinché sia possibile comprendere elementi provenienti da una memoria collettiva (p. 96), il che implica che tradurre opere in una cultura diversa da quella in cui sono state create rappresenta una sfida per il traduttore (p. 106). Sempre in questa prospettiva, Michienzi propone, nella sua nota alle traduzioni, un'articolata analisi della scelta delle parole: quelle usate dalla scrittrice e quelle scelte per la traduzione. Ciò perché,

come spiega (p. 183), la lingua non serve solo a descrivere il mondo, ma anche a crearlo; contribuisce a definire «chi siamo», «chi siamo stati» e «chi saremo»; favorisce la rappresentazione e contribuisce alla creazione o al mantenimento di identità e di memorie. Tutto questo indica una dimensione di responsabilità che investe tanto la scrittura quanto il processo della traduzione.

Come è intesa e praticata nel libro, infine, la traduzione si pone come una metafora del rapporto con l'*Altro*, con quello che è lontano e a noi sconosciuto, non-familiare. Ciò nel senso che i processi della traduzione permettono di imparare, da un lato, a guardare oltre l'ovvietà del mondo a noi familiare; dall'altro lato, consentono di intuire, al di fuori del nostro, «mondi altri» che noi dobbiamo imparare a riconoscere, a interpretare; in una parola: a tradurre rispettandone le intime verità, anche in vista della costruzione di future memorie civili, come è il caso della memoria verso cui tende questo libro.

BIBLIOGRAFIA

Alexander J. (2012), *Trauma. A social theory,* Cambridge, Polity Press.

Benjamin W. (1962a), *Il compito del traduttore*, in Id. "Angelus Novus. Saggi e frammenti", Torino, Einaudi, pp. 39-52.

Benjamin W. (1962b), *Tesi di filosofia della storia*, in Id. "Angelus Novus. Saggi e frammenti", Torino, Einaudi, pp. 75-86.

Ricoeur P. (2001), *La traduzione. Una sfida etica*, Brescia, Morcelliana.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Elena Bellavia

IMMAGINI TURISTICHE E IMMAGINI IDENTITARIE IN CONFLITTO

ABSTRACT. The conflict between the German speaking community and the Italian speaking community in South Tyrol has recently returned as a topic of heated debate. The interest around the matter has come back up not only because the memory of painful historical events still remains in the minds of many people, but also because a resolution of this conflict is strongly advocated not only by politicians but also by the tourism industry. This paper aims to highlight how *identification images* influence on the process of *signification* of the data of reality, trapping the communication into a "dead end street", which does not allow any dialectical dynamism.

1. Introduzione

Il mercato del turismo - come ogni altra realtà - si modifica nel corso della storia, insieme ai cambiamenti economici, politici, culturali e linguistici. Nel quadro storico attuale in cui - come riassume Kruse (2014: 155) - le "immigrazioni di massa, i processi di europeizzazione e di globalizzazione cambiano, in un processo ampio e contraddittorio, l'autocoscienza delle popolazioni, muovendola da un quadro nazionalista a un quadro multiculturale", è naturale che 'vecchie' questioni - solo

all'apparenza risolte - tornino a galla. Una di queste è il rapporto tra la cultura tedesca e quella italiana in Alto Adige-Südtirol[1]. A riguardo sostiene Kruse (ibd.):

"La differenza tra la questione più vecchia e quella più nuova sta soprattutto nel fatto che quella vecchia nasce nell'ambito del nazionalismo che pretende un territorio sul quale vuole costruire la nazione attraverso la massima omogeneità. Ciò esclude tendenzialmente culture diverse, mentre l'interculturalità deve integrare l'alterità e concepire se stessa nella differenza".

Concordiamo solo in parte con questa visione che, semplificando decisamente il quadro della situazione, omette le zone d'ombra dei processi di globalizzazione e multiculturalizzazione, i quali - al pari di qualsiasi macroscopica azione politica - traggono origine innanzitutto da volontà economiche.

Se - come auspica giustamente anche Kruse - questi grandi movimenti storici richiedono lo sviluppo di una nuova coscienza che vada "nella direzione della interculturalità, cioè di una "tensionalità relazionale, progettuale, nonché dinamica"

[1] L'uso bilingue della denominazione del territorio nella provincia di Bolzano è sintomo ed espressione della compresenza nella regione di diverse etnie. "Südtirol" mette a fuoco il sud della zona "Tirol", che ha un nord appartenente all'Austria; mentre il nome "Alto Adige" è nato sotto Napoleone (Kruse 2014: 155). Occorre ricordare sinteticamente la storia travagliata dell'Alto Adige. Già con la sua separazione dal regno austro-ungarico nel 1919 - con conseguente annessione al Regno d'Italia - fu modificato lo statuto geografico, linguistico e nazionale della piccola realtà altoatesina. A ciò si aggiunse nel 1922 la marcia dei fascisti a Bolzano, a cui seguì una drastica e brutale italianizzazione del paese: all'improvviso furono cancellate tutte le scritte in tedesco, compresi - come ricorda Ritschel (cit. in Höllrigl 2013: 20) - gli epitaffi. Il 23 luglio 1923 il nazionalista Ettore Tolomei, a cui il fascismo - come scrive Gatterer (1968: 59) - offrì una chance di fare carriera politica e sociale, proclamò in un teatro a Bolzano i 32 punti riguardanti il processo d'italianizzazione forzata, con cui l'italiano diventò la lingua ufficiale della regione. Questo fatto comportò - oltre alla cancellazione di ogni dicitura pubblica - il cambiamento dei toponimi delle città e dei paesi, e perfino dei cognomi degli abitanti.

che mira ad una "integrazione 'critica' tra le culture"[2], allora ci dovrà essere - nel processo d'integrazione - un autentico e onesto dinamismo dialettico, in cui la tensione tra il noto e l'ignoto sia vitale, anziché restare ingabbiata in uno schema polarizzante. Questo significa che l'incontro con l'altro può avvenire solo su un piano di comunicazione 'cosciente e consapevole', in cui a relazionarsi sono le persone in quanto "soggetti", e non le loro "maschere", o ruoli.[3]

Vorrei cercare d'illustrare con un esempio "alla rovescia" quanto sia impossibile dialogare e arrivare a un accordo se l'incontro (o piuttosto, lo "scontro") rimane sul livello delle immagini identificative mentali, anziché comprendere la persona in tutta la sua "soggettività". Nell'esempio scelto, la cui analisi costituisce l'oggetto del presente articolo, si confrontano un promotore del "turismo multiculturale" in Sudtirolo e una cittadina autoctona.

[2] Cacciatore/D'Anna cit. in Kruse (2014: 155).

[3] Uso intenzionalmente il termine "persona" in quanto "persona umana" come unità inscindibile di spirito e materia. Laddove le due componenti non sono viste come contrapposte, bensì come manifestazioni di energia più o meno sottile ovvero densa (cosciente o incosciente). Il termine "maschera" è inteso nel senso che C. G. Jung dà al termine "Persona", ovvero la maschera che l'individuo indossa e che lo inquadra in un ruolo sociale (potremmo considerarla una sorta di immagine identificativa della mente egoica). In questo caso la Persona non è reale, ma è un compromesso tra individuo e società. Esula dagli scopi del presente lavoro addentrarsi ulteriormente nella questione filosofica e psicologica riguardante il rapporto tra mente e corpo.

2. Il caso del "*Salon Merano*"

Nel 2017, in occasione della fiera "viaggi e turismo" di Monaco di Baviera, la società di marketing di Merano ha deciso di pubblicizzare il Sudtirolo con un salone dedicato alla città di Merano, che nello stesso anno festeggiava i 700 anni dalla propria nascita; il salone aveva il nome di "*Salon Merano*". L'utilizzo del nome italiano della città, anziché di quello tedesco, ha sollevato aspre critiche da parte degli esponenti del partito secessionista *Süd Tiroler Freiheit*, che hanno rimproverato ad alcuni organi di amministrazione della città di Merano (sindaco, partito di maggioranza e responsabili del turismo e marketing) di presentare e pubblicizzare la città all'esterno associandola sempre più spesso allo charme italiano (*"mit italienischem Flair"*).

A questo fatto la trasmissione televisiva "*Pro und Contra*" di Rai Südtirol ha dedicato la puntata del 7 marzo 2017 dal titolo: "*Tourismus und Toponomastik*"[4], in cui una deputata del partito *Süd Tiroler Freiheit*, Myriam Atz Tammerle, e il direttore della società di marketing di Merano, Thomas Aichner, si sono "incontrati". I punti affrontati nel dibattito riguardavano il ruolo della lingua nel turismo di oggi, il modo in cui si può pubblicizzare al meglio il proprio paese e i confini entro cui è lecito spingersi nel fare questo.

Nel caso particolare di Merano, la società di marketing aveva deciso di fare pubblicità sfruttando il biculturalismo della città, dal momento che - come ha

[4] https://www.youtube.com/watch?v=fEZ7s2r7v4Q

sostenuto Thomas Aichner - Merano è 50% italiana e 50% tedesca e i turisti ospiti apprezzano la presenza di queste due culture. Il bello del Sudtirolo - a suo parere - è infatti la "simbiosi, ricca di contrasti ("*kontrastreiche Symbiose"*), dell'elemento mediterraneo e di quello alpino". Questi elementi sarebbero compresenti nella città, afferma il direttore di marketing, che ad essi attribuisce rispettivamente alcune qualità: "cultura e natura, spontaneità e affidabilità" (*"Kultur und Natur, Spontaneität und Zuverläßigkeit").*

Qualità che - si noti - sono tra quelle che caratterizzano alcuni stereotipi culturali nazionali: l'arte e la spontaneità italiana, il rispetto per la natura e l'affidabilità dei tedeschi.

All'uso di questa "simbiosi" alpino mediterranea si oppone la deputata Myriam Atz Tammerle, che sostiene e vuole proteggere l'identità storica e architettonica austriaca della città dalle falsificazioni dell'immagine pubblicitaria:

"*So wie Meran dargestellt wird bzw. wie Meran historisch gesehen ist, das ist einfach aus vom Kaiserreich her absolut österreichisch; auch die Innenstadt, wie sie architektonisch gebaut ist, auch heute noch die Bevölkerung ist mehrheitlich deutschsprachig, von dem her gibt es auch keinen Anlaß das als rein Merano zu präsentieren. Damit verfälscht man das Bild von Meran. Damit wird eigentlich eine Lüge aufgezeigt, als wäre eher eine reine italienische Stadt, ist nicht so.*"[5]

[Trad.: Così come Merano viene rappresentata, vale a dire come Merano viene vista storicamente, questo è semplicemente e assolutamente austriaco, provenendo dal regno austro-ungarico; anche il

[5] https://www.youtube.com/watch?v=fEZ7s2r7v4Q

centro della città, così com'è costruito architettonicamente. E ancora oggi la maggioranza della popolazione parla tedesco, perciò non c'è alcun motivo di presentare la città come puramente Merano. In questo modo si falsifica l'immagine di Merano; così in realtà si mostra una menzogna, come se fosse piuttosto una città autenticamente italiana, e non è così.]

In questa citazione appare chiara la contrapposizione tra l'immagine della città considerata vera e autentica, cioè quella legata all'identità storica e architettonica e definita totalmente austriaca (*absolut österreichisch*); e l'immagine ritenuta finta, falsificata dalla presentazione pubblicitaria, che corrisponderebbe all'immagine di un'autentica città italiana (*eine reine italienische Stadt*). Si noti a questo proposito l'uso della parola "*rein*" (puro) - usata prima nella funzione di avverbio e poi di aggettivo - che è contrapposto alla falsità pubblicitaria, esemplificata nelle parole sottolineate all'interno della citazione: *verfälscht* (falsificato), *Lüge* (bugia). Laddove l'identità austriaca viene confermata dal fatto che la maggioranza della popolazione è di madrelingua tedesca (*die Bevölkerung ist mehrheitlich deutschsprachig*).

A quest'accusa di menzogna e falsificazione dell'immagine di Merano non tarda la replica del direttore di marketing, il quale sostiene che le reazioni dell'opinione pubblica a questa campagna pubblicitaria sono state tutte in realtà positive, tanto più - aggiunge - che Merano ora è nel Sudtirolo, in Italia quindi, e in questa regione sono compresenti entrambi gli elementi, quello alpino e quello mediterraneo, da vedere come qualità di vita (*Lebensqualität*).

La deputata ribadisce il suo punto di vista, che è quello di sostenere anche all'esterno l'autenticità dell'immagine di una città e di un paese in cui si parla principalmente tedesco (*"Südtirol ist ein hauptsächlich deutschsprachiges Land"*), e rivendica il diritto del Sudtirolo di commercializzarsi autonomamente anziché sempre in dipendenza dell'Italia ("*Südtirol muss sich als Südtirol selbst vermarkten und nicht immer in Abhängigkeit von Italien*"), tanto più che:

"*Wir müssen uns hier nicht mit italienischen Federn schmücken, sozusagen, Südtirol ist eigenständig in dem Sinne wir haben hier auch das südtiroler Schuettelbrot, wir haben den südtiroler Speck, in dem sind sie wie rein als Marke Südtirol imstande wunderbar als Qualitätsmarke, als Qualitätszeichen wunderbar nach außen hin zu präsentieren, gerade im Tourismusbereich; und da ist es auch wichtig, dass man sich authentisch gibt. Und wieso sollten wir unsere Tiroler Wurzeln in dem Sinne auch verbergen? Schämen wir uns dafür?"*

[Trad.: Noi [le persone che abitano nel Sudtirolo, *n.d.r.*] non abbiamo bisogno di impreziosirci con piume italiane, per così dire; il Sudtirolo è autonomo nel senso che anche qui abbiamo il pane tirolese, abbiamo lo speck tirolese, e in questo essi sono - in quanto autenticamente col marchio Sudtirol[6] - in grado di presentarsi all'esterno in modo meraviglioso, come marchio e segno di qualità, proprio nel settore del turismo; e in questo settore è anche importante che ci si mostri in maniera autentica. Perché mai allora dovremmo nascondere le nostre radici tirolesi anche in questa declinazione? Forse ce ne vergogniamo?"]

[6] Il "marchio Südtirol" è nato nel 1923 e tuttora viene utilizzato come strumento fondamentale per pubblicizzare la destinazione turistica Alto Adige.

Thomas Aichner a questa domanda ribadisce il suo punto di vista e afferma che ora è presente come realtà anche "l'elemento italiano e che quindi lui stesso può scegliere di alternare il tipo di cucina: un giorno mangiare ad esempio il *Purzel Cake*, e il giorno dopo lo *Knödel*, magari spolverandoci sopra del parmigiano italiano.". Lo scontro tra i due va avanti su questa linea, in cui a confrontarsi sono in realtà due immagini identificative: l'immagine dell'identità tedesco-austriaca che vuole difendersi, restando autenticamente salda nella propria autodefinizione, e l'immagine scelta dalla pubblicità turistica, che spinge alla contaminazione e - sfruttando l'idea di identità multiculturale - ha in realtà lo scopo di moltiplicare le immagini con cui potersi identificare, e quindi i desideri verso oggetti esterni, spingendo così ai consumi.

Nel difendere la propria posizione, sostiene infatti la deputata:

"Es geht darum wie wir uns darstellen, nicht wie andere uns sehen wollen, sondern eben wie viel Rückgrat habe ich, wofür stehe ich, wofür steht das Land Südtirol. Es geht um das. Wenn ich in München zum einen eben hier durch Merano das ganze 'mediterraneo' machen will, 'italienischer' machen möchte, das ist nicht echt. Das wiederspiegelt nicht die Wirklichkeit (...)".

[Trad. Si tratta di come noi ci rappresentiamo, e non come gli altri ci vogliono vedere; quello che conta è la forza del mio carattere, quello con cui sto, con cui il paese Sudtirolo sta. Si tratta del fatto che se io passo per Merano e voglio rendere tutto 'mediterraneo', rendere tutto 'italiano', questo non è autentico. Non rispecchia la realtà (…)].

Un'affermazione a cui il direttore di marketing risponde deciso:

"(...) echt ist, dass wir ein Land von drei Kulturen sind; dass ich sehr froh bin, dass ich zwei Sprachen beherrsche, dass ich zwei Kulturen denken kann und das ist nicht nur für unser Tourismus ein großer Vorteil, sondern für unsere Funktion als Brückenland zwischen Nord- und Südeuropa, ein ganz großer Vorteil den wir nutzen sollten und den wir auf keinen Fall in unserer Kommunikation verbergen, auf keinen Fall verkaufen wir oder ausverkaufen wir uns, das würden wir vielleicht eher machen, wenn wir uns folkloristisch historisch darstellen würden und nicht in der Kommunikation das nach außen tragen, wofür Südtirol heute steht: und das ist eben dieses Land drei Kulturen und drei Bevölkerungsgruppen."

[Trad. autentico è che siamo un paese di tre culture e che io sono felice di parlare due lingue, di essere in grado di pensare due culture e questo non è solo un grosso vantaggio per il nostro turismo, ma per la nostra funzione di ponte tra l'Europa del nord e del sud; un vantaggio grandissimo che dovremmo sfruttare e che in nessun modo nascondiamo nella nostra comunicazione. Non ci vendiamo affatto, né svendiamo; lo faremmo forse piuttosto se ci rappresentassimo in modo storico folcloristico e non mostrassimo nella comunicazione quello con cui il Sudtirolo sta: e questo è proprio un paese fatto da tre culture e tre popolazioni.]

Lo sfruttamento strategico dell'idea di società multiculturale acquista qui forza, dal momento che lo stesso direttore di marketing è un cittadino bilingue italiano-tedesco, e rappresenta quindi un portavoce reale e un autentico strumento di diffusione del messaggio che l'azienda vuole comunicare. In questa tenzone sembrano quindi

confliggere diversi livelli di senso: da una parte, la prospettiva dell'industria del turismo, che - puntando sull'immagine del "turista tipo"[7] - sfrutta i simboli identificativi delle peculiari identità culturali, reinventandone gli stereotipi (laddove l'auto- e l'eterostereotipo si rimescolano generando una sorta di "stereotipo globale" caratterizzante l'identità del turista inteso come consumatore modello). Dall'altra parte, la prospettiva del cittadino autoctono per il quale l'immagine culturale fa parte della sua identità storica e personale, è parte integrante delle sue esperienze di vita, e quindi acquista un senso profondamente diverso dall'immagine che, di quello stesso paese, può avere il turista modello (immagine peraltro veicolata e suggerita dal mercato pubblicitario).

Nel confronto di queste due prospettive, emerge una forma di mercato del turismo più 'artigianale' e 'localista', rappresentato dalla stessa deputata Myriam Atz Tammerle, la quale è stata anch'essa "Gastwirtin[8]". Per lei, la questione decisiva non è solo che vengano più turisti, ma *come* ci si presenta all'esterno, l'immagine che si dà agli altri; perché - sostiene - proprio nella realtà professionale odierna di marketing turistico, è essenziale distinguersi dalla massa. Il senso del turismo per lei è questo: essere diversi, offrire alla gente qualcosa di particolare e questo lo può fare il Sudtirolo proprio perché:

[7] Cfr. Bauman (2002: 91).

[8] Gestore di una pensione, locanda per turisti.

"Wir haben eben hier genau diese Mischung, wir sind etwas Besonderes, aber wir sind auch etwas Besonderes, weil wir eine deutschsprachige Minderheit im italienischen Staat sind, und gerade das unterscheidet es und das können wir durch die Verwendung der deutschen, der gewachsenen deutschen Ortsnamen ausdrücken; gerade das präsentieren wir, und das ist im Falle von Merano nicht mehr passiert; das passiert auch im Fall von Carezza nicht mehr, sondern da wird vermittelt, als ob das eine reine italienische Skigebiete wäre, das könnte auch so im Appennino unten sein und nicht in Südtirol".

[Trad.: Qui abbiamo proprio questa mescolanza, siamo qualcosa di particolare perché siamo una minoranza tedesca in uno Stato italiano e proprio questo fa la differenza, ed è questo che possiamo esprimere attraverso l'uso di nomi tedeschi qui cresciuti. È proprio questo che presentiamo; e questo, nel caso di Merano, non accade più, e non accade più nemmeno nel caso di Carezza, piuttosto si trasmette il messaggio che sia una località sciistica autenticamente italiana, che potrebbe essere anche giù nell'Appennino e anziché nel Sudtirolo.]

In questo passaggio si rende chiara la prospettiva di un turismo che non ha tra i primi obiettivi quello di diventare di massa, ma quello di rispecchiare all'esterno ciò che si pensa essere la propria realtà culturale più autentica: quella storica, delle 'radici'. E questa identità, che è l'unica ad essere ritenuta genuina, è in questo caso espressa con l'uso dei nomi geografici: "*durch die Verwendung der deutschen gewachsenen Namen*". Il punto per la deputata, è che - nel pubblicizzarsi all'esterno - si "falsificano i nomi", mentre si dovrebbero usare i nomi di luogo che sono "<u>cresciuti</u> storicamente" ("*historisch <u>gewachsen</u>*"), perché questi hanno radici ("*sie haben*

Wurzeln") mentre gli altri sono inventati ("*erfunden*").

Qui torna in modo palese lo "spettro" di Tolomei, autore della riforma fascista sulla toponomastica.[9] Il fantasma di Tolomei viene utilizzato in modo strumentale e provocatorio dalla deputata secessionista che, reputando tali invenzioni toponomastiche non fondate ("*nicht fundiert*"), sostiene che proprio l'uso di questi nomi storicamente fascisti, frutto di una dittatura totalitarista e brutalmente repressiva dell'identità dei sudtirolesi, rappresentano un boomerang per il marketing turistico. La tesi della politica è infatti la seguente:

"*(...) vor allem gerade in bezug auf München, auf die Touristen aus Deutschland, die sehr sehr sensibel sind, alles was im Zusammenhang mit Fanatismus zusammenhängt, also auch durch den Nationalsozialismus geprägt, glaube ich, ist es so, nein, ich glaube es nicht, sondern ich weiß es aus eigenen Gesprächen mit Gästen eben in meinem Haus, ist es so, dass wenn man ihnen erklärt, dass hier eben bestimmte italienische Ortsnamen reine Erfindungen sind und der Hintergrund davon auch noch der Fanatismus ist, des Faschismus, der Fanatismus, alles italianisieren zu wollen, da sind gerade die deutschen Turisten, die erste, die das sagen: "Wie könnt ihr das noch zulassen? Wie kann es sein, dass im Jahre 2016 bzw. 2017, dass es noch so ein Unrecht gibt, dass man solche Namen mit so einem bösen Hintergrund überhaupt noch zuläßt?"*

[Trad.: Soprattutto in relazione a Monaco, ai turisti dalla Germania, che sono molto sensibili a tutto quello che ha a che fare col fascismo, anche perché c'è l'impronta del Nazionalsocialismo, è così che - lo so dalle conversazioni con i turisti ospiti - è così che quando si spiega loro che qui alcuni

[9] Cfr. nota 1.

toponimi italiani sono delle pure invenzioni, e che oltretutto dietro c'è ancora il fanatismo, il fascismo, il fanatismo che vuole italianizzare tutto, allora sono proprio i turisti tedeschi i primi a dire: "Come potete ancora permettere tutto questo? Com'è possibile che nel 2016, cioè nel 2017 ci sia ancora una tale ingiustizia, in cui si permette di utilizzare nomi che hanno uno sfondo di tanta cattiveria?].

In questo passaggio traspare chiaramente la valenza negativa con cui la comunità linguistica tedesca percepisce il cambiamento dei toponimi in italiano. Lo spettro dell'italianizzazione forzata fascista è ancora presente, e l'identificazione inconscia con la sensazione di essere nuovamente vittima di una grave ingiustizia sembra quasi il sintomo di una "ritraumatizzazione".

A questo riguardo occorre ricordare che l'azione coercitiva nazionalista del fascismo ha comportato, oltre al cambiamento dei toponimi e dei cognomi degli abitanti[10], l'imporsi di strategie di manipolazione dei turisti, tipiche dell'allora nascente turismo industriale di massa[11].

[10] Cfr. nota 1. In questo contesto non sembra ovvio né banale ricordare che i nomi non sono delle semplici etichette. Soprattutto il nome proprio, che è - come scrive Kruse (2014: 156) – "l'elemento che sin dalla nascita serve in primo luogo all'io per diventare conscio della sua stessa identità e per assicurarsene". Se questo nome non corrisponde al sentimento soggettivo della persona, l'identità tutta della persona umana entrerà in crisi.

[11] Questo nuovo tipo di turismo aggressivo e capitalista - al grido di modernizzazione e futurista velocizzazione - ha fatto ampio e incisivo uso di campagne pubblicitarie propagandiste e penetranti, che miravano a rendere competitive le aziende famigliari e a "portare in un ambiente caratterizzato da paesaggio alpino, tradizionalmente inteso, la monumentalità richiesta dalla propaganda fascista sostenuta da una borghesia imprenditoriale" (Denti, Toscani, cit. in Ratschiegler ibd. :136).

La trasmissione termina senza che le due parti siano giunte a una revisione delle proprie posizioni. Il direttore di marketing conclude sostenendo irritato che bisogna lasciare la libertà di giocare con la lingua, 'sdoganando' anche termini storicamente connotati in modo negativo. Così il multiculturalismo diventa per il direttore la possibilità di giocare con i simboli di una cultura ("*mit Sprache spielerisch umgehen*"), perché in fondo, nel marketing, quello che conta nella comunicazione è chi riceve il messaggio; ed è su questo che va tarata la pubblicità: "*Im Marketing gibt es einen Spruch: Die Botschaft wird immer beim Empfänger gemacht.*".[12]

3. Conclusioni

Tra le ragioni che hanno portato al fallimento dello scambio comunicativo tra le due parti c'è sicuramente il fatto che a relazionarsi fossero soprattutto le "maschere" delle persone (cfr. nota 3). Del resto, ogni contesto comunicativo segue implicitamente

---

Ratschiegler (ibd.: 85-89) riporta alcuni esempi di riforme attuate dal programma fascista come ad esempio la standardizzazione del personale alberghiero che doveva essere istruito in modo 'uniforme', come anche il fatto che gli albergatori furono forzati da istituzioni come l'Enit ad adeguarsi alle regole date dallo Stato, tra cui il cambiamento delle pietanze offerte.

[12] [Trad.: Nel marketing c'è un detto: il messaggio deve essere sempre ritagliato su chi lo riceve]. In quest'affermazione si evita ovviamente di ammettere che il ricevente su cui viene tarato il messaggio pubblicitario non è mai la persona reale, bensì l'immagine stereotipata del turista modello, con cui la stessa logica del marketing mira a fare identificare il consumatore tipo, condizionandone la mente.

determinate regole, adeguate agli obiettivi dei parlanti e a quelli dell'emittente che li ospita (in questo caso il setting televisivo); e in un dibattito televisivo di questo genere non rientra certamente l'atto di disponibilità dei comunicatori a lasciarsi "smascherare". Se quindi in un contesto politico o istituzionale sembra improprio dare voce alla "soggettività", e più adeguato esprimersi con uno stile "oggettivo", è pur vero tuttavia che, per quanto ci si sforzi a reprimerla o rimuoverla, l'ombra delle immagini identificative - di quelle attuali e di quelle provenienti dal passato - agiscono e traspaiono. È tra i compiti di chi vuole contribuire allo sviluppo di una nuova coscienza (anche interculturale) interpretare tali immagini identificative, e lavorare per la formazione di una "soggettività interculturale" che non sia concepita soltanto come "modellazione mentale"[13], ma piuttosto come un processo di "formazione" della soggettività, che - a nostro giudizio - ha più a che fare col "processo d'individuazione" di cui parla C. G. Jung.

Questo perché siamo convinti che le società multiculturali siano attraversate da innumerevoli situazioni di conflitto, e qualsiasi lavoro che vede il multiculturalismo non come un'ideologia astratta[14], ma come una realtà fatta di esseri umani, deve rendere conto dell'alta complessità di questi. Fintanto che - usando le parole di Foppa[15] - non ammettiamo questo, ma continueremo ad agire su rapporti di

[13] Il termine è utilizzato da Kruse (2014: 168).

[14] Si noti che la strategia dell'*astrazione* presta sempre il fianco alle logiche e agli abusi del profitto.

[15] https://brigittefoppa.com/2016/11/08/und-wieder-toponomastik/

superiorità di forza e di attribuzioni di colpe, non solo non ci sarà soluzione, ma presteremo il terreno a ogni tipo di strumentalizzazione. Un terreno - scrive - che fa comodo solo a chi vince, se gli altri perdono.

BIBLIOGRAFIA

Bauman, Zygmunt. 2002. *Dentro la globalizzazione.* Bari: Laterza.

Gatterer, Claus. 1968. *Im Kamp gegen Rom. Bürger, Minderheiten und Autonomie in Italien.* Wien: Europa Verlag.

Kruse Bernhard Arnold. 2014. "Aspetti interculturali nella letteratura tedesca dell'Alto Adige-Südtirol". In: Cacciatore, G./A. Giugliano (cur.), *Dimensioni filosofiche e storiche dell'interculturalità.* Milano: Mimesis (155-172).

Höllrigl, Evelyn. 2013. *Symbolkonflikte – Konfliktsymbole. Beitrag der Südtiroler Tageszeitungen zu Konfliktlösung und –bildung zwischen Sprachgruppen.* Magisterarbeit. Universität Wien.

Ratschiegler, Elisabeth. *Turismo e pubblicità tra il 1918 e il 1943 in Alto Adige: comunicazione di massa, persuasione o manipolazione?* Tesi di laurea (2015/2016). Libera Università di Bolzano.

Ritschel, Karl Heinz. 1959. *Südtirol, ein europäisches Unrecht.* Graz: Styria.

Steiniger, Rolf. 1997. *Südtirol im 20. Jahrhundert.* Innsbruck. Wien: Studienverlag.

SITOGRAFIA

https://www.youtube.com/watch?v=fEZ7s2r7v4Q

https://www.youtube.com/watch?v=fEZ7s2r7v4Q

https://brigittefoppa.com/2016/11/08/und-wieder-toponomastik/

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Elena Bellavia

IL PROCESSO DI "MIMESI" NELLA CREATIVITÀ LINGUISTICA

ABSTRACT. In the process of language acquisition, concepts are constituted *along with* the development of sensorimotor schemes. This means that the child, before starting to talk, has already formed in the long term memory his/her "representations" of experienced objects and situations. One of the most important tools of shaping "mental images" is analogical thinking. On the basis of some linguistic examples this paper shows some tracks of this process.

1. Introduzione

Uno dei processi centrali alla base del cambiamento lessicale delle lingue naturali è la creazione metaforica. La convenzionalizzazione di metafore *ad hoc*, il passaggio cioè da una metafora innovativa a una metafora d'uso, ne comporta la lessicalizzazione: l'espressione idiomatica entrerà nel dizionario e col tempo acquisirà il carattere di "metafora morta"; vale a dire che i parlanti non la sentiranno più come metaforica, ma piuttosto la riterranno un'espressione "letterale".[1]

[1] Espressioni come "*collo* della bottiglia" o "*gamba* del tavolo" sono esempi di espressioni metaforiche morte, in cui - sulla base del principio antropomorfico - si estende il nome della parte di un oggetto (in questo caso del corpo umano) per definire la parte di un altro oggetto (una bottiglia o un tavolo) per mancanza di un termine proprio (catacresi).

In alcuni casi all'origine della creazione di metafore innovative c'è la "violazione" di una regola: vale a dire che gli "errori" dei parlanti possono o rimanere occasionali incidenti di percorso - e in questo caso non lasciano alcuna traccia - oppure, se entrano a fare parte di una pratica collettiva, avranno la probabilità di diventare le nuove regole del domani (cfr. Keller 2003). Le cosiddette "infrazioni alla regola" trovano infatti la loro motivazione all'interno di istintive 'strategie di azione' che comportano il mutamento linguistico. Tra queste Keller (2004) ricorda l'"economia", secondo cui esisterebbe una sorta di atteggiamento naturale nell'essere umano a evitare gli sforzi, e il "desiderio di successo", cioè di essere notati e di risultare innovativi. La creatività metaforica si ricollega a entrambi i principi: essa infatti economizza - poiché fa nuovo uso di vecchi mezzi - e riesce in aggiunta ad attrarre l'attenzione dei parlanti, sorprendendoli.[2]

Pensiamo ad esempio all'ormai leggendaria espressione coniata da Giovanni Trapattoni nel 1998[3], quando - difendendosi dalle accuse - definì l'inadeguata condizione fisica di alcuni giocatori con un'immagine: "*schwach wie eine Flasche leer*!" ["deboli come una bottiglia vuota"]. Questa, che sembra una "bizzarra" similitudine, è piuttosto - come ho spiegato altrove (cfr. Bellavia 2008) - un caso idiosincratico di metafora "esplicita" che, pur violando le regole della lingua tedesca, venne non solo compresa dai parlanti, ma persino utilizzata come slogan per la

[2] Già per Aristotele - come nota Bertau (1996: 103) - la metafora riesce a sorprendere l'ascoltatore creando analogie "inaspettate" tra due oggetti.

[3] Trapattoni era allora l'allenatore della squadra di calcio tedesca *Bayern München.*

pubblicità di un gasatore ("*nicht Flasche leer…"* recitava lo spot, per cui lo stesso Trapattoni fece da testimonial).

In questa proiezione metaforica, in cui la condizione dei giocatori, è rappresentata dal "simbolo" di una bottiglia vuota, non si trasporta solo una caratteristica di un oggetto su un altro oggetto, bensì un "sistema d'implicazioni", cioè una serie di luoghi comuni, credenze e conoscenze, che per convenzione sono associate a quella 'icona'.[4] La metafora va quindi considerata, ancor prima che un mezzo stilistico, uno strumento del pensiero, grazie al quale si creano analogie tra oggetti distanti tra loro. È questa una delle tesi centrali della prospettiva cognitiva della metafora di Lakoff/Johnson (1980), le cui radici teoriche affondano nell'opera di diversi filosofi di tradizione europea come il napoletano Giambattista Vico.

2. La creazione analogica e gli "errori giusti"

Uno dei primi filosofi che ha descritto la metafora come il principale strumento di creatività linguistica è Giambattista Vico (1668-1744), da molti indicato anche come colui che per primo ha introdotto la prospettiva cognitiva della metafora (Danesi 1993, Bertau 1996, Casadei 1996, Jäkel 1997). Secondo il pensiero di Vico gli esseri umani hanno la capacità innata di creare metafore e, più precisamente, quando hanno l'esigenza di farsi comprendere e non dispongono di espressioni linguistiche

[4] Per l'analisi dettagliata di questo esempio cfr. Bellavia (2008: 127-149).

appropriate. In questo caso utilizzano analogie e descrizioni naturali. Tra le immagini linguistiche la metafora è per il filosofo "la più luminosa e, perché luminosa, più necessaria e più spessa" ([1744]1953: 164). Essa riesce a dare agli oggetti inanimati vita e passione, poiché:

"in tutte le lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate sono fatte con trasporti del corpo umano e delle sue parti e degli umani sensi e dell'umane passioni. Come capo, per cima o principio; fronte, spalle, avanti e dietro; occhi delle viti e quelli che si dicono lumi ingredienti delle case; labro, orlo di vaso o d'altro; dente d'aratro, di rastello, di serra, di pettine; […] Lo che tutto va di séguito a quella degnitá: che "l'uomo ignorante si fa regola dell'universo" (ibd.).

Sostenendo la tesi secondo cui i concetti astratti vengono definiti attraverso quelli più concreti e radicati nell'esperienza del corpo, Vico - come ricorda Bertau (1996: 75) - pone la metafora in una prospettiva evolutiva, e la loda al contempo per il suo ruolo nello sviluppo delle idee dell'essere umano. In questo senso si può dire che Vico anticipi la prospettiva cognitiva della metafora di Lakoff/Johnson (1980) secondo cui: "*we typically conceptualize the nonphysical terms in terms of the physical – that is, we conceptualize the less clearly delineated in terms of the more clearly delineated*." (ibd.: 59).

L'importanza delle considerazioni di Vico sulla metafora è stata riscoperta in tempi relativamente recenti e ha trovato risonanza nell'ambito degli studi attuali di psicolinguistica relativi all'acquisizione delle lingue naturali e - ancor più recentemente - nell'area della didattica delle lingue straniere (cfr. ad esempio Danesi 1995, 1998, 2001, Beißner 2002, Bellavia 2007, 2014).

All'interno degli studi relativi all'acquisizione della lingua, è noto infatti il meccanismo secondo cui i bambini, quando utilizzano una parola che hanno imparato in un determinato contesto per nominare nuovi oggetti o nuove situazioni, attivano un processo di estensione metaforica. Rumelhart (1979: 80) nota infatti che, quando un bambino usa una parola in modo conforme all'uso convenzionale del sistema linguistico, l'adulto crede che il bambino abbia imparato una nuova parola; se invece il bambino usa una parola in modo non convenzionale, allora l'adulto parla di "errore". Per chiarire questo meccanismo egli cita il seguente esempio: se un bambino ha imparato la parola inglese "*open*" nel contesto "*opening his mouth*" e la usa successivamente nel contesto "*opening the door or the window*", applica lo stesso processo mentale che attiverebbe se usasse la parola nel contesto "*opening a light switch*". L'unica differenza è che il nuovo uso della parola nel primo caso è convenzionalmente accettato - perché "regolare" rispetto al sistema normativo della lingua inglese - mentre nel secondo caso è 'non-convenzionale', quindi ritenuto deviante, "errato".

Si tratta, questo, di un fenomeno che si evidenzia anche nel processo di comprensione di una lingua straniera. Ad esempio, se un italiano, privo di conoscenze della lingua spagnola, sente dire una frase come "*Está abierta la luz?",* egli comprenderà il significato dell'espressione sulla base della capacità associativa (in italiano non si dice "*aprire* la luce", ma "*accendere* la luce") e non grazie alla conoscenza della regola semantica (Keller 1995: 184). Esiste quindi una dimensione concettuale preverbale da cui ha origine la "rappresentazione simbolica" e che può codificarsi in modo diverso sia a livello intralinguistico che interlinguistico.[5] Molti "errori" che i bambini fanno durante l'acquisizione della lingua, sono infatti motivati proprio dalla sovraestensione del significato spaziale su quello temporale (cfr. Bellavia 2007: 197). Si pensi ad esempio a un'espressione come: "*Can I have any reading behind* (anziché *after*) the *dinner*?" (cit. in Bowerman 1985: 1292); in questo caso - come abbiamo già sostenuto in altra sede (Bellavia 2007: 200) - il bambino usa la preposizione locale *behind* (dietro) in modo errato per esprimere la relazione temporale di posteriorità. Pur commettendo un "errore", egli dimostra di avere intuito l'analogia tra il senso spaziale e quello temporale; vale a dire che il bambino ha compreso che gli adulti concettualizzano il tempo nei termini dello schema del "percorso": una linea retta con un inizio (un 'passato'), un percorso (un 'presente') e una fine (un 'futuro'). L'errore del bambino si manifesta quindi a livello lessicale ma non a livello concettuale: il bambino sbaglia perché deve ancora imparare che, per convenzione, *behind* in inglese

[5] Su questo punto cfr. Bowerman (1993) in Bellavia (2007: 190) e Mandler (1996) in ibd. (197).

non si usa per esprimere il senso di posteriorità; tuttavia - e questo è straordinario - già dispone di un'organizzazione concettuale dei significati sorprendentemente giusta. Da un punto di vista concettuale, quindi, la frase del bambino è "corretta". In questa prospettiva, la comprensione linguistica acquista una dimensione più grande: essa coinvolgerà non solo il senso del testo, ma anche il suo "nucleo simbolico".[6]

2.1. La "mimesi" nello sviluppo del linguaggio

Sulla base di quanto è stato detto finora, è evidente che esiste una tendenza innata - sia nello sviluppo storico del sistema linguistico che nel processo di acquisizione delle lingue naturali - a proiettare schemi familiari, noti, su nuovi, ignoti contenuti. L'accesso e l'uso di conoscenze già acquisite *via* "schematizzazione" è la premessa per ogni forma di apprendimento, e la creazione di metafore è solo una delle manifestazioni del "pensiero analogico", in cui un concetto viene compreso nei termini di un altro.[7]

La facoltà di trovare - sulla base di elementi invarianti - analogie tra oggetti e situazioni differenti, è connessa alla capacità "mimetica", fondamentale nel processo

[6] Usiamo il termine "simbolo" nel senso di Goethe e Kant, e cioè come segno motivato per analogia (su questo punto si rimanda a Kurz 1997: 67).

[7] Per una sintesi sul ruolo degli schemi nella memoria e sul pensiero analogico come strategia di apprendimento cfr. Bellavia (2007: 203-210).

di acquisizione della lingua[8]. A riguardo Butzkamm (1989: 94) sottolinea come, tra i principi evoluzionistici che guidano ogni tipo di apprendimento, ci sia proprio la capacità di trovare somiglianze anche tra oggetti diversi.

La creazione di analogie metaforiche al fine di colmare lacune semantiche nel discorso, o anche per esprimere l'ineffabile, ciò che non può "essere detto altrimenti", è infatti un meccanismo noto fra gli apprendenti di una lingua straniera. Nel corso di una conversazione ad esempio, un parlante di madrelingua turca, non ricordando la parola tedesca *Zwiebel* (cipolla), ha aggirato il problema rinominando la cipolla con un'immagine metaforica e definendola: *"die Schwester des Knoblauchs"* (la "sorella" dell'aglio). Così facendo, egli ha sfruttato abilmente un''icona' a lui nota (i due alimenti sono spesso usati insieme nella cucina turca) e l'ha resa il simbolo attraverso cui esprimersi.

Creazioni linguistiche di questo tipo, che avvengono in modo spontaneo e intuitivo, solitamente vengono viste dai parlanti come errori, poiché non convenzionali; tuttavia esse sono tra le più importanti strategie metalinguistiche sviluppate nell'acquisizione della prima lingua e trasferite poi nell'apprendimento delle successive.

L'importanza, nei rapporti tra percezione e linguaggio, del criterio di analogia con ciò che è noto, è stata sottolineata - come abbiamo sottolineato anche in altra sede (Bellavia 2019: 365) - anche da Benoist (2017: 11), che ricorda non solo il ruolo dell'analogia topologica nei processi del pensiero e dei suoi segni, ma anche come

[8] In particolare nella fase di "simbolizzazione" di cui parla Piaget (cfr. Klann-Delius 1999).

ogni nuovo messaggio sia intercettato da una griglia di riferimenti personali o collettivi. Un'operazione che a lui evoca il termine "sovrimpressione," reso allora familiare dal cinema, e che gli appare quasi più evocatore della parola "proiezione" usata in psicologia. Questo perché nel processo di significazione, Benoist vede una sorta di "empatia proiettiva" che mantiene attivo quel principio di "antropomorfismo originario" alla base di qualsiasi poesia e di qualsiasi linguaggio (ibd.: 15).

Una prospettiva, questa, in sintonia con la visione della metafora quale strumento rivelatore dei rapporti tra percezione e linguaggio e "ponte" fra l'esperienza soggettiva e il pensiero; un mezzo di cui anche Aristotele sosteneva la potenza conoscitiva del "far vedere," del mostrare somiglianze prima inosservate; e il cui principio iconico è alla base del criterio di 'motivazione' del segno.

Oggi - come sottolinea Cacciari (2005: 321) - i risultati delle neuroscienze ci aiutano a fare luce sulle relazioni tra la rappresentazione neurale e l'elaborazione dell'informazione percettiva al linguaggio, e nel fare questo, grande rilievo viene dato alle associazioni cross-sensoriali di cui molte metafore parlano. Si è arrivati addirittura a parlare di una "psicofisica" delle metafore linguistiche riferite ai sensi, che cerca di tracciare le basi psicofisiche delle corrispondenze fra somiglianze sensoriali e metafore verbali (ibd.: 327). Nel fare questo - continua Cacciari (ibd.) -gli studi hanno rilevato come l'espressività (la componente di carattere emotivo) sia una componente di base di ogni atto percettivo, e non una "occasionale vibrazione emotiva".

In questa visione, in cui anche all'esperienza del corpo viene riconosciuto un ruolo centrale nella formazione dei concetti e dei significati, si apre l'opportunità di reintegrare dimensioni dell'umano da tempo scisse: è l'inizio di una "scienza nuova," in cui è l'esperienza dell'essere umano nella sua integrità, e cioè come unità *inscindibile* di spirito, mente e corpo, che fornisce le immagini per esprimere quello che sentiamo.

3. Conclusioni

Il recupero della dimensione corporea e delle emozioni nella cognizione, rappresenta forse uno dei traguardi più importanti a cui la storia del pensiero filosofico in Occidente sia arrivata. Nello specifico degli studi sul simbolo, questa riconsiderazione è andata di pari passo alla riconsiderazione del significato e della metafora nel linguaggio. Come scrive Rigotti (2010), mentre filosofi e linguisti come gli inventori di linguaggi artificiali (da Leibniz a Frege ai moderni tecnici computazionali) "si sono sempre affannati ad abolire la polisemicità, altri, hanno compreso che nell'attività creativa gioca una struttura di pensiero in tensione, mobile e oscillante, in divenire quindi, in metamorfosi e trasformazione continua come il corpo di un bambino che cresce, in luogo della configurazione gerarchica di tipo militare solida e stabile, che invece procede gradualmente dall'alto al basso.".

Così, oggi possiamo parlare - suggerisce Greenspan (1997) - di "intelligenza del cuore" anche nello sviluppo linguistico, dal momento che alla base dello sviluppo linguistico e concettuale c'è proprio la capacità del bambino a differenziare le *emozioni*: la differenza tra gli avverbi di tempo "prima" e "dopo," o tra i concetti locali "qui" e "lì," nasce dall'esperienza del bambino che vede che la mamma *prima* era con lui e *ora* è dietro la tenda (ibd.). La capacità di sviluppare la grammatica, e cioè di porre in sequenza i diversi elementi linguistici, presuppone quindi la *sensazione* di un desiderio profondo, di un'intenzione emotiva a comunicare.

Prima che il bambino sia in grado di legare parole in frasi, è in grado di legare le diverse parti delle proprie esperienze una con l'altra. Sa legare idee e sequenze di immagini interiori, che gli permettono di valutare come agire, prima ancora di metterle in pratica o di verbalizzarle.

Non è la logica astratta, ma è l'intelligenza delle emozioni percepite nel corpo che permette al bambino di valutare e gestire le situazioni, dando loro un *significato*. Sono le emozioni che - nel collegare tra loro il corpo e la mente - permettono di creare i *simboli*.

BIBLIOGRAFIA

Beißner, K. (2002), *I see what you mean – Metaphorische Konzepte in der (fremdsprachlichen) Bedeutungskonstruktion,* Frankfurt/Main: Peter Lang.

Bellavia, E. (2008), *"Schwach wie eine Flasche leer!* - La metafora nello sviluppo e nell'acquisizione delle lingue naturali". In: Di Giovine, C. (cur.), *Lingue e dialetti tra storia e cultura.* Potenza: Università degli Studi della Basilicata (127-169).

(2007), *Erfahrung, Imagination und Sprache.* Tübingen: Narr.

(2014), "The Role of Metaphors in the Teaching of German as a Foreign Language". In: *Lingue e Linguaggi,* 11 (2014) 7-28.

(2019), "The Pleasure of Symbolic Expression and the Consciousness of Signs". In: *Medicina nei secoli ARTE E SCIENZA*, 31/2 (2019) 355-374.

Benoist, L. (2017), *Segni, simboli e miti.* Milano: Luni editrice.

Bertau, M.-C., *Sprachspiel Metapher.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Bowerman (1985), "What shapes children's grammar?", in: Slobin, D. (cur.), *The cross-linguistic study of language acquisition.* Hillsdale: Erlbaum.

Butzkamm, W. (1989), *Psycholinguistik des Fremdsprachenunterrichts.* Tübingen: Francke.

Cacciari, C. (2005), “I sensi della metafora: sul rapporto fra percezione e linguaggio”. In: Lo Russo, A. M. (cur.), *Metafora e conoscenza. Da Aristotele al cognitivismo contemporaneo*. Milano: Bompiani (321-348).

Casadei, F. (1996), *Metafore ed espressioni idiomatiche.* Roma: Bulzoni editore.

Danesi, M. (1993), *Vico, Metaphor, and the Origin of Language.* Bloomington: Indiana University Press.

(1998), *Il cervello in aula. Neurolinguistica e didattica delle lingue.* Perugina: Guerra.

Greenspan, S. (1997), *L’intelligenza del cuore.* Milano: Mondadori.

Jäkel, O. (1997), *Metaphern in abstrakten Diskurs-Domänen.* Frankfurt/Main: Peter Lang.

Keller, R. (1995), *Zeichentheorie. Zu einer Theorie semiotischen Wissens.* Tübingen, Basel: Francke (UTB).

(2003), *Sprachwandel.* Tübingen, Basel: Francke (UTB).

(2004), *Ist die deutsche Sprache vom Verfall bedroht?* In: www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/rudi.keller.

Lakoff, G./M. Johnson (1980), *Metaphors We Live By.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

Rigotti, F. (2010), *Partorire con il corpo e con la mente. Creatività, filosofia e maternità*. Torino: Bollati Boringhieri.

Rumelhart, D.E. (1979), “Some Problems with the Notion of Literal Meanings”, in: Ortony A. (ed.), *Metaphor and Thought.* Cambridge University Press, 78-90.

Suñez Muñoz, Ferran (2013), *Bildhaftigkeit und Metaphorisierung in der Grammatikvermittlung am Beispiel der Passivkonstruktion*, in „Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht“, 18 (1), 4-20. Vico, G., (1953[1744]), *La Scienza Nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni.* Bari: Laterza & Figli.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Mario Graziano, Angela Campisano, Domenica Maviglia

IL GIOCO NELLE LEGGI DI PLATONE

THE PLAY IN PLATO'S LAWS

ABSTRACT. In this paper, it is discussed Plato's notions of play in the Laws, in which the concepts of paidia (play), and spoude (often translated as "seriousness") are explicit, with the aim of not tracking simple contrast between what we consider play and what we consider serious. The idea is the notion of play requires an extension of the idea of mere child's play. It is in this sense Plato's attitude toward play he comes to our aid. Inclined to no consider play an activity only for children, asserts that play could provide always a stimulus to understanding.

Keywords: *Play, Paidia, Spoude, Plato, Mimesis.*

1. Introduzione

Il gioco è comunemente pensato essere l'opposto del quotidiano, della vita regolare, di ciò che si considera socialmente serio. Esso è, infatti, qualcosa che appartiene al tempo libero, allo svago, un passatempo da consumarsi preferibilmente in un tempo e in un luogo stabilito, predefinito.

Secondo l'antropologo Burnet Tylor (1871) il gioco è da considerare, al pari delle credenze e delle usanze, un processo esistente in tutte le civiltà che muta di

significato con lo scorrere del tempo, acquisendo in definitiva una nuova funzione: una sorta di "sopravvivenza" culturale che si manifesta universalmente in tutte le civiltà[1]. Più di un secolo dopo, Victor Turner (1986) considererà il gioco un momento "ricreativo" e rigenerante, funzionale al benessere degli esseri umani[2].

Ciò che accomuna queste diverse visioni antropologiche è il considerare il gioco un'attività secondaria rispetto alla matrice culturale e sociale che rimangono i punti di partenza per l'analisi delle forme ludiche.

A ribaltare questa prospettiva ha contribuito senza dubbio Johan Huizinga secondo cui, al contrario, è il gioco a formare la cultura. Infatti, per lo storico e linguista olandese tutte le civiltà sorgono e si sviluppano nel gioco: è il gioco ad essere cultura e nel gioco la cultura si manifesta (Huizinga 1946).

Huizinga asserisce a più riprese che il gioco non è soltanto un insieme di semplici azioni ricreative ma è uno strumento utilissimo per concepire le diverse componenti della realtà circostante; un modo di vivere non solo la fanciullezza ma l'intera crescita fino alla vecchiaia. Pur essendo un'azione che allontana gli esseri umani

[1] Con il successivo avvento dell'antropologia funzionalista, il gioco verrà invece indagato nella sua origine, al fine di studiare la funzione e le relazioni che questa pratica investe in un dato sistema sociale.

[2] Tuttavia, è Turner il primo ad evidenziare che nel gioco si entra nel "regno del possibile", del "come se" staccato dal regno del "come è".

dalla vita ordinaria, il gioco conserva, infatti, delle regole che ne delimitano l'applicazione, trasgredite le quali si è costretti ad uscire, a "non essere più nel gioco".

Come chiarisce Gregory Bateson (1996) quando si gioca si costruiscono delle regole in uno spazio, vale a dire si crea un contesto che ci rende liberi e che nello stesso tempo però ci vincola. Secondo l'autore, infatti, siamo immersi in qualcosa che pur avendo contribuito a costruire ci consente di modificare ciò che abbiamo appreso fino a quel momento, dandoci contemporaneamente l'opportunità di condividere esperienze attraverso le relazioni con i mondi e le storie degli altri[3]. Pertanto, il gioco non dev'essere inteso come una sequenza rigida di atti e azioni idonee a identificarlo definitivamente ma piuttosto un "saltare della mente", un danzare tra la realtà e la finzione per andare oltre la realtà stessa (Goffman 2001).

In quest'ottica, il gioco non è un elemento parziale della vita ma vita vera e propria, quasi una sorta di oscillazione tra la realtà seria che ci circonda e il desiderio di andare oltre, di volerla superare: un momento ludico vissuto con una buona dose di serietà per andare più in là della realtà stessa. Infatti, è proprio nel gioco che si manifesta il contrasto tra ciò che nella realtà dovrebbe presentarsi come serio,

[3] Nell'epistemologia di Bateson assume com'è noto un ruolo cruciale il concetto di *frame* inteso come quel contesto di significati che connotano un'azione non in maniera universale bensì nel qui e ora, consentendo a due persone di interpretare lo stesso evento in maniera completamente diversa ricavandone in tal modo due esperienze difforme.

razionale, vero e ciò che al contrario è finto, irreale, scherzoso o più semplicemente divertente.

Tuttavia, in questo saggio, proveremo a dimostrare che la perenne contrapposizione che insiste nelle descrizioni delle attività serie (con in testa quelle lavorative) distinte dalle pratiche giocose, considerate quest'ultime uno scherzoso passatempo, necessita quanto meno di essere "sfumata". Come vedremo è proprio nel gioco, infatti, che si incontrano, si intersecano e si fondono in una dimensione unitaria i momenti riflessivi, conoscitivi della realtà, e le occasioni di spensieratezza, creatività e spontaneità.

Pertanto, volendo affermare l'importanza della dimensione ludica quale categoria fondamentale e universale dell'agire umano, simbolo del rapporto tra uomo e mondo, in cui "l'esistenza umana si apre a sé stessa" (Fink 1969, p.13), si analizzerà il legame che intercorre tra il concetto di *paidia* e di *spoude* presente nei dialoghi platonici e, in particolare, su alcuni passaggi fondamentali delle Leggi.

Com'è noto, le Leggi furono scritte da Platone qualche anno prima di morire e costituiscono quindi la fase finale della sua riflessione sul ruolo dello Stato. Secondo Enrico Pegone, infatti, nelle Leggi Platone ha l'obiettivo di tradurre (tramite appunto l'attività del legislatore) nella realtà storica, le norme che erano state delineate idealmente in precedenza nella Repubblica (Pegone 1997). Quest'attenzione agli aspetti normativi si trova, soprattutto, nei primi tre libri, in cui lo straniero Ateniese

(Platone stesso) dialogando con il cretese Clinia e lo spartano Megillo, discute e polemizza con loro di costituzioni e di leggi. Tuttavia, per gli scopi del nostro articolo, saranno riportati principalmente alcuni passaggi del libro II in cui Platone affronta il tema dell'educazione (ripreso anche nel libro VII), e dove stabilisce un rapporto molto forte tra l'educazione e la *paidia*, fornendo in tal modo la chiave essenziale della comprensione dell'uso sociale (e politico) dell'agire ludico e del suo ruolo fondamentale nell'acquisizione delle nuove conoscenze.

1. Platone e il gioco

Diversamente da quanto si possa pensare, succede spesso d'incontrare il concetto di gioco (*paidia*) negli scritti di Platone. Si ritrova, infatti, in quasi tutti i suoi dialoghi anche se, tuttavia, associato ad una grande varietà di temi. Su questo punto specifico Platone, quindi, si allontanerà dalle concezioni dei suoi predecessori, così come dal suo "successore" Aristotele. Infatti, l'insieme degli scritti dei filosofi presocratici che ci sono pervenuti contiene soltanto due menzioni della nozione di *paidia*: rispettivamente, la prima in Eraclito e la seconda in Empedocle. Sembra, quindi, che nessun filosofo prima di Platone abbia fatto ricorso a questo concetto.

Per quanto riguarda Aristotele, invece, com'è noto lo Stagirita intese il gioco semplicemente come un'attività divertente, diversa dalle mansioni serie come, ad esempio, le attività lavorative.

Anche in Platone, ovviamente, ricorre lo stesso significato quando si parla del divertimento degli adulti o dei bambini impegnati in alcune situazioni particolari (come, ad esempio, i banchetti, i giochi da tavolo o d'azzardo). Tuttavia, il concetto di gioco viene utilizzato dal filosofo ateniese anche quando si tratta di descrivere le attività educative, la formazione fisica e, si noti bene, l'apprendimento degli esercizi matematici più avanzati. Inoltre, lo stesso termine viene anche impiegato quando Platone espone le discipline artistiche che implicano dei processi rappresentazionali di tipo imitativo (*mimesis*) quali il teatro, la musica, il canto, la danza e la pittura: anche quest'ultimi sono considerati da Platone appunto dei "giochi". Sono, pertanto, molte le situazioni che Platone annovera come giochi e, difatti, l'uso platonico del termine *paidia* va sicuramente oltre l'opposizione tradizionale tra la *paidia* dei bambini e la *spoude* degli adulti.

Per Platone, la *paidia* non è solo il gioco dei bambini ma il "gioco" in tutti i sensi che può essere praticato anche dagli adulti e dagli anziani. Così come la *spoude*, anche la *paidia* può designare un'attività, un modo per far qualcosa, per qualificare una realtà. Quella che quindi può sembrare ad uno sguardo superficiale una netta opposizione tra la *paidia* (gioco, passatempo) e la *spoude* (lavoro, serietà) ad una analisi più approfondita risulterà soltanto una tenue differenza. Lontana da una loro mutua

esclusione, entrambe le due espressioni si completano quando si tratta, ad esempio, di descrivere l'insieme delle attività umane.

Ateniese...E che facciamo quando intendiamo rendere un tale timoroso secondo giustizia? Non dobbiamo fare in modo che, imbattendosi nell'impudenza ed esercitandosi in essa, diventi capace di combattere e contrastare i suoi piaceri? O non deve forse combattere e vincere la viltà che è dentro di sé, diventando così perfetto per quanto riguarda il coraggio, dal momento che se non si fa esperienza e non ci si esercita in tali esercizi nessuno può diventare virtuoso neppure la metà? E sarà forse perfettamente saggio chi non avrà contrastato e vinto quei numerosi piaceri e desideri che incitano all'impudenza e all'ingiustizia mediante la ragione, l'azione e l'arte, tanto nel divertimento quanto nel serio impegno, ma al contrario non abbia mai fatto tali esperienze (Leggi, 647 d).

La coppia *paidia-spoude* è dunque presente in tutti i campi dell'azione umana, si influenzano a vicenda, prendono i caratteri l'uno dell'altro, integrandosi a vicenda. Per questo motivo, per Platone, alcuni giochi possono essere praticati con *spoude*, vale a dire con zelo e applicazione.

Ciò a cui si oppone con fermezza la *paidia* è invece la violenza e le costrizioni poiché è attività libera. Come scrive Platone nella Repubblica parlando del gioco come possibilità stessa dell'educazione degli individui:

In conclusione, ripresi, l'aritmetica, la geometria e tutta l'educazione propedeutica che va impartita prima della dialettica devono essere proposte sin dall'infanzia, senza però conferire all'insegnamento una forma costrittiva.

E perché?

Perché, risposi, l'uomo libero non deve imparare nulla con la costrizione. Le fatiche fisiche, anche se sono affrontate per forza, non peggiorano lo stato del corpo, mentre nessuna cognizione introdotta a forza nell'animo vi rimane.

È vero, confermò.

Quindi, carissimo, continuai non educare i fanciulli negli studi a forza, ma in forma di gioco: in questo modo saprai discernere ancora meglio le propensioni naturali di ciascuno. (Repubblica, 536e-537a).

Secondo Platone, le costrizioni sono inefficaci dal punto di vista pedagogico mentre la libertà tipica dei giochi permette di educare i fanciulli e di scoprire quali sono i talenti naturali di ciascuno. Lo stessa tema viene ripreso da Platone nelle Leggi, divenendo parte di un programma politico che ha come fine ultimo di educare tutti i cittadini. La *spoude* del gioco consiste, infatti, nel prendere parte alle pratiche religiose e all'educazione morale e militare della città. In questo senso, come sottolineato dallo straniero Ateniese, la vita umana è in fondo una vita ludica.

Ateniese...Non stupirti, Megillo, e piuttosto perdonami: ho parlato con lo sguardo rivolto alla divinità, e in queste condizioni ho detto le cose che ho appena detto. Non sia di scarso valore i nostro genere, se ti piace, ma sia degno di un qualche interesse. Per quanto riguarda quel che segue, si è già parlato delle costruzioni dei ginnasi e delle scuole pubbliche che si troveranno nel centro della città in tre luoghi distinti; mentre all'esterno della città, in altri tre luoghi intorno ad essa, vi saranno dei maneggi e dei vasti campi adeguatamente allestiti per il tiro con l'arco e gli altri lanci, e saranno in funzione dell'istruzione e dell'allenamento dei giovani: se allora queste regole non sono state stabilite in modo adeguato, ripetiamole ora nel discorso insieme alle nostre leggi. In tutti questi edifici abiteranno in qualità di ospiti i maestri di ogni disciplina, attratti e convinti dal compenso, e insegneranno agli allievi che frequenteranno le lezioni tutte quante le discipline attinenti la guerra e la musica; e per quanto riguarda la frequenza, non si frequenteranno le lezioni se il padre lo vuole, mentre se non lo vuole, si trascurerà l'educazione, ma tutti, come si dice, uomini e ragazzi, nei limiti del possibile, dovranno necessariamente istruirsi, poiché appartengono di più allo stato che ai genitori. (Leggi, 804 b-804d).

L'Ateniese argomenta che gli dei hanno istituito le feste perché, avendo pietà degli esseri umani costretti a lavorare per sopravvivere, possano loro riposare e nello stesso tempo formarsi e arricchirsi moralmente. Anche il canto e la danza sono regali degli dei agli uomini per tenerli lontani dalla violenza e per dar loro occasione di creatività.

Ateniese....Bene dunque. E poiché l'educazione, che consiste in quel corretto orientamento verso i piaceri e i dolori, si allenta e si corrompe in molte circostanza della vita, gli dei, provando pietà per

il genere umano che è destinato a vivere in mezzo ai travagli, stabilirono per gli uomini come delle pause fra questi travagli, che sono rappresentate dall'alternarsi delle feste in onore degli dei, e diedero loro le Muse, e Apollo signore delle Muse, e Dionisio perché, celebrandole con loro, fossero resi migliori, e la loro educazione fosse seguita nelle feste dagli dei stessi. Bisogna allora vedere se per noi è veritiero o no, e conforme alla sua natura, il discorso che oggi celebriamo. SI dice che ogni giovane essere vivente, per così dire, non riesca mai a stare quieto con il corpo e con la voce ma cerchi sempre di muoversi e di parlare forte, e alcuni saltano e balzano, come se danzassero con piacere e giocassero, altri emettono ogni sorta di suoni. E mentre gli altri esseri viventi non hanno percezione dell'ordine e del disordine che si verifica in questi movimenti e a cui diamo il nome di "ritmo" ed "armonia", a noi invece quegli dei che, abbiamo detto prima, ci furono dati come compagni di danza, fecero anche dono della percezione del ritmo e dell'armonia accompagnati al piacere, con cui ci muovono e guidano i nostri cori, legandoci gli uni agli altri con canti e danze, e li hanno chiamati "cori" per quel senso di gioia che in essi è connaturato. (Leggi, 653d-654 a).

Il gioco ha secondo Platone un impatto importante sul genere di vita condotto dagli individui e sulla stessa organizzazione delle città. Pertanto, la tipologia e la modalità dei giochi necessita di essere "regolata". I giochi "ben regolati" come, ad esempio, la danza e i canti permettono, infatti, secondo Platone di orientare i piaceri e i desideri degli esseri umani in accordo con la ragione. Questi giochi possono in tal modo introdurre o restaurare l'armonia dell'animo, aprendo le porte che condurranno gli individui all'eccellenza morale. Nelle Leggi, pertanto, Platone effettua una disamina dei giochi cui i cittadini debbono conformarsi, mettendo in luce i vantaggi che

ciascuna pratica ludica possiede per condurre i cittadini allo sviluppo di particolari virtù (la moderazione, il coraggio, la saggezza).

Un esempio di quest'idea è la pretesa di Platone di trovare un valore educativo anche nella semplice pratica dei banchetti in cui si è soliti bere molto vino. Anche questi semplici divertimenti possono fornire materia di educazione (ad esempio, alla moderazione) trasformando in tal modo un divertimento in una *spoude*. Infatti, lo straniero Ateniese, parlando dei banchetti, asserisce che:

Capita che un'adunanza del genere, quanto più si procede nel bere, diventi una necessità sempre più turbolenta: e in principio abbiamo premesso che ciò fosse inevitabile riferendoci a quelle riunioni di cui parliamo.

Clinia ..Necessariamente

Ateniese ..Ed ognuno si sente più leggero, si esalta, è allegro, ha molta voglia di parlare e non vuole ascoltare i vicini, e crede di essere diventato capace di guidare se stesso e gli altri.

Clinia..Ebbene?

Ateniese...E non dicevamo che, quando si verificano fatti del genere, le anime dei bevitori, diventando incandescenti come ferro, si fanno più morbide e più tenere, sicchè avviene che si concedano docili a chi possa educarle e plasmarle, proprio come quand'erano giovani? E questo scultore non è lo stesso di allora, il buon legislatore, che deve stabilire leggi in materia di simposi le quali siano capaci di far sì che colui che è pieno di buone speranza, e audace, e più sfrontato del necessario, e che non vuole sottostare all'ordine di fare silenzio, e di parlare, e di bere e di cantare

quando è il suo turno, divenga desideroso di fare tutto il contrario? Leggi che, con l'ausilio della giustizia, oppongono a quell'audacia non bella che sempre si insinua la più bella paura, quel divino timore che chiamammo pudore e vergogna?

Clinia.. E' così

Ateniese..Custodi di queste leggi e loro collaboratori saranno gli uomini che non si lasciano condizionare dai tumulti, e i sobri guideranno quelli che sobri non sono, senza i quali è più pericoloso combattere l'ubriachezza che i nemici, se non si hanno delle guide capaci di mantenere la calma. (Leggi 671 a-671671c).

Come si può evincere dal precedente passo, l'Ateniese raccomanda ai cittadini di servirsi per così dire di un "controllore" che sia pratico delle leggi e che sia anche capace di mettere ordine. Di conseguenza, un cittadino che considera l'istituzione dei banchetti come dei semplici passatempi, un atto "inoffensivo", in cui non importa bere e quanto, non merita l'approvazione dello straniero Ateniese.

Ciò che vale per i banchetti vale anche per tutte quelle attività in cui è previsto "l'allenamento del corpo" come, ad esempio, la formazione militare, le competizioni fisiche o le simulazioni dei combattimenti: infatti, anche questi sono considerati dallo straniero Ateniese dei giochi che richiedono regolamentazione.

Si noti bene che le stesse regole possono essere utilizzate anche per la formazione delle pratiche intellettuali, prima fra tutte la formazione matematica dei bambini e degli adulti: anche in questi casi, secondo Platone, è bene fare uso dei giochi in

maniera tale che l'apprendimento divenga un piacere per i più giovani e non più una "tortura".

Ateniese.....Va dunque affermato che gli uomini liberi devono apprendere di ciascuna di queste discipline tutto quanto in Egitto apprende anche una gran massa di bambini, insieme alle lettere. In primo luogo si sono ritrovate, riguardo al calcolo, delle nozioni semplici da insegnare ai bambini, che si accompagnano a piacevoli divertimenti, come le distribuzioni di mele o di corone ad un numero più grande e più piccolo di bambini, adattando sempre gli stessi numeri, o l'attesa dei pugili e dei lottatori, che sono già accoppiati, cui viene assegnato il turno e la successione per il combattimento, come per natura avviene in queste cose. E giocando ora a mescolare coppe d'oro, di bronzo, e d'argento, e di altri materiali in genere, ora a separarli tutti, devono necessariamente, come dicevo, usare i numeri per adattarli al loro gioco, e questo serve agli allievi per apprendere le disposizioni degli eserciti, e a guidare le marce e le spedizioni militari, ma anche per condurre l'amministrazione della propria casa, e rendono gli uomini più utili a se stessi e più desti: e inoltre, la capacità di misurare tutto ciò che ha lunghezza, larghezza, profondità, libera tutti gli uomini da quell'ignoranza ridicola e vergognosa che si insinua in essi e che riguarda tutte queste cose. (Leggi, 819 a-819 d).

Non sono i bambini gli unici a dover approfittare, per l'apprendimento dei concetti matematici, dei vantaggi della *paidia*. Anche gli adulti, infatti, possono approfittare dei giochi per imparare a risolvere problemi matematici avanzati come, ad esempio, la natura dei rapporti tra quantità commensurabili e incommensurabili e le relazioni

reciproche. Gli esercizi matematici, quale che siano le sue forme specifiche, sono considerati dunque dei giochi cui vale la pena (per l'enorme interesse che rivestono) giocare per tutto il tempo della propria vita.

Un'altra caratteristica che assolvono i giochi, non certo secondaria, è quella di far acquisire una certa professionalità in un'arte da poter spendere, successivamente, da adulti. A permettere questo risultato è la *mimesis*.

2. Platone e la *mimesis*

Per Platone la *mimesis* è innanzitutto un rapporto tra un' immagine e il suo modello. Nella cosmologia del Timeo, ad esempio, l'universo è un essere vivente e sensibile, che è stato creato ad immagine dei viventi, lo stesso vale per il tempo che imita l'eternità mentre il mondo sensibile e tutto ciò che è contenuto in esso: è una *mimesis* dell'intellegibile. Il nostro corpo imita, a sua volta, il corpo dell'universo.

Il "mimema" ha comunque, secondo Platone, uno statuto ontologico per così dire inferiore rispetto al suo modello. Tuttavia, tutto ciò non sminuisce il valore della *mimesis* che resta positivo quando il modello che si imita è una realtà superiore, migliore. Ne è un esempio l'eccellenza morale considerata da Platone una *mimesis* delle qualità possedute dalle divinità. Anche le attività lavorative rispecchiano questi

stessi principi. Ecco perché Platone "suggerisce" la necessità che nelle loro attività i giovani imitino i mestieri che faranno poi da adulti. Lo stesso devono fare gli adulti quando simulano dei combattimenti: anche quest'ultimi devono essere delle *mimesis* più fedeli possibili dei combattimenti reali.

Ateniese..E allora parlo, e dico che chi vuole diventare eccellente in qualsiasi cosa, fin da giovane deve esercitarsi in essa, e sia quando gioca sia quando si applica deve cercare quei singoli aspetti che si riferiscono a quella cosa. Ad esempio, chi vuole diventare un bravo contadino o un bravo architetto, bisogna che giochi, uno a costruire quelle case che i fanciulli amano costruire, l'altro a coltivare la terra, e chi li educa dovrà procurare ad entrambi piccoli strumenti che imitano quelli veri. E ancora, è necessario che essi apprendano tutte le nozioni che bisogna apprendere da fanciulli, ad esempio, per l'architetto il misurare e l'usare il filo a piombo, per il militare il cavalcare giocando, o compiere qualche altro esercizio del genere, in modo da cercare di volgere, mediante il gioco, piaceri e i desideri dei fanciulli verso il punto in cui un giorno dovranno giungere e realizzarsi. E noi diciamo che il punto essenziale dell'educazione consiste in un corretto allevamento che, tramite il gioco, diriga il più possibile l'anima del fanciullo ad amare quello che, divenuto uomo, dovrà renderlo perfetto nella virtù propria della sua professione. (Leggi, 643 a-643 d).

Pertanto, per Platone i giochi divengono lo strumento indispensabile per esercitare la *mimesis* che, nelle Leggi, non è considerata una virtù inferiore ma il contrario: si afferma cioè il principio che un corretto uso della *mimesis* dipende in ultima analisi dal modello che si è scelto di imitare. Inoltre, assume un'importanza decisiva anche

come si è scelto di imitare, il modo. Il modo giusto risiede, infatti, nell'esatta corrispondenza tra l'immagine e il suo modello sotto "il rapporto della quantità e della qualità". La *mimesis* che si potrà, quindi, qualificare come "rappresentativa" produce delle immagini conformi, nelle proporzioni e nei colori, al loro modello. Al contrario, la *mimesis* che ha lo scopo di far illudere produrrà delle immagini le cui proporzioni sono lontane dal modello originale. In quest'ottica, lo straniero Ateniese nelle Leggi asserisce che il piacere insito nella *mimesis* non è un criterio adeguato per determinarne il valore, poiché un'imitazione può essere "retta", utile o dannosa e non soltanto piacevole. Queste "regole" sono valide per giudicare i mestieri e le arti, in particolare la danza e la musica.

Ateniese....Non dovremmo allora dire, in base a quanto ora detto, che non conviene affatto giudicare ogni imitazione secondo il piacere e l'opinione non vera e neppure ogni altra uguaglianza: infatti non è perché a uno sembri o a un altro piaccia che l'uguale è uguale e il proporzionato proporzionato, in genere ma solo e soprattutto sulla base della verità e su nient'altro?

Clinia..Certamente

Ateniese..Non diciamo dunque che tutta la musica è rappresentativa e mimetica?

Clinia...Ebbene?

Ateniese...Se uno sostenga che la musica si debba giudicare in base al criterio del piacere, non dobbiamo per nulla al mondo accettare questo discorso, e non è affatto da ricercare tale musica come se fosse frutto di impegno, se mai esista, ma dovremo invece ricercare quella che possiede la

sua somiglianza in rapporto all'imitazione della bellezza.

Per l'Ateniese dunque non riveste molta importanza che un'opera musicale rechi solo piacere. Bisogna piuttosto fare un "uso intelligente" della musica, e ricercare i suoi lati utili ed educativi. Pertanto, per il Platone delle Leggi, un'opera mimetica ha un certo valore solo se questa imita in maniera appropriata il bello e il bene, se è conforme al suo modello, se è capace di suscitare e favorire lo sviluppo degli adulti aiutandoli a raggiungere l'eccellenza morale.

Platone critica la *mimesis* solo quando è mistificatrice, quando mette in moto dei comportamenti e degli atti che sono contrari alla virtù. Tuttavia, secondo questo stesso principio, i giochi imitativi che suscitano dei comportamenti virtuosi, capaci di esercitare un'influenza benefica sull'anima, sono da ritenere positivi.

3. L'imitazione

A molti secoli di distanza, ancora oggi, l'imitazione è un importante oggetto di studio dei filosofi e dei ricercatori delle scienze sociali.

Nonostante le numerose differenze riscontrabili nei diversi studi si può, tuttavia, rintracciare una ripartizione della pratica imitativa in due macro aree: gli studi che

considerano questa capacità come il frutto dei processi automatici e inconsci presenti negli esseri umani fin dalla nascita e gli studi che, invece, la qualificano come una "facoltà razionale", frutto quindi di una deliberazione conscia e "ragionata". Tra queste due opposte visioni, negli ultimi trent'anni, sembra avere avuto la meglio l'approccio innatista[4].

Secondo lo schema proposta da René Girard (1961) e che in gran parte viene riproposto in quasi tutta la letteratura su quest'argomento, l'imitazione segue una procedura "triangolare", vale a dire:

1) scelta di un modello, secondo un certo criterio che appartiene al soggetto, nel corso di un atto di osservazione;

2) selezione di una caratteristica che appartiene al modello e di cui il soggetto pensa che partecipa alla soddisfazione di questo criterio;

3) tentativo da parte del soggetto di copiare la caratteristica.

Facciamo un esempio.

Si considerino due agenti O (soggetto che osserva) e M (modello), implicati in una stessa attività, ad esempio giocare a calcio. Supponiamo che O osservi in modo

[4] Sono, infatti, diversi gli studi che dimostrano che gli esseri umani fin dalla nascita sono dotati di capacità rappresentazionali rudimentali, misurabili in termini di imitazione differita, che si sviluppano nel corso delle interazioni con l'ambiente. Quest'ultime si baserebbero inizialmente su delle rappresentazioni sensomotorie che fin dalla nascita rendono possibile un apprendimento sociale grazie all'ausilio dell'imitazione (Meltzoff 1999).

ricorrente che M è migliore di lui a tirare i rigori. Allora O cercherà di conoscere la ragione: se egli arriva a pensare che il successo di M dipenda da un tratto T che O può imitare come, ad esempio, seguire un regime alimentare specifico o possedere un certo tipo di scarpe, ci sono forti possibilità che O imita M cercando di acquisire questa proprietà. In questo caso, l'interesse di O per T non è diretto ma è suscitato dal fatto che M possiede questa caratteristica e nella lettura personale che O fa degli eventi del mondo.

Queste tre tappe suggeriscono molte caratteristiche dell'imitazione.

La prima è che la scelta del modello non dipende dalla caratteristica particolare che sarà imitata, poiché quest'ultima non è necessariamente conosciuta a questa tappa, ma da un criterio generale che permette di valutare gli individui, riflettere gli scopi o le intenzioni del soggetto. Inoltre, il soggetto s'impegnerà in un atto d'imitazione soltanto se ritiene che il modello sia migliore su una delle dimensioni coperte da questo criterio. Ciò richiede dunque un confronto riflessivo del soggetto (tra il modello e se stesso) rispetto a questo criterio.

La seconda caratteristica è che il soggetto deve identificare alcune caratteristiche del suo modello potenziale ed inferire quale qualità particolare pensi possa partecipare alla valutazione positiva del modello. Questa tappa sarà dunque favorita dalle capacità del soggetto di categorizzare e di riflettere su queste varie categorie (ciò richiede in particolare capacità meta-cognitive e riflessive).

Infine, la terza tappa mette in gioco le capacità d'apprendimento individuale del soggetto sulla base del modello.

Secondo questo schema di spiegazione, l'imitazione, intervenendo a più livelli, è la caratteristica che permette agli esseri umani, fin dalla nascita, di avere una "presa" sul mondo. Col passare degli anni, quando si apprenderà il contenuto delle conoscenze, l'imitazione diverrà meno "automatica" e sempre più il frutto di deliberazione, caratterizzando così alla fine in modo pervasivo la dimensione sociale dell'esistenza umana (Ferguson e Bargh 2004).

Il mimetismo, dunque, lungi dall'essere un semplice processo di registrazione passiva, gioca l'importante ruolo di avviare i processi cognitivi e rappresentazionali degli individui.

Ovviamente, come aveva già intuito Platone, se il modello che si imita è positivo e frutto di deliberazione, sussisteranno forti probabilità di acquisizione e miglioramento delle proprie abilità sociali. Al contrario, se il modello o il tratto che si imita è negativo, se si copiano solo passivamente alcune caratteristiche, saremo dinanzi soltanto a un marginale "effetto camaleonte" adatto unicamente a mettere in atto comportamenti di tipo affiliativi.

Conclusioni

Ciò che abbiamo cercato di evidenziare in questo saggio è che la nozione di gioco, di *paidia*, non è sempre legata al mero concetto di divertimento o di spensieratezza, di cosa frivola e inutile. Il gioco non sempre si può ridurre ad un semplice momento ludico che abbia come suo unico scopo di provocare piacere nei partecipanti e che, quindi, non ha nessun impatto sui soggetti e le loro vite. Al contrario, i giochi non sono inutili e "inoffensivi" ma, alcuni di essi, rivestono un ruolo benefico e nobile.

Tra gli scopi benefici ve n'è uno di stampo prettamente evolutivo:

> Giocare chiama in causa la radicalità filogenetica del nostro retaggio di animali umani. Il ricorso reiterato al gioco ha alterato il tono muscolare, i collegamenti neurali dell'animale uomo, aumentandone esponenzialmente la velocità dei tracciati sinaptici, migliorandone la capacità e la performance. In questo sembra avere un ruolo fondamentale la socialità e, dunque, l'eusocialità (Tomasello 2014, p.364).

Ciò che è stato descritto, dal punto di vista filogenetico, come una sorta di attitudine al gioco e al giocare, sul piano ontogenetico, viene dai bambini sperimentato come un'attrazione più per "natura che per cultura" (Tomasello 2014).

Una tale concezione del gioco, quale attività non semplicemente ludica ma come un

insieme di azioni in cui i gesti sono collegati o che denotano altri tipi di azioni di gioco, oppure di "non-gioco" e in cui gli "gli animali che giocano non vogliono dire affatto ciò che dicono" (Bateson 1986, p.222), si può trovare in germe nelle Leggi di Platone in cui l'essere umano viene considerato un essere ludico per natura. Come abbiamo visto, infatti, i giochi sono nelle Leggi considerati strumenti importanti per l'educazione dei giovani e degli adulti e, pertanto, è raccomandabile che questi vengono praticati con zelo e utilità in quanto indispensabili per la formazione di una buona condotta di vita degli esseri umani, sia come individui, sia come collettività.

BIBLIOGRAFIA

Bateson G. (1986), *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi.

Bateson G. (1996), *Questo è un gioco*, Milano, Raffaello Cortina.

Ferguson M. J., Bargh J. A. (2004), How social perception can automatically influence behavior, *Trend in Cognitive Sciences, 8*, 33–39.

Fink E. (1969), *Il gioco come simbolo del mondo*, Roma, Lerici.

Girard, R. (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset.

Goffman E. (2001), *Frame Analysis*, Roma, Armando Editore.

Huizinga J. (1946). *Homo ludens*, Torino, Einaudi.

Meltzoff A. (1988), Infant imitation after a 1-week delay-long-term-memory for novel acts and multiple stimuli, *Developmental Psychology, 24*(4), 470–476.

Pegone E. (1997), *Tutte le opere*, Roma, Grandi Tascabili Economici Newton

Platone, *Leggi*, Roma, Grandi Tascabili Economici Newton, Vol.V.

Platone, *Repubblica*, Roma, Grandi Tascabili Economici Newton, Vol. IV.

Taylor E. B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tomasello D. (2014), *La natura ingannevole del gioco*, in “Le ragioni della natura” (a cura di Falzone A., Nucera S., Parisi F.), Roma-Messina, Corisco Edizioni, pp. 363-370.

Turner V. (1986*), Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

René Corona

TRISTANO SUL LAGO DORATO DELLA FANTASIA

ABSTRACT. In realtà l'École Fantaisiste non è una scuola ma solo un movimento di alcuni amici intorno a due poeti: Francis Carco e Tristan Derème. Mostreremo le differenti poetiche di questi amici, la loro influenza sui poeti futuri e nello stesso tempo scopriremo che questo genere di poesia è presente nei secoli. La fantasia di una poesia leggera, qualche tocco malinconico e l'amore sono le note dominanti di questo gruppo di amici.

ABSTRACT. In reality, l'École Fantaisiste is not a school but just a movement poetic, an aggregation of friends around two poets: Francis Carco and Tristan Derème. With this article we'll see the different poetics of these friends, their influence on future poets and in the same time we'll find that this kind of poetry is present in centuries. The fantasy of light poetic, some touch melancholic's and the love are the dominant notes of this movement of friends

ABSTRACT. L'École Fantaisiste en réalité n'est pas une école mais juste un mouvement de quelques amis autour de deux poètes, Francis Carco et Tristan Derème. Nous montrerons les différentes poétiques de ces amis, leurs influences sur les poètes à venir, et par la même occasion nous découvrirons que cette sorte de poésie est présente dans les siècles. La fantaisie d'une poésie légère, quelques touches mélancoliques et l'amour sont les notes dominantes de ce mouvement d'amis.

« N'avons-nous pas tous ainsi des trésors cachés et comme perdus au fond de vieilles armoires: lettres d'amis, lettres d'amour et boucles de cheveux? Mais il faudrait une semaine pour mettre quelque ordre dans ce poudreux et charmant tohu-bohu : - et pour quoi faire ?... »

Tristan Derème, *En rêvant à P.J. Toulet*[1]

« Laissons dormir les mots dans les dictionnaires

Et sous les feuillages lunaires

Nous lèverons la coupe à nos destins amers. »[2]

Tristan Derème, *Caprice*

1. *Come un'introduzione*

« […] avvertii che il poeta è quel bambino

cresciuto male quindi fantasioso[…]»

Daniele Gorret, *Compendio di retorica*[3]

[1] Tristan Derème, *En rêvant à P.J. Toulet*, Paris, Le Divan, 1927, p.11.

[2] Tristan Derème, *Caprice*, Paris, Émile-Paul Frères, 1930, p.60. [«Lasciamo dormire le parole nei dizionari / E sotto le fronde lunari/ Alzeremo le nostre coppe all'amaro destino.»; (Questa e le tutte le altre traduzioni del testo sono nostre, salvo indicazioni contrarie).

[3] Daniele Gorret, *Personificazione* in *Compendio di retorica*, Pasian di Prato (Ud), Campanotto , 2008,p. 84.

Léon-Paul Fargue scriveva : « Le fantaisiste est un gaillard qui ne fait exactement que ce qu'il a envie de faire quelque forme que cette envie puisse prendre, et le plus souvent tout le contraire de ce qu'on s'attendait à lui voir faire. »[4], continuando un po' più avanti:

Le vrai fantaisiste est celui qui regarde le monde, la vie des autres et le ciel dessus en murmurant : « Cause toujours, moi je sais ce que je sais ! ... » Et qui a raison. Quand j'étais au lycée et que j'entendais un professeur murmurer, à l'endroit d'un de mes camarades de classe : « Vous mon petit un tel, vous êtes encore un fumiste, un fantaisiste… », je regardais immédiatement avec sympathie du côté du phénomène, et je comprenais chaque fois qu'il s'agissait non d'un fou ou d'un maniaque, mais d'un brave petit indépendant.[5]

Per Fargue, grandioso fantasista anche lui, differentemente dalla Morante, non sono i bambini che salveranno il mondo ma bensì i fantasisti : « […] ce sont les fantaisistes, gens humains et respectueux, qui sauveront le monde. »[6] . Così li descrive nelle loro giornate insolite :

> che passeggiano sotto la pioggia senza cappello, che iniziano con il formaggio per finire con gli antipasti, che si lavano la sera per non doverlo fare la mattina,

[4] Léon-Paul Fargue, *Dîners de lune* (1952), Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1997, p.51.

[5] *Ibid*., pp.54-55.

[6] *Ibid*., p.57.

che rifiutano la colazione in famiglia e se ne vanno a bere il loro caffè alla terrazza della locanda, che s'inventano avventure sedute con l'idea di evitare la noia di avventure in piedi o movimentate. che prendano un taxi da cento franchi per andare a far compere in un altro quartiere, lontano dal proprio, una gazzetta da due soldi, che portano da sempre e da soli il proprio bucato in lavanderia, che si divertono a confondere, in un corridoio di albergo dove non torneranno più, le scarpe di una dozzina di clienti. che fanno ciò che non osate fare, o che non sapete fare, ovunque e fino alle burle in mezzo alla strada… i fantasisti sono gli uomini più seri del mondo, intanto perché ragionano e deliberano a lungo su ciò che fanno, quando non ubbidiscono ad un riflesso imprevisto. Poi perché possono fare a meno della pubblicità.[7]

2. Gli antenati: nonni e zii

« Sur cette mélodie précieuse et allègre je fabrique des mots je les rabote je les aplanis ils seront vrais et certains quand j'aurai passé la lime puisque l'amour rapide polit et dore mon chant qui d'elle vient qui prix maintient et gouverne […] Je suis Arnaut qui amasse le vent chasse le lièvre avec le bœuf et nage contre courant »

Arnaut Daniel (adap. Jacques Roubaud)

[7] « Qu'ils se promènent sous la pluie sans chapeau, qu'ils commencent par le fromage pour finir par les hors-d'œuvre, qu'ils se débarbouillent le soir afin de ne pas avoir à le faire le matin, qu'ils refusent le petit déjeuner de la famille et s'en aillent boire leur café à la terrasse de l'auberge, qu'ils s'inventent des aventures assises afin d'éviter l'ennui des aventures debout ou remuantes, qu'ils prennent un taxi de cent francs pour aller acheter dans un autre quartier que le leur une gazette de cent sous, qu'ils portent à tout âge de leur vie eux-mêmes leur linge chez la blanchisseuse, qu'ils s'amusent à brouiller dans le couloir d'un hôtel où ils ne reviendront plus les chaussures d'une douzaine de clients, qu'ils fassent ce que vous n'osez pas faire, ou que vous ne savez pas, en tous lieux et jusqu'aux farces en pleine rue… les fantaisistes sont les hommes les plus sérieux du monde, d'abord parce qu'ils raisonnent et décrètent assez longuement ce qu'ils font, quand ils n'obéissent pas à un réflexe imprévu. Ensuite parce qu'ils se passent de publicité. » ; *Ibid.*, p.55.

Fantasia di Giraudoux, di Fagus, di Franc-Nohain, per citare alcuni dei poeti di cui parla Fargue, ma in realtà la fantasia e i suoi poeti li troviamo molto presto nelle storie delle letterature: bisogna risalire nel tempo fino ai *troubadours* come Arnaut Daniel e poi ai *trouvères*, o i tra tutti Thibaut de Champagne (1201-1253) : «Voglio fare una canzone / Per trovar conforto/ Per quella che mi fa star in lutto / Voglia il mio canto rinnovare/ Poiché ho il talento di cantare /Anche perché quando non canto / I miei occhi ricominciano a piangere.»[8] ; o anche Colin Muset (inizo del 1200):

> Quando vedo tornare l'inverno/ Allora vorrei soggiornare / e potessi trovare un anfitrione / Generoso, che non contasse / Che avesse maiale manzo e pecora / Anatre, fagiani e cacciagione / Galline e galletti grassi / E formaggi nella paglia ottimi // E la signora fosse altrettanto / Cortese come il marito / E sempre si adoperasse per il mio piacere / Notte e giorno fino alla mia partenza / E l'anfitrione non fosse geloso / Così da lasciarci spesso da soli / Non rimpiangerei per niente / Di cavalcare infangato / Dietro un cattivo signore angosciante.[9]

[8] « Une chanson encor vueil / Fere por moi conforter; / Pour celi dont je me dueil /Vueil mon chant renoveler, /Por ce ai talent de chanter / Que, quant je ne chant, mi oeil / Tornent sovent en plorer. » ; *Thibaut de Champagne, Chansons dans Mille ans de poésie française* (éd. Bernard Delvaille), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1991, p.210.

[9] « Quand je voy yver retorner, / Lors me voudroie sejorner. /Si je pooie oste trover /Large, qui ne vousist conter, / Qu'eüst porc et buef et monton, / Canards, faisanz et venoison, /Grasses gelines et chapons / Et bons fromages en paillon, // Et la dame fust autresi /Cortoise come li mariz /E touz jors feïst mon plesir / Nuit et jor jusqu'au mien partir, / Et li hostes n'en fust jalous, / Ainz nos laissast sovent touz seuls, / Ne seroie pas envious / De chevauchiers toz boueux /Après mauvais prince angoisseux. » ; Colin Muset, *Quant je voy hyver retourner*, *ibid*., p.195.

e poi ai poeti del Quattrocento, il delicato Charles d'Orléans:

> Fuggi il dardo di Dolce Sguardo/ Cuore, che non ti sai difendere,/ Poiché sei senz'armi e tenero; / Nessuno ti deve considerare vigliacco.// Presto o tardi sarai fatto prigioniero, / Se Amore desidera colpirti, / Fuggi il dardo di Dolce Sguardo / Cuore che non ti sai difendere.// Riparati sotto lo stendardo / di Incuranza senza indugiare; / Se ti arrendi a Diletto /Sei morto; che Dio ti protegga / Fuggi il dardo di Dolce Sguardo. [10]

o Guillaume de Machaut, nel Cinquecento Clément Marot:

> «Al fuoco, che il mio cuore ha scelto / Gettateci, unica mia Dea / Di grazia un po' d'acqua & piacere / Poiché è quasi consunto / Amore l'ha così ghermito / Che con forza grida di continuo / Al fuoco.// Se invece me ne sbarazzi tu / Poiché Amor mi darà maggior sgomento / Se mai servisse altra amante/ Dunque mia Dama corri /Al fuoco »[11]

[10] « Fuyez le trait de Doux regard, / Cœur , qui ne vous savez défendre, / Vu qu'êtes désarmé et tendre; / Nul ne vous doit tenir couard. // Vous serez pris, ou tôt ou tard, / S'Amour le veut bien entreprendre ; /Fuyez le trait de Doux Regard / Cœur, qui ne vous savez défendre. // Retrayez-vous sous l'étendard /De Nonchaloir, sans plus attendre ; /S'à Plaisance vous laissiez rendre, /Vous êtes mort ; Dieu vous en gard ! /Fuyez le trait de Doux Regard. » ; Charles d'Orléans, cité dans René Bray, *Anthologie de la poésie précieuse*, Paris, Nizet, s.d., p.40.

[11] « Au feu, qui mon cueur a choisy, / Jectez y, ma seule Deesse / De l'eau de grace, & de lyesse, / Car il est consommé quasi. // Amours l'a de si pres saisy, / Que force est qu'il crie sans cesse /Au feu.// Si par vous en est dessaisy, / Amours luy doint plus grand destresse, / Si jamais sert aultre maistresse : / Doncques ma Dame courz y / Au feu. » ; Clément Marot, *De l'amoureux ardant*, dans *Œuvres poétiques*, tome 1, (éd. Gérard Defaux), Paris, Bordas-Garnier, 1996, p.133.

e i poeti della Pléiade: Pierre de Ronsard(1524-1585):

> La primavera non ha così tanti fiori / L'autunno così tanta uva matura / L'estate calori così abbronzanti, / L'inverno così tante gelate, / Né il mare tanti pesci / Né la Beauce tante mietiture/ Né la Bretagna tante spiagge / Né l'Alvernia tante fontane / Né la notte tanti lumi di chiarore / Né le foreste così tanti rami / Quanto la tristezza e la pena / Che racchiudo per te, amata mia, nel mio cuore[12]

Rémy Belleau (1527-1577): «Colui che non ha ciò che desidera non è felice / Ma felice quello che non desidera / Ciò che non ha : uno serve da graziosa attrattiva e l'altro è un martirio. […]»[13]

[…] oppure :

> Aprile l'onore e dei boschi / E dei mesi/ Aprile la dolce speranza / Dei frutti che stanno sotto il cotone / Del germoglio /Nutrono la loro giovane infanzia // […] Il biancospino e la rosa canina / E il timo/ Il garofano, il giglio e le rose / In

[12] « Le printemps n'a point tant de fleurs, / L'autonne tant de raisins meurs, / L'esté tant de chaleurs halées, / L'hyver tant de froides gelées, / Ny la mer a tant de poissons, / Ni la Beauce tant de moissons, / Ni la Bretaigne tant d'arenes / Ni l'Auvergne tant de fonteines / Ni la nuict tant de clairs flambeaux, / Ni les forests tant de rameaux, / Que je porte au cœur, ma maistresse / Pour vous de peine et de tristesse. » ; Pierre de Ronsard, Chanson, Livre des amours II, cité par Bernard Delvaille, dans *Mille et cent ans de poésie…,* cit., p. 504.

[13] «Celuy n'est pas heureux qui n'a ce qu'il desire, / Mais bien-heureux celuy qui ne desire pas / Ce qu'il na point: l'un sert de gracieux appas / Pour le contentement et l'autre st un martyre. » ; Remi Belleau, *Le désir*, dans *ibid*., p.531.

> questa bella stagione/ in abbondanza, / Mostrano il loro abito sbocciato.// Il gentile usignolo / Dolcetto/ ritaglia sopra il fogliame / Mille gorgheggi garuli/ euforici / Al dolce canto delle sue piume. […] Ma io do la mia voce / A questo mese / Che prende il sopranome di quella / Che dello schiumoso mare / Vide germogliare /La nascita materna.[14]

Fantasia ovunque nel secolo successivo, nei versi del gaudente Saint-Amant (1594-1661):

> Payen, fuggiamo nella tua stanza / Ecco la nuvola bucata; / Guarda come a grandi ondate viene giù / Tutto ne è già irrigato; / Mio Dio! che piacere incredibile! Come è piacevole il rumore che fa l'acqua / Quando cade sulle foglie verdi! / E incanterei l'orecchio, / Se questa dolcezza non simile / Potesse ritrovarsi nei miei versi. […][15]

[14] « Avril l'honneur et des bois /Et des mois/ Avril, la douce esperance /Des fruicts qui sous le coton /Du bouton / Nourrissent leur jeune enfance. // […] L'aubespine et l'aiglantin, / Et le thym, / L'œillet, le lis et les roses / En ceste belle saison /À foison, /Monstrent leurs robes ecloses. // Le gentil rossignolet / Doucelet/ Decoupe dessous l'ombrage / Mille fredons babillars / Fretillars /Au doux chant de son ramage.[…] Mais moy je donne ma voix / À ce mois, / Qui prend le surnom de celle /Qui de l'escumeuse mer / Veit germer / La naissance maternelle. » ; Remi Belleau, *Avril*, *ibid*., pp.532-533.

[15] «[…] Payen, sauvons-vous dans ta sale, /Voilà le nuage crevé. / Ô comme à grands flots il dévale, /Desjà tout en est abreuvé. / Mon Dieu, quel plaisir incroyable ! / Que l'eau fait un bruit agréable /Tombant sur ces feuillages verds ! /Et que je charmerois l'oreille, /Si cette douceur non pareille /Se pouvoit trouver en mes vers […] » ; Payen è Deslandes-Payen a chi è dedicata la poesia; Marc-Antoine de Saint-Amant, *La Pluye*, Paul Olivier, *Cent poètes lyriques, précieux ou burlesques du XVIIe siècle*, Paris, Havard, 1898, p.183.

di Théophile de Viau (1590-1626) : «Le mie amorose fantasie / le mie passioni, le mie frenesie/ Quanto dovrò ancora soffrire ? / Dei, Destini, Amore, la mia Amante, / Non dovrò mai guarire/ Né morire dalla freccia che me ferisce?// »[16].

E soprattutto di Tristan l'Hermite (1601-1665) con il suo celebre *Promenoir*:

> Accanto a questa grotta oscura /Dove si respira un aria così dolce, /L'onda lotta con i sassi. // Questi flutti stanchi per l'esercizio / Che fanno sopra la ghiaia /Si riposa in questo Vivaio/ Dove una volta morì Narciso. // È uno degli specchi dove il Fauno / Mira se il suo colorito cremisi/ Da quando Amore lo ha irretito/ Non sia diventato giallo […]/ Questo usignolo malinconico / Del ricordo della sua infelicità / Cerca di sedurre il proprio dolore / Mettendo la sua Storia in musica. […][17]

il galante Voiture :

> Questa sera avendoti soletta incontrata/ Per guarire la mia mente e rimetterla in pace / Ho avuto senza alcun sforzo bella e divina Astrea, / Un primo favore mai ricevuto finora […] Questo oggetto che poteva commuovere un ceppo /

[16] « […] Mes amoureuses fantaisies, / Mes passions , mes frenaisies, /Qu'ay-je plus encore à souffrir? /Dieux, Destins, Amour, Ma Maistresse, / Ne dois-je jamais ny guerir/ Ni mourir du trait qui me blesse ?// » ; Théophile de Viau, *Ode Je n'ay ni repos ni nuict ni jour*, dans Delvaille, cit., p.694.

[17] « Auprès de cette grotte sombre / Où l'on respire un air si doux, / L'onde lutte avec les cailloux / Et la lumière avecque l'onde.// Ces flots lassés de l'exercice /Qu'ils ont fait dessus ce gravier, /Se reposent dans ce Vivier /Où mourut autrefois Narcisse. // C'est un des miroirs où le Faune /Vient voir si son teint cramoisi, / Depuis que l'Amour l'a saisi, /Ne serait point devenu jaune […] / Ce Rossignol mélancolique /Du souvenir de son malheur /Tache de charmer sa douleur, / Mettant son Histoire en musique. […] » ; Tristan L'Hermite, *Le promenoir des deux amants*, cit. dans Bray, *Anthologie de la poésie précieuse*, cit., pp.120-121.

> Gettando con così tante attrattive /Tanti fuochi nella mia mente , / Mi fece cogliere un bacio sulla vostra bella bocca: / Ma, ahimè! fu piuttosto il bacio che mi colse […][18]

poi La Fontaine : «[…] no, Clymène le vostre attrattive / Non appariranno mai senza darmi preoccupazioni, / Nulla può impedire che io m'innamori subito/, Voglio bruciare, languire e morire, se occorre / Il vostro parere qui non mi è necessario. »[19];

per sbarcare nel Settecento, accusato di essere un secolo sterile, ma non proprio se pensiamo, tra l'altro, alle opere di Florian (1755-1794):

> «Piacere d'amore dura solo un istante, / Pena d'amore dura tutta la vita./ Ho abbandonato tutto per l'ingrata Sylvie / Ora mi lascia per prendere un altro amante / Piacere d'amore dura solo un istante, / Pena d'amore dura tutta la vita // Finché quest'acqua scorrerà dolcemente / Verso quel ruscello che scorre lungo la prateria, / Ti amerò, ripeteva Sylvie…/ L'acqua scorre ancora, ma lei è cambiata! / Piacere d'amore dura solo un istante/ Pena d'amore tutta la vita. »[20].

---

[18] « Ce soir que ayant seulette rencontrée, / Pour guérir mon esprit et le remettre en paix, /J'eus de vous sans effort, belle et divine Astrée , / La première faveur que j'en reçus jamais./ […] Cet objet qui pouvait émouvoir une souche, /Jetant par tant d'appas des feux dans mon esprit, / Me fit prendre un baiser sur votre belle bouche : / mais las ! ce fut plutôt le baiser qui me prit. […] »; Vincent Voiture, *Stances*, dans *ibid*., p.111.

[19] « […] non, Clymène, vos charmes /Ne paraîtront jamais sans me donner d'alarmes ; / Rien ne peut empêcher que je n'aime aussitôt, /Je veux brûler, languir, et mourir s'il le faut ; /Votre aveu là-dessus ne m'est pas nécessaire. » ; Jean de La Fontaine, *Elégie III*, dans *ibid*., p.776.

[20] « Plaisir d'amour ne dure qu'un moment, / Chagrin d'amour dure toute le vie. / J'ai tout quitté pout l'ingrate Sylvie, / Elle me quitte et prend un autre amant, / Plaisir d'amour ne dure qu'un moment, / Chagrin d'amour dure toute la vie. // Tant que cette eau coulera doucement /Vers ce ruisseau qui borde la prairie, / Je t'aimerai, me répétait Sylvie… / L'eau coule encore, elle a changé pourtant ! / Plaisir d'amour ne dire qu'un moment, / Chagrin d'amour dure toute la vie. » ; Jean-

O anche a quelle dell'abate de Lattaignant : « Giovane Iris, accettate senza arrabbiarvi di passare per civetta / Perché offendersi per tale epiteto / Un po' di leggerezza / e di civetteria / aggiunge qualcosa alla bellezza / Il titolo di carina! […]»[21].

Nell'Ottocento, pensiamo al grande Gérard de Nerval con i suoi paesaggi magici e le sue dolci e affascinanti figure femminili, le delicate liriche dei *Petits chateaux de Bohème*

> È passata la giovane donna /Viva e rapida come un uccello : / In mano un fiore che fulge/ Sulle labbra un nuovo ritornello. // È forse l'unica al mondo / Che rispondeva al mio cuore, / E che giungendo nella mia notte profonda / Con uno sguardo solo l'illuminava!// Ma no, - la mia giovinezza se n'è andata …// Addio mio dolce raggio fulgente / Profumo, giovane donna, armonia…/ Passava la felicità , - è scappata via.[22]

Pierre Claris de Florian, *Plaisir d'amour*, dans *Anthologie de la poésie française du XVIIIe siècle* (éd. Michel Delon) ; Paris, Poésie Gallimard, 1997, p.363.

[21] « Jeune Iris, souffrez sans courroux /De passer pour coquette / Pourquoi vous offenseriez-vous / D'une telle épithète / Quelque grain de légèreté / Et de coquetterie / Ajoute encore à la beauté / Le titre de jolie ! […] » ; Gabriel Charles de Lattaignant, *Maximes de coquetterie, Sur l'air de Navarre,* dans *ibid*., p.86.

[22] « Elle a passé, la jeune fille / Vive et preste comme un oiseau : /À la main une fleur qui brille, /À la bouche un refrain nouveau. // C'est peut-être la seule au monde /Dont le cœur au mien répondait, / Qui venant dans ma nuit profonde / D'un seul regard l'éclaircissait !// Mais non, - ma jeunesse est finie… /Adieu, doux rayon qui m'as lui, - /Parfum, jeune fille, harmonie…/ Le bonheur passait, - il a fui ! » ; Gérard de Nerval, *Une allée du Luxembourg*, dans *Œuvres* (éd. Henri Lemaitre), Paris, Garnier, 1966, p.46.

alla poesia di Théodore de Banville:

> Ho visto Melita ieri al bosco / Con una capigliatura rosa / Vicino all'Ippocrene dove mi disseto, / Ieri al bosco ho visto Melita / Con quell'aria da cerbiatta in fuga / Che tanto fa indignare il signor Coso, / Ieri ho visto Melita al bosco / Con una capigliatura rosa. [23]

il melodico Verlaine (1844-1896):

> Tre macchioline la mia camicia brucia / Signor curato non ama le ossa./ La mia cugina è bionda, si chiama Ursula, / Perché non emigriamo a Palaiseaux? / La mia cugina è bionda, si chiama Ursula, / Assomiglia a un gladiolo sull'acqua / Che vivano mughetto e campanula!/ Ninna nana, bimbo, dormi, cantate dolci fusi .// […] Tre macchioline punto e virgola; /Ninna nana, bimbo, dormi, cantate dolci fusi / Svolazza la libellula tra i canneti, / Signor curato, la mia camicia brucia ![24]

Il geniale Charles Cros :

[23] « Hier j'ai vu Mélite au bois / Avec une tignasse rose. / Près de l'Hippocrène où je bois, / Hier j'ai vu Mélite au bois. / Ses beaux airs de biche aux abois / Ont fort indigné Monsieur Chose. / Hier j'ai vu Mélite au bois / Avec une tignasse rose. »; Théodore de Banville, *Note Rose, Triolets*, dans *Œuvres poétiques complètes*, Tome III, Paris, Champion, 1995, p.188.

[24] «Trois petits pâtés, ma chemise brûle./ Monsieur le curé n'aime pas les os. /Ma cousine est blonde, elle a nom Ursule, /Que n'émigrons-nous vers les Palaiseaux ? // Ma cousine est blonde, elle a nom Ursule, / On dirait d'un cher glaïeul sur les eaux. / Vivent le muguet et la campanule ! /Dodo, l'enfant do, chantez, doux fuseaux.// […] Trois petits pâtés un point et virgule ; / Dodo, l'enfant do, chantez, doux fuseaux, / La libellule erre parmi les roseaux. / Monsieur le curé, ma chemise brûle ! » ; Paul Verlaine, *Pantoum négligé*, dans *Jadis et naguère*, (Messein, 1885), Paris, 1964, coll. « Livre de Poche », p.93.

> Tiepido e bianco era il seno, / Bianchissima la gatta. / Il seno sollevava la gatta. / La gatta graffiava il seno. // Le orecchie della gatta /Facevano ombra sul seno. / Rosa era la punta del seno, / Come il nasino della gatta// […] Poi verso altri giochi, la gatta / Corse via, lasciando il seno nudo.[25]

Il sottile Tristan Corbière che alcuni, come Carco, amavano particolarmente:

> Amo la pioggerellina / Che si asciuga / con un colpo di straccio bucato!/ Amo l'amore e la brezza / Quando si arriccia…/ E non quando viene scosso. // La passione è l'acquazzone/ Trasversale / Ma la donna è solo un violento acquazzone: neo di bellezza o follia / o di pioggia…/ Temporale – o sereno. […][26].

E il sensibile ironico Jules Laforgue :

> Lungo un cielo crepuscolatro / Una campana rosarizza in pace / L'aria esiliescente e matrigna/ Che non perdonerà mai // […] Chi mai mi amò? M'intestardisco / con questo impotente ritornello, /Senza pensare che sono proprio sciocco/ A farmi cattivo sangue.// Possiedo un mio proprio fisico / Un

[25] « Tiède et blanc était le sein, /Toute blanche était la chatte. /Le sein soulevait la chatte. / La chatte griffait le sein. // Les oreilles de la chatte /Faisaient ombre sur le sein. / Rose était le bout du sein, / Comme le nez de la chatte. // […] Puis, vers d'autres jeux, la chatte / Courut, laissant nu le sein. » ; Charles Cros, *Coin de tableau*, dans *Le coffret de santal*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p.90.

[26] « J'aime la petite pluie /Qui s'essuie/D'un torchon de bleu troué!/ J'aime l'amour et la brise, / Quand ça frise…/ Et pas quand c'est secoué.// […] La passion c'est l'averse /Qui traverse! / Mais la femme n'est qu'un grain : /Grain de beauté, de folie /Ou de pluie… /Grain d'orage – ou de serein. […] » ; Tristan Corbière, *Après la pluie*, *Les Amours jaunes*, dans *Œuvres complètes, Cros-Corbière*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1970, p.722.

> cuore di fanciullo per bene / E come cervello magnifico / Il mio non è male, credetemi! // Ebbene, dopo aver pianto sulla Storia / Ho voluto vivere un tantino felice, /Era chiedere troppo, stai a vedere; / Sembrava io parlassi l'ebraico.// […] Toh, forse lo sapete /Che cos' è un animo ipocondriaco? Ne ho uno e costa anche poco. // O Elena, gironzolo nella mia camera / E mentre prendi il tè / Laggiù nell'oro di un settembre fiero, / Ho i brividi in tutte le membra/ E mi preoccupo della tua salute. // Mentre, d'altra parte…[27]

3. La scuola fantasista

Scrive Robert Sabatier, unico ed indimenticabile eccellente storico della poesia francofona, oltre che grande poeta, che:

> La scuola fantasista fu quella della malinconia sorridente e del riso in lacrime, della libertà sentimentale e della fantasticheria acida, non così distante come si potrebbe pensare , per filiazione da Verlaine, Laforgue, Corbière, Paul Fort,

[27] « Le long d'un ciel crépusculâtre, /Une cloche angéluse en paix / L'air exilescent et marâtre / Qui ne pardonnera jamais. //[…] Qui m'aima jamais ? Je m'entête / Sur ce refrain bien impuissant, / Sans songer que je suis bien bête / De me faire du mauvais sang. // Je possède un propre physique / Un cœur d'enfant bien élevé / Et pour un cerveau magnifique / Le mien n'est pas mal, vous savez ! // Eh bien, ayant pleuré l'Histoire, / J'ai voulu vivre un brin heureux ; / C'était trop demander, faut croire ; / J'avais l'air de parler hébreux. // […] Tenez peut-être savez-vous /Ce que c'est qu'une âme hypocondre ? / J'en suis une dans les prix doux. // Ô Hélène, j'erre en ma chambre ; / Et tandis que tu prends le thé, / Là-bas, dans l'or d'un fier septembre, / Je frissonne de tous mes membres, / Et m'inquiétant de ta santé. // Tandis que, d'un autre côté… »; Jules Laforgue, *Complainte des débats mélancoliques et littéraires*, dans *Les Complaintes et les premiers poèmes*, (éd. Pascal Pia), Paris, Gallimard, 1970, 1979, pp.137-138.

> Levet e Larbaud, e dai sostenitori dello "spirito nuovo" quali Apollinaire, Cendrars, Salmon, Max Jacob , Mac Orlan. I loro cugini più audaci. […][28]

Il Tristano di cui si tratta non è quello medievale, quello della storia d'amore immortale con la povera Isotta, ma quello di Philippe Huc detto Tristan Derème. *Derème*, non è altro che uno dei tanti pseudonimi che egli utilizza con passione, come Pessoa, vari eteronimi, tutti alter ego del poeta Huc che appaiono nei suoi libri, soprattutto gli ultimi libri: Théodore Decalandre (iniziali T.D.), Polyphème Durand (iniziali P.D.), Philippe Lalouette, Gustave Escanecrabe, Hélène Baramel e altri. Eteronimi che rappresentano amici che si ritrovano per chiacchierare di poesia, ma la sensazione è che la sola voce che si sente è quella di Philippe Huc detto Tristan Derème. Tuttavia, quello che appare di più , dopo Derème che sta sulle copertine di ogni suo libro, è Decalandre, che muore nel 1921 ma che poi fa rinascere nel 1925[29]. Personaggi variegati da mettere in scena secondo il momento, a questo proposito, scrive Daniel Bilous:

---

[28] « L'école fantaisiste fut celle de la mélancolie souriante et du rire en pleurs, de la liberté sentimentale et de la rêverie acide, pas si loin qu'on le pourrait croire, par la filiation de Verlaine, de Laforgue, de Corbière, de Paul Fort, de Levet et de Larbaud, des tenants de l' « esprit nouveau » que furent un Apollinaire, un Cendrars, un Salmon, un Max Jacob, un Mac Orlan. Leurs cousins plus hardis. […] » ; Robert Sabatier, *Histoire de la poésie française. La poésie du Vingtième siècle. 1. Tradition et Évolution*, Paris, Albin Michel 1982, p. 481.

[29] Daniel Aranjo, *Tristan Derème (1889-1941.) Le télescope et le danseur*, Atlantica, Anglet, 2002, p.33.

> Mais la clé « T.D. » est sans doute insuffisante, car Derème se dissimule sous chacun et joue en fait tous les rôles, un peu comme le Mallarmé de La dernière Mode : s'il soutient les thèses mesurées de M. Decalandre, il partage non moins les audaces poétiques de tel pu tel qui applique immédiatement une contrainte, et jusqu'aux ordinaires tollés de Mme Baramel, la candide du groupe.[30]

Vediamo un'altra e lunga citazione di Sabatier:

> On peut parler de fantaisie légère, de verve qui fleurit jusque dans la mélancolie, de tristesse masquée par un sourire, parfois d'un rien de bouffonnerie, d'un zeste de moquerie, voire de sarcasme, par rapport à soi-même, de piment dans la rêverie. Le poète fantaisiste est sentimental sans illusions. amoureux avec sensualité et libertinage, élégiaque avec des couleurs tendres, sensible ù tout spectacle, ù toute circonstance pour en extraire le parfum de poésie. On n'aime guère le langage précieux des symbolistes, mais certains paysages, certaines atmosphères brumeuses, celles des symbolistes flamands, pluies de Rodenbach ou évocations légendaires d'Elskamp les ravissent quand ce n'est pas, come chez Carco, le Valois de Nerval. les thèmes sont l'amitié, les belles amies, les rencontres, les sites urbains ou campagnards, les rêveries vagabondes et bohèmes. Ils sont des flâneurs, des observateurs. Leur espace imaginaire n'est pas celui qui repousse le champ du possible mais une manière de regarder un espace réel, souvent amenuisé, et d'en extraire une chanson touchante et vraie, une musique assez neuve dans sa simplicité comme chez un Erik Satie.[31]

[30] Daniel Bilous, *Tristan Derème, Oulipien avant l'heure?* in *Léon Vérane, Philippe Chabaneix et l'École Fantaisiste* (éd. Daniel Aranjo), Toulon, Edisud, 2003, p. 297.

[31] Sabatier, cit., pp..451- 452.

« Le choix des mots, les rythmes, la rime, l'assonance – aucune richesse ne doit être négligée – serviront le poète à ce dessein. Il saura, par l'éclat exagéré d'une rime, par la rouerie d'une épithète ou le jeu trop sensible des allitérations, donner volontairement à sourire des sentiments graves qu'au même instant il chante et sans cesser d'être sincère. »[32] scrive Derème nella prefazione del suo capolavoro *La verdure dorée* e tutta questa fantasia la ritroviamo nei versi e nelle prose, nelle parodie di Derème. Tristan consciente, malgrado il successo della *Verdure*, lavora al Ministero, soffrendo e scambiando lettere con gli amici: « Ma vie en silence s'écoule, / C'est pour peu d'hommes que j'écris, / Car si je chantais pour la foule / Je pousserais bien d'autres cris »[33]

Poiché il padre è un militare, la famiglia si sposta seguendo le varie guarnigioni e così, nel 1907, il giovane studente bearnese, si ritrova nel liceo di Agen, quando nella sua scuola arrivano due sorveglianti speciali: Francis Carco e Robert de La Vaissière (che presto diventerà Claudien). Derème intuisce subito che questi due hanno a che fare con la poesia e coraggiosamente mostra loro le sue prime liriche e i due più anziani indovinano il talento di Philippe Huc. Poi i due vengono cacciati, - i poeti hanno sempre qualche difficoltà nel sorvegliare -, ma i tre rimangono in contatto attraverso una fitta corrispondenza. In seguito, durante il servizio militare, Carco

[32] Tristan Derème, *La Verdure dorée*, *Préface*, Paris, Émile-Paul frères, 1922, p.IX.

[33] «Scorre in silenzio la mia vita / Scrivo per pochi uomini / Perché se cantassi per le folle / Dovrei emettere ben altre grida »; *ibid*., p.8.

incontrerà Jean Pellerin e Jean-Marc Bernard. Ambedue, su suggerimento di Carco, entreranno in relazione epistolare con Derème. Il nucleo fantasista è creato, non un movimento, ma degli amici con delle forti affinità poetiche. Aggiungiamo a questo primo nucleo Léon Vérane che nella sua Tolone crea la rivista di poesia "Les Facettes", dove inizia a pubblicare i suoi amici. Sei poeti come la prima Pléiade , quella di Ronsard, che tutti amano. Ci sarà poi la presenza di Philipe Chabaneix , più giovane e parigino che s'inventa, per vivere, una libreria. « Eravamo cinque amici, dicevo. Avevamo vent'anni. Si penserà subito che volevamo spaccare tutto. Affatto. Volevamo cantare; pensavamo a costruire più che a demolire; volevamo fare la nostra musica piuttosto che redigere manifesti che spesso le opere non seguono. I tumulti rapidi, ma che precedono solo il silenzio, non ci appartenevano.»[34] dice Delacandre, porta-voce di Derème. Questo gruppetto di amici aveva bisogno di un padre spirituale e anche se Derème ammirava Francis Jammes, la scelta cadde su Paul-Jean Toulet che pubblicava le sue insolite liriche nelle riviste. Toulet accettò di essere il loro padrino, ne fu anche particolarmente commosso , anche perché Chabaneix propose di pubblicare, con l'aiuto dell'editore Martineau, l'opera omnia poetica di

[34] «Nous étions cinq amis, vous disais-je. Nous avions vingt ans. On pensera aussitôt que nous voulions tout briser. Non point. Nous voulions chanter; nous songions plutôt à construire qu'à démolir ; nous voulions faire notre musique plutôt que de rédiger des manifestes que des œuvres ne suivent pas toujours. Les tumultes rapides, mais qui ne précèdent que le silence, n'étaient pas notre fait.» ; Tristan Derème, *L'étoile de poche*, Maestricht, Stols, 1929, p.36.

Toulet, che tuttavia, per una serie di imprevisti, vide la luce solo dopo la morte di Toulet.

In realtà ognuno di loro percorse strade diverse: Bernard morì giovanissimo in guerra, e anche Pellerin, in seguito alle ferite riportate; Carco divenne il prosatore dei *mauvais garçons* e con l'argot la sua poesia si trasformò in prosa; Vérane rimasto a Toulon, dove pubblicava la sua rivista "LesFacettes" con le poesie dei suoi amici, morì alcolizzato e Derème dopo il grande successo ottenuto con *La verdure dorée* si perse o piuttosto vagabondò felicemente tra Parigi e il Béarn natale in quello che Aranjo chiama «L'arcobaleno intenso del suo barocchismo» [35], dove mette in scena i suoi eteronomi, le differenti *facettes* o sfaccettature (per riprendere il titolo del suo amico Vérane), in prose giocose, talvolta con dei versi neoclassici che gli permettono le digressioni sapienti e culturali. Toulet invece, come Claudien, si lascerà trasportare dai paradisi artificiali e ambedue moriranno presto.

Ad un interrogativo di una rivista di Marsiglia, "Les marches de Provence" che aveva indetto un'inchiesta su fantasia e spirito, Francis Carco scrisse la seguente lettera:

> Mon cher confrère,— il m'est difficile de répondre à cette enquête pour la raison bien simple que, l'ayant conduite avec vous, je ne saurais avoir l'air de bénéficier de l'opinion trop favorable que certains semblent professer a mon égard. Je me réjouis toutefois de l'importance qu'a pris ce questionnaire aux

[35] « L'arc-en-ciel intense de son baroquisme. » ; Aranjo, *Le télescope et le danseur*, cit., p.183.

> yeux de ceux qui furent consultés. Le nombre de lettres reçues prouve son à-propos, je dirai même : son utilité. Nous n'affirmerons jamais assez, en effet, que l'ambition dont les jeunes gens paraissent épris, est de réaliser une œuvre où l'éloquence, la lourdeur, le fatras et l'incohérence ne seront pas choyés. Nous sortons à peine du chaos. La fantaisie dont un Tristan Derème, un Jean Pellerin, un Jean-Marc Bernard, un Claudien, un Émile Zavie et tant d'autres témoignent dans leurs écrits me semble infiniment précieuse. Elle est la plus savoureuse manière de se rattacher à la tradition française, à son tempérament et à son génie. Moréas, quand il exaltait, en plein symbolisme, nos petits poètes du XVIe siècle, n'a pas donné une inutile leçon. Nombreux sont ceux qui célèbrent son œuvre et à juste droit ; mais quelques-uns reportent de préférence leur admiration sur les admirations qu'il avait lui-même, et je ne vois pas comment les condamner.... Toulet, Tristan Klingsor, Fagus, Guillaume Apollinaire, André Salmon, Paul Fort nous précèdent dans une intention qui n'échappe à personne et les derniers venus sont impatients de s'élever contre les barbares. On le comprend. La fantaisie pour elle-même ne serait rien ; elle permet de se reconnaître dans le désordre actuel et, par exemple, elle aide à situer un Francis Jammes et un Edmond Rostand.
>
> Jamais on ne fut plus qu'aujourd'hui d'accord sur les *raisons* qu'elle a de se manifester. FRANCIS CARCO.[36]

In questa lettera del 1913 ritroviamo i soliti nomi con l'aggiunta di uno nuovo Émile Zavie[37]. Ma che non lascerà tracce, almeno in poesia.

Il gioco verbale, memore Tristan Corbière, è la poetica di Jean Pellerin (1885-1921):

[36] Francis Carco, *Avant-propos* dans « Les Marches de Provence » revue mensuelle de littérature et d'art, *Enquête sur L'esprit et la fantaisie* », 1er trimestre 1913, Marseille, p.153.

[37] Nato a Die nel 1884 e morto a Parigi nel 1943, il suo vero nome era Émile Boyer; inizialmente poeta, scriverà poi dei romanzi e testimonianze della prima guerra mondiale, ma, oggi, è essenzialmente uno scrittore scomparso e dalle antologie e dalle storie letterarie. Tra i suoi titoli *La retraite* (1918) e *Les dieux de la tribu* (1929).

> La zanzara è veneziana / E la dama punta, /Capelli dorati , seno immenso, /Avrebbe sedotto Tiziano,// […] Tuttavia, malgrado il calore, / E malgrado la zanzara/ Disse la sua grande felicità /Di essere sull'Adriatico, // E sbadigliando di sonno, di noia, / Sbirciando il suo orario ferroviario; / Com'è bella Venezia la notte! /Com'è letteraria![38]

L'amore ovviamente c'è, ma è un amore fuggevole, carnale, che sembra poco importante, tra una fumata di oppio e l'altra:

> I mille insetti della pioggia/spilluzzicano i vetri; / Una strega che si annoia/ Rivolta i suoi tarocchi.// […]il sogno viene, danza, mi evita, / Ritorna a girare intorno/ Sui cuscini la mia testa esita/ A far riposare la mia fronte.// Dove verrà innalzato /L'alto rogo del mio delirio?/ La fiamma vola via. Apri il tuo /kimono, Deianira![39]

Una delle caratteristiche di questi poeti è che si citano spesso, interloquiscono tra do loro come in questa poesia dove in esergo Pellerin cita Derème . E Pellerin per rimare utilizza anche l'argot : *rable* (anche se poi dimentica l'accento circonflesso):

[38]Le moustique est vénitien / Et la dame mordue, / Cheveux dorés, gorge éperdue, / Eut séduit Titien, // […] Cependant, malgré la chaleur, / En dépit du moustique / Elle dit son rare bonheur, /D'être à l'Adriatique, // Et, baillant de sommeil, d'ennui, / Louchant vers son horaire ; / « Que c'est beau Venise la nuit ! /Comme c'est littéraire ! » ; Jean Pellerin, *Le bouquet inutile*, Paris, Gallimard, 1954, pp.99-100.

[39] Les milles insectes de la pluie /Grignotent les carreaux; / Une sorcière qui s'ennuie /Retourne ses tarots. // […] le rêve vient, danse, m'évite, /Revient tourner en rond./ Sur les coussins ma tête hésite/ À reposer mon front. // Le haut-bûcher de mon délire / Où le dressera-t-on ? / La flamme s'envole. Ouvre ton /Kimono, Déjanire ! »; Pellerin, *Pipes*, *Ibid*., pp.115-116.

> La padrona del tiro del luna-park /Fu indulgente al mio capriccio. / Badiamo, mio caro Jean Pellerin/ Che la sua memoria non scompaia! Tristan Derème// Clara, disputata ai coltelli / Nella periferia losca, / Mi sei apparsa a Puteaux/ Un garofano in bocca.// […] Clara, Clara di Tolosa, / È forse a te che Derème /In una sera di fiera dichiarò; /Padrona, ti amo." È forse lui, regina delle mura/ Che pizzicando il vostro fondoschiena, /Scrisse questa quartina votiva, /Ammirevole tatuaggio? // Se fosse lui, che non sappia mai / Che nella tua ombra sta camminando /Un cavaliere dai capelli rasi / Sotto la coppola scura.// Ma se per caso lo viene a sapere / Che la sua disinvoltura / Arricchisca ancora l'avventura / Con una canzone leggera.[40]

Nelle liriche di Francis Carco (1886-1958), uno dei padri del movimento, si trova molta pioggia, molto autunno, molti amori infelici e bistrot, musiche, vita moderna: malinconia e semplicità sono le due ricorrenze espressive del poeta. In questa dedica troviamo già tutta la sua *ars poetica*: «L'autunno e il vento/ Che cacciano via le foglie/ Oggi ti accolgono, / Tu che vai sognando, // […] Prendili nei tuoi occhi / E nella tua memoria / Che siano la nostra storia /Semplice di noi due.»[41]

Anche la primavera ha il sapore di una mezza stagione pre-invernale :

---

[40] « La patronne d'un tir forain /Fut indulgente à mon caprice. /Gardons, mon cher Jean Pellerin. /Que sa mémoire ne périsse ! Tristan Derème // Clara, disputée aux couteaux /Dans le suburbain louche, /Vous m'apparûtes à Puteaux, /Un œillet à la bouche.// […]Clara, Toulousaine Clara, / Est-ce à vous que Derème, /Un soir de foire, déclara : / « Patronne je vous aime. » //Est-ce lui, reine du fortif, /Qui piquant votre rable (sic !), /Écrivit ce quatrain votif, /Tatouage admirable ? //Si c'est lui, qu'il ne sache pas/Que marche dans votre ombre /Un chevalier à cheveux bas/Sous la casquette sombre.// S'il apprend de quelque façon /Que sa désinvolture/Enrichisse encor l'aventure/ D'une preste chanson. » ; Pellerin, *Dédicaces IX*, *ibid*., pp.92-93.

[41] «L'automne et le vent /Qui chassent les feuilles / Aujourd'hui t'accueillent, /Toi, qui vas , rêvant, // […]Prends-les dans tes yeux /Et dans ta mémoire, /Qu'ils soient notre histoire/Simple à tous les deux. » ; Francis Carco, *Premiers vers* dans *La bohème et son cœur*, Paris, Albin Michel, 1951, p.41.

> « Ti regalo questo angolo fiorito, / Questi alberi leggeri, questa nebbia / E Parigi , in lontananza , che si accende/ Sotto quelle nuvole bianche e grigie.// […]Questa notte, l'odore dei lillà / Impregna la brezza e la tua giovinezza / Sboccia sotto la carezza /Della mia bocca esperta e delle dita…»[42]

Canzoni amorose che ricordano Verlaine :

> Non è né la notte, né l'alba. /Ma quest'ora dove, a Parigi, / I vagabondi e i cani magri /Errano nella nebbia grigia…/ L'ora amara dei poeti / Che si sentono, tristemente, / Portati sull'ala inquieta /Del disordine e del tormento, // E la mia lampada che fa fumo /Scintilla su questo povero quaderno/ Da dove si alzano fantasmi /Che credevo dimenticati. [43]

Più classicheggiante la lirica di Jean-Marc Bernard (1881-1915), legato agli altri da un'amicizia indefessa e morto troppo giovane, durante la prima guerra mondiale, per poter esprimere al meglio la sua arte. Eccone alcuni versi:

---

[42] « Je te donne ce coin fleuri, /Ces arbres légers, cette brume /Et Paris, au loin, qui s'allume /Sous ces nuages blancs et gris. //[…]Cette nuit, l'odeur des lilas / Charge la brise et ta jeunesse /S'épanouit sous la caresse /De ma bouche experte et des doigts… » ; Carco, *Printemps, La bohème et son cœur, ibid.*, p.97.

[43] « […] Ce n'est ni la nuit, ni l'aube. / mais cette heure où, dans Paris, /Les rôdeurs et les chiens maigres / Errent dans un brouillard gris… // L'heure amère des poètes / Qui se sentent, tristement, / Portés sur l'aile inquiète / Du désordre et du tourment, // Et ma lampe qui charbonne, /Luit sur ce pauvre cahier / D'où se lèvent des fantômes / Que je croyais oubliés. » ; Carco, *L'heure du poète, Petits airs*, dans *ibid.*, p.153.

> Amo i frutti dell'autunno avanzato / Serici e pesanti come seni, / Che il ramo stanco abbandona/ Alle nostre mani impazienti, // Il sapore di questi frutti è caldo/ Come una bocca di trent'anni, / Odio i frutti giovani dove si aggira /L'odore asprigno della primavera. // Solo questi frutti autunnali ai loro rami / Possono calmarmi. /Ecco perché le tue labbra mature/ Sono così dolci da baciare! […][44]

Oppure, lancinante come un ricordo:

> Dall'acqua salgono grigie brume / E quando sfioro i calami, / In un vivace ronzio di piume, / Vedo volare via uccelli. //Ah! ricordo che mi torturi, /Vorrei, triste vincitore, / Come il vento fa con i rami, / Poter strapparti dal mio cuore! // Ricordo di primavera così tenero, /Ecco l'autunno. Ma perché, /Non voli via anche tu con gli uccelli, / Allontanandoti da me. [45]

[44] « J'aime les fruits d'arrière-automne, /Soyeux et lourds comme des seins, /Que la branche lasse abandonne /À nos impatientes mains, // La saveur de ces fruits est chaude / Comme une bouche de trente ans, /Je hais les jeunes fruits où rôde /L'odeur trop sure du printemps. // Ces fruits d'automne à ces ramures, / Eux seuls me peuvent apaiser. / Voilà pourquoi tes lèvres mûres / Me sont si bonnes à baiser ! […] » ; Jean-Marc Bernard, *Durus amor*, dans *Sub Tegmine fagi*, Paris, Éditions du Temps Présent, 1913, pp.32-33.

[45] « […] Des eaux, montent de grises brumes ; /Et quand je frôle les roseaux, / Dans un vif ronflement de plumes, /Je vois s'envoler des oiseaux. // Ah ! souvenir qui me tortures, / Je voudrais, tristement vainqueur, /Comme le vent fait les ramures, /Pouvoir t'arracher de mon cœur !// Souvenir du printemps si tendre, /Voici l'automne. Mais pourquoi, /Avec les oiseaux, ne point prendre / Ton vol, pour t'éloigner de moi ? » ; *ibid.*, pp.48-49.

La più classica delle descrizioni con un tono quasi elegiaco tranne l'ultimo verso che non abbiamo riprodotto dove con ironia dice che è meglio tacere per non sciupare l'incanto:

> Quasi a bocconi nell'erba/ a cui un fine pioppo fa ombra, / guardo scintillare/ Le acque del Rodano superbo.// Alberi e colline fanno / Dall'altra parte del fiume, / Un'immagine sempre nuova / Sull'orizzonte immobile.// Questo paesaggio tranquillo / Sa riempire con la sua dolcezza / L'intelligenza e il cuore / Come un bel verso virgiliano[46]

L'amore è al centro delle preoccupazioni di Philippe Chananeix (1898-1982) :« Prima che questo pesco sia sprovvisto di foglie / Manon / Bacerò la tua bocca in fuoco che tu lo voglia / O no »[47]. Don Giovanni incallito la sua canzone amorosa moltiplica i nomi : « Addio. Ti rivedrò ancora? / Triste canzone su un vecchio tema/ Nei boschi chi suona il corno? Se tu sapessi quanto ti amo…»[48]

---

[46] « Presque à plat ventre dans l'herbe, /qu'ombrage un fin peuplier, /Je regarde scintiller / Les eaux du Rhône superbe.// Arbres et collines font, / De l'autre côté du fleuve, / Une image toujours neuve/ Sur l'immobile horizon. // Ce paysage tranquille /Sait emplir de sa douceur/ L'intelligence et le cœur /Comme un beau vers de Virgile. […] » ; *Lentus in ombra* dans *ibid*., *Les poètes fantaisistes* (éd. Michel Décaudin), Paris, Seghers, 1982, p.101.

[47] «Avant que ce pêcher soit dégarni de feuilles / Manon / Je baiserai ta bouche en feu, que tu le veuilles / Ou non » ; Philippe Chabaneix, *Divertissement*, dans *Le Bouquet d'Ophélie*, Paris, Le Divan, 1919, p.29.

[48] « […] Adieu. Te reverrai-je encor?/Triste chanson sur un vieux thème./ Dans les bois qui sonne du cor ? / Si tu savais comme je t'aime… » ; Chabaneix, *Au son du cor*, *Ibid*, p.116.

E queste due strofe deliziose alla Ronsard : « Le persiane gialle della locanda / Davanti l'acqua verde del canale/ La rugiada in lacrime sull'argine/ E le nostre voci nell'aria mattutina […] Un giorno ancora in campagna / Le mie labbra toccano il tuo braccio nudo…/ La felicità che ci accompagna/ Se ne andrà come è venuta. »[49]

Con Philippe Chabaneix l'amore non dura, ossia dura solo un tempo breve, e poi la coppia si stacca, si lascia e dimentica. La gaiezza iniziale lascia sempre spazio ad una malinconia della sera, qualcosa che fugge e che, anche volendolo, non si riesce a trattenere.

Con Robert de La Vaissière detto Claudien (1880-1937) passiamo dalla poesia alla prosa poetica e come scrive Décaudin: « Sa prédilection pour le poème en prose, ses visions oniriques, la fascination angoissée qu'exercent au plus profond de son être les bas-fonds de la grande ville, l'éloignent des options commune au groupe fantaisiste et lui donnent une place à part auprès de ses amis. »[50]

Ecco alcuni esempi di questa prosa « envoûtante »:

[49] « Les volets jaunes de l'auberge / Devant l'eau verte du canal, / La rosée en pleurs sur la berge /Et nos voix dans l'air matinal […] Encore un jour à la campagne ! /Mes lèvres touchent ton bras nu…/ Le bonheur qui nous accompagne /S'en ira comme il est venu. » ; *Campagne*, *ibid*., p.12.

[50] Décaudin, *Les poètes fantaisistes*, cit., p.213.

> Anna Steel che scendeva la via attraversò e seguì il marciapiede. Io, ascoltavo la campana della stazione, che da un pilone annegato nella luce viola e blu suonava, più solenne di quella di un Walpurgis. […] Non avevo più orecchie che per le arpe strane della notte e questa notte elettrica e dolce: anch'esse sentivano? E sopra quale letto distese, e nella morte di quale silenzio si abbandonerebbero alla notte?
>
> Ma della loro divinità che cosa avrei potuto conoscere?- Ubriaco per una vita delle nostre solitudini, non cercavo Anna Steel tra le sue compagne che, intorno alla stazione terrestre e sotto i diamanti travolgenti del cielo, spargevano in segreto il cuore di Persefona.[51]

O ancora :

> Quella che ho seguito senza parlarle mi ha condotto tra le griglie di macellerie deserte, in un violento passaggio sul suolo di cimento. Ma non mi avventurerò nella casa dipinta.
>
> Un'altra ha voluto trascinarmi via, mi ha trascinato via: mi strappo con difficoltà alle dita che mi afferrano e mi ritrovo, senza sapere come, dietro un piccolo vetro che isola la nebbia di una tenda: da una poltrona un prostituta grassa si

[51] « Anna Steel, qui descendait la rue, traversa et suivit le trottoir. Moi, j'écoutais la cloche de la gare, qui, d'un pylône noyé dans la clarté violette et bleue sonnait, plus solennelle que celle d'un Walpurgis. […] Je n'avais plus d'oreilles que pour les harpes étranges de la nuit, et cette nuit électrique et douce : elles aussi entendaient-elles ? Et sur quels lits étendues, et dans la mort de quel silence s'abandonneraient-elles à la nuit ?

Or de leurs divinités qu'aurai-je pu connaître ? – Ivre pour une vie de nos solitudes, je ne cherchai point Anna Steel parmi ses compagnes, qui, autour de la gare terrestre et sous les diamants éperdus du ciel, dispersaient secrètement le cœur de Perséphone. » ;Robert de La Vaissière, *Anna Steel* dans *Labyrinthes*, Paris, Albert Messein, 1925, pp.23-24.

> alza e , liberandosi dai suoi indumenti, mi fa vedere il suo corpo ricoperto di brufoli rossi.[52]

E infine :

> […] Ho il sentimento di essere ad una profondità estrema, assoluta, in un luogo e in un ambiente principesco. Un'unica lampada, sopra di me, sparge la sua luce, e la notte spessa nasce accanto a me, di modo che i limiti della sala sono indiscernibili.
>
> Mentre regna l'immensa agitazione esteriore, come quella di un mare di tenebre, gli istanti passano, d'importanza capitale […][53]

E con Claudien, possiamo affermare che Lautréamont non è distante, né tanto meno i surrealisti che sembrano tuttavia averlo ignorato.

Indifferenza al successo, almeno in apparenza, e indifferenza alle verità assolute. La poesia nasce nella semplicità come lo sguardo di un bambino.

---

[52]« Celle que j'ai suivie sans lui parler m'a conduit entre des grilles de boucheries désertes, dans un violent passage au sol de ciment. Mais je ne m'aventurerai pas dans la maison peinte.

Une autre a voulu m'entraîner, elle m'entraîne : je m'arrache avec peine aux doigts qui m'agrippent et me trouve sans savoir comment derrière une petite vitre qu'isole le brouillard blanc d'un rideau ; d'un fauteuil une grasse prostituée se lève et, défaisant ses lainages, me fait voir son corps couvert de boutons rouges. […] » ; La Vaissière, *Dans l'autre ville*, dans *ibid*., p.34.

[53] « […] J'ai le sentiment d'être à une profondeur extrême, absolue, en un lieu et parmi un entourage princiers. Une seule lampe, au-dessus de moi, répand sa lumière, et la nuit épaisse naît tout près, de sorte que les limites de la salle sont indiscernables.

Tandis que règne l'immense agitation extérieure, telle que celle d'une mer de ténèbres, les instants passent, d'une importance capitale […] » ; La Vaissière, *D' écriture inconnue* dans *ibid*., p.57.

Il loro maestro, o per lo meno quello che loro considereranno il loro maestro, il loro padre spirituale Paul-Jean Toulet inventa la contrerime 8-8-4 oppure 8-6-8-6, quasi il ritmo di una canzone.

Toulet sicuramente è un misto di disincanto, acrobazie poetiche, ironia, e disinteresse per il risultato finale. Stupendo notturno:

> O mare, tu che sento fremere/ Attraverso la notte vuota/ Come il seno di un'innamorata/ Che non può dormire; // Il vento pesante colpisce la falesia… […] // Cosa, non più lacrime, né avere /Qualcuno che ti compiange…/ Dolcemente, come da un fianco che sanguina, / Ha iniziato a piovere.[54]

Oppure questa canzone :

> Il tempo irrevocabile è fuggito. L'ora si conclude. / Ma tu, quando ritorni, e attraversi il mio sogno, / Le tue braccia sono più fresche del giorno che si alza, / I tuoi occhi più chiari.// Attraverso il passato la mia memoria ti abbraccia. / Eccoti. […] //In un pomeriggio di autunno, al miraggio / Di questo pioppo

[54] « Ô mer, toi que je sens frémir/ À travers la nuit creuse, / Comme le sein d'une amoureuse /Qui ne peut pas dormir; // Le vent lourd frappe la falaise… […] // Quoi, plus de larmes, ni d'avoir/ Personne qui vous plaigne…/ Tout bas, comme d'un flanc qui saigne, /Il s'est mis à pleuvoir. » ; Paul-Jean Toulet, *Contrerimes*, dans *Œuvres complètes*, (éd. Bernard Delvaille), Paris, Robert Laffont, 1986, p.6.

> tremulo incostante che le nuvole trasformano, / Ah! Ti vedrò ancora truccarti il viso/ Di ombra e di sole?[55]

E infine :

> Nella via dei Deux-Décadis/ Scintillava nella vetrina / Un limone più bello che in natura/ E persino del paradiso; // […] Sotto il tuo albero o isola dell'amore.// Nella via dei Deux-Décadis/ Passò nella sua vettura / Una dama con gli occhi di avventura / Lungo le verdeggianti mura[56]

Se Toulet inventa la *contrerime,* Tristan Derème è il creatore della *contre-assonance* definita da lui stesso nella prefazione di *La Verdure Dorée* :

> Mentre nell'assonanza , il suono delle vocali sussiste nella variazione delle consonanti, nella contro-assonanza, le consonanti si mantengono nella mutazione delle vocali. La rima dice *Lèvres-fièvres* ; l'assonanza *lèvres- livres ;* direbbe anche *cœur-décor, amer – endormir* ; *certains-printemps,* ecc… È fare

[55] « Le temps irrévocable a fui. L'heure s'achève. /Mais toi, quand tu reviens, et traverses mon rêve, /Tes bras sont plus frais que le jour qui se lève, / Tes yeux plus clairs.// À travers le passé ma mémoire t'embrasse./ Te voici. […]// Par un après-midi de l'automne, au mirage /De ce tremble inconstant que varient les nuages, /Ah ! verrai-je encor se farder ton visage /D'ombre et de soleil ? » ; Toulet, *Romances sans musique*, *Chansons*, dans *ibid*., p.29.

[56] « Dans la rue-des-Deux-Décadis /Brillait en devanture /Un citron plus beau que nature /Ou même au Paradis ; // […] Sous ton arbre, ô Cythère.// Dans la rue-des-Deux-Décadis / Passa dans sa voiture / Une dame aux yeux d'aventure / Le long des murs verdis. » ; Toulet, *Contrerimes*, dans *ibid*., p.23.

> sulla vecchia e solida rima una variazione che dà all'udito un'impressione ambigua di libertà, di sorpresa e di malessere.[57]

E conclude spiegando il perché di questa nuova tecnica : «Questa forma può dunque essere sistemata nell'arsenale dei mezzi che servono ad esprimere il segreto del poeta, - se questo poeta simile, d'altronde, alla maggior parte degli uomini, si trova in perenne disaccordo con ciò che lo circonda, così come con stesso.»[58]

E in questa frase conclusiva c'è tutta l'esistenza e la poetica di Tristan Derème.

Ecco alcuni esempi di questo poeta che, per qualche motivo probabilmente legato all'infanzia, ci è particolarmente caro:

> Il vento urla e nella sua mostruosa collera / Fino al lugubre cielo innalza onde nere. / Nessun astro. La mia vita dalle ampie disperazioni / Erra senza timone,

[57] « Tandis que dans l'assonance, le son des voyelle subsiste dans la variation des consonnes, dans la contre-assonance, les consonnes se maintiennent dans la mutation des voyelles. La rime dit : *Lèvres-fièvres* ; l'assonance : *lèvres- livres* ; elle dirait aussi : *cœur-décor, amer – endormir* ; *certains-printemps*, etc… C'est, exécutée sur la vieille et solide rime, une variation qui donne à l'ouïr une impression ambiguë de liberté, de surprise et de malaise. » ; Derème, *Préface* à *La Verdure Dorée*, cit., p.IX.

[58] « Cette forme peut donc être rangée dans l'arsenal des moyens qui servent à exprimer le secret d'un poète, - si ce poète semblable, d'ailleurs, à la plupart des hommes, se trouve en perpétuel désaccord avec ce qui l'entoure, comme avec lui-même. » ; *Ibid.*, p.X.

deplorevole galera. // Appari; l'uragano sospende il suo ampio grido: / Parli, e la tua dolce voce e lenta lo placa […] [59]

O ancora :

Guarda il giardino abbandonato, la panca / E il pergolato dove all'imbrunire scoppiasti a piangere, / Il pagliaio, il balcone rosso, il boschetto riempito di/ Tordi , la ghiaia blu sotto gli ippocastani/ Quando partisti e il tuo sorriso volò via, / Io ebbi il cuore grosso come un volume di Zola : / ma eccoti! – L'aria è leggera come un sorriso, […]/ La porta cigola e le /Persiane. Vuoi, saremmo due uccelli volati via! / I nostri rimpianti sono partiti al gran trotto delle carrette /Sobbalzanti e faremo delle capriole/ Nell'azzurro. / La poltrona sta lì nell'ombra. Ho/Sbottonato i tuoi guanti e , rumoroso come una ghiandaia /Dei boschi, e dirò solo parole di allegria. […][60]

E infine, un ritorno all'Ecclesiaste con una grazia tutta deremiana:

[59] « Le vent hurle, et dans sa monstrueuse colère / Jusqu'au lugubre ciel soulève les flots noirs. / Pas un astre. Ma vie aux amples désespoirs /Erre sans gouvernail, lamentable galère. // Tu parais ; l'ouragan suspend son large cri : /Tu parles , et ta voix douce et lente l'apaise […] » ; *Ibid*., p.69.

[60] « Regarde le jardin abandonné, le banc, /Et la tonnelle où tu pleuras au soir tombant, / La grange, le balcon rouge, le massif plein de /Grives, le gravier bleu sous les marronniers d'Inde, /Quand tu partis et que ton rire s'envola, /J'eus le cœur gros comme un volume de Zola : / mais te voilà ! – L'air est léger comme un sourire, […] / La porte grince et les/ Volets. Veux-tu, soyons deux oiseaux envolés ! / Nos regrets sont partis au grand trot des carrioles/Cahotantes et nous ferons des cabrioles /Dans l'azur. / Le fauteuil est là, dans l'ombre. J'ai / Déboutonné tes gants et, bruyant comme un geai /Des bois, je ne dirai que des mots d'allégresse. […] » ; *Ibid*., p.73.

> A che pro cercarti, gloria, vecchia etichetta !/ E quale sogno ho messo ai versi della mia raccolta? / La dolorosa poesia dove la mia fronte si esalta, /Sarà venduta da coloro che amo dal rigattiere. […] Domani si cancelleranno le parole delle dediche; / E se, nel paese amabile dove cadiamo, / Il mio libro ancora non serve da confezione per caramelle/; Almeno si potrà vedere l'amore che sentimmo / Al prezzo di quaranta centesimi nella vetrina .[61]

e l'auto-derisione tipica della scrittura fantasista :

> Stappiamo il calamaio e dal titolo al tavolo/ Scriverò per piacerle un libro deplorevole/ Dove con il cuore schiacciato sotto diversi universi / Voglio agonizzare durante centomila versi. / O prodigio! La mia piuma in fondo alla scrivania / Fiocinerà gli aggettivi lacrimevoli / E vibranti come le anguille dei fossi. / E dei fazzolettini saranno debitamente fissati / Nei margini di queste poesie patetiche. […][62]

[61] « À quoi bon te chercher, gloire, vieille étiquette ! /Et quel rêve ai-je mis aux vers de ma plaquette ? / Le douloureux poème où s'exalte mon front, / Au bouquiniste ceux que j'aime le vendront. […] Demain s'effaceront les mots des dédicaces ; / Et si, dans le pays aimable où nous tombons, /Mon livre encor ne sert de cornet à bonbons, / Du moins pourra-t-on voir l'amour que nous sentîmes, / En étalage, au prix de quarante centimes. » ; *Ibid.* , p.38.

[62] « Débouchons l'encrier et, du titre à la table, /J'écrirai, pour lui plaire, un livre lamentable / Où le cœur écrasé sous plusieurs univers, /Je veux agoniser durant cent mille vers./ Ô prodige ! Ma plume au fond des écritoires /Harponnera des adjectifs lacrymatoires /Et vibrants comme les anguilles des fossés. / Et de petits mouchoirs seront dûment fixés/Dans les marges de ces poèmes pathétiques. […] » ; *Ibid.,* p.37.

4. Nelle vicinanze della scuola: dintorni e affini

« Où trouver désormais des châteaux en Espagne ? »[63] si chiede Jacques Dyssord. La fantasia è li pronta a balzare alla prima occasione, riverberando sulle pagine di poeti spesso dimenticati se non addirittura cancellati dalle storie letterarie. Ma vogliamo rendere giustizia a tutti questi poeti citandoli. Non fanno parte della cosiddetta *école fantaisiste*, si conoscono, si frequentano, alcuni più vecchi, alcuni alle prime armi, ancora giovani, ma tutti hanno quel gusto per il verso bizzarro, per questa linea d'ombra che separa infanzia e maturità, per queste reminiscenze di ritornelli o di canzoni che si estrinsecano nei versi che si vogliono più seri anche se la derisione, l'auto-derisione piuttosto è sempre presente. La leggerezza, come non pensare a *Le lezioni americane* di Calvino:

> Come la melanconia è la tristezza diventata leggera, così l'humour è il comico che ha perso la pesantezza corporea (quella dimensione della carnalità umana che pur fa grandi Boccaccio e Rabelais) e mette in dubbio l'io e il mondo e tutta la rete di relazioni che li costituiscono.
>
> Melanconia e humour mescolati e inseparabili caratterizzano l'accento del Principe di Danimarca che abbiamo imparato a riconoscere in tutti o quasi tutti i drammi shakespeariani sulle labbra dei tanti *avatars* del personaggio Amleto.[64]

[63] Jacques Dyssord, *Courte-paille*, dans *Les dés sont jetés*, Paris, Grasset 1938, p.58.

[64] Italo Calvino, *La leggerezza*, *Lezioni americane: sei proposte per il prossimo millennio*, , 1993, coll. « Oscar», p.25.

Leggerezza e infanzia, Jacques Dyssord (1880-1945): « […] Tutti e due andremo / A giocare a campana / Con i sassolini /di Pollicino. // Giocare a chi perde vince, / E quando l'Orco verrà/ Troppo tardi sarà / Per contare i punti.»[65].

Intorno ai *Fantaisistes* una miriade di poeti, che hanno qualcosa in comune, un'aria di famiglia, *un air qui les rassemble*, alcune affinità, una su tutte la leggerezza velata da una tenera malinconia a cominciare dai più celebri : Paul Fort (1872-1960) di cui citeremo due brani:

> La felicità è nel prato. Presto vacci, corri presto. La felicità è nel prato. Presto vacci. Sta per scappar via.// Se vuoi riprenderlo, corri corri presto. Sta per scappar via // Nell'appio e nel serpillo, vacci corri presto,nell'appio e nel serpillo, corri presto. Sta per andar via.// Sul il flutto del fiumiciattolo,vacci corri presto, sul flutto del fiumiciattolo, presto corri. Sta per andar via //Dai meli ai ciliegi, corri presto,presto corri, cori presto corri, dai meli ai ciliegi, presto corri presto. Sta per andar via // Salta oltre le siepe, corri presto, presto corri. Salta oltre la siepe, presto corri, è scappato via.[66]

[65] « […] Nous irons tous deux / Jouer à marelle / Avec les cailloux / Du Petit-Poucet. // Jouer à qui perd, gagne, / Et quand viendra l'Ogre, / Il sera trop tard / Pour compter les points. » ; *Chanson, Ibid*., p.43.

[66] « Le bonheur est dans le pré. Cours-y vite, cours-y vite. Le bonheur est dans le pré. Cours-y vite. Il va filer. // Si tu veux le rattraper, cours-y vite, cours-y vite. Si tu veux le rattraper, cours-y vite. Il va filer. // Dans l'ache et le serpolet, cours-y vite, cours-y vite, dans l'ache et le serpolet, cours-y vite. Il va filer.// […] .// Sur le flot du sourcelet, cours-y vite, cours-y vite, sur le flot du sourcelet, cours-y vite. Il va filer. //De pommier en cerisier, cours-y vite, cours-y vite, de pommier en cerisier, cours-y vite. Il va filer.// Saute par-dessus la haie, cours-y vite, cours-y vite. Saute par-dessus la haie, cours-y vite, il a filé. » ;Paul Fort, *Le bonheur*, in *L'alouette*, *Anthologie des ballades françaises, 1892-1941*, Paris, Flammarion, 1925, pp.356-357.

Ehi ! Dammi le tue labbra, ehi ! fragolina mia !L'alba ha messo fragole sul nostro orizzonte. Sorveglia i tuoi tacchini, io i miei maiali, Teresa.Non respingere con i piedi i miei porcellini.//Vai, come ieri! come ieri! come ieri! se non mi ami punto, son mi che t'amerò. Uno tiene il coltello, l'altro il cucchiaio: la vita, è sempre la stessa canzone![…] Vai, come ieri! come ieri ! come ieri ! se non mi ami punto, son mi che t'amerò. Lo so Teresa che il mio cuore è fiero. La vita, è sempre la stessa canzone.// Ho così tanto rispetto per il tuo cuore,Teresa, e peri tuoi tacchini. Ehi! fragolina mia, quando ci amiamo, quando litighiamo,non spingere via con i piedi i miei porcellini.// Lavita sempre la stessa canzone, la vita è sempre amore e miseria. Se non mi ami più, son mi che t'amerò. Vai ! come ieri ! come ieri ! come ieri ![67]

FrancisJammes (1868-1938):

La casa sarebbe piene di rose e di vespe./ Nel pomeriggio suonerebbero le campane del vespro; / e i grappoli d'uva color di pietra trasparente/ parrebbero dormire al sole sotto l'ombra lenta. / […] Ti do il mio cuore, / […] E il mio spirito burlone , / il mio orgoglio e la mia poesia di rose bianche; / eppure non ti conosco, tu non esisti./ So solo che se tu fossi viva, / e se tu fossi come me in fondo alla prateria / ci baceremmo ridendo sotto le api bionde, / vicino al ruscello fresco, sotto il fogliame profondo. / Si sentirebbe solo il calore del sole. /Avresti l'ombra dei noccioli sul tuo orecchio, / poi uniremmo le nostre bocche.

[67] «Hé ! Donn'moi ta bouche, hé ! ma jolie fraise ! L'aube a mis des frais's plein nout'horizon. Garde tes dindons, moi mes porcs, Thérèse. Ne r'pouss' pas du pied mes petits cochons.// Va, comme hier ! comme hier ! comme hier ! si tu n'm'aimes point, c'est moi qui t'aim'ron. L'un tient le couteau, l'autre la cuiller : la vie, c'est toujours les mêmes chansons. // […] // Va, comme hier !comme hier ! comme hier ! si tu n'm'aimes point, c'est moi qui t'aim'ron. Je sais bien, Thérèse, que ton cœur est fier. la vie, c'est toujours les mêmes chansons. //J'ai tant de respect pour ton cœur, Thérèse, et pour tes dindons. Hé! ma jolie fraise, quand nous nous aimons, quand nous nous fâchons, ne r'pouss' pas du pied mes petits cochons.// La vie, c'est toujours les mêmes chansons, la vie c'est toujours amour et misère. Si tu n'm'y aimes plus, moi je t'y aimerons – va, comme hier ! comme hier ! comme hier ! » ; *Comme hier, ibid*., pp.361-362.

smettendo di ridere, / per dire il mostro amore che non si può dire; / e troverei, sul rosso delle tue labbra, / il sapore dell'uva bionda e delle vespe. [68]

Sopratutto Tristan Klingsor :

Un uomo minaccia e la donna grida / Come una gazza guercia; / Un bambino piagnucola a lungo; / Così va la vita.// Eppure la primavera brilla e nell'aria tiepida / Gironzolano aliti di felicità e di lillà; / Eppure il vecchio amore se n'è andato / Tempo fa. // Ahimè! giovinezza è distante / Ed ecco la pinta e la borsa vuote: / Non rimane altro che rughe / E mestizia. [69]

Henry Bataille (1872-1922) :

I ricordi sono camere senza serratura, /Camere vuote dove non si osa più entrare, / perché vecchi genitori una volta vi morirono./ Si vive nella casa dove sono queste camere chiuse…/ Si sa che stanno lì come sempre, /Ed è la camera blu e la camera rosa…/ La casa si riempie così di solitudine / si continua a vivere

[68] « La maison serait pleine de roses et de guêpes. / On y entendrait, l'après-midi, sonner les vêpres ; /et les raisins couleur de pierre transparente /sembleraient dormir au soleil sous l'ombre lente. / […] Je te donne tout mon cœur, / […] et mon esprit moqueur, / mon orgueil et ma poésie de roses blanches ; / et pourtant je ne te connais pas, tu n'existes pas. / Je sais seulement que, si tu étais vivante, / et si tu étais comme moi au fond de la prairie, / nous nous baiserions en riant sous les abeilles blondes, / près du ruisseau frais, sous les feuilles profondes. / On n'entendrait que la chaleur du soleil. / Tu aurais l'ombre des noisetiers sur ton oreille, / puis nous mêlerions nos bouches, cessant de rire, / pour dire notre amour que l'on ne peut pas dire ; / et je trouverais, sur le rouge de tes lèvres, / le goût des raisins blonds, des roses rouges et des guêpes. » ; Francis Jammes, *De l'Angelus de l'aube à l'Angelus du soir*, Paris, Mercure de France, Gallimard, 1971, coll. « Poésie », p. 24.

[69] « Un homme menace et la femme crie / Comme une pie borgne ; / Un enfant longuement sanglote ; / Ainsi va la vie. // Pourtant le printemps tremble et dans l'air attiédi / Traînent des souffles de bonheur et de lilas ; / Pourtant le vieil amour a passé là /Jadis.// Hélas ! jeunesse est loin / Et voici la pinte et la bourse vides ; / Il ne reste plus maintenant que ride / Et chagrin. » ; Tristan Klingsor, *La pinte vide* in *Humoresques*, Amiens, Edgar Malfère, 1921, p.52.

sorridendo…// Accolgo quando lo vuole il ricordo che passa/ Gli dico: "Mettiti lì… tornerò a trovarti…" Per tutta la vita so che sta al posto suo / Ma dimentico qualche volta di andar a trovarlo. - / Sono così parecchi nella vecchia dimora, /Sono rassegnati al fatto che li si dimentica / E se non vengo questa sera o dopo / Non chiedete al mio cuore più della vita.[70]

Jean Moréas (1856-1910) in certe opere :

«Acqua primaverile, pioggia armoniosa e dolce / Tanto quanto un rio in mezzo al frutteto / e più di un annaffiatoio danzante sull'erba, / Prendi il mio cuore nella tua rete leggera!// Alla mia finestra, o sotto il capannone delle strade / Dove cerco riparo, con quale felicità segreta / Vieni a mescolare la mia pena, e nelle tue gocce belle/ Qual è questo ricordo e questo antico rimpianto?»[71]

[70]« Les souvenirs, ce sont des chambres sans serrures, / Des chambres vides où l'on n'ose plus entrer, / Parce que de vieux parents jadis y moururent. / On vit dans la maison où sont ces chambres closes…/ On sait qu'elles sont là comme à leur habitude, / Et c'est la chambre bleue et c'est la chambre rose… / La maison se remplit ainsi de solitude, / Et l'on y continue à vivre en souriant… // J'accueille quand il veut le souvenir qui passe / Je lui dis : « Mets-toi là… je reviendrai te voir… » Je sais toute ma vie qu'il est bien à sa place, / Mais j'oublie quelquefois de revenir le voir. – / Ils sont ainsi beaucoup dans la vieille demeure, / Ils se sont résignés à ce qu'on les oublie, / Et si je ne viens pas ce soir ni tout à l'heure, / Ne demandez pas à mon cœur plus qu'à la vie..[…] » ; Henry Bataille, *La Chambre blanche*, Paris, Orphée-La Différence, 1989 p.45.

[71] « Eau printanière, pluie harmonieuse et douce /Autant qu'une rigole à travers le verger / Et plus que l'arrosoir balancé sur la mousse, / Comme tu prends mon cœur dans ton réseau léger ! // À ma fenêtre, ou bien sous le hangar des routes / Où je cherche un abri, de quel bonheur secret / Viens-tu mêler ma peine, et dans tes belles gouttes / Quel est ce souvenir et cet ancien regret ? » ; Jean Moréas, *Les Stances*, Paris, Mercure de France, 1941, pp.73-74.

e magari anche Max Jacob: « Avete incontrato la ragazza dal mughetto blu / Che mi ama senza volerlo ?»[72];

Jules Supervielle non può mancare con il suo canto ad un poeta morto:

> Dategli presto una formica / E per quanto piccola / Che gli appartenga! Non bisogna ingannare un morto.. / Dategliela, oppure il becco di una rondine / Un filo d'erba,un pizzico di Parigi. / Ha ormai solo un grande vuoto per sé / E capisce ancora poco il suo destino. // Se potesse scegliere vi darebbe in cambio / Regali più oscuri che la mano non può prendere: / Un riflesso che dorme sotto la neve, / O il rovescio più alto delle nuvole, / Il silenzio in mezzo alla confusione, / O la stella che nessuno protegge. […][73]

e di sicuro ci deve stare Léon-Paul Fargue (1876-1947):

> Invano il mare fa il viaggio/ Dal fondo dell'orizzonte per baciare i tuoi saggi piedi./ Tu li tiri indietro /Sempre in tempo.// Tu taci, io non dico niente, / Forse su questo avremmo da dire molto / Ma le lucciole sempre più vicine /Hanno

[72] « Avez-vous rencontré la fille au muguet bleu / Qui m'aime sans me vouloir ? […]» ; Max Jacob, *Pastiche*, in *Le laboratoire central* in Robert de La Vaissière, *Anthologie poétique du XXe siècle*, Tome second, Paris, Crès et Cie , 1924, p.12.

[73] « Donnez-lui vite une fourmi / Et si petite soit-elle,/ mais qu'elle soit bien à lui! /Il ne faut pas tromper un mort. / Donnez-la-lui, ou bien le bec d'une hirondelle. / Un bout d'herbe, un bout de Paris, / Il n'a plus qu'un grand vide à lui /Et comprend encor mal son sort. // À choisir il vous donne en échange /Des cadeaux plus obscurs que la main ne peut prendre : / Un reflet qui couche sous la neige, / Ou l'envers du plus haut des nuages, / Le silence au milieu du tapage, / Ou l'étoile que rien ne protège. […] » ; Jules Supervielle, *Pour un poète mort. Les amis inconnus* dans *Œuvres poétiques complètes*,(éd. Michel Collot), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade »,1996, p.312.

tirato fuori le loro lampadine tascabili/ Apposta per far brillare / Sui tuoi occhi calmi questa lacrima/ Che un giorno fui obbligato a bere. / Il mare è già abbastanza salato. […] [74]

Accanto a questi nomi celebri , altri poeti meno noti :

Roger Frène (1878-1939) :

In quale paese vivete/ Divinità fisiche ? Il paradiso è così dolce, / Così pieno di musiche / Dove i vostri occhi e il loro chiarore/ Cantano la loro ebbrezza!/ Quante dimenticanze, nelle vostre bellezze /Senza mistero ne debolezza! / Aiutateci, /Ninfe vigorose / E date ai nostri tristi giorni / Forme felici![75]

René Chalupt (1885-1957):

Il suo vestito chiaro di egloga /Sorride e contrasta con / Lo sguardo altero e secco / E l'aspro broncio da dogue. // I profondi salamelecchi / Del suo reale astrologo / Presagiscono un epilogo / Oscuro a i suoi numerosi fallimenti. // Per quanto gusti il succo / Di avere alle sue dipendenze mille duchi / Cupido gli fa

[74] « En vain la mer fait le voyage / Du fond de l'horizon pour baiser tes pieds sages./ Tu les retires / Toujours à temps.// Tu te tais, je ne dis rien, / Nous n'en pensons pas plus, peut-être. / Mais les lucioles de proche en proche / Ont tiré leur lampe de poche / Tout exprès pour faire briller / Sur tes yeux calmes cette larme / Que je fus un jour obligé de boire. / La mer est bien assez salée. […] » ; Léon-Paul Fargue, *Kiosques*, dans *Poésies*, (1943), Paris, « Poésie » Gallimard, 1967, p.54.

[75] « […] En quel pays vivez-vous, / Déités physiques ? / Le paradis est si doux, /Si plein de musiques /Où vos yeux et vos clartés /Chantent leur ivresse ! /Que d'oublis, dans vos beautés /Sans mystère ni faiblesse ! /Venez à notre secours, / Nymphes vigoureuses, /Et dotez nos tristes jours /De formes heureuses ! […] » ; Roger Frène, *Les Nymphes*, Paris, Davis & Cie , 1921, pp.27-28.

> uno sberleffo // E il suo cuore, duro come roccia/ Vorrebbe trafiggere con un colpo solo/ La bella che dice: "Nisba"[76]

Guy-Charles Cros (1879-1956), il figlio di Charles Cros: « […]Ascolto il vento nelle foglie / Come sospira debolmente ! / Non ho né tristezza né lutto, / Sono qui, da solo e ascolto/ Il vento che racconta alle foglie i suoi dispiaceri/ E capisco meglio ora/ Da solo il vento e la luna […]».[77]

André Castagnou (1889-1942) : «Nella Parigi degli ippocastani di aprile / Moréas lasciava sanguinare il suo cuore, / E laggiù accanto al mare, / Leopardi in lacrime tacque .// Dolore, dolore, / Non accomoderò le pieghe del tuo cappotto.// […] Rosa , rosa brillante/ Voglio cantare solo i fiori.»[78]

Paul-Alexandre Arnoux (1884-1973):

---

[76] «Son costume clair d'églogue / Sourit et contraste avec / Le regard hautain et sec / Et la moue âpre de dogue.// Les profonds salamalecs /De son royal astrologue /Présagent un épilogue / Sombre à ses nombreux échecs.// Il a beau goûter le suc /D'avoir sous lui mille ducs /Cupidon lui fait la nique// Et son cœur, dur comme roc /Voudrait transpercer d'estoc / La belle qui dit ''bernique''. » ; René Chalupt, *Un ou l'évincé*, dans *La lampe et le miroir. Petite suite de poèmes sans accompagnement*, Paris, Bibliothèque de la Phalange, 1911, pp.47-48.

[77] «J'écoute le vent dans les feuilles, / Comme il soupire faiblement ! / Je n'ai ni tristesse ni deuil, / Je suis là, tout seul, écoutant / Le vent qui dit sa peine aux feuilles / Et je comprends mieux maintenant / Le vent et la lune, tout seul. […]» Guy-Charles Cros, *Nuit claire*, in La Vaissière, *Anthologie poétique du XXe siècle*, Tome second, cit., p.107.

[78] «Dans le Paris des marronniers d'avril / Moréas laissait saigner son cœur, / Et là-bas près de la mer, / Leopardi se tut tout en pleurs.// Douleur, douleur, / Je ne disposerai point les plis de ton manteau. // […] Rose, rose brillante / Je ne veux plus chanter que les fleurs.» ; André Castagnou, *Les quatre saisons*, Spolète, Claudio Argentieri, 1923, p.39.

> Vicino a Cassis, in un giorno di rifornimento d'acqua/ Prendemmo un compagno sincero; / Calendad sapeva di imboscata, / di olio, d'aglio, d'acciuga, di zafferano, //Aveva navigato sulla galera /Ammiraglia del grande Balivo / E spingeva con la sua voce guerriera/ I re Magi e Magalì, / Giù in fondo alla stiva delle polveri / Jean-Bart fumava il suo tabacco fine / Che ogni inverno faceva macinare / Il suo caro amico Sinbad il marinaio.// E lassù, lassù nella coffa /Il corvo di Matusalemme /Vestito di vento, di tempo e di luna / Svelava i segreti dell'harem.// *Infanzie, ne ho avuto a milioni/ Tanto quanto le sette danze di salti /Ballate voi sette piccole dame* […][79]

Roger Allard (1885-1960) :« Ti amo, ti amo, dice il vento d'autunno /Alla foresta. /Le ghirlande appassiscono / Sui palchi dove recitavi; /Arlecchino piange lacrime vere/ E il mio rimpianto / Ha gli occhi tristi di una donna. […]»[80]

Oppure : « A me che incantarono i rimpianti / E i romanzi e le romanze/ Desidererei ora / Occhi dove nulla ricomincia.// […] Ma ciò che un giorno si è dato / Dove

[79] Près de Cassis, un jour d'aiguade, /Nous prîmes un compagnon franc ; / Calendad sentait l'embuscade, / L'huile, l'ail, l'anchois, le safran, , // Avait vogué sur la galère /Amirale du grand Bailli / Et poussait de sa voix de guerre, / Les Rois Mages et Magali , // Tout au fond de la soute aux poudres / Jean-Bart fumait du tabac fin / Que chaque hiver lui faisait moudre /Son ami Sindbad-le-Marin. // Et là-haut, là-haut dans la hune / Le corbeau de Mathusalem, /Vêtu de vent, de temps, de lune, / Livrait les secret du harem.// *Des enfances, j'en eus à millions / Autant que les sept danses de bonds, / Ballez les sept petites Madames.* […] ; Paul-Alexandre Arnoux, *Flammes dansantes, La Vaissière , Anthologie…, Tome II*, cit., p.35.

[80] « Je t'aime, je t'aime, dit le vent d'automne / À la forêt. / Les guirlandes se fanent / Sur les tréteaux où tu jouais ; / Arlequin pleure de vraies larmes / Et mon regret /A les yeux tristes d'une femme. […] » ;Roger Allard, *Romance* dans *Poésies légères 1911-1927*, Paris, Gallimard, 1929, p.55.

andremo a riprenderlo? Come si dice nel Paese del Tenero / Col cavolo! È troppo tardi!»[81]

Marcel Pouille dit Marcel Ormoy (1891-1934) :

> Ci siamo rovinati la vita, /Sassofono, cosa vuoi / Perseguendo con un rimorso testardo/ Questo cuore che non ha più virtù,/ Più sonno e più voglia? // C'è ancora musica, / Ma ogni sogno sconcerta / Nella sua gloria che si sfilaccia, / Il vecchio mondo non connette più / E folle, rientra sullo sfondo .//Alla deriva, alla deriva! […][82]

Édouard Gazanion (1880-1956) dai sogni amorosi :

> […] E, poiché un dio profeta con corona di neve / Ha designato in te la mia fatidica eletta : / Ritorna nei miei sonni tu che non sei venuta ! / Offri alle mie dita contratte il tuo seno di neve…// E forse una sera alla svolta di un vialetto, / Mi riconoscerai e mi darai la mano. / La speranza brilla nel domani chiaro e calmo… /Ah! l'ebbrezza di una sera alla svolta di un vialetto!// Quando nei miei sogni di estasi ritroverò / La bocca del silenzio e i grandi occhi profondi, / Io che cerco, tra le rose del soffitto , / I tuoi capelli scuri e i tuoi occhi grandi di estasi.[83]

---

[81] «Moi qu'enchantèrent les regrets / Et les romans et les romances / A présent je souhaiterais / Des yeux où rien ne recommence. // […] Mais ce qu'un jour on a donné / Où donc irait-on le reprendre ? / Comme on dit au Pays du Tendre / C'est macache et midi-sonné. »; Allard, *Petite fugue d'été*, dans *ibid*., p. 136.

[82] « Nous avons gâché notre vie. /Saxophone, que me veux-tu, /Poursuivant d'un remords têtu / Ce cœur qui n'a plus de vertu, / Plus de sommeil et plus d'envie ? // Il est de la musique encor, / Mais toute rêve s'y interloque./ En sa gloire qui s'effiloque, / Le vieux monde bat la berloque / Et, fou, rentre dans le décor. // À la dérive, à la dérive ! […] » ; Marcel Ormoy, *Carrefours*, Paris, Le Divan, 1927, pp.40-41.

[83] « […] Et, puisqu'un dieu prophète à couronne de neige, / En toi m'a désigné la fatidique élue : / Reviens en mes sommeils, toi qui n'est pas venue ! /Offre à mes doigts crispés ton sein de

L'amore certo, ma anche l'infanzia, come un ritornello passato : «[…] Piove, piove…e la pastorella / L'ha riposto sul suo scaffale.» [84]

Charles Derennes (1882-1930) :

> Era Nina, era Lina ? / Il mio cuore non lo ricorda più; / Aveva dei sorrisi tenui / E gesti di mussola. // Un capellino carino e fiorito /Sulla sua tesa color autunno ; / E poi la notte cii fece l'elemosina / Della sua benevola dolcezza.// […] Nel giardino dei miei pensieri / Sotto i fogliami più dolci / Nelle ore nere o stanche / Andrò a ritrovarti, tu // Che, mentre la campanula / dondolava al vento il suo bubbolo/ Guardavi nel crepuscolo / Morire le stelle sull'acqua.[85]

René Bizet (1887-1947):

> « Alberghi dove ho vissuto per qualche istante /- Tavole in comune, vecchie camere - / Dove si è accumulato , da quanto tempo? / La noia di tutti i mesi di

---

neige….// Et peut-être qu'un soir au détour d'une allée, / Tu me reconnaîtras et me tendras la main. / L'espoir luit dans le clair et calme lendemain… / Ah ! l'ivresse d'un soir au détour d'une allée ! // Quand je retrouverai de mes rêves d'extase /La bouche du silence et les grands yeux profonds, / - Moi qui cherche, parmi les roses du plafond, / Ta brune chevelure et tes grands yeux d'extase. » ; Édouard Gazanion, *Reprise en mineur*, dans *Chansons pour celle qui n'est pas venue*, Paris, Vers et Proses, 1910, p.87.

[84] «[…] - Il pleut, il pleut… et la bergère / L'a placé sur son étagère.»; *Légende*, dans *ibid.*

[85] « Était-ce Nine, était-ce Line ? / Mon cœur ne se rappelle plus ; / Elle avait des rires ténus / Et des gestes de mousseline, // Un joli chapeau tout en fleur /Sur sa tête couleur d'automne ; / Et puis la nuit nous fit l'aumône / De sa bienveillante douceur.// […] Dans le jardin de mes pensées /Sous les ombrages les plus doux /Aux heures noires ou lassées /J'irai vous retrouver , ô vous // Qui, tandis que la campanule / Au vent balançait son grelot, / Regardiez dans le crépuscule / Mourir les étoiles sur l'eau. » ; Charles Derennes, *Nocturne* dans *L'enivrante angoisse*, Paris, Ollendorff, 1904, pp. 5 et 8.

dicembre; […]»[86] ; l'amore leggero e chiacchierone, l'amore intorno al mondo : « Nella taverna dove si dondola / Una qualunque Paquita/ Profumi grassi si mescolano a / Odori rancidi di cucina.// […] La padrona vigila, angelo bello / Di questo squallido paradiso / Su bottiglie di whisky. // E nell'ombra triste i miei occhi / Costruiscono miracolosi / Dimore azzurre, in riva al Gange…»[87]

George Gabory (1899-1978): « Seduto melanconicamente / Nell'ombra dove il rimpianto si nasconde/ Come una scimmia cerca le sue pulci. / […] Per piacere a mio fratello Narciso /Annegato negli specchi cattivi / Una sera ho tagliato la corda / Dove il mio cuore si è esercitato.»[88].

E poi, sullo stesso albero accanto al lago della fantasia, abbiamo due rami paralleli ma diversi : (Maurice-Etienne Legrand detto) Franc-Nohain (1872-1934) :

[86] « Hôtels où j'ai vécu pendant quelques instants / - Tables d'hôtes, vieilles chambres - / Où s'est accumulé, depuis combien de temps ? / L'ennui de tous les décembre ; […] ; »; René Bizet, dans La Vaissière, tome 1, cit., p. 58.

[87] « Dans la taverne où se dandine / Une quelconque Paquita, / Des parfums gras se mêlent à / Des odeurs rances de cuisine. // […] La patronne veille, bel ange / De ce sordide paradis, /Sur des bouteilles de whisky. // Et dans l'ombre triste mes yeux / Bâtissent de miraculeux / Palais d'azur, au bord du Gange… » ; René Bizet, *Aux fêtes galantes* dans *Choix de poèmes*, Paris, Seghers, 1957, p.21.

[88] « Assis mélancoliquement /Dans l'ombre où le regret se musse, / J'aime à chercher mes sentiments / Comme un singe cherche ses puces. /[…] Pour plaire à mon frère Narcisse /Noyé dans les miroirs méchants, / Un soir, j'ai pris la clef des champs / Où mon cœur a fait l'exercice. » ; Georges Gabory, *Poésies pour dames seules*, Paris, Nouvelle Revue Française, 1922, pp.37-38.

«È tornato il tempo delle boule / Il tempo delle galaverne /Dei piedi che battono i denti/ Ancora un anno che se ne va / Ah come passa il tempo… /È tornato il tempo delle boule…// Nelle coperte di lana, / Igiene! – In coperte simili / a paltoncini ovattati di ecclesiastici / Ci avvolgeremo dalla testa ai piedi, / E tireremo giù il nostro berretto, / Con cura sulle due orecchie// E non dimenticheremo / Non si prendono mai abbastanza precauzioni / Di prendere inoltre qualcosa / Per riscaldare il nostro stomaco/ Nelle stazioni: / Brodini-boule- / boule, brodini […]»[89]

Raoul Ponchon (1848-1937) :

« Lascerò passare l'autunno /senza cantarlo? / No, no. Non posso resistervi; /Credetemi, è la buona Stagione/ E su con la nostra canzone.// […] Nel tumulto della Vita, /è solo per /Celebrare il Vino e l'Amore, /E l'amore della mia amata, /Orsù! / Però sono stanco! […] Che altri cantino sulla loro lira / La dolce Primavera/ È cosa carina a vent'anni; / Per me/ Sarebbe puro delirio/ Di eccitarmi su questo tema.// […]»[90]

[89] « Il est revenu le temps des bouillottes, / Le temps des frimas /Des pieds qui grelottent. /Encore une année qui s'en va, /Ah !ça ne nous rajeunit pas… / Il est revenu le temps des bouillottes…// Dans des couvertures de laine, / -Hygiène ! – Dans des couvertures pareilles /À des douillettes/ Nous nous envelopperons des pieds à la tête, / Et nous rabattrons notre casquette, / Soigneusement sur nos deux oreilles //Et nous ne nous ferons pas faute, /Car on ne prend jamais trop de précautions, / De prendre en outre quelque chose /Dont notre estomac se réchauffe /Aux stations : / Bouillons, - bouillottes, - /Bouillottes, bouillons. […] » ; Franc-Nohain, *Le kiosque à musique*, Paris, Charpentier, 1922, p.98.

[90] « Laisserai-je passer l'automne ,/ Sans le chanter ? / Non, non. Je n'y puis résister ; / Croyez-moi, c'est la bomme / Saison. / Allons-y de notre chanson . // […] Dans le tumulte de la Vie, / ce n'est que pour /Célébrer le Vin et l'Amour , /Et l'amour de ma mie, / O gué ! / Encor suis-je bien fatigué ! //[…]Que d'autres chantent sur leur lyre / Le doux Printemps, / C'est gentil quand on a vingt ans ; / Ce serait du délire / A moi , / De m'emballer à son endroit. // […] » ; Raoul Ponchon, *Chanson d'automne*, dans *La muse au cabaret*, Paris, Charpentier-Fasquelle, 1922, pp.88-89.

Georges Fourest (1864-1945): « Nella loro capannina affumicata / accuratamente chiusa/ I bravi piccoli Lapponi/ bevono olio di pesce! // Fuori si ode piangere il vento; / I cattivi orsi bianchi / brontolano digrignando i denti/ e da molto tempo è defunto/ il pallido sole del Nord! […]»[91]

e Georges Faillet detto Fagus (1872-1933) : « Oppure deambulo/ Senza scopo né fine, lenta bolla, /Acqua sul vetro cacciata / Sognando una cedola, bolla, / Lettera dalla fidanzata, / Lunéville città nulla, / Quando le tue campane suonano /Le campane a morte / O glorie passate/ Con voce cancellate /Da vecchie fate sonnambule.»[92]

E gli amici di Henri de Régnier, con una lirica più intimista, come Jean-Louis Vaudoyer (1883-1963):

> […] C'est un jardin rempli de fruits, /De fleurs, d'arbres et de statues. /On y voit des déesses nues /Sous les cyprès et sur les buis,// Un citron que lâche sa

[91] « Dans leur cahute enfumée / bien soigneusement fermée / les braves petits Lapons / boivent l'huile de poisson! //Dehors on entend le vent /pleurer ; / Les méchants ours blancs / grondent en grinçant des dents / et depuis longtemps est mort / le pâle soleil du Nord ! […] » ; Georges Fourest, *Petits Lapons*, dans *La négresse blonde*, Paris, José Corti, 1948, p.71.

[92] « […] Ou sinon je déambule / Sans but ni fin, lente bulle, / Eau sur la vitre chassée, / Rêvant de cédule, bulle, / Lettre de la fiancée, // Lunéville, ville nulle, / Quand tes cloches tinnabulent / Vos glas, ô gloires passées, / Avec les voix effacées / De vieilles fées somnambules. » ; Fagus, *La ville auprès du bois dormant*, dans *La Guirlande à l'Épousée* , Amiens, Edgard Malfère, 1921, pp.123-124.

> branche /Tombe parfois sur le sentier ; /Il parfume l'air tout entier /De l'odeur que sa plaie épanche. // Le cortège secret du temps /Sur ce jardin passe en silence, / Trahi par la double cadence /Des églises et des couvents.// Et, le soir, quand le ciel arrose / De rubis et de perles l'eau, / Un nuage de Tiepolo/ Vient décorer le couchant rose. »[93]

Edmond Jaloux (1878-1949), poeta di un'unica raccolta, da *Une âme d'automne,* qualche verso: "[…] E nelle luce del plenilunio, /andremo in gondola /Da una laguna all'altra, / Al suono di barcarole lontane; dimenticheremo i sogni invernali, /Ascoltando singhiozzare i flutti verdi. […]"[94]

Émile Henriot (1889-1961): « Fugge tutto: il paesaggio / Come intravisto da un treno ; / Ai bordi della strada, / La ragazza all'altro, / Dove saremo domani?[….]»[95]

Più intimisti, e vicini anche a Henri de Régnier.

---

[93] Jean-Luc Vaudoyer, Le jardin sur le canal. Album, dans Poésies, London, Forgotten Books, 2015, pp.182-183

[94] Edmond Jaloux, *Motif pour psalterio*, dans *Une âme d'automne*, Marseille, Flammarion & Aubertin, 1906, p.43.

[95] « Tout fuit: le paysage / Comme entrevu d'un train; / Sur le bord du chemin / La fille au gai corsage, / Son adieu de la main… / Au bout du court voyage, / De passage en passage, / Où serons-nous demain ? […] » ; Émile Henriot, *Les jours raccourcissent*, Paris, Mercure de France, 1954, p.14.

Questi poeti sconosciuti ai più sono, tuttavia, ben presenti in due antologie che raggruppano proprio questi poeti oggi quasi dimenticati. La prima , difficilmente reperibile in commercio, - ed è un grande peccato – è quella in due volumi di Robert de la Vaissière, detto Claudien per i suoi amici fantasisti; e la seconda che raggruppa gli autori del *Divan*, rivista diretta da Henri Martineau, a cui si deve la pubblicazione dell'opera poetica di Paul-Jean Toulet. Sono poesie in tono minore, melanconiche nonché intrise di un vano sorriso, appena abbozzato nella penombra, dove pare che questi poeti amino stare, un po' come i vecchi giapponesi di Tanizaki che elogiavano l'ombra[96].

Vincent Muselli (1879-1956) era loro amico, spesso ricordato nelle dediche; lo citiamo per questa vicinanza e anche per il suo talento:

> Ah! potrò mai cantare con voce forte / la gloria e i lavori che Bacco vi procura, / Eroici bevitori che non avete nessuna cura/ Dei domani promessi alle Post-sbornie!// Ogni sera, una volta svuotate le bottiglie, / Il cuore colmo d'amore e il cervello riempito di idee, / Andate , pellegrini, verso astratti paradisi, // I vostri cappelli, fiamma nera, hanno le vostre canne per ceri, / E i vostri colpi di scarpone concessi ai portoni, / Nei loro letti inquieti fanno tremare i portinai.[97]

[96] Cf. Junichirô Tanizaki, *Éloge de l'ombre*, Lagrasse, Verdier, 2011.

[97] « Ah ! pourrais-je chanter d'une assez forte voix / La gloire et les travaux que Bacchus vous procure, /Héroïques buveurs qui n'avez nulle cure / Des lendemains promis à la Gueule-de-bois !// […] Chaque soir, lorsqu'ayant les bouteilles vidées, / Le cœur rempli d'amour, et le cerveau d'idées, /Vous allez, pèlerins, vers d'abstraits paradis, // Vos chapeaux, flamme noire, ont vos cannes pour cierges, /Et vos coups de souliers aux portes impartis, / Dans leurs lits inquiets font trembler les concierges. » ; Vincent Muselli, *Les buveurs* dans *Les Masques. Sonnets héroï-comiques*, Georges Chrétien Libraire, 1919, p.13.

Più vicini a noi, le prose poetiche di Marcel Sauvage :

> Sono a casa mia sul mio onore e in tutta incoscienza tra nuvole dalle figure invitanti. La poesia è lanugine. Il poemetto è confezione.[…] Nessun lavoro meccanico può trasmutare i dispiaceri di cuore se è dimostrato che degli angeli invecchino, che ali di angeli possano, in una luce nera, cadere come foglie morte.[98]

il disincanto disperato di André Frédérique (1915-1957):

> Uno specchio è in fondo ai nostri cuori /carina / Sai servirtene / Che si vede in altrui / Non riconosce il leone che dorme in lui / Spesso a Saragozza si parla a vanvera / a casaccio / E conosco più di un commercio / che mette in causa l'universo/ Il buon Florian stesso il cui stile era chiaro / Ha composto più di un tenero ed oscuro verso […][99]

[98] « Je suis chez moi en mon âme et inconscience parmi des nuages aux figures engageantes. La poésie est duvet. Le poème est confection. […] Aucun travail mécanique ne peut changer les peines de cœur s'il est prouvé que des anges vieillissent, que les ailes des anges puissent, dans une lumière noire, tomber comme des feuilles mortes. » ; Marcel Sauvage, *Le certificat de l'absolu est relatif*, dans *Œuvre d'or*, Paris, Gallimard, 1952, pp.227-228.

[99] « Un miroir est au fond de nos cœurs / mignonne / Sais-tu t'en servir / Qui se voit dans autrui / Ne reconnaît pas le lion qui dort en lui / Souvent à Saragosse on parle à tort / et à travers / Et je connais plus d'un négoce / Qui met en cause l'univers/ Le bon Florian lui-même dont le style était clair / A fait plus d'un obscur et tendre vers […] » ; André Frédérique, *Le déclic*, dans *Poésie sournoise*, Paris, Plasma, 1982, p.47.

la leggerezza di René Fauchois :

> In un bar dove tutti i gerghi/ Echeggiano nel fumo /Che sale come fiocchi dalle cicche / Penso a te, amata mia // […] Gli specchi mescolano sui muri / Riflessi vivi , ombre lente / E immagino i tuoi occhi puri / Mentre bevo liquori che bruciano.// Ho rotto apposta il mio monocolo / Per stare solo con il mio sogno /Lontano dai volti imporporati / La cui bruttezza urla senza tregua.// E appollaiato sopra lo sgabello / Che mi fa più alto e mi isola/ Evoco una felicità che sarebbe /Senza movimento e senza parole.[100]

e il gioco sottile di Georges Garampon (1899-) : « Dall'ignoto indigo /esce la luna nictalope / Ai fuochi di un ballo losco /crepitano parole gergali.// Nel madido della java / e l'odore ebraico delle patate fritte / cuori di ragazze si consumano / sotto il belletto ocra i loro calcinacci. […]»[101].

Senza dimenticare la lirica di Léo Larguier:

---

[100] « Dans un bar où tous les argots / Retentissent dans la fumée / Qui monte en flocons des mégots / Je pense à toi, ma bien-aimée. // […] Les glaces mêlent sur les murs /Des reflets vifs, des ombres lentes, / Et j'imagine tes yeux purs /En buvant des boissons brûlantes. // J'ai cassé mon monocle exprès / Pour être seul avec mon rêve, / Loin des visages empourprés / Dont la laideur hurle sans trêve. // Et juché sur le tabouret / Qui me grandit et qui m'isole /J'évoque un bonheur qui serait / Sans mouvement et sans parole. » ; René Fauchois, *Dans un bar*, dans *Délices des mourants*, Tourville-la-Rivière, Montjoie, 1936, pp.79-80.

[101] « De l'inconnu indigo / sort la lune nyctalope. / Aux feux d'un bal interlope /crépitent des mots d'argot. // Dans des moiteurs de java / et l'odeur juive des frites / des cœurs de filles effritent / sous d'ocres fards leurs gravats. […] » ; Georges Garampon, *Instant* dans *Le jeu et la chandelle*, Paris, Gallimard, 1953, p.62.

> Non lavori e non guardi l'ora. / Non uscire. Prendi un libro dalla tua biblioteca. Rimani/ Nell'angolo della finestra, e soprattutto non uscire. / Anche se sei stanco di restare seduto , / Ringiovanisce un vecchio verso, ricerca una parola più rara, / Lascia che la sera scenda… È così che ci si prepara / La sua camera per la Musa… Lei verrà, credimi, / E pensa ai tuoi rimpianti, e pensa alla tua emozione, / Se rientrando da una vana e triste passeggiata, / Tu sentissi il suo profumo di regina e di driade […][102]

Anche Hugues Fouras (1899-1994) che scrive anche per il teatro si sente a tutti gli effetti anche lui fantaisiste, e ha ragione:

> Si lascia il presbitero /Attraverso sentieri da conigli / Si naviga sulle terre / Direzione profumi del mattino, // Si perde l'ultimo solco / e il grido del gallo lontano / Per un cucù adultero / Che puntualizza la strada giusta, // Si cammina tra i mirtilli rossi / Seguendo il canto dei grilli/ E l'ala della tortora/ la pietra miliare del fungo. […] Ecco la facciata cara/ Color d'autunno e di sera / La scalinata con la balaustra/ Il banco dove ci si siede. […] [103]

[102] « Tu ne travailles pas et tu regardes l'heure. / Ne sors pas. Prends un livre à tes rayons. Demeure/ Au coin de ta fenêtre, et surtout ne sors pas. /Même si de rester assis tu te sens las. / Rajeunis un vieux vers, recherche un mot plus rare, / Laisse arriver le soir… C'est ainsi qu'on prépare /Sa chambre pour la Muse… Elle viendra. crois-moi, / Et songe à tes regrets, et pense à ton émoi, / Si, rentrant d'une vaine et triste promenade, / Tu sentais son parfum de reine et de dryade […] » ; Léo Larguier, *Orchestres*, Paris, Flammarion, 1919, p.24.

[103] « On quitte le presbytère/ Par des sentiers de lapins /On navigue dans les terres / Cap aux parfums du matin, // On perd la dernière ornière / Et le cri du coq lointain / Pour un coucou adultère /Qui ponctue le bon chemin, // On marche dans les airelles /On suit le chant des grillons / L'aile de la tourterelle/ La borne du champignon .[…]Voici la chère façade / Couleur d'automne et de soir / Le perron à balustrade / Le banc où l'on va s'asseoir. […] » ; Hugues Fouras, *Abattre son jeu*, Paris, Les Éditions du Sablier, 1947, pp.15-16.

E nella *mouvance* di Philippe Chabaneix, un altro poeta che celebra l'amore, Robert Houdelot (1912-1997): «Contro il seno incantevole della mia bella l'aurora / Ha mantenuto i colori del sogno incompiuto; / Assaporo, tuttavia, mentre lei dorme ancora / Dopo l'aspro tormento la calma ritrovata […]»[104]

Tutti questi poeti, seppure fondamentalmente diversi l'uno dall'altro, hanno in comune quel tono *fantaisiste* che li accomuna. Una velata malinconia su rime facile, versi dalle parole che ti entrano immediatamente nel cuore, quasi canzoni ma con tutta la potenza del lirismo poetico, e le tematiche sono sempre quelle dell'amore (spesso difficile), dell'infanzia scomparsa, del disincanto.

5. La fantasia una ébauche di conclusione impossibile

Impossibile chiudere quindi questo saggio sulla fantasia. Dovremo abbozzare un sembiante di conclusione partendo da una frase di Gaston Bachelard per il quale:

> La poésie est une métaphysique instantanée. En un court poème, elle doit donner une vision de l'univers et le secret d'une âme, un être et des objets, tout à la fois.

[104] « Contre le sein charmant de ma belle l'aurore /A gardé les couleurs du songe inachevé; /Je goûte, cependant, qu'elle sommeille encore, / Après l'âpre tourment le calme retrouvé […] » ; Robert Houdelot, *La tendresse* dans *Le laurier noir et autres poèmes*, Paris, La Maison de poésie, 1991, p.27.

> Si elle suit simplement le temps de la vie, elle est moins que la vie : elle ne peut être plus que la vie qu'en immobilisant la vie, qu'en vivant sur place la dialectique des joies et des peines. […] la poésie refuse les préambules, les principes, les méthodes, les preuves. Elle refuse le doute. Tout au plus a-t-elle besoin d'un prélude de silence.[105]

Un istante, un *jaillissement* improvviso, e la fantasia invade la pagina. Persino l'epico Hugo riesce ad ammaliarci con questa piccola coccinella che in francese viene chiamata bestiolina del buon dio (*bête au bon Dieu*) :

> Lei mi disse : "Qualcosa / Mi sta tormentando" E vidi / Il suo collo di neve e sopra / Un piccolo insetto rosa // Avrei dovuto – ma saggio o folle / A sedici anni si è scontrosi, / Vedere il bacio sulle sue labbra / Piuttosto che l'insetto sul collo.// Sembrava una conchiglietta; / Dorso rosa macchiato di nero. / Dal fogliame le capinere per vederci / Si chinavano giù // Le sue labbra franche stavano lì: / Mi chinai sulla bella / E presi la coccinella; / Ma il bacio volò via. //- Figliolo, impara come mi chiamano /Disse l'insetto del cielo blu, / Del buon Dio sono le bestioline / Ma solo all'uomo appartiene la dabbenaggine. [106]

[105] Gaston Bachelard, *Instant poétique et instant métaphysique* in *L'intuition de l'instant* (1931), Paris, Stock, 1992, « Livre de poche », p.103.

[106] « Elle me dit : « Quelque chose / Me tourmente. » Et j'aperçus / Son cou de neige, et, dessus, / Un petit insecte rose. // J'aurais dû - mais, sage ou fou, /À seize ans on est farouche, /Voir le baiser sur sa bouche /Plus que l'insecte à son cou. // On eût dit un coquillage ; / Dos rose et taché de noir. /Les fauvettes pour nous voir /Se penchaient dans le feuillage. // Sa bouche franche était là : /Je me courbai sur la belle, /Et je pris la coccinelle ; / Mais le baiser s'envola. // - Fils, apprends comme on me nomme, / Dit l'insecte du ciel bleu, / Les bêtes sont au bon Dieu, / Mais la bêtise est à l'homme. » ; Victor Hugo, *La coccinelle*, *Les Contemplations*, dans *Œuvres poétiques II*, (éd. Pierre Albouy), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, pp.515-516.

La fantasia sembra essere ovunque, si annida nei versi per la grande gioia del lettore, siamo incantati dall'apparente facilità, quella leggerezza che ci rende care queste liriche. Robert Sabatier, diceva che i *fantaisistes* guardavano anche verso il giovane Musset e verso il maestro dell'arte per l'arte, pur se impregnata di ricca fantasia, Théophile Gautier. Ovunque si annidi la fantasia, la leggerezza profonda, la malinconia gioiosa, la sofferenza del vivere. Siamo andati a vedere anche noi:

Musset:

> Quanto amo il primo brivido invernale! La paglia /Sotto il piede del cacciatore che rifiuta di piegarsi! / Quando viene la gazza nei campi profumati dal verde fieno /In fondo al vecchio castello si sveglia il focolare; // È tempo di città – Oh! quando l'anno scorso / Vi tornai, e vidi il buon vecchio Louvre e il suo duomo, / Parigi e il suo fumo, e tutto quel bel paese/ (Sento ancora i cocchieri gridare), // Come amo questo tempo grigio, quei passanti, e la Senna / Sotto i suoi mille lampioni seduta come una sovrana! / Stavo per rivedere l'inverno. – E tu , vita mia, e tu! Oh nei tuoi lunghi sguardi stavo per affondare la mia anima; /Salutavo le tue mura- Poiché , chi mi avrebbe detto, signora, / Che il tuo cuore così presto era cambiato con me?[107]

[107] « Que j'aime le premier frisson d'hiver! Le chaume, / Sous le pied du chasseur, refusant de ployer ! /Quand vient la pie aux champs que le foin vert embaume, / Au fond du vieux château s'éveille le foyer ; // C'est le temps de la ville – Oh ! lorsque l'an dernier, / J'y revins, que je vis ce bon Louvre et son dôme, / Paris et sa fumée, et tout ce beau royaume / (J'entends encore au vent les postillons crier), // Que j'aimais ce temps gris, ces passants, et la Seine /Sous ses mille falots assise en souveraine ! / J'allais revoir l'hiver. – Et toi, ma vie, et toi ! // Oh ! dans tes longs regards j'allais tremper mon âme ; / Je saluais tes murs. – Car, qui m'eut dit, madame, / Que votre cœur sitôt avait changé pour moi ? »; Alfred de Musset, *Sonnet* dans *Premières poésies*, Paris, Gallimard et Librairie Générale Française. 1966, p.60.

E di Gautier abbiamo trovato questa melodia veneziana :

> Tralalalalanlera/ Chi nonconosce questo motivetto? / Piaceva alle nostre madri /Tenero e gaio, beffardo e lamentoso: // L'aria del carnevale di Venezia / Sui canali una volta cantati / E che un sospiro di brezza folle/ Nel balletto ha trasportato! // Quando lo sento suonare mi sembra / Di vedere scivolare nel suo solco blu / Una gondola con il suo timone/ Fatta a forma di manica di violino, / Sopra una portata cromatica , / Il seno di perle grondante, / La Venere dell'Adriatica /Esce dall'acqua il suo corpo rosa e bianco .// Le cupole sull'azzurro delle onde, / Seguendo la frase dal contorno puro / Gonfiano come dei seni rotondi /Che un sospiro d'amore solleva.// Il battello approda e mi depone/ Lanciando la sua cima al pilastro, /Davanti ad una facciata rosa, /Sul marmo di una scalinata. //Con i suoi palazzi, le sue gondole, / Le sue mascherate sul mare, / I suoi dolci dispiaceri, le sue allegrie folli, / Venezia tutta vive in questo motivetto.//Una fragile corda che vibra / Rifà su un pizzicato / Come una volta gioiosa e libera , / La città di Canaletto![108]

E come non citare anche il belga Maurice Carême, così vicino al mondo dell'infanzia :

[108] « Tra la, tra la, la, la la laire! /Qui ne connait pas ce motif? / À nos mamans il a su plaire, /Tendre et gai, moqueur et plaintif : // L'air du carnaval de Venise, / Sur les canaux jadis chanté /Et qu'un soupir de folle brise /Dans le ballet a transporté ! // Il me semble, quand on le joue, / Voir glisser dans son bleu sillon /Une gondole avec sa proue /Faite en manche de violon, // Sur une gamme chromatique, / Le sein de perles ruisselant, / La Vénus de l'Adriatique/ Sort de l'eau son corps rose et blanc. // Les dômes sur l'azur des ondes, /Suivant la phrase au pur contour, /S'enflent comme des gorges rondes /Que soulève un soupir d'amour.// L'esquif aborde et me dépose /Jetant son amarre au pilier, /Devant une façade rose, /Sur le marbre d'un escalier. // Avec ses palais, ses gondoles, /Ses mascarades sur la mer, / Ses doux chagrins ses gaités folles, /Tout Venise vit dans cet air. // Une frêle corde qui vibre /Refait sur un pizzicato, /Comme autrefois joyeuse et libre, / La ville de Canaletto ! »; Théophile Gautier, *Sur les lagunes*, dans *Émaux et Camées*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 37-38.

> Il mare penetrò nella mia camera / Con le sue onde, le sue navi, / Un alto mare colore ambra / Lucente di mille coltelli / Ha strisciato sui tappeti, /Ha leccato i piedi del tavolo /E scivolato via come un topolino / Dentro tutti gli armadi.// Salendo ad un tratto lungo le sedie,/ Ha fatto galleggiare sulla tovaglia /Ricoprendoli di schiuma, le tazze, / Il pane, il ribes, le fragole […][109]

E non possiamo dimenticare che la fantasia sa diventare femminile, con l'unica donna che abbiamo qui citato[110], l'affascinante Louise de Vilmorin , elegante, e dal vasto sapere:

> Il tempo ha dissipato la bionda figura / dei miei castelli di sabbia dalle saettiere senza pericolo. / Di quei castelli infantili / Ero la banderuola / Quando non sapevo che il tempo può cambiare.// Ma se può cambiarti, cambiarmi e prendere / La mia giovinezza d'ieri e la nostra ora di oggi, / Non impedirà alle stagioni di restituirci (/ L'iris e l'anemone e l'erba di San Giovanni / La giunchiglia in primavera / Il crisantemo in autunno, / La rosa di sempre, la tuberosa pallida, / la salvia nel cuore dell'estate, l'elleboro in inverno, / […][111]

---

[109] La mer pénétra dans la chambre / Avec ses vagues, ses bateaux, / Une haute mer couleur d'ambre /Luisante de mille couteaux. // Elle a rampé sur les tapis, /A léché les pieds de la table /Et glissé comme une souris /Au fond de toutes les armoires.//Montant soudain le long des chaises, /Elle a fait flotter sur la nappe, /Les couvrant d'écume, les tasses, / Le pain, les groseilles, les fraises […] » ; Maurice Carême, *Dans la chambre*, dans *Mer du Nord*, Paris, Nathan,1971, p.11.

[110] Ci saranno sicuramente altre donne che potremmo inserire in questa sarabanda di poeti fantasisti, ma come *l'eau vive* di Guy Béart, ci sono sfuggite.

[111] «Le temps a dissipé la blonde silhouette /De mes châteaux de sable aux créneaux sans danger. / De ces châteaux d'enfant j'étais la girouette /Quand je ne savais pas que le temps peut changer. // Mais s'il peut te changer, me changer et me prendre /Ma jeunesse d'hier et notre heure d'aujourd'hui, / Il n'empêchera pas les saisons de nous rendre / L'iris et l'anémone et le mille-

Oppure :« […] Il caramellaio di fronte alla scuola /Vende scorze di cedro / E i mercanti di sortilegi / Talismani alle señora / Ma presto il mio fuoco si spegnerà.»[112]

Fantasia ancora con Dominique Combette (1890-1958) :

> Quando il mondo mi annoia, abito qualche volta /In Bretagna, un maniero solitario e stregato / Dove per caso in una mia vita precedente / Ho condiviso il letto di una principessa folle/ Ma il cui viso chiaro e il corpo erano belli. /Davanti a un cielo offuscato da nebbie e piogge / La ricerco in questa strana dimora /Dove il nostro breve amore conobbe l'eternità […][113]

Per concludere questa *ébauche* di fantasie, ci piace , citare lo scrittore Alain-Fournier, autore del *Grand Meaulnes*, morto troppo presto in guerra, che nella stessa inchiesta intitolata *L'esprit et la fantaisie*, attuata dalla rivista "Les Marches de Provence" risponde in questo modo:

---

pertuis, // La jonquille au printemps, l'automne en chrysanthème, / La rose de toujours, la tubéreuse blême, /La sauge en plein été, l'ellébore en hiver, /[…] » ; Louise de Vilmorin, *Saisons* dans *Solitude, ô mon éléphant*, Paris, Gallimard, 1972, p.13.

[112] « […] Le confiseur face au collège /Vend des écorces de cédrat / Et les marchands de sortilèges / Des talismans aux señoras, /Mais bientôt mon feu s'éteindra. » ; *À la vitre une fleur… , dans ibid.*, p.82.

[113]«J'habite quelquefois quand le monde m'ennuie, / En Bretagne, un manoir solitaire et hanté /Où par un hasard de ma vie antérieure, /J'ai partagé le lit d'une princesse folle /Mais dont le clair visage et le corps étaient beaux. /Devant un ciel brouillé de brumes et de pluies/ Je la cherche dedans cette étrange demeure/Où notre bref amour connut l'éternité […] »; Dominique Combette, *Le manoir* dans *Le bol de jade*, Paris, Librairie Raymann et Cie, 1955, p.13.

C'est surtout en ce qui concerne le roman que vos questions m'intéressent. Il n'y a pas, à mon sens, de fantaisie sans poésie. J'entends par là que l'homme d'esprit peut n'être qu'un observateur, mais le fantaisiste est nécessairement un *créateur*.

Le fantaisiste se meut dans un univers qu'il s'est inventé. Il faut, en ouvrant son livre, qu'on ait l'impression d'entrer dans un nouveau monde. Je lis les plus célèbres fantaisistes contemporains d'outre-Manche et je me persuade que de jeunes romanciers français viendront qui rapprendront la fantaisie à tous ces anglais ! N'avons-nous pas déjà Jean Giraudoux?..

Pour la poésie fantaisie proprement dite, je suis sans inquiétude, quand je vois, chez les jeunes, Tristan Derème, Francis Carco, René Bizet... conduire le Tan ! ALAIN-FOURNIER[114]

[114] Alain-Fournier, *Enquête sur L'esprit et la fantaisie* » dans « Les Marches de Provence » revue mensuelle de littérature et d'art, 1er trimestre 1913, Marseille, p.165.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Francesco Franco

IDEA E LIBERTÀ IN FILIPPO BARTOLONE

IDEA AND LIBERTY IN FILIPPO BARTOLONE

ABSTRACT. La trama del pensiero di Bartolone si è sviluppata attraverso una serie fondamentale di esperienze teoretiche che trovano soprattutto in Rosmini un interlocutore privilegiato della sua metafisica della libertà. Ne emerge una visione nella quale i saperi plurali dell'attività scientifica e non, compresi nella strutturalità della loro trama razionale, trovano la loro piena unificazione solo nella dimensione significativa del filosofare. La finitezza della ricerca, la sua strutturalità, deve trovare una spiegazione nell'unità profonda del suo stesso costituirsi e realizzarsi, in quanto sapere, nella significatività del suo principio e termine assoluto e incondizionato. Così la metafisica della libertà guadagna la realtà assoluta e libera che nell'idealità del comprendere strutturale resta solo presupposta e mai pienamente riconosciuta.

Parole chiave. Metafisica, Libertà, Idea, Struttura, Significato.

ABSTRACT. The plot of Bartolone's thought evolved through a fundamental series of theoretical experiences that find above all in Rosmini, a privileged interlocutor of his metaphysics of freedom. What emerges is a vision in which the plural knowledge of scientific and non-scientific activity, included in the structurality of their rational plot, finds their full unification only in the significant dimension of philosophizing. The finiteness of the research, its structurality, must find an explanation of its beginning and absolute and unconditioned ending. Thus the

metaphysics of freedom gains absolute and unrestrained reality which in the ideal of structural understanding remains only presupposed and never fully acknowledged.

Keywords. Metaphysics, Freedom, Idea, Structure, Signification.

1. *Essere e libertà reale*

Nella costante presa di posizione verso il realismo metafisico cristiano, il problema gnoseologico resta uno dei temi cruciali della filosofia di Bartolone. Egli riafferma il primato della metafisica sui rischi dell'idealismo, ponendo al centro l'essere come libertà, vero incremento dell'assoluto realismo del La Via, che emerge come riflesso della realtà libera dell'assoluto. Legato alla lezione del La Via contro l'immanentismo idealista, il pensiero di Bartolone è maturato nel tentativo di rispondere ai pressanti problemi teorici che hanno toccato il cristianesimo nella riflessione contemporanea sul Gesù storico e attraverso la valorizzazione dell'essenza stessa della libertà in Cristo.

In questo denso quadro teorico si inserisce il ruolo di Rosmini, che secondo la rilettura di Bartolone resta l'interprete più acuto che ha solo preparato, ma non raggiunto, la svolta verso la libertà dell'essere. Una testimonianza efficace di questo ruolo di Rosmini si ha soprattutto in *Struttura e significato nella storia della filosofia* dove compare come punto fermo del processo critico. In primo luogo nella critica a

Kant nel quale, «secondo l'esatta denuncia del Rosmini, si ha "una petizione di principio. Si vuole che la legge sia la libertà, e poi si pretende che noi ci procacciamo l'idea della libertà unicamente perché ella è necessaria ad osservare la legge". La petizione di principio è dovuta, come abbiamo mostrato, all'indebita identificazione della libertà e della ragione (o idea)»[1].

Si tratta di un passaggio fondamentale che consente a Bartolone di valorizzare la feconda intuizione metafisica kantiana, depurandola degli elementi che possono portare all'immanentismo idealista.

Ma a Rosmini sono dedicati due nodi rilevanti già in *Teoreticità e storicità della filosofia*[2], nei quali Bartolone mette a fuoco due temi che si riveleranno costanti nell'intero arco della sua riflessione. Il primo riferimento è infatti all'osservazione critica di Rosmini verso la collocazione delle idee in Platone rispetto al divino. Bartolone accoglie la lezione rosminiana rispetto alla platonica «inversione dei termini della verità trascendentale, ossia del vero rapporto o "vincolo di immanenza trascendenza", da lui stesso sostanzialmente scoperto»[3], e critica l'erronea gerarchizzazione platonica tra Dio e le idee, cioè tra «"inseità" reale e attestazione

[1] F. Bartolone (1964), *Struttura e significato nella storia della filosofia*, p. 454; il testo di Rosmini (1941), *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, cap. V, art. XI, § 6, edizione nazionale, Milano, pp. 217-218.

[2] Idem (1951), *Teoreticità e storicità della filosofia*.

[3] *Ivi*, p. 51.

ideale dell'assoluto essere»[4] perché, con le parole di Rosmini, «è certamente vero il contrario, venendo le idee da Dio e non Iddio dalle idee»[5].

Chiarito dunque che è l'inseità divina ciò che è attestato dall'essere ideale, Bartolone può approfondire la struttura trascendentale della partecipazione nella sua duplice veste teoretica e morale. L'idea dell'essere, in quanto indice della realtà trascendente da cui dipende, si articola in due aspetti distinti, ma non separabili, che formano il tessuto trascendentale della nostra attività conoscitiva e pratica. Se l'idealità trascendentale è segno della partecipazione alla realtà in sé divina, da quella stessa realtà trascendentale noi traiamo la nostra autoaffermazione, l'autocoscienza, e, dall'altro lato, possiamo realizzare la nostra esistenza. L'atto di essere dell'Essere assoluto imprime la sua attuosità nel nostro essere, rivelato a noi stessi nell'autocoscienza, cioè nello spazio trascendentale, che, attestandone la realtà, ci pone nella condizione di attuosamente rispondere. Così la nostra attività morale risponde all'attuosità impressa in noi trascendentalmente, arricchendo il nostro stesso io sono, nel partecipare all'Essere che ha partecipato prioritariamente a noi la stessa possibilità di arricchirci, e realizzando noi stessi nello spazio trascendentale che ci ha longanimemente aperto, quale attestazione della sua intima presenza nel noi siamo.

---

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*. In nota Bartolone esplicita i riferimenti: «A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, libro II, p. 220 (Edizione nazionale delle opere edite e inedite di A. Rosmini, Roma, 1938). Il passo di Fedro cui il Rosmini si riferisce è il 249 c».

Per questo motivo Bartolone richiama ancora Rosmini, circa il legame tra le due dimensioni del trascendentale:

> Per ciò può ben riprendersi la decisiva "tesi", in cui riteniamo abbia Rosmini ricapitolato l'essenziale della propria filosofia e di tutta quanta la filosofia, cosi come ormai, attraverso il progresso speculativo segnato dal pensiero "cristiano", e anche "moderno" essa si pone: "supponendo, che ci avesse l'ente ideale e reale, e che non ci avesse quel rapporto tra loro che costituisce la forma morale", "il supposto sarebbe assurdo". Dimostrare questa "tesi", è l'intero compito del filosofare[6].

2. *La critica dell'intellettualismo*

In Rosmini Bartolone vede una linea precisa che è il senso del suo filosofare. Si tratta dello spazio agito del trascendentale nel quale la libertà umana, testimonianza dell'assoluta libertà dell'Essere trascendente, in quanto tale, è un guadagno irrinunciabile verso la radicale critica dell'intellettualismo che prenderà corpo e forma nel suo successivo volume *L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*[7]. Qui il confronto critico è giocato su un registro ormai maturo circa il

[6] *Ivi*, pp. 145-146. I riferimenti a Rosmini in nota: «A. Rosmini, *Teosofia*, cit., p. 126».

[7] Idem, (1999[2]), *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà,* Vita e Pensiero, Milano. Un'interpretazione critica sui limiti dell'intellettualismo secondo Bartolone, in P. Salvatore (2016), *Prometeo e Cristo. Una riflessione politico-simbolica*, ed. Aracne, Ariccia (RM), pp. 110-113.

significato dell'intellettualismo. Non a caso il confronto si trova nella seconda parte dell'opera quando ormai il registro teorico è alle prese con l'interpretazione del mito.

Una situazione che può apparire paradossale, ma che attesta invece una sorta di circolo ermeneutico nella teoresi bartoloniana. «L'assoluta incidenza manifestativa dell'essere, il "per sé manifesto" dell'ontologico, l'iniziale, ma immensa attualità dell'essere»[8], indica la posizione del problema dell'idea dell'essere, alle prese con la modalità del possibile. Il possibile è interpretato da Bartolone alla luce del concetto di potenza, inteso come ciò che manca di realtà, e sancisce il primato ontologico dell'atto.

Questa indigenza ontologica della potenza non è venata di pessimismo, ma del realismo dell'esistente:

> Un concetto della possibilità dal volto positivo pare legittimo pertanto solo in ordine alla qualificazione ontologica dell'esistente terrestre, la cui finitudine specificamente colpisce la sua realtà quale essere per sé inessenziale, a cui l'indispensabile essenzialità ontologica, ond'esso comunque è, non si comunica nella forma del reale (che toccandolo, lo travolgerebbe sotto il peso della realtà essenziale, e dunque assoluta, infinita: anzi non lo consentirebbe senz'altro nella sua costitutiva relatività e finitudine), poiché gli si partecipa appunto nella forma della possibilità; la quale precisamente riscatta la sua inessenzialità convertendola da *non poter essere* in positivo *poter essere*[9].

[8] Idem, *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, p. 193.

[9] *Ivi*, p. 192.

La sospensione ontologica è il tratto positivo della partecipazione, radice sorgiva del reale, medium autentico tra essere e nulla, spalancato dall'idea dell'essere[10]. La rivisitazione della dottrina medievale dell'intenzionalità, riportata in auge da Husserl, ripropone la discussione critica con Rosmini:

> "L'essere è possibile", "è ciò ch'io chiamo principio di cognizione", – afferma Antonio Rosmini, il filosofo, al quale pur si deve la decisiva rivalutazione metafisica della primalità del reale nell'economia dell'essere: negare "la possibilità dell'essere", egli prosegue, vale quanto "rifiutare" il "più cospicuo dei fatti", il "fatto per sé evidente, e nell'ordine logico anteriore a tutti i fatti". Ma codesto "fatto" dall'evidenza razionale, conoscitiva e logica fondamentale è l'idea dell'essere: colta, fissata in se stessa, in una sua esclusiva tipicità che la sua mera idealità caratterizza[11].

La mera idealità esprime con efficacia la potenzialità dell'essere contingente che si sa tale proprio nella stessa idealità. Essa «non è se non relatività manifestativa, perché è solamente ideale, è puro strumento di manifestazione dell'essere, ed è quindi affatto relativa all'essere»[12].

Ora, è proprio questo senso di relatività manifestativa che nel paragrafo successivo permette a Bartolone di utilizzare l'idea dell'essere come criterio ermeneutico del mito di Prometeo:

---

[10] *Ibidem.*

[11] *Ivi*, pp. 192-193.

[12] *Ivi*, p. 193. In una singola nota, a p. 297, Bartolone condensa tutti i riferimenti ai passaggi teorici rosminiani presenti nelle ultime citazioni.

> Prometeo è simbolo dell'umano, precisamente sotto il profilo della realtà. Per ciò esso svela in sé l'errore tipicamente funzionale del mitologema antropomorfico: il simbolizzare la realtà umana, non la divina; e il riferirsi soltanto a un'incidenza ideale, non reale, della Divinità. Il divino di Prometeo non è che l'ideale luce dell'essere[13].

L'interpretazione di Bartolone considera la conseguente identificazione tra antropomorfismo della luce ideale e realtà divina, alla stregua di un'indebita traduzione noetica del dato esistenziale: «Illuminandosi di razionalità grazie a tale redenzione puramente noetica, l'umano, giusto nei riguardi del Divino svelato idealmente dal lume razionale, si rinviene negativamente compromesso e non libero di atteggiarsi in maniera positiva»[14]. L'umano chiude il cerchio della religiosità all'interno della propria immanenza noetica e «non lo coglie ed accoglie che in astratto: lo riceve ed accusa in funzione di passivo "intelletto", non in funzione di attuosa libertà per Dio, di libertà religiosa»[15].

Questa torsione del senso rende impercettibilmente distante il significato della libertà. La sua distanziazione è determinata da questo ipertrofico potenziamento dell'orizzonte razionale che schiaccia l'esistenza in quanto libertà nell'estetismo eticamente[16] idealizzato: «L'esistenza-libertà diviene, così, esistenza-intelletto»[17].

---

[13] *Ivi*, p. 195.

[14] *Ivi*, p. 196.

[15] *Ibidem*.

[16] «Pertanto la simbologia del mito antropomorfico, nel suo decisivo progresso dallo stadio estetico all'etico, mette in vivida evidenza la concreta problematica dell'esistenza umana, enucleandone

Una distorsione acutamente individuata da Bartolone nella potenza della stessa libertà: «la libertà si è volta a sé, e si è imprigionata nella negatività metafisica del proprio sé, preferito all'essere»[18], trasferendo il senso dell'idea dell'essere, dal suo intenzionale rimando alla libertà assoluta e reale dell'Essere, alla mera chiusura autoreferenziale del senso che riduce a pura idea, cioè a solo possesso dell'intelletto, l'orizzonte di apertura che la libertà è. La scelta intellettualistica si rivela così come autentica annichilente realtà della libertà, sconfitta, nel suo significato originario, da se stessa.

Questo esito antropocentrico scardina l'intenzionalità ontologica e metafisica dell'idealità dell'essere e, con essa, si svuota il significato del mito, il quale perde la sua funzione di apertura sull'alterità simbolicamente raffigurata. La «mera idealità dell'idea […] è affermata sopra e contro il reale, riposto nel solo nudo esistere umano (e mondano) che, in quanto dato nell'emerso nullo sé della libertà prevaricatrice, non è se non un'inessenzialità esistente circonfusa dell'oscurità che le è propria»[19]. L'inessenzialità esistente circonfusa dell'oscurità richiama il concetto di alienazione in Feuerbach rovesciando la sua carica anti-metafisica: il mito è alienante quando non è un rimando all'ulteriorità che esso può illuminare, in quanto veicolo trascendentale

---

l'incapacità della libertà compromessa di affermarsi in un suo distinto atto di positiva attesa e disponibilità verso Dio», *ivi*, p. 198.

[17] *Ivi*, p. 196.

[18] *Ivi*, p. 197.

[19] *Ivi*, p. 198.

della relazione significativa tra immanenza e trascendenza. «La "divinità" dell'assoluto, attestata dall'idea ontologica, si converte nel "dio" della mente, non dell'esistenza libera dell'uomo»[20].

Così la libertà, inchiodata alla statica tirannia del possesso dell'intelletto, perde la sua dimensione di iniziativa infinitamente imprevedibile per essere contenuta e detenuta nella mente: «La libertà dell'uomo erettasi in mente per aver il Divino, e non rimasta […] nella sua schiettezza di esistenza libera di darsi a Dio, consuma un'indebita appropriazione del Divino»[21].

Dall'intera disamina emerge dunque come l'idealità dell'essere sia esattamente la misura metafisica del significato della mitopoiesi nel cui *modicum lumen* si sviluppa la rischiarante funzione di apertura all'Essere[22].

---

[20] *Ibidem.*

[21] *Ivi*, p. 199.

[22] La funzione del *modicum lumen* è nell'apertura alla piena luce della libertà assoluta, dalle tenebre in cui, da sé, sarebbe la libertà relativa che si orienta solo nell'ulteriore concorso dello splendore divino: «L'ombra del non essere […] non rileva che nel suo venir superata nella luce dell'essere: dove giace risolta senza riserve, e senza resistenze, – non quale antiluce e antisignificazione, bensì come non luce, e insignificanza», *ivi*, p. 175. Tuttavia sempre in funzione della partecipazione dell'idealità dell'essere alla pienezza luminosa della libertà in sé: «Giacché se la stessa luce della ragione si dimostra, nella esistenza puntuale della coscienza, sempre limitata, sì da apparir non più di un *modicum lumen*, tuttavia i suoi naturali confini, e più ancora la sua origine, non sono le tenebre. Le quali, difatti, non comprendono la luce, in senso assoluto», *ibidem*.

3. *Essere esistenza e libertà*

Questo guadagno teoretico apre a una approfondita rivisitazione del problema metafisico in *Struttura e significato*[23]. L'opera, divisa in tre parti, manifesta la cifra stilistica più ardita del filosofare bartoloniano che non rifiuta l'aspro contatto con i problemi più ardui dell'«edizione» metafisica contemporanea[24], per utilizzare un'espressione a lui cara.

La radicalità del confronto crea non poche difficoltà interpretative nell'ordinare una materia di per sé avara di riscontri, vista la rarefazione dello scenario filosofico in un ambito ontologico appannaggio di poche grandi filosofie in virtù dei problemi trattati. Essi sono tali da interrogare il pensiero, lasciandosi guidare dallo stesso ritmo profondo suscitato dalla domanda radicale sulla libertà. Bartolone non si adagia sul già detto della tradizione e degli stessi suoi maestri più frequentati e meditati. La luce ideale dell'essere deve ora attraversare la grande difficoltà che Bartolone ha visto, con sempre maggiore chiarezza, nella curvatura intellettualistica del filosofare, per mantenere lucidamente il senso della libertà, ma senza rischiare di fagocitarne o alterarne la sorgiva presenza. In prima approssimazione possiamo dire che per Bartolone la realtà esistenziale del soggetto finito è posta nell'essere come realtà

[23] Idem, *Struttura e significato nella storia della filosofia*, cit.

[24] Un merito riconosciutogli anche da P. Prini (1998), *Filippo Bartolone e il significato ontologico della libertà*, pp. 21-24.

prominente la natura. Essa può superare la muta natura nell'albeggiare della coscienza che la svincola dalla propria non-seità.

> La concreta libertà esistenziale rinviene nella pura chiarità del conoscere il semplice ma prezioso profilo "noetico" dell'unità ontologica, la cui sola evidenza ideale costituisce, dispiegandosi universalmente, "quel che vi è già di unitario, di universalizzante, di razionale e di connettivo, se può dirsi, nel mondo" rinviene, cioè, la verità, da cui è unitariamente illuminata ed esplicata, e a cui deve mirare, per realizzarsi in tendenziale forma unitaria. L'esistente è e rimane sempre inessenziale, però si raccoglie, salvandosi esistenzialmente, nella libertà, che è il suo essere reale e il suo volto significativo[25].

Perciò questa esuberanza, indice dell'eccedenza metafisica del soggetto esistente, apre al superamento della natura e alla illuminazione interiore della tenebra che la natura è per se stessa, nella sua incoscienza. Ora, la naturalmente indeterminata apertura del soggetto esistente, che riceve la coscienza come luce ideale, mostra lo svincolarsi dell'io dal nullo sé, dalle tenebre che fasciano il soggetto aduggiato.

> E questa è la regione insignificativa della conoscenza, dove l'oggettività significante si palesa, ma differenziandosi categoricamente da essa, e lasciandola distinta nella sua peculiare irrilevanza. La quale, precisamente, costituisce l'unico ambiente in cui possa situarsi la non oggettiva presenza dell'io in quanto conoscente[26].

---

[25] Idem, *Struttura e significato nella storia della filosofia*, p. 71; il passo citato è M. Blondel, *La pensée*, t. I, p. 17.

[26] *Ivi*, p. 93; poco dopo, sempre in riferimento al significato metafisico della conoscenza aggiunge: «In sé sola, essa funge, insomma, da luogo o situazione dell'io, esclusivamente perché è quella privazione di oggettiva significanza, di cui la nullità oggettiva dell'io conoscente ha bisogno per darsi e trovarsi iscritta nella conoscenza», *ivi*, p. 94.

L'io scopre così nella coscienza quel movimento di apertura che ne è il presupposto ed è l'indice della libertà-da[27]. Perché la luce della coscienza illumina quella possibilità liberante che è nel suo implicito esser posta sul crinale tra natura e spirito, in virtù del suo essere intenzionata, in quanto pura idealità, dall'essere reale trascendente e assoluto il quale, essendo svincolato dall'idea stessa che da lui prende vigore e luce, mostra la sua piena e assoluta signoria, cioè la sua libertà-di. Questo scarto dunque consente all'idea dell'essere di rilucere della realtà dell'assoluto, in quanto libertà, e di trasfondere nella coscienza la potenza dell'autenticità della libertà. La dialettica di verità e libertà così innescata, in quanto libera verità e vera libertà, resta sospesa nella coscienza mediante l'idea[28]. Qui l'io finito trova il compimento del senso aperto dallo scarto iniziale del suo essere posto al di là, ma insieme, alla natura.

---

[27] «La libertà da sé, che, nel suo iniziale accogliere la verità, si ritrova assicurata nel suo esserci e nella sua capacità di svilupparsi, c'è e si sa, infatti, perché è nella verità, e sa la verità: la luce dell'essere la previene e la fonda, perciò, e come esistenza e come coscienza. In quanto e fin tanto che la si consideri in questo suo esser posta dalla verità ontologica, essa sembra passiva. Ma passiva, in effetti, la libertà esistenziale non è mai. L'unica sua passività sarebbe, invero, quella che essa denoterebbe al suo sorgere come esistente e conoscente. Essa non esiste né conosce per virtù propria, non potendo trarre dalla sua insignificante e negativa essenza né esistenza né conoscenza. Codesta è, dunque, la passività che essa avrebbe prima di esistere e di conoscere: è il semplice nulla del suo non esserci. Appena esistente e cosciente, invece, essa è libera nell'essere e nella verità, che la costituiscono, la garantiscono e la rischiarano *come libertà*, e mai la smentiscono o compromettono nel suo esser libera», *ivi*, pp. 71-72 (corsivo di Bartolone).

[28] «Ed invero sempre in questa culminante interezza sono e si palesano esistenza e coscienza. Sì che, *effettualmente, solo come volontà si realizza l'esistente*, anche quando venga considerato nel fondamentale rapporto che, nella coscienza e attraverso la coscienza, la sua originaria libertà esistenziale ha con la verità, che la fonda e rischiara, ed a cui, comunque, *attivamente risponde*, crescendo e sviluppandosi in essa», *ivi*, p. 77 (corsivi nostri).

L'idea immane *nel* soggetto e ne scandaglia lo spazio e il tempo, ma non è esclusiva *del* soggetto. La trascendentalità, quale gioco dei rimandi illuminanti della libertà (assoluta) nell'idea che, a sua volta, illumina col ritmo dell'ulteriorità lo spazio liberatorio del soggetto finito, lo svincola, interpellandolo, dalla muta datità naturale. Ciò che si dà a pensare nell'idealità dell'essere è la libertà stessa che nella sua circolazione ideale illumina il suo reale manifestarsi nel soggetto finito, andando a lambire e stimolare la sua esistente insignificanza.

Questa affermazione ci conduce all'altro grande principio metafisico di Bartolone che vede nel significato, in quanto rimando all'indice assoluto che è l'essere trascendente, libero per essenza, il senso ultimo della presa di coscienza che, per effetto del suo movimento illuminante, deve svilupparsi seguendo i contorni del reale nel loro manifestarsi.

Questo tratto cruciale spiega l'antitetica posizione dell'insignificanza, la quale non assume in Bartolone il valore assoluto più usuale. L'assenza di significato si rapporta dialetticamente alla significatività metafisica della realtà dell'Essere assoluto e trascendente che, proprio perché così connotato, è la libertà assoluta, la libertà-di. Insignificante è ciò che non ha questa pienezza, ma che, tuttavia, acquista il suo valore proprio nella realtà sorgiva del significato. Insignificante, in altri termini, è nel linguaggio di Bartolone un indice di relatività significativa.

> Illusorio è, inoltre, ritenere che a codesta soggettività appartenga un'economia, sia pur quella dell'astratto aspetto formale della conoscenza, giacché essa della stessa astratta forma del conoscere rappresenta la vacua immanenza a se medesima, ossia l'irrimediabile vuotezza per carenza di contenuto e attuale rapporto con esso[29].

L'insignificativo resta la profonda relazione al significativo che scandisce il senso ultimo del reale e non può sfuggire alla profonda dimensione religiosa che comporta. I due termini sono in stretta relazione, come attesta anche l'altro elemento che Bartolone affianca alla dimensione significativa e che rappresenta la mediazione profonda tra i due estremi del significato e dell'insignificanza.

> Il nodo della questione dell'irrilevanza conoscitiva, e quindi della soggettività conoscente, sta, pertanto, nel rapporto che codesta dimensione ha con l'unità e totalità del conoscere; nella cui economia tale dimensione rinviene quel razionale ufficio d'incidenza strutturale del significato, che la mostra inclusa nell'universale positività della conoscenza[30].

4. *La struttura come ricerca significativa*

È questo il ruolo della struttura, del tessuto di relazioni con le quali si costituisce un sapere definito, che pur resta sotto il segno dell'insignificanza, cioè della sua finitudine radicale. In quanto frutto di quella libertà-da che rimanda all'autentica

[29] *Ivi*, p. 94.

[30] *Ibidem*.

libertà, cioè al significato, la stessa struttura mostra incoativamente i tratti della libertà che scandisce l'intero perimetro della razionalità dell'idea.

> L'idea ontologica di libertà chiarisce questa differenza tra significato e struttura, in quanto è proprio essa l'unico contenuto significativo, che costituisce la conoscenza come l'universale ambito, in cui si presenta, ma dalla cui immanenza semplicemente manifestativa si diversifica come dal suo mero presentarsi strutturale, che è irrilevante, e dev'esser perciò discriminato nella sua insignificanza perché la significatività emerga[31].

Perciò la strutturazione del sapere, che abbraccia l'intera attività umana teoretica pratica e poietica, è in grado di porgersi sia sul piano scientifico sia sul piano più propriamente metafisico, ma con la consapevolezza della sua liminarità che solo nella pienezza della libertà riposa nel suo significato e nel suo compimento, al di là, ribadiamo, dell'insignificatività della struttura, che proprio per questo si mostra segnata dalle ristrettezze della finitudine e non va assolutizzata, con buona pace del necessitarismo strutturale della dialettica idealistica o degli eccessi non meno strutturalistici del positivismo.

> La coscienza, in effetti, è contrassegnata dalla sua assoluta relatività alla oggettiva vigenza del conoscere, e dalla sua inerenza alla esistenza finita dell'io e quindi alla radicale limitatezza dell'uomo, anche se è e rimane costitutivamente rischiarata dall'universale luce ideale della conoscenza[32].

[31] *Ivi*, p. 79.

[32] *Ivi*, p. 91.

Ma, ancora una volta, occorre guardare alla terminologia e alle preoccupazioni teoretiche di Bartolone con uno sguardo più ampio delle pur necessarie cautele metafisiche da lui poste. La strutturazione, sebbene inferiore alla dimensione significativa da cui dipende, mostra i tratti della radicale partecipazione metafisica e della sua pienezza ontologica. Se la polemica antidealistica ha reso molto attento e prudente lo sguardo di Bartolone circa il valore dell'idea dell'essere, resta vero che la strutturazione è lo spazio non solo della coscienza in sé del reale in quanto sapere, ma anche della complessiva attività umana nel suo agire e nel suo fare.

La strutturalità è l'indice del processo stesso di significazione che l'uomo è in quanto attività pensante, agente e produttiva perché la strutturazione è sempre legata alla dimensione trascendente di libertà che la dischiude trascendentalmente nel suo strutturarsi significativo. Bartolone ha rivisitato in modo originale l'idea di autonomia della ragione proveniente dalla tradizione, soprattutto tomista. L'autonomia razionale, in quanto tale, è un'indicazione preziosa del tessuto di libertà con cui è confezionata ogni umana attività. Bartolone svolge questa indicazione attraverso il binomio significato-struttura, quasi a lasciare lo spazio storico e metafisico della vicenda di libertà e di illibertà, connessa alla realizzazione umana. Per questo la struttura è incoativamente presenza del significato e costituisce l'organica realizzazione del

trascendentale. Essa appare come lo spazio teoretico e pratico della dualità trascendentale di blondeliana memoria, già investigata nelle precedenti opere[33].

Per Bartolone la struttura si manifesta particolarmente nella scienza che è l'indice più significativo della libertà-da, cioè dell'autonomia razionale. La connotazione razionale della scienza moderna non è affatto demonizzata e, soprattutto, è rispettata nella sua specificità, senza cadere in quelle ambigue, e spesso incomprensibili, invasioni pseudo-metafisiche che, in nome di un realismo presunto tale, vogliono dettare il senso alla libertà di ricerca scientifica e alle sue peculiarità metodologiche. Ripetutamente ha espresso giudizi lusinghieri verso Kant per aver saputo delimitare lo spazio della ricerca evitando inutili quanto pericolose commistioni[34]. Da qui le critiche verso lo storicismo idealistico e la sua pretesa necessità deterministica, contraria sia alla più coerente ricerca storiografica sia alla dimensione significativa

[33] Nel conteso dell'analisi della dimensione trascendentale, citando Blondel, Bartolone commenta: «Il riconoscimento di questa dualità trascendentale costituisce il compito integrale e finale della filosofia, la quale solo in esso rinviene la soluzione del fondamentale problema della propria natura e validità totale», Idem, *Teoreticità e storicità della filosofia*, p.123; in nota peraltro sottolinea come questa lettura blondeliana sia legata al La Via: «Alla speculazione blondeliana, specialmente vista attraverso la radicale interpretazione e sistematizzazione teoretica datane dal La Via in un recente saggio (*La riforma blondeliana del filosofare e il significato teoretico del blondelismo*, in Teoresi, 1950, n. 1-2-3), deve non poco del suo orientamento generale questo nostro lavoro»; cf. anche P. Prini, *Filippo Bartolone e il significato ontologico della libertà*, p. 27

[34] Idem, *Struttura e significato nella storia della filosofia*, pp. 80-81; il riferimento a Kant p. 81; ma soprattutto risulta fondamentale la trattazione di Kant nel III capitolo della III parte, pp. 279-356; per una prima discussione critica di queste pagine rimando al mio F. Franco, *Dostoevskij e Kant in Filippo Bartolone*, part. 128-129.

della metafisica, cioè alla libertà assoluta, ben al di là della strutturazione e dei suoi meriti liberanti.

5. *Storicità e metastoricità*

Contemporaneamente la duplicità significativa e strutturante, rappresenta un contributo originale a un processo ermeneutico della metafisica stessa che mantiene fede a quell'assunto di unità, ma non identità, tra storia e filosofia, tra storicità e sovrastoricità, che è il primo grande motivo speculativo della sua opera filosofica[35]. E per questo può guardare con rispetto verso la tradizione classica e medievale, ma con la consapevolezza teoretica della novità moderna, rappresentata appunto dal ruolo di Rosmini. Al roveretano Bartolone ha guardato mentre affinava i suoi termini speculativi proprio in virtù di quell'unità teoretica e pratica del trascendentale che pone al centro del suo interesse il primato della libertà. E col roveretano può affermare:

> La filosofia, che è per intero ontologicamente sostanziata, non può, quindi, infine, non "ridur tutto al morale", e non vedere nel morale la garanzia ultima e supremamente decisiva degli elementi fondamentali di verità, da cui prende le mosse. Pertanto può ben riprendersi la risoluta "tesi", in cui riteniamo abbia Rosmini capitolato il messaggio più vivo del proprio pensiero e di tutto quanto il

[35] Testimoniata anche qui in *Struttura e significato nella storia della filosofia* nel I capitolo della I parte, questa esigenza attraversa completamente, Idem (1948), *Il problema della storia del cristianesimo*, con risvolti critici importanti anche sul piano metodologico, e Idem, *Teoreticità e storicità della filosofia*, cit.

> pensiero cristiano e moderno: "supponendo che ci avesse l'ente ideale e reale, e che non ci avesse quel rapporto tra loro che costituisce la forma morale", "il supposto sarebbe assurdo" [36].

Il significato dell'uomo in Bartolone trova un puntuale riferimento nel personalismo di Rosmini:

> Come volere, essa tocca la sua naturale attualità piena, sintesi di esistenza e coscienza, che non è certo, la perfetta armonia della libertà originariamente positiva e della verità assoluta, unite nella finale forma vivente, nello spirito del loro infinito essere, ma rappresenta l'ultima attuazione spirituale onde unicamente l'uomo c'è nella sua, non assoluta, ma indispensabile, interezza[37].

Tuttavia questo primo sommario confronto illumina quanto già visto nell'*Intellettualismo come crisi della libertà* sia sul piano metafisico sia sul piano dell'interpretazione del Rosmini. La lotta per il riconoscimento della libertà che incalza le figure mitologiche di Prometeo e Edipo, si rivela la condizione della volitività umana e in essa si sprigiona la drammatica dell'esistenza, alle prese con la luce ideale che, se fraintesa, acceca e impedisce la libertà. Pertanto,

> Il valore etico che l'esistenza libera attua è, quindi, ognora proprio della volontà; tuttavia, allorché esso sia riguardato in quel suo decisivo effetto preliminare che è lo specifico rischiararsi razionale della coscienza (dovuto, infatti, all'accoglimento e al consenso che la libertà offre all'illuminazione della verità), la sua figura e la sua funzione son quelle dell'ethos peculiare al momento teoretico del libero

[36] Idem, *Struttura e significato nella storia della filosofia*, p. 75.

[37] *Ivi*, p. 77.

> esistere, ed esso ha la sua diretta riprova in quel suo frutto, cioè nell'esserci della coscienza speculativa[38].

Con questa consapevolezza prosegue il suo personale confronto col Rosmini. Bartolone rivendica a Rosmini la difesa della libertà rispetto alle tesi idealistiche, da lui scorte già nella *Critica della ragion pratica* nel tentativo «di identificare radicalmente la libertà e la ragione»[39]. Secondo Bartolone, «un'interpretazione […] affatto legittima, del pensiero rosminiano può e deve scorgere, in esso, quanto meno, un suggerimento»[40] circa la distanza tra libertà e ragione. Distanza che nasce dalla visione rosminiana del reale come sentimento, «in particolare, quel reale che è l'esistente soggetto umano è specificamente il suo sentirsi e il suo sentire»[41] che conferma come l'ordine della soggettività non è quello della pura razionalità, frutto dell'oggettività. La ragione, frutto dell'idealità dell'essere è «il fonte della legge morale» nel quale sono «formulabili gli imperativi categorici che debbon vigere per la libertà»[42]. Così Bartolone può inserire nel contesto rosminiano i luoghi già visitati dell'io esistente nella sua insignificatività. Dimensione suggestiva che conduce a una garbata distanziazione, rispetto a Rosmini, partendo dalla condizione del *modicum lumen*, cui in fondo si affida l'intera sua visione dell'esperienza esistenziale della coscienza:

---

[38] *Ibidem*.

[39] *Ivi*, p. 394.

[40] *Ivi*, p. 395.

[41] *Ibidem*.

[42] *Ibidem*.

> Non potendosi avvalere del concetto di libertà ontologica come in sé reale dell'io (giacché a tal concetto la sua indagine, in preliminare sede ontologica, non perviene), il Rosmini non scorge la libertà che come piena ed attuale libertà del volere, la quale, invero, risiede nella integrale espressione dell'atto volitivo, ed è quindi successiva alla coscienza conoscitiva e razionale, in cui il soggetto, innanzi tutto, si ritrova e si struttura come conoscente, senza acquistar subito l'intera consapevolezza di esser quella libertà esistenziale, che solo nella coscienza e attraverso la coscienza (dove riluce la idea dell'essere, che la rivela) si conosce e si afferra, sì da potersi determinare, infine, praticamente, come volontà[43].

Un giudizio che, peraltro, riconosce il suo debito verso il roveretano, in virtù dell'ispirazione rosminiana delle sue stesse risultanze teoretiche:

> C'è, nel rosminianesimo, la chiara prospettazione della libertà come autentica e decisiva emergenza dell'io, allorché, in esso, l'io è visto quale esistenza responsabile in atto, che sola può dar ragione della praticità e della eticità della persona umana […] Or se la moralità è la relazione, che ha l'essere reale dell'ente intellettivo con se stesso, mediante l'essere ideale; e se questo essere reale risulta ormai libertà reale, allora il problema del soggetto esistente libero richiede non meno che la fondamentale posizione del problema del vincolo tra l'idea dell'essere e la libertà reale. Noi vediamo profilarsi, nella filosofia rosminiana, come risultanza obiettiva, questa capitale esigenza problematica[44].

Tuttavia, Bartolone è ben consapevole della differenza da lui impostata nel percorso circa l'idea dell'essere. Attraverso la rilettura laviana del Blondel, ha potuto sviscerare la bidimensionalità del trascendentale dalla quale dipende anche la

[43] *Ivi*, p. 401.

[44] *Ivi*, p. 403.

relazione tra struttura e significato e la realtà perciò della stessa libertà, nel contesto dell'idealità:

> proprio alla luce della reperita bidimensionalità gnoseologica, non abbiamo potuto non scorgere che l'idealità del rosminiano essere ideale è costituita dalla sola dimensione strutturale dell'idea, e non pure dalla dimensione significativa, la cui assenza dall'essere ideale è, del resto, documentata dallo stesso pensiero ideologico rosminiano, che nell'essere ideale non vede un attuale e determinante ufficio e senso realistico, che solo dalla dimensione significativa è appunto offerto[45].

Per giungere a riaffermare con una felice formulazione quanto già emerso in precedenza dalla disamina della prima parte del testo.

Se Bartolone ha raggiunto una maturità speculativa originale, essa è, per dirla con le sue parole, il portato di un fecondo dialogo con i suoi maestri, tra i quali Rosmini resta un punto fermo. Perché

> L'uomo non può non ravvisare l'essere nell'idea, giacché il suo io risulta fondato, nella sua pregressa coscienza, dall'idea ontologica: la quale, perciò, detiene la priorità assoluta in questa economia, in cui l'io sorge come coscienza, resa possibile ed attuale dall'attualità originaria ed originante dell'universale conoscere esprimente l'essere in idea. Da tale idealità dell'essere il soggetto risulta pertanto principiato come coscienza dell'idea ontologica: in cui si rivela anche quella libertà esistenziale, che è la sua realtà autentica[46].

[45] *Ivi*, p. 410.

[46] *Ivi*, p. 426.

Perciò nel segno di questa gratitudine filosofica Bartolone può riaffermare quanto ha messo in luce sull'uomo: «Tale esistenza, ch'è la esistenza finita che è nel mondo, è, insomma, il non nulla esistenziale in quanto reale libertà dal proprio nulla essenziale; libertà dal proprio sé inessenziale: o, più semplicemente, *libertà da sé*»[47].

È questa presenza insignificante posta nel segno positivo, nella sua indigenza, in quanto *non* nulla. Ma questa caducità è il segno della libertà che nella radicale finitudine può brillare della rosminiana luce dell'essere, ma in forza della libertà assoluta che la significa, non identificandosi con questa luce, ma facendola sorgere nel buio della precaria condizione dell'esistenza finita, in quell'apparente deserto della solitudine esistenziale in cui la volontà coglie i segni, in virtù del *modicum lumen*, del chiaroscuro nel quale albeggia la luce ideale. Sta alla volontà farla divenire tenebra o luce nel gioco umbratile della vita che può sempre volere la luce per rischiarare il cammino.

Che è certamente l'obiettivo finale della lotta per la libertà nella verità di Filippo Bartolone.

[47] *Ivi*, p. 419.

BIBLIOGRAFIA

Bartolone Filippo (1964), *Struttura e significato nella storia della filosofia*, Riccardo Patron, Bologna.

Idem (1948), *Il problema della storia del cristianesimo*, Libreria G. D'Anna, Messina

Idem (1951), *Teoreticità e storicità della filosofia*, A. Sessa Editore, Messina.

Idem (1999[2]), *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà,* Vita e Pensiero, Milano; prima edizione, *L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, U. Manfredi, Palermo 1959.

Franco Francesco (2018), *Dostoevskij e Kant in Filippo Bartolone*, in «Itinerarium», 26, 70, pp. 125-135.

Prini Pietro (1998), *Filippo Bartolone e il significato ontologico della libertà*, in «Itinerarium», 6, 11, pp. 21-29.

Salvatore Patrizia (2016), *Prometeo e Cristo. Una riflessione politico-simbolica*, ed. Aracne, Ariccia (RM).

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Stefano De Matteis

FROM THE ANONYMOUS SKULLS TO THE COLLECTIVE TRANCE. RITUAL REPRESENTATION IN THE NEAPOLITAN UNDERCLASS

Gregory Bateson, the scholar I chose years ago as my ideal mentor, defined a story as an aggregate of formal relations scattered over time [see Capra 1988]. My goal today is to tell you a story. Actually the stories are two. Two stories closely linked together. The first one is about the cult of the souls of purgatory, the second relates to the ritual of Madonna dell'Arco[1]. What do these two rituals have in common?

First of all, they both originate in the ancient times of history: the first dates back to the seventeenth century, the latter to the fifteenth. Both are expressions of a religious feeling, which emerged from that liminal area where Christianity and Paganism can still be confused. For this reason they have been convicted and are continuously attacked by the official Church with the aim of deleting them. Moreover these two rituals are also two forms of religious representation that belong to a specific social area. Therefore they live intertwined to the behavior of some people that are part of the so-called *Lumpenproletariat*, a marginal underclass widely spread in Naples and Campania.

[1] For a deeper and detailed description of the two cults see De Matteis, 1993; De Matteis, 2011; De Matteis, 2013; and its related references.

In addition, they both structure a direct relationship with the transcendent, between the believer and the afterlife, without any priest or any other kind of mediator. Their closeness is easy to identify into their "public" representations. These representations join together into the large number of *altarini*[2], which are little altars built on a wall in the streets by a single or a group of believers. These representations sprout spontaneously in the streets of Naples and its suburbs, usually a statue of the Madonna dell'Arco dominates the structure, standing at the top, while the souls of the purgatory are placed below into a niche in the wall, represented in what looks like flames.

I attended these rituals in the seventies, when I was a student of anthropology. Then I went back as a professional and started analyzing them in the nineties when, for my field work, I chose some families belonging to the Neapolitan popular classes to follow in their social and religious practices.

What I noticed was that every Monday morning some women, together with their daughters or granddaughters, went to pay homage to the souls of the purgatory; while on Saturdays and Sundays men organized their stroll around the neighborhood to collect alms, stopping at every *altarino* on their way, to pay a specific homage to the Madonna dell'Arco.

[2] *Altarino*: It is used here, in Italian, to express at the best the difference with the altar, considered as a typical feature of the official Church. Consider the importance of the Italian diminutive suffix *-ino* to express less officiality.

These rites are therefore enacted in the same families, but were different in one aspect. This point of distinction is of our interest: the cult of the souls of purgatory is matrilineal, meaning that it is mainly carried out by women and follows a female line of continuity. The rite of Madonna dell'Arco, on the contrary, is virilocal. It is handled by men in their own neighborhoods, united in groups that grow in proportion to the approaching of the sacred day. I will show later other points of contact between the two cults, let's now go to the insights of both stories.

The cult of the souls of purgatory, such as it was when I observed and attended it, was arranged in the same way as described by the rare documents of the early twentieth century.

The remains of poor men and women, abandoned by their relatives, and those of the people who could not afford a funeral or buy a tomb, have been collected into several churches's hypogea of Naples (Santa Maria del Purgatorio ad Arco, San Pietro ad Aram) and into the high tufa caves of the cemetery of Fontanelle, dug under the hill of Capodimonte, in the area known as Sanità. But these places have hosted mainly skulls and bones from mass graves that were realized, even occasionally, at the time of the plague in the seventeenth century.

Naples has a certain familiarity with death, which results in a peculiar kind of willingness to accept these "abandoned souls" who lost their name and identity. The

city of Naples considered them as victims of disasters and catastrophes, it briefly imagined them as people who had a hard and fragile life, made of misery, ended in a "bad" death: without any condolence, proper burial and appropriate arrangement. We could say that a process of identification was created between the faithful and the skull-souls, but we will return to this later.

Those abandoned skulls are seen as the concrete representation of souls in need of help and care. The religious imaginary places the souls, represented by those skulls, into the purgatory, where they are destined to suffer in flames, but also waiting to be retrieved to the eternal life, in heaven. It is, in fact, in heaven where these lost, abandoned souls can finally be given relief and consolation.

As I have mentioned earlier, Monday is the day dedicated to the souls of purgatory and devotees – mothers and daughters, grandmothers and granddaughters, in their teenage years or younger – go to sacred places to pay their homage.

From the nineteenth century's documents up to what I personally witnessed, we found that the usual practice has always been to "adopt" a skull and to "work" for it with prayers and masses offered for it.

I want to make clear to you that the cult of the souls of purgatory is a Mediterranean rite. It was widely spread in past and it took on local configurations according to different places and cultures where it was held. Since it is a "popular" cult, we have

no written documents but evidence can be found to support the hypothesis that it was widespread among the Neapolitan lower classes throughout the twentieth century.

The circulation of this cult was orally based but at the same time the narrative level also had a basic function. In fact, people used to talk about the souls of purgatory and to narrate stories and events about them. These stories often crossed the border of fear and dread, and almost all of them were about the afterlife.

The cult of the souls of purgatory puts us in front of the most traditional form of communication of the experience: we have mothers and grandmothers who narrate, relate, invent and accompany younger women to sacred places, showing them how to act practically and what to do with skulls. Yet it is not only about this: all of the above feeds, lie dormant and also strengthens the collective imagination of the hereafter, defining an afterlife made of a sort of continuation, an extension of the terrestrial life.

As we said, the cult took place in underground dungeons belonging to churches, fraternities, associations that were ran by the devotees. Among the most dedicated, some, both male or female, were chosen to work as guardians. The guardian was in charge of opening and closing the place, keeping it clean and collecting offerings. But above all it had a key role because it conveyed narrations and stories about every single soul of the purgatory: people talked about their interventions and, most of all, reported news and information about them.

Where did the faithful get this information?

The answer to this question leads us to one of the classic elements of folkloric communication with the dead and the afterlife: dreams. The primary form of communication between the souls in purgatory and the faithful on earth were dreams. A real and genuine dialogue was established between the dead and the living: the first telling their stories to the believers, the latter reporting them in the sacred places on Mondays.

In some cases the soul not only told its story; it gave as well the credentials of recognition. There was a soul in San Pietro ad Aram who was familiarly called "the abandoned man". He appeared in a dream of a woman who was especially devoted to him to tell her who he really was, asking her to tell everyone so they would stop calling him that way.

Every single story contributed to the consolidation of the heritage of the cult in general and the repertoire of collective memories linked to that specific place as well as the broader cult. And in this dialogical universe, the guardian was the main recorder and narrator, if not the only one.

Then, a diffused narrative excitement spread around these places, a Gothic redundancy that structured and amplified its mythology: stories of lost souls, adventurous and exemplary tales of mystery and terror. Stories that reached popular

novels[3] and the theater[4]. A redundancy that in time went beyond local narrations to affect the cinema, for example: Roberto Rossellini places a sequence of *Journey to Italy* (1954) right in the cemetery of Fontanelle; the latest film by Mario Martone, *Leopardi* (2014), shows precisely the practice of the rite[5].

Anyway, the souls of the purgatory have been an integral, I would say substantial, part of the collective religious and devotional imaginary of Neapolitan people: the common people went to these places to pay homage to the souls of the purgatory or to adopt a skull and work for it. Let's outline the steps.

The first level of devotion was generic and widespread: it consisted of going to these places, saying prayers and lighting candles.

There is then a second level of participation: devotees who attended more regularly these places could easily be "attracted" from a specific skull, or they may ask the guardian or the more expert believers for an advice on which skull to adopt. This meant to start a personal relationship with the afterlife, because it meant to have an own personal "reference".

---

[3] Such as those of Federico Mastriani, and others that also reached.

[4] Such as the "social dramas" by Federico Stella: narrations that often are set in these places as well.

[5] These two names are only some of the best examples: there are B and C category movies of the seventies on local organized crime – known as *Camorra*, a type of mafia spread in Campania – that are often set in cemeterial environments, not to mention *Gangs of New York* by Martin Scorsese, who set a scene into the caves of Fontanelle cemetery but without framing the skulls. On the way the ritual was used and on the filmic documentation referring to the cults we are dealing with see De Matteis, 2015.

But it could also happen that people were "called" by the soul itself. This can be considered another folkloric function of the dream, a feature that widens the cult's horizons, framing it into culturally widespread dream practices: the call in a dream. The soul, in its human substance, could go into a dream of a woman believer and ask for her help. Moreover, the soul gave precise indications of its location to facilitate recognition: which rooms, line, corner it took up. On Monday the faithful went to the hypogeum or cemetery and, with the help of the guardian, identified the skull and started the actual manual ritual. Let's now describe the ritual technique and practice.

The skull was cleaned with alcohol[6], then placed on a handkerchief or a small white pillow. This was a collectively shared signal that meant the skull "belonged" to someone. It was then surrounded by the rosary and illuminated by candles. The believer began to pray for it, even having masses offered for it. The procedures were repeated periodically so that there was no dust, and the skulls were cleaned, preserved and looked after.

We said that the anonymous skulls adopted by the faithful represented at the same time the common and personalized level of relationship with the afterlife. In these places, however, we also find another level, represented by those souls who reached a certain degree of "reputation" for their "specialization": people could go straight to these places, applying to a "specialist" for a specific grace.

[6] And, in some cases, even with naphthalene. These were usual techniques for the practices of exhumation of the dead.

Let me give you two examples.

The first one is about Lucia. It is possible to find the "miraculous" skull of Lucia in several places. Lucia's story, as reported by the faithful, is the story of a thwarted love. In some versions of the story it is narrated that her parents chose her husband and did not allow her to marry the man she loved, according to other versions it seems that, on the day of her wedding, she died before reaching the altar. This love has been outlined in several temporal levels, from the eighteenth century to World War II, so it covers the widest range of historical settings. The sentimental, troubled past attributed to Lucia is the best reference, the best certification that encourages the faithful to make requests about love to her. She helps indeed people who are having trouble with marriages and fertility. In the church of Santa Maria del Purgatorio ad Arco a real shrine has been dedicated to her. It was enriched for years with votive offerings made of brides' bouquets, engagement rings, and infant's shoes.

The second example is that of the Captain. Another famous character, whose story is useful to show the depth of the cult and its intertwining within the popular Mediterranean culture and mythologies. Collected stories tell of a young woman who asked the Captain for help to marry her boyfriend, a man-at-arms himself. When the wedding approaches, the woman took the groom with her to pay homage to the Captain, who made her dream come true. The groom was skeptical and, when he arrived at the Fontanelle cemetery, he started making bad jokes about the skull, teasing his girlfriend, suggesting her to invite the Captain at their wedding. The day

of the wedding a stranger appeared among the guests. When the groom asked for clarification, the stranger told him that he himself had invited him. Then the Captain uncovered himself allowing everyone to recognize him, and shook hands with the groom, a handshake which revealed to be fatal. Obviously many different variations of the episode were collected, but the story of the Captain, even if synthesized, immediately shows its kinship with the Mediterranean mythologies of *The Trickster of Seville and the Stone Guest*, better known as Don Giovanni.

I'd like to summarize now some of the issues we can consider central in the cult.

First of all, identification: the faithful are lost souls, just as those represented by the skulls, they are living lost souls. They share pains and difficulties of the existence, may it be personal and individual or collective. It is no coincidence that the single believer involves its own family with its choice: once the soul has been chosen, it belongs to that person and also to its family group, as an extension of participation and protection.

But not only. The soul can also be chosen to replace someone, because it represents someone who disappeared: it is no coincidence indeed we find an increase of investments and of "adoptions" in the period following the end of World War II. It is all about the missing people, those who died unknown: a father, a brother or a husband who did not return from the war, or that rests in a far cemetery. An

anonymous skull replaces this person. With this skull the person behaves as if it was the missing person, caring for it in the same way. The anonymous skulls encourage the faithful to a participation that is generically extended to the unknown Soldiers, all those cases of people missing during or after a war who did not receive a proper mourning, losing their identity.

It is important to underline these issues of pain and suffering because these feelings are at the base and strengthen the faithful's community that it is recovered (and projected) in the souls: without this, the emotional charge placed into the rite cannot be properly understood. The marginality of misery and poverty reacts on people exposing them to the same risks that had condemned souls in purgatory: the faithful feel they are living the same danger of being gone, of being erased from history in a bad way. This leads us to the second level of the ritual's action.

Once a skull has been identified, adopted and undertaken by a family, this family prays, helps and supports the soul until it reaches heaven. The certainty of the passage will be only when the skull-soul will fulfill one of the graces requested by the faithful.

What kind of requests are we talking about? People do not ask souls for miracles, because miracles belong to a higher degree in the hierarchy of the religious bureaucracy of the divine pantheon. They simply ask for graces that are part of the ordinary life and of normal existence, such as having a boyfriend, a marriage,

children or maybe a job. These graces are needed just to regulate and normalize the individual's existence, keeping away the risk and the danger of no longer being on Earth, leading the existence towards a "good" death.

When the soul fulfills the grace, people gave to the skull a little house called *scarabattola*[7] in which the skull is placed. The person who received the grace writes her own name on it, and the sentence *"per grazia ricevuta",* "for grace received".

In 1968, the bishop of Naples ordered the complete ban of the cult of the anonymous skulls and the shutting down of the places where the cult was held. The reason was that these ceremonies were considered pagan and superstitious and so they were unjustifiable. The technical problem is that official Church does not allow to honor anonymous mortal remains, above all it forbids to enact upon the skulls those practices exclusively reserved to those souls who proved to be heroic in life, as for Saints and beatified people. Here begins the struggle between the faithful and Church.

Given the large flow of devotees and the strong popular participation, an immediate, urgent and final closing was unthinkable, even if attempts were made. Defense strategies on the side of the faithful were numerous: the skulls, for example, were "officially" hidden or covered, kept away from public contexts. Since the ban, the closing procedure was completed only in 1980, using the Irpinia earthquake as an

[7] A *Scarabattola* is generally a glass cabinet containing a sacred image.

excuse to accelerate the process. Since then the requests to the authorities, made by the faithful, were not taken into consideration, even if they carried as proof of evidence dreams in which souls complained about abandonment and urged for help.

Nowadays there are only two places, San Cosma e Damiano and San Pietro ad Aram, where people have access, in a very limited way, to the cult. Skulls have been put under glass so that any manual activity is impossible. Everything has been emptied and deprived. The faithful can again enter hypogea to pray for the souls, and they do it in places where skulls once were placed. And where there is now just an empty space, the believers throw their messages, in those rooms once filled with skulls, bones, candles and votive offerings. Full of collective experiences and stories as well.

And the other places? The years at the end of the century marked their transformation. Long closing times allowed the erasing of the cult's memory, as well as the practical experience of the "work" made with the skulls, a communication system in which grandmothers and mothers educate daughters on how to take care of skulls. Sites have been cleaned and restored, sometimes turned into museums. Since the early years of the new century these places (Santa Maria del Purgatorio ad Arco and Fontanelle cemetery) began to be an attraction for the international tourist's circuit. Today they are crowded with visitors and guides, instead of devotees, who tell what the cult used to be.

Together with the students attending the Laboratory of Anthropology "Annabella Rossi" of University of Salerno, that I am currently running, I recorded many guided tours and found them interesting because they enclose the ancient cult of the souls of purgatory among those oddities of behavior of the Southern Italian people in general, and in particular among those of Neapolitans.

Moreover, the whole story I just told you is reduced to a kind of trivial exchange, a mere *"do ut des"* where believers give solace and comfort, prayers and offerings to the souls to receive back graces with interests, once the soul is in heaven.

Just as shown by an instructive reportage by Channel 4, everything that was contextual, infected, shared between souls and believers, dirty in a certain way, everything that had to do with pain, suffering, experience and emotion, has been erased. The story has been dried out and underwent a process of cultural purification which aims at normalizing every form of alterity it has been outlined so as to become meaningless, fitting the stereotypes of the already-known, offering tourist exactly what they expect.

Let's stop here and move to the male side of the family and then to the ritual of Madonna dell'Arco.

Since the middle of January, starting from the first Saturday and Sunday after the day of Saint Anthony the Great, that inaugurates the new year for agriculture, devotees of

Madonna dell'Arco start the long journey that will weekly take them into the streets, often barefooted and white-dressed, until the great final pilgrimage to the Sanctuary of Madonna dell'Arco on Easter Monday.

This ritual, even more than the previous one dedicated to the souls in purgatory, because of its mostly male management, is of exclusivity of common and "uncertain" people. Uncertain in the sense that many of its participants are "at risk", on the edge of lawlessness and crime. Actually many of the faithful are among the unskilled labor willing to do anything, or they are little rising stars of the underworld waiting to shine.

Everything moves from alleys and streets aggregations groups gathered in the legal form of the association and recognized by the Sanctuary of Madonna dell'Arco run by Dominican monks. These groups, at the initial stage, are made up of two or three people plus some musicians (trumpet or sax, snare or bass drum) which go out in the streets every week to collect alms. They have banners with the image of the Holy Mary and they stop at every *altarino* they meet on their way to pay homage to it. The believer, moving and dancing at the sound of music, slowly walks towards the image until the banner he is holding touches the other image of the Holy Mary, as a symbol of reverence and greeting.

As months go by, with the approaching of the sacred day, the group grows in number with relatives, friends and neighbors who also take part in the ritual. In the days

before Easter and in the final pilgrimage to the Sanctuary groups fully "expose" themselves, showing all their strength and power, starting with the concrete number of members. The rituals of greeting the *altarini* are transformed into real representations, called "services" by the faithful. Let's proceed in order.

In the weeks before Easter, groups go out at full number, on Saturdays and especially on Sundays. They show themselves, they "expose" according to a rigid division by age: the youngest child opens, others follow in order of age. Children here are both male and female, because until a certain age they have no sex, they are all considered "creatures of God". Then there are teenagers: first "virgin" girls, then boys who perform games of skill and virtuosity with the banners, always in order of age. Then women. At the end the men, who often carry a litter on their shoulders with images, scenes or statues of the Holy Mary called *tosello.* These performances have a dominant pedagogical function: how to behave properly is shown to children and young people, they are guided and accompanied in taking these first steps. The youngest are taught on how to hold the banner, the oldest ones on how to perform skills. But the whole ritual has an imitative, repetitive, "reproductive" function: children watch, imitate, repeat and acquire.

The whole service develops according to the beat of the music, characterized by leaning steps and wavering bodies. The band has to ensure the right pace and it can use any music to do it, as long as it allows performing collective and individual movements. Official songs, as codified by the community of devotees of the

Madonna dell'Arco, are only two. All the others are adaptations of popular songs or creations of the musicians.

Ranged in a row by age, in front of an *altarino* or of an image of the Holy Mary, the group parades: each of the members moves from its departure place and, swaying on music, reaches the picture where the miraculous image of the Holy Virgin is reproduced. Once he has touched the image with his banner, he goes back and touches the banner of the following member to "open" him the way. After the exhibition of the *tosello*, everything is repeated in reverse to reassemble the group as it was at the beginning.

Therefore in case of large groups a "service" takes a lot of time, often more than an hour.

This Holy Virgin of the common people has an ancient and tragic face. Apart from the *altarini* built by the faithful in squares or streets, she can be found only and exclusively in the Sanctuary dedicated to her and placed at eighteen kilometers from Naples. We are in the Vesuvius Area, in a town called Pomigliano D'arco, where once people held the cults of Demeter and where Ceres was worshiped. From what we know of that time, we could say that a "familiar air" exudes between the cults of the past and those of today, but there is no evidence demonstrating their continuity.

One of the foundational myths narrates that a young man in the fifteenth century lost a ball game in which players had to run and jump. Because of the defeat**,** cursing he

threw the ball against a framework of the Holy Virgin that was under an arch of the water main: from here the name Madonna dell'Arco, where *Madonna* means Holy Mary and *arco* means arch. A hematoma appeared on the face of the Holy Virgin in the framework, meanwhile the player could not stop himself from swaying and running. He was sentenced to be hanged because of the blasphemy. That sign on the face of the Holy Virgin is present in every subsequent restoration of the painting. Nowadays leaning steps and waving bodies of the faithful still remember this myth, although the running part was totally canceled in the last thirty years.

Another foundational myth goes back to one hundred years later than the one just told. More precisely in the sixteenth century: it is about a woman who received a grace by the Holy Mary and went to pay her homage taking with her a pig on the leash. On the consecrated day the sanctuary was filled with people and because of the great crowd the pig ran away. The woman was frantic, and swore. In that moment the feet of the woman fell off, and are still nowadays exposed in the sacristy of the sanctuary.

As we can see, we are dealing with a Holy Mother that is hard to please, who demands respect and does not hesitate to impose direct and immediate payback when offended.

But at the same time a prodigious Holy Mary, because of the graces she grants: she saves people from disasters and tragedy and, above all, as the devotees' song

narrates, she keeps the "head of the house" safe, the man of the family. As a testimony of her power and her generosity we can find a great number of *ex voto* made by the faithful as a way to thank the Holy Mary for the grace received. *Ex voto* are objects used as thank-you gifts, made by the faithful or commissioned to be made by others; at the same time they are also testimony of the effectiveness and the great power of the Holy Mother, underlined by the great quantity we can find in the Sanctuary. They are images, artistic representations and drawings expressing popular art, that reproduce the scene or the event for which the grace has been asked, as well as small tools and objects from everyday life or work. Since the sixteenth and seventeenth century the sanctuary has collected a real heritage, not only for the documentation of devotion, and for the taxonomy of the cases, but, in many circumstances, for the extraordinary repertoire of popular art as well; which encouraged the Dominican monks to found, during the 2000 Jubilee, a museum of *ex voto*.

But let's go back to procedural steps of the ritual.

Starting from January until Easter the groups organize their routes for collecting alms and doing services. The routes get wider as times go by, expanding in the area of the city of Naples, intertwining the crisscross structure of the small alleys, and of the associations. The groups organize ritual exchanges and mutual representations. The most virtuous flag holders are encouraged to perform to the other groups and the activities increase. It's a ritual progression that reaches the maximum of its grandeur

the week before Easter. In this week the groups go out in the streets almost every day. The urban path they follow gets larger and larger until reaching, on the consecrated day, the most far away point which is also the far end from their own place, the place where they belong, where they usually stay at, where everybody knows them and where everybody has its own role as well as status. Once they reach this edge, they transform themselves into anonymous pilgrims when the time comes to start the Easter Monday walk.

To which follows the final *crescendo*.

On Easter night or at the dawn of Easter Monday the pilgrimage begins. For the faithful this means undergoing a transformation that consists in loosing their usual social status: once they enter that liminal area of the pilgrimage, they loose their distinctive characteristics given to them by their belonging to the neighborhood. So they become anonymous, equal to any other pilgrim [see Turner, Turner 1978].

To underline and symbolize this passage the pilgrims who are exiting the city go to pay homage to the souls of purgatory that lie at the altars built for the unknown soldiers positioned in two strategic exiting places of the city (Porta Capuana and Porta Nolana).

The journey only begins once the anonymous status and the collective equality as pilgrim *communitas*[8] has been "acquired", heading towards the consecrated place.

[8] See Turner 1969.

Before reaching it, devotees will have to wait for a long time in the area known as *sanctus*: the edge of the sacred, the fence, the wall that delineates the sanctuary and protects the *sacer*. This is known as the quintessential sacred spot, which is represented for the faithful by an image of the Holy Mary placed on an altar in the center of the Sanctuary[9]. The entrance to the sanctuary takes hours, usually the pilgrims stand either under the hot sun or the pouring rain.

Over and over again the groups fill up this waiting time with music. The music can only be played up to the entrance of the sanctuary: from here on the access is prohibited to the musicians and to the *toselli*.

All this waiting, together with the long progression of the day, creates an emotional increase, due as well to the distance, the exhaustion, the emotional involvement that becomes concrete once the pilgrims reach the sacred image.

Once the threshold is close by, the groups gather to walk the last part of the journey and finally reach "the mother of all mothers", as the Holy Mother is called. The believers proceed by walking on their knees, or crawling with their forehead or tongue touching the floor. Struggling to move forward, with great effort and sufferance. Whole families are united, and hold tight. The children watch their parents astonished, standing next to them or being carried, knowing it will soon be their turn as well.

[9] On *sanctus* and *sacer* see Benveniste, 1969.

As we said at the beginning, in this case, as it was for the souls of purgatory, there are no intermediaries, no priests nor preachers. The relation between the faithful and the sacred image is immediate and direct. Songs, suffering sobs, help requests, as well as shouts and violent words are directed to the sacred image. Some years ago a woman railed against the holy image, asking if she was really a mother since she allowed death to take her son away during a gunfight.

Here, once beyond the threshold and inside the sanctuary, the choc occurs.

The devotees are men and women who experience the impossible: that is to be admitted to the presence of the sacred, to be able to see and touch the sacred. The sacred, which is not given, allowed nor granted to mankind. They feel this concession and physically sense this emotion, and they (also for this reason) feel sick, faint, are taken away by moments of desperation and loss. They loose their presence under the pressure of life, while possibly experiencing the sacred.

Many define some of those scenes as a trance but, personally, I prefer to call them state of abandon or breakdown…

This is all governed by an order, a sequence of steps: first a pause to rest, then a moment of continuous crescendo with an increase of shouts, desperation, moments of delusion, breakdowns and then back to a moment of pause. They perform constructed emotions and mandatory representations of feelings.

Many fall down, too many, entire rows of women who move forward on their knees, collapse like bowling pins. Or they can fall down alone. There is always someone from the group – as it happens in all rituals, from vudù to candomblè – ready to take care of the others, check out the people that faint and make sure they do not get hurt: the person who is about to fall is laid on the floor, helped. For example a napkin is placed between his/her teeth so that he does not bite his tongue due to convulsions.

It's a devastating experience: when the believers exit the sanctuary they are tired, tear down, devastated by the effort, the hustle and the choc. They are miserable going back home. More parades, more services await them.

In this last moment there is that element that the Dominican monks would rather erase: that desperation, those collapses, that fainting. These are not demonstration of real faith. Real faith has a sort of grace, a set of rules agreed upon and accepted that these believers do not have and do not follow. Since the monks were not able to erase this cult or take it back to the established rules, they try restraining it, in every possible way. For example they try letting the groups proceed very quickly, or try mixing "normal" faithful and the groups in order to limit the tension. So far no results have been achieved.

Up to now I've told you about two stories that are more intertwined than parallel. They are two religious life forms, two means of self-representation and representation

of faith. They both are expressions of the same "people". Both oppressed and condemned by the church. The first one erased, but at the same time made eternal by the creation of the "purifying" museums; while the latter continues its separate life, we do not know for how long. The realization of the *ex voto* museum did not have any implication nor has enhanced the participation and frequency of the ritual. It was a side and contemporary project, I would say "extraneous", which did not change the reality of the rite and did not have influence on the faithful.

Why are these stories so similar but have such a different ending?

I will try answering this question using one word: *independence*.

Popular culture lives in the margins of society and conceives its own autonomy in the creation and free interpretation of encoded elements, so as it is for both cults.

The devotees of the souls of purgatory rewrite their relationships with the afterlife, with purgatory and heaven, by adopting anonymous skulls. However the ritual is developed within the logic and the configuration of the church: from the various steps on which the rite is built upon (adoption, family), to the places where it is held (hypogea or cemeteries). It's not a case that the cult is housed *inside* those places which belong to churches, confraternities, associations where one small change, like the substitution of the priest, is enough to allow a completely new set of relations, keeping the believers outside a closed door.

The ritual of Madonna dell'Arco is realized on another level of creativity that allows a completely different developing. First of all it takes place in the streets, a public place. Reaching the sanctuary means conquering eighteen kilometers of representations and creativity. It develops in time as well as in space. The streets become a stage, a free place of action and of construction of the ritual, and the spontaneous *altarini* functions as pit stops of this journey.

This is an *exclusive* cult, it belongs to those participants, faithful and hosts, to those groups who have always managed it: it totally belongs to those who perform it. A marginal and marginalized underclass, liminal in its liminality.

For the souls of purgatory, as an anthropologist, I had the chance to "dress up" as a devotee and mix up with them, but I was also able to act as a "foreigner", and was introduced to the cult. I asked for stories to be told, I listened to their dreams, I got to know the guardian and asked for suggestions and advice. With the ritual of Madonna dell'Arco not only I, as an anthropologist, but all those people that deal with it are "foreigners", and we all have only one option: to be spectators. Even when I enter their homes, when I interview them, when we talk… I will always be a simple spectator.

This could depend on a hidden history or maybe a lost ritual that connects this rite to the ancient rituals of Demeter and Ceres; but I cannot state this with certainty. What I can say is that this ritual represents the core of what remains of an ancient tribe that is

still trying to survive, even though it has to mix up to do it. This strong relation to religion is the only form of autonomy that represents these people, crushed as they are between consumerism models and lack of alternatives.

For this reason, maybe, no matter the marginality, and thanks to that portion of paganism and superstition (as described in the 1968 administrative order), the souls of purgatory have found their place, first in literature and in theatre and then in the cinema while a complex ritual such as Madonna dell'Arco does not have any documentary research nor quotation.

It is not by chance that another very famous ritual, known above all thanks to the great investigation done by Ernesto de Martino (1961), *tarantismo*[10], is now a mere mediatic show: it has its place in the cinema and there is plenty of literature that sets its stories in the grafts of this ritual[11].

As we have seen, children and teenagers follow their parents in the Sanctuary, they watch their older brothers and sisters, they learn the techniques and the practices, they are scared of their breakdowns, but they practice learning what they will have to do one day, as well.

[10] Used to be a popular ritual of Salento, an area in the far end of Puglia, that called for a cure to the bite of the deadly tarantula spider through music and dance.

[11] On the developments of *tarantismo* and its mediatic representations see: De Matteis, Stefano. "Kann man die Besessenheit historisieren?*",* in *Der besessene Süden. Ernesto de Martino und Das andere Europa*, edited by Ulrich Van Loyen. Wien: Sonderzahl Verlagsges, 2015.

It is through the experience of the current practice that the memory is transmitted. «The popular, though public in sense of not being private, is not public if public means official. Popular memory is popular as long as it is not collected, canonized, or promoted by institutions or political entities» (Fabian, 2007:104). The reason why it develops this way is that the popular memory «is outgoing, undisciplined, curious/strange as well curious/inquisitive; popular memory may be "long" yet its discourse and practices are ephemeral» (Fabian, 2007:105).

We are facing a cult that – despite the various efforts to shut it down – has never undergone, up until today, any radical transformations that tried to shift it towards institutionalization or regulation. It continues to exercise *its exclusivity*: the faithful of Madonna dell'Arco still speak a language that sounds cryptic and unintelligible for the majority, starting at the simple level of "spoken" language. A language that is ancient but updated at the same time, violent, not suitable or alternative for the rest of the society.

No travel agency would offer, not even to the most adventurous and daring tourists, to wear white clothes and participate barefoot to a pilgrimage to a sanctuary with the hope to enter trance. Those scenes have nothing beautiful, nothing pretty, or enjoyable, or appetizing… those are violent and ferocious scenes. Nowadays it is hard to bear pain, illness and unhappiness of other people. Above all when they are shouting and yelling it at you. These believers are not sad because of depression; they are not skinny because of anorexia or workout. They represent a different kind of

poverty: that of inappropriateness, of incapacity to adjust to those shared systems that are part of a globalized world suitable for banks only.

Inside this frame they have built and developed, as time went by, an autonomous and independent ritual language, which is used to organize, define, structure, articulate, divide and unite… made of hard work, of performance and family regulations, of night runs and crisis, breakdowns and trance.

It is probably one of the only alternative paths still alive today.

BIBLIOGRAFIA

Benveniste, Emile. *Le vocaboulaire des istitution indo-européennes*. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.

Capra, Fritjof. *Uncommon Wisdom*. Conversations with remarkable people. New York: Simon & Schuster, 1988.

De Martino, Ernesto. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore, 1961.

De Matteis, Stefano. "Antropologia storica e simbologia religiosa. Il culto delle anime del purgatorio a Napoli", in S. De Matteis and M. Niola, *Antropologia delle anime in pena*, pp. 13-91. Lecce: Argo, 1993.

La Madonna degli esclusi. Un'indagine su una cultura locale a partire dagli aspetti rappresentativi e performativi di un'azione rituale. Napoli: D'Auria, 2011.

Mezzogiorno di fede. Il rito tra esperienza, memoria e storia. Napoli: D'Auria, 2013.

La memoria rituale, in «Fata morgana», 25, pp. 19-35. 2015

"Kann man die Besessenheit historisieren? Eine Vorbemerkung", in *Der besessene Süden: Ernesto de Martino und das andere Europa*, edited by Ulrich Van Loyen. Wien: Sonderzahl Verlagsges. Pp. 48-72, 2015.

Fabian, Johannes, *Memory against Culture. Arguments and Reminders*. Durham and London: Duke University Press, 2007.

Turner, Victor W. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.

Turner, Victor, Turner, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.

«Illuminazioni» (ISSN: 2037-609X), n. 48, aprile-giugno 2019

Francesco Crapanzano

XÈNOI: ALLA RICERCA DELLA NOSTRA IDENTITÀ*

ABSTRACT. Attraverso una serie di passi tratti da opere classiche quali l'*Odissea* o scritti platonici, si illustra come l'ospitalità allo straniero venisse ritenuta molto più di un imperativo etico, un fatto sacro. Ciò venne sancito in vario modo nelle numerose costituzioni delle *poleis* greche che palesavano, tuttavia, pure la tendenza opposta di chiusura rispetto all'integrazione dello straniero. Guardando alle nostre radici magnogreche, siamo tutti 'stranieri': stranieri – non Ateniesi né peloponnesiaci – erano i primi filosofi, stranieri erano coloro che hanno contribuito alla fondazione di quella che chiamiamo civiltà occidentale. La filosofia contemporanea e l'epistemologia costruttivista radicale, sottolineando l'importanza del riconoscimento dell'altro per la costruzione della nostra identità, offrono un decisivo contributo teorico in favore dell'ospitalità e della difficile, ma possibile, integrazione.

Parole chiave: Ospitalità, Straniero, Filosofia, Antichità classica, Costruttivismo radicale

ABSTRACT. Through a series of quotes taken from classical works such as the *Odyssey* or Platonic writings, it is illustrated how hospitality to the foreigner was considered much more than an ethical imperative, it was a sacred action. This is variously confirmed in the several constitutions of the Greek poleis also revealing,

* L'articolo è la versione estesa e rielaborata della conferenza tenuta per il Lions Club "Gioia Tauro – Piana" nell'ambito del Service "Persone e non numeri. Migranti e territorio…relazioni, storie e culture sotto il cielo d'Europa" il 6 marzo 2019.

however, the opposite tendency of narrow-mindedness towards the integration of the foreigner. Looking at our *Magna Graecia* roots, we are all "foreigners": foreigners - not Athenians or Peloponnesians - were the first philosophers, foreigners were all the ones who contributed to the foundation of what we call Western civilization. Contemporary philosophy and radical constructivist epistemology, while emphasizing the importance of the recognition of the other to build our own identity, offer a decisive theoretical contribution in favour of hospitality and the difficult, but possible, integration.

Keywords: Hospitality, Foreign, Philosophy, Classical Antiquity, Radical Constructivism

1- Lo straniero nell'antichità

Quando Ulisse ottiene – grazie all'intervento divino – di poter lasciare l'isola di Ogigia da parte della regina Calipso (che non voleva farlo partire perché nel frattempo si era innamorata di lui), Poseidone lo ostacola sballottandolo in mezzo a una tempesta fin quando, dopo due giorni e due notti, senza quasi vestiti e ferito si ritrova sulla spiaggia della terra dei Feaci. Qui, passata la notte su un giaciglio di fortuna, si accorge di alcune ragazze che sostano nei pressi:

> La fanciulla sovrana lanciò la palla verso un'ancella, ma la mancò e la palla la mandò nel vortice profondo. Esse alto grido elevarono. E lui si svegliò, il divino Ulisse […]. **Orrido apparve ad esse**, bruttato così di salmastro; e **sbigottite si sperser chi qua chi là per la spiaggia**. Terribile ad esse apparve, sfigurato dalla salsedine, e di qua e di là fuggirono per le ripe prominenti. Sola rimase la figlia di

> Alcinoo [*Nausicaa* ndr] […]. Già molti dolori ho sofferto, e a te per prima io supplice vengo, nessun altro conosco, fra quanti in questa città e in questa terra hanno loro dimora. La rocca tu mostrami, e un cencio tu dammi da mettermi intorno, se mai uno straccio tu avevi all'andata per avvolgere i panni. […] E gli rispose così Nausica dal candido braccio: "**Straniero, giacché tu non somigli a uomo volgare né sciocco"** […], tu arrivi nella nostra città, nella nostra terra, e **non mancherai né di vesti né di altra cosa**, quanto è giusto che un supplice sventurato ottenga da chi incontra […]. Così ella disse, e diede ordini alle ancelle dai riccioli belli: "**Fermatevi qui, ancelle. Dove fuggite, per aver visto un uomo? Certo non crederete che provenga da gente nemica**. […] Questo infelice è giunto qui vagando senza meta, e ora bisogna aver cura di lui. **Appartengono a Zeus stranieri e mendicanti, tutti: per loro un dono piccolo è caro**. Su, dunque, ancelle, date all'ospite cibo e bevanda, e nel fiume lavatelo, dove sia un riparo dal vento"» (Omero, *Odissea*, canto VI, a cura di V. Di Benedetto e P. Fabrini, BUR, Milano 2010, pp. 397-405 *passim*. Grassetto ns.).

Così, una volta rifocillato, viene condotto da Re e Regina dei Feaci i quali lo accolgono a corte come se fosse un proprio, nobilissimo, familiare.

Questa breve 'istantanea' tratta dal poema omerico è – oltre che molto bella – utilissima sotto un duplice aspetto: non solo per la presunta collocazione geografica in Calabria tra il golfo di Squillace e quello di Lamezia (impossibile da confermare); ma soprattutto perché mostra come gli antichi si rapportavano allo 'straniero': istintiva paura iniziale e piena accoglienza successiva, con un passaggio dall'ignoranza (non-conoscenza), manifestata dalla reazione delle ancelle, alla perfetta consapevolezza della sacralità dovuta all'ospite straniero. La figura dello straniero è sempre 'ambivalente': minaccia, trauma, diffidenza da un lato e, come un risvolto della stessa medaglia, anche attrazione, esperienza, dono. E portatore della stessa ambivalenza è pure l'ospite: il significato della parola *hostis* indica tanto l'ospite che il nemico. Non si tratta di significati tra loro riducibili, non è possibile scegliere ed eliminare una delle due accezioni del termine perché è duplice – come

abbiamo visto – il sentimento che ci assale di fronte allo straniero, all'ospite, al 'prossimo' o all'altro. Possiamo domandarci, allora, se per caso egli rechi con sé qualcosa in più di una scomoda presenza, sia portatore di un senso che vada al di là della sua e nostra comprensione immediata.

La civiltà greca, come si accennava, teneva in gran conto la sacralità dell'ospite: Nausicaa richiama le ancelle al proprio dovere nei confronti di Ulisse; nell'*Ecuba* di Euripide l'ostilità nei confronti dello straniero (ancor più se prigioniero) viene bollata come nefandezza, il peggiore dei crimini; nell'*Alcesti* odiare uno straniero è cosa che attrae sventura.[1] Nell'*Iliade*, il motivo che scatena la guerra di Troia non è l'allontanamento di Elena ma la grande offesa che Paride fa a Menelao tradendone l'ospitalità. Per tornare all'*Odissea*, Omero, volendo caratterizzare Polifemo e i Ciclopi, fa dire da Ulisse queste parole:

> 'Voi altri ora restate qui, miei fidati compagni; io invece con la mia nave e coi miei compagni andrò a far prova di questi uomini qui: chi sono, se sono violenti e selvaggi e senza giustizia, oppure ospitali, e se hanno mente timorata degli dèi' (Omero, *Odissea*, canto IX, cit., p. 513).

[1] «ECUBA Assassinio nefando, innominabile, incredibile, sacrilego, intollerabile. Dove è andato a finire il diritto degli ospiti? Stramaledetto tra gli uomini! Lo hai fatto a pezzi, hai macellato le membra di questo ragazzo, senza pietà» (Euripide, *Ecuba*, 714-719, in Eschilo – Sofocle – Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2013, p. 1913). «CORO Hai il coraggio di accogliere ospiti proprio quando si è abbattuta su di te una sciagura del genere? Sei impazzito? ADMETO E mi avresti dato la tua approvazione se lo avessi cacciato dalla mia casa e dalla città mentre veniva da me come ospite? No davvero, perché la mia sciagura non si sarebbe alleviata per questo, e io mi sarei dimostrato inospitale. Sventura su sventura, tutti avrebbero detto che la mia casa detesta gli ospiti. (Id., *Alcesti*, 551-558, in Eschilo – Sofocle – Euripide, *Tutte le tragedie*, cit., p. 1429)

E quando si trova al cospetto di Polifemo, si presenta immediatamente come straniero, nella speranza di avere un trattamento giusto:

> 'Via da Troia, noi, Achei, sbattuti fuori rotta da ogni sorta di venti sopra il grande abisso del mare. Cercavamo il ritorno, ma altra via, altri percorsi tenemmo […]; ma noi da te, alle tue ginocchia siamo giunti, se ospitalità ci fornissi o anche altro dono ci offrissi, come è norma tra gli ospiti. Ma tu, che sei così forte, rispetta gli dèi: siamo tuoi supplici. I supplici e gli ospiti è Zeus che li difende, Zeus Xenio, che si accompagna agli stranieri e procura loro rispetto' (Omero, *Odissea*, canto IX, cit., p. 519).

Purtroppo, il Ciclope, mostrandosi rozzo, insensibile e senza timore degli dei, comincia a divorarli fin quando con uno stratagemma Ulisse non riesce a fuggire coi superstiti; e mentre si allontana dalla caverna dov'era prigioniero, grida a Polifemo:

> 'Ciclope, non era privo di bellico impulso quello a cui tu volevi divorare i compagni nella cava spelonca, con forza violenta. E su di te dovevano pur ricadere le tue azioni malvagie, su te, sciagurato, che gli ospiti nella tua casa non avevi ritegno a mangiarli. Per questo Zeus ti ha punito e gli altri dèi'. (Omero, *Odissea*, libro IX, cit., p. 535).

La punizione che spetta a chi tradisce l'ospitalità è terribile e colpisce pure i figli degli dei.

L'ospite va sfamato e ristorato prima di conoscerne l'identità, solo in un secondo tempo s'indagherà sulla provenienza, sui motivi che lo hanno spinto a viaggiare ecc.; l'ospitalità antica, quindi, è accoglienza senza condizione: anche se l'ospitato dovesse svelarsi un farabutto o un brigante, ci si difenderà da lui solo dopo averlo accolto. Vi era usanza, poi, di scambiarsi dei piccoli oggetti, i *Symbolai*, spesso spezzati in due

(ospitante e ospitato ne conservavano ciascuno la metà) per testimoniare a lungo il legame stabilitosi.[2]

Uno straniero (*xènos*) era quindi trattato secondo la legge non scritta della *xénia*, ma vi potevano essere altre due condizioni 'semi-giuridiche' legate all'essere 'forestiero': la *proxenìa*, nella quale il *pròxenos* (prosseno) assumeva la funzione pubblica di rappresentare, all'interno della propria comunità di origine, quella straniera visitata che gli aveva concesso la *proxenìa* (un po' come un console onorario moderno);[3] egli viveva una condizione di straniero privilegiato e, talvolta, gli veniva data persino la cittadinanza dello stato che gli aveva conferito il titolo. L'altra condizione prendeva il nome di *asylia*, originariamente un diritto di protezione all'interno dei luoghi sacri, successivamente una immunità su concessione delle autorità (simile al nostro diritto d'asilo…) e garantita dalle leggi.[4]

[2] Il termine *Symbolon* passò a indicare accordi di tipo perlopiù giudiziario e commerciale, a garanzia degli scambi tra comunità o singoli cittadini. Cfr. S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, SNS, Pisa 1983. Usato in un contesto assai simile al nostro, il significato di *Symbolon* si trova in U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 95-7.

[3] Sulla figura del prosseno e l'istituto della *proxenìa*, si vd. C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, Salerno Editrice, Roma 2012, pp. 95 ss.

[4] Una volta recepita dal diritto positivo, l'*asylia* veniva a configurarsi come immunità dal diritto di rappresaglia. Cfr. ivi, pp. 97 ss.

2- Quando gli **Xenoi** *ci 'crearono', diedero origine alla filosofia e all'Occidente.*

Un'altra direzione nella quale invito a riflettere è la seguente: la classicità greca, che innerverà quella romana (basti ricordare la celebre frase di Orazio: *Graecia capta ferum victorem cepit* – la Grecia, conquistata [dai Romani], conquistò il selvaggio vincitore), non è qualcosa che non ci riguarda; forse lontana nel tempo ma non nello spazio, ha dato origine nell'Italia meridionale a tutta una serie di colonie non inferiori per ricchezza e lustro a quelle della madrepatria (ad es. Siracusa e Crotone).

Consideriamo la filosofia: chi ha avuto la fortuna di studiarla ricorderà forse che ne conosciamo – raro e fortunato caso – luogo e sufficientemente preciso periodo di origine; la cosiddetta 'Scuola di Mileto' (Talete, Anassimene, Anassimandro ed Ecateo), infatti, fiorì nel VI sec. a.C. a Mileto, dinamica e ricca *polis* le cui vestigia si trovano nell'odierna Turchia occidentale (provincia di Aydin). Tutta la filosofia presocratica, comunque, si snoda geograficamente o lì vicino (Colofone, Efeso, Samo, Coo, Cnido ecc.) o nell'altra 'scuola' filosofica per eccellenza, l'eleatica. Ed Elea (poi 'Velia' per i latini), altro non era che una città magnogreca nei pressi dell'odierna Ascea (SA) ove vissero Parmenide e Zenone.

Insomma, la filosofia nacque non in 'Grecia', ma nelle colonie che come stranieri i greci di diversa provenienza fondarono nei secoli immediatamente precedenti (in Italia, a partire dall'VIII a.C.): 'Straniero' era Pitagora quando, forse trentenne o quarantenne, riparò a Crotone da Samo; straniero era Filippo di Medma (Rosarno) che, compiendo un percorso inverso, si trasferì ad Atene divenendo allievo di Socrate

e poi segretario di Platone. Ma 'stranieri' furono tutti quegli ellenici che, in cerca di migliori fortune, fondarono *Lokroi*, *Kroton*, *Reghion*, *Zankle*, *Katane*, *Sybaris*, *Hipponion*, *Geloi*, *Akragas*, *Metauros*, *Poseidonia*, *Kaulon*, *Therina*, *Laos* ecc. ecc. Fu, quella nel territorio dell'Italia meridionale, un'invasione non priva di tensioni che, tuttavia, si risolsero spesso con trattative e accordi tra popoli indigeni presenti sul territorio e nuovi arrivati;[5] in più di un caso prima dell'arrivo si crearono dei porti o basi commerciali e, in un secondo tempo, ci furono trasferimenti più massicci.

Per quanto abbiamo detto in precedenza, gli ellenici dovevano essere abili nei commerci e nella difesa, ma possedevano spirito ragionevole o doti 'diplomatiche', alle quali sicuramente ben si accordava il loro tradizionale approccio alla *xénia*, caratterizzato in primo luogo dalla sacralità dell'ospite/straniero.

Di ciò si può trovare testimonianza in importanti opere di filosofia greca fra cui alcuni dialoghi platonici: all'inizio del *Sofista*, al fine di sviluppare meglio l'argomento da trattare, Platone fa intervenire uno 'straniero' proveniente da Elea, rappresentante di quella nobile scuola filosofica di Parmenide e Zenone. E Socrate (personaggio), udito l'annuncio dell'ospite, considera:

[5] L'altra faccia della medaglia viene ricordata da Cinzia Bearzot, secondo cui «la tensione Greci/indigeni fu più grave in Italia meridionale, dove le colonie greche subirono sempre la pressione degli Italici in espansione (Bruzi, Lucani, Sanniti, Messapi, Iapigi, Peucezi) e furono costrette, come Taranto, ad appellarsi a interventi stranieri, appoggiandosi ora a Siracusa, ora a Sparta o a sovrani come Alessandro il Molosso e Pirro; alla fine, la conflittualità sfociò in fenomeni di vera e propria "decolonizzazione", con l'acquisizione al mondo italico delle colonie greche dell'Italia meridionale» (C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, cit., p. 21).

> Che forse, Teodoro, senza essertene avvisto tu ci conduca non un forestiero, ma un qualche dio, giusta la parola d'Omero? Il quale attesta che non solo altri numi, ma soprattutto il dio dell'ospitalità s'accompagna con gli uomini meritamente rispettabili per osservare da vicino quali di noi vivano da prepotenti e quali ossequenti alle leggi (Platone, *Il Sofista*, 216a-216b; in Id., *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Sansoni, Firenze 1974, p. 239).

Nel *Simposio*, dialogo in cui ciascun personaggio spiega la propria teoria sull'amore, dopo il tipico intreccio di argomentazioni fra i personaggi, Platone ne fa introdurre a Socrate uno nuovo: la sacerdotessa straniera (perché di Mantinea) *Diotíma*, maestra del grande filosofo sul concetto di amore (*eros*). Ella interviene – seppur indirettamente – sul finire del dialogo[6] al fine di riunire tutte le istanze espresse; ma rappresenta un insieme di strane e peculiari caratteristiche: è una donna 'sapiente' che addirittura 'istruisce' gli uomini, estranea rispetto alla cena, è straniera e pure 'estraniante' perché, in quanto sacerdotessa, riesce a penetrare questioni o segreti preclusi alle persone comuni. Quindi, se non fosse intervenuto lo 'straniero-estraneo', «i simposiasti avrebbero fallito nel loro obiettivo», cioè non sarebbe stato possibile «"dire la verità" se non attraverso il confronto con il discorso di chi sia estraneo alla comunità e con essa entri in comunicazione».[7]

Significativo del grande rispetto dovuto agli stranieri e sui modi in cui venivano distinti è quanto viene detto da Platone nelle *Leggi*:

---

[6] Vd. Platone, *Il convito*, 201d, in Id, *Tutte le opere*, cit., p. 444. Per un'analisi del *Simposio* che tenga in debito conto argomenti e significati del discorso di Diotíma, si legga U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997; Id., *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, Milano 2009.

[7] U. Curi, *Straniero*, cit., p. 91.

> […] bisogna accogliere amichevolmente lo straniero che viene nel nostro paese. **Gli stranieri sono di quattro specie**, sulle quali è d'uopo dire qualche parola. Alla prima specie appartengono **i viaggiatori** esclusivamente estivi, che per lo più persistono a tornare [**per motivi commerciali**]. Essi devono essere ricevuti nei mercati, nei porti, negli edifizi pubblici, situati fuori della città, ma nelle vicinanze di essa, dai magistrati stabiliti a questo scopo; i quali veglieranno a che qualcuno di questi stranieri non ordisca qualche novità, dispenseranno ad essi rettamente la giustizia, e avranno con essi i rapporti indispensabili e quanto più raramente è possibile. **La seconda specie** è costituita da **coloro che vengono per assistere personalmente agli spettacoli delle Muse**. Per tutti costoro bisogna che vi siano alberghi presso i templi, preparati appunto per accoglierli ospitalmente; e bisogna che i sacerdoti e i custodi dei templi si prendano cura anche di costoro e s'interessino a che dopo essersi trattenuti un tempo ragionevole e aver visto e udito quelle cose per cui vennero, si allontanino senza aver recato o ricevuto danno. Alla **terza specie** appartengono gli stranieri che conviene ospitare a pubbliche spese; sono **coloro che vengono da un altro paese per motivi di pubblico interesse**. Essi saranno ospitati da generali, dai comandanti di cavalleria e dai comandanti di tribù soltanto; e di ciascuno di essi dovrà prendersi speciale cura, insieme coi pritani, quel tale presso cui sarà alloggiato come ospite. Alla **quarta specie** appartengono **gli stranieri corrispondenti ai nostri osservatori**; ora se mai qualcuno ne arrivi, il caso sarà raro, ma se mai qualcuno ne venga, in primo luogo non abbia meno di cinquant'anni […]. E allora ogni uomo siffatto si rechi non invitato alle case dei ricchi e dei sapienti, essendo anch'egli simile ad essi; vada, per esempio, nella casa del sovrintendente generale dell'educazione, fiducioso di essere un degno ospite di tale ospite, ovvero in quella di qualcuno che abbia riportato il premio di virtù. E dopo di avere dati e ricevuti ammaestramenti usando con alcuni di costoro, **se ne parta come un amico dagli amici, colmo di doni e dei dovuti onori. In conformità di queste leggi bisogna adunque ricevere tutti gli stranieri e le straniere che vengono da un altro paese, e mandare all'estero i propri cittadini, onorando Giove Ospitale e astenendosi dal bandire gli stranieri, allontanandoli dalle mense e dai sacrifizi, come fanno oggidì gli abitanti del Nilo, o dal pubblicare contro di essi editti incivili** (Platone, *Le Leggi*, XII, 952d-953e; in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 1384-5. Grassetto ns.).

Per rispetto a *Zeus Xènios* e raccogliendo la lunga tradizione ospitale degli elleni, le regole sancivano, tra l'altro, due cose interessanti: il trattamento di parità a donne e uomini stranieri – cosa tutt'altro che scontata nell'antichità – e la simmetria delle condizioni riservate all'ospite rispetto a quelle con cui si veniva trattati a ruoli

invertiti.[8] Inoltre, come recita un altro luogo delle *Leggi*, «i rapporti d'ospitalità sono sacri; imperocché quasi tutte le mancanze che riguardano gli stranieri e commesse in danno di essi, più che non quelle che riguardano i cittadini, sono sotto la sorveglianza di un dio vendicatore; essendo infatti lo straniero privo di amici e di parenti, desta maggior compassione e negli uomini e negli dei» (Platone, *Le Leggi*, cit., 729e; in Id., *Tutte le opere*, cit., V, p. 1244).

Aristotele, poi, considera nell'*Etica nicomachea*, quanto l'ospitalità sia simile all'amicizia, infatti «come per l'ospitalità, sembra che opportunamente sia stato detto: "non troppi ospiti e neppur nessuno", così anche quanto all'amicizia sarà bene non essere senza amici, ma neppure con amici in numero eccessivo» (Aristotele, *Etica nicomachea*, trad. di A. Plebe, 1170b; in Id., *Opere*, vol. 2, Mondadori, Milano 2008 p. 247. Ristampa dell'edizione Laterza).

Gli stranieri ospitati, quindi, non dovevano essere considerati meno di un amico; diversa, tuttavia, era la stima che gli antichi nutrivano nei confronti di un'altra categoria di persone che venivano da fuori e costituivano una sicura minaccia: i barbari – *bárbaroi* – ; questi non parlavano greco – i 'balbuzienti', infatti, è il significato letterale della parola –, venivano visti come genti rozze e bellicose, guerrieri senza legge umana né divina, un tipo di uomo 'inferiore' cui si addice per

[8] Va inoltre ricordato che sotto la protezione di *Zeus Xènios* si ponevano tutti gli esuli e gli apolidi, categorie ancora più deboli dello straniero in quanto in tali casi gl'individui erano privi di una cittadinanza (per condanna oppure a seguito della scomparsa della propria comunità politica). Cfr. C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e* integrazione, cit., pp. 99-109.

natura essere schiavo[9] anzi, meno che uomo, un mostro. Se, da un punto di vista teorico, lo straniero barbaro si troverebbe in una condizione simile allo *xènos*, in pratica si guardava a lui con diffidenza e quindi gli si dava minore fiducia;[10] egli poteva rappresentare persino un'eccezione all'altrimenti inviolabile legge dell'ospitalità; e non deve sorprenderci troppo poiché è un tipo d'identificazione che oggi – ahimè – troviamo estesa in modo indiscriminato al nostro prossimo: italiani, tunisini, gambiani, turchi, greci, messicani, equadoregni ecc. ecc. sono sempre 'barbari' per qualcun altro (non credo ci sia bisogno di andare in dettaglio…). La differenza rispetto al passato è però grande: i barbari capovolgevano per i Greci qualsiasi ordine morale, non poteva esserci alcuna reciprocità, era inutile dargli un *symbolon*; non era il problema di avere usi e costumi differenti a farli osteggiare, ma la loro totale estraneità alla civiltà che i Greci erano consapevoli di avere raggiunto e la ferma convinzione, diffusa fra gli elleni, che nulla avrebbe potuto cambiare quelle persone 'orrende'. Oggi non esiste alcuna 'antropologia' alla base dell'atteggiamento negativo, neppure per un uso strumentale: lo straniero viene 'respinto' in quanto rozzamente bollato come 'profittatore', 'diverso', criminale ecc.

---

[9] Su ciò è molto chiaro Aristotele quando afferma come «tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò che per natura comanda essi non l'hanno, quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo. Di conseguenza i poeti dicono "Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice" come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa» (Aristotele, *Politica*, trad. di R. Laurenti, 1252b; in Id., *Opere*, vol. 2, cit., pp. 476-7).

[10] Sui motivi di fondo e i modi discriminatori con cui alcune *poleis* trattavano i barbari si vd. C. Bearzot, *I Greci e gli altri. Convivenza e integrazione*, cit., pp. 109-11. Il barbaro, scrive Cinzia Bearzot, resterà sempre «straniero due volte» (ivi, p. 153).

Si dovrà attendere l'avvento del cristianesimo per considerare qualunque 'straniero' come nostro 'prossimo' –, e trattarlo, anche se 'refrattario' all'amicizia, come se stessi.[11]

Serve tenere presente, in ogni caso, come l'ospitalità nel mondo greco non mirasse ad alcuna 'assimilazione': lo *xènos* veniva accolto nella *pólis* e rispettato in massimo grado nella sua identità e individualità. L'accoglienza era qualcosa di sacro, ma l'integrazione restava un altro affare. È ripetutamente attestato dalle fonti storiche come i greci rifiutassero l'integrazione, anche quella dello *xènos*, cioè dell'appartenente a un'altra comunità politica ellenica (*polis*).[12] In situazioni particolari, quali l'espansione e la conquista di nuovi spazi territoriali, formule di meticciato – e quindi d'integrazione – furono guardate con favore,[13] ma tanto Sparta

[11] A questo proposito, riporto in sequenza alcuni passi assai significativi dei Vangeli: «Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato. Chi accoglie un profeta perché è un profeta, avrà la ricompensa del profeta, e chi accoglie un giusto perché è un giusto, avrà la ricompensa del giusto. Chi avrà dato da bere anche un solo bicchiere d'acqua fresca a uno di questi piccoli perché è un discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa» (Mt 10,40-42); «Amerai il tuo prossimo come te stesso» (Mt 22,39); «Chi accoglie colui che io manderò, accoglie me; chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato» (Gv 13,20); «Chi accoglie uno solo di questi bambini nel mio nome, accoglie me, e chi accoglie me, non accoglie me, ma colui che mi ha mandato» (Mc 9,37); «Chi accoglierà questo bambino nel mio nome, accoglie me; e chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato. Chi infatti è il più piccolo fra tutti voi, questi è grande» (Lc 9,48).

[12] Come è stato fatto notare, «diversamente che nel mondo romano, dove la coscienza di essere fin dalle origini un popolo "misto" favorisce la disponibilità all'incontro e all'integrazione con il "diverso" sul piano etnico, sociale e culturale, in Grecia l'ideale è costituito, in linea generale, dalla "non mescolanza"» (C. Bearzot, *I Greci e gli altri*, cit., p. 47).

[13] In particolare nell'ellenizzazione dell'Asia minore, di Cipro, della Sicilia e, più in generale, della *Magna Graecia*. Cfr. ivi, p. 53.

quanto Atene restarono gelose della propria etnia e né l'una né l'altra vollero sancire per legge alcuna forma d'integrazione, restando questa sempre una rarissima 'concessione' *ad personam*.[14]

Nel IV sec. a.C. la situazione si complica ulteriormente: mutamenti sociali e crisi economiche provocano un aumento esponenziale degli stranieri che cercano mezzi di sostentamento (i cosiddetti *planomenoi*) e ciò si traduce in maggiore intolleranza testimoniata dallo slittamento di significato che il termine *xènos* subisce: da 'straniero' a 'mercenario'.[15] È molto facile stabilire in questo caso un parallelismo col presente, ove alla parola 'migrante' è stato aggiunto l'aggettivo 'economico' che tende a qualificare lo straniero in modo peggiorativo e nell'opinione pubblica crea quel terreno favorevole (o fornisce un alibi) per il respingimento o l'espulsione.

Quanto fin qui visto a proposito dei Greci si spiega considerando il loro profondo radicamento identitario: identità di cittadino (nell'ambito della *polis* e al massimo delle relative colonie), identità *ellenica* (costruita soprattutto in funzione dei barbari) e identità culturale (sia come consapevolezza di una superiorità rispetto ad altri popoli sia rispetto ad altre *poleis*). Naturalmente, si riscontra una notevole varietà di atteggiamenti nei confronti degli stranieri da parte delle numerose città-stato greche,

[14] Utile ricordare come con l'avvento della monarchia macedone, cioè prima dell'età ellenistica, l'omogeneizzazione del tessuto sociale a seguito della concreta dissoluzione di forme di governo 'democratiche', abbia in un certo senso favorito l'integrazione «degli elementi stranieri, anche di etnia non greca, che nella *polis* non era pensabile» (ivi, p. 148). Esempio di tale tendenza fu senza dubbio la città di Alessandria sotto il regno tolemaico o, in epoca antecedente, la città di Siracusa.

[15] Ciò viene ben stigmatizzato ivi, pp. 112 ss.

ciò «dipende anche dal diverso bisogno che queste società avevano dello straniero: città marinare e dedite ad attività commerciali, come Atene, Corinto e Mileto, [potevano] dipendere dal contributo economico dello straniero»[16] e mostrarsi più aperte (pur rifiutando l'integrazione); altre, come Sparta, basandosi su un'economia agricola, non ritenevano necessaria alcuna concessione particolare. Il quadro generale, poi, si arricchisce di un ulteriore componente: «Al rifiuto di integrare spesso corrisponde, nel mondo greco, il disinteresse a integrarsi. […] In realtà gli esuli desideravano soprattutto tornare alla propria comunità di origine»;[17] non vi era – ieri come oggi – una forte spinta verso l'integrazione da parte dello straniero, almeno in prima battuta; ciò non significa che non ci si debba provare.[18]

Vi era, nell'antichità, una dignità dello straniero nel quale si riconosceva qualcosa d'importante in comune con sé: poteva essere di un'altra città, di un altro 'stato' o 'federazione', però era avvertito come appartenente a una comunità più vasta – l'ellenica – nella quale tutti condividevano lingua o discendenza o, più ancora, culti

[16] Cfr. ivi, pp. 92 ss.

[17] Ivi, p. 116. La resistenza all'integrazione e la volontà di non integrare vengono definiti dalla Bearzot, a conclusione del suo saggio, come «il carattere biunivoco delle resistenze all'integrazione» (ivi, p. 153).

[18] Ecco perché credo sarebbe oggi assai più utile concentrarsi su un'accoglienza fatta bene e non puntare direttamente sull'integrazione, processo che resterebbe doverosamente come obiettivo sul medio-lungo termine. È impensabile integrare in breve tempo e con scarse risorse i migranti stranieri; questo dovrebbe fare riflettere sull'utilizzo spesso strumentale che si fa dei processi d'integrazione falliti, portati a emblema dell'assoluta impossibilità di raggiungere l'obiettivo quando invece sono mera testimonianza di cattiva progettazione a monte. Per non parlare della triviale abitudine (quando non malafede) a negare l'esistenza di quegli esempi riusciti (anche parzialmente) d'integrazione nelle comunità locali.

religiosi, compreso lo straordinario esempio di ibridazione tra religione, politica e agonismo ch'erano i Giochi olimpici, quelli pitici, gl'istmici e i nemei.

Uno status intermedio tra il cittadino e lo straniero era quello dei meteci – *métoikoi* – o stranieri residenti (solitamente artigiani, commercianti, imprenditori ecc. che soggiornavano per almeno un mese) i quali non potevano essere cittadini politicamente attivi del posto in cui risiedevano, ovvero non erano 'soggetto' di diritto pubblico, ma venivano garantiti nel loro 'diritto privato' e potevano intentare azioni giudiziarie.[19] Nel caso di condanna, il meteco diventava schiavo e i suoi beni venivano venduti; la sua uccisione premeditata e volontaria era considerata meno grave di quella di un cittadino di pieno diritto.[20]

La legislazione antica riguardo alla condizione di straniero, pur non essendo ricca di contenuti (vuoi per mancanza di fonti, vuoi per l'inesistenza di un vero diritto pubblico, ma soprattutto perché l'atteggiamento di 'protezione etnica' era considerato talmente ovvio da non richiedere regole se non in periodi e situazioni particolari), ci suggerisce qualche riflessione interessante. Prima di tutto, se è vero che i Romani

[19] La *metoikia* sembra costituire una forma di parziale integrazione nella comunità della *polis*, «essa nasce dall'esigenza di non limitare l'accoglienza dello straniero nella comunità, evitando però di doverlo effettivamente integrare, con il rischio che i cittadini originari vengano a trovarsi in minoranza. Si tratta quindi di un istituto di accoglienza, che però intende definire contemporaneamente un'esclusione» (ivi, p. 73).

[20] Cfr. ivi p. 79. Infatti, mentre l'uccisione di un cittadino era punita con la morte dell'omicida, «nell'altro caso la pena prevista era l'esilio ed era anche possibile estinguere la penna tramite una transazione pecuniaria» (*ibidem*). Sulla onnipresente distinzione tra questioni legali che coinvolgono concittadini e quelle che riguardano meteci e stranieri, una fonte è Aristotele, *Costituzione di Atene*, LVII, LVIIII, in Id., *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1955, pp. 415-7. Si vedano pure ivi, le pp. 209-10.

hanno prodotto quello che oggi chiamiamo 'diritto', non dimentichiamoci delle leggi greche; uso il plurale – leggi – poiché la loro applicazione non superava generalmente la *polis* di origine e le colonie da essa fondate. Uno dei più famosi legislatori antichi è certamente Licurgo, il quale offrì a Sparta un rigido sistema legislativo già dall'VIII sec. a.C. Si devono a lui la struttura del sistema politico e l'organizzazione socio-educativa della Laconia: dalla *gherusìa* (consiglio degli anziani) all'*apella* (assemblea popolare), dai *sissizi* (pasti in comune cui i cittadini erano obbligati a partecipare) all'*agoghé* (percorso educativo nel quale dai sette anni il fanciullo veniva tolto dall'ambiente familiare). Rispetto alla nostra questione, Licurgo applicò la *Xenelasía*,[21] legge che prevedeva l'esclusione degli stranieri dalla possibilità di ottenere residenza, anche se potevano essere ammessi per brevi periodi durante festività religiose o per missioni statali. Con qualche rara eccezione per amici e alleati, la *Xenelasía* toglieva coerentemente la possibilità agli Spartani di soggiornare in terre straniere; tutto ciò doveva essere funzionale a preservare i propri costumi e quindi a proteggere la comunità da ogni possibile 'contaminazione' esterna.[22]

[21] Da 'straniero' e 'condurre' o 'spingere'. Fu comunque di larga applicazione pure nell'isola di Creta e in altre città di origine o fondazione dorica fra cui Taranto.

[22] Sparta, la 'società chiusa' per eccellenza, incarna probabilmente la forma più refrattaria a ogni tipo d'integrazione; i motivi si possono ricondurre al sentimento d'identità e appartenenza di cui si diceva *supra*, amplificato dalla forma di educazione pubblica (obbligatoria) idonea a forgiare cittadini dal carattere fiero e bellicoso. Sparta «praticava regolari espulsioni degli stranieri presenti sul territorio, per evitare che i cittadini entrassero in contato col mondo esterno e, come si temeva accadesse agli Spartiati all'estero, "diventassero peggiori" venendo in contatto con costumi diversi» (C. Bearzot, *I Greci e gli altri*, cit., p. 30; riprende un'informazione contenuta in Tucidide, *Le storie*, a cura di G. Donini, vol. 1, UTET, Torino 1982, libro I, 95, pp. 212-3).

Tale istituto, verosimilmente di matrice dorica, lo ritroviamo a margine di diverse legislazioni fra cui quella locrese, ove Zaleuco (VII sec. a.C.) – considerato il primo legislatore del mondo occidentale – proibì che i propri cittadini potessero recarsi in terre straniere e soggiornarvi stabilmente.[23] Ciò non deve indurci a considerare gli Spartani o i Locresi vittime di pregiudizi xenofobi, ma a inquadrare queste regole come frutto di un naturale desiderio di proteggere la propria libertà da ogni possibile interferenza, come desiderio di restare saldi e uniti in un mondo – quello antico – nel quale guerre, battaglie o lotte erano frequenti e devastanti (guerre persiane, guerre peloponnesiache, battaglie tra *poleis* magno greche ecc.). Infatti, tali misure, sebbene strutturali, non di rado erano applicate con relativa indulgenza.

Nulla, insomma, che smentisca lo spirito e le leggi sacre dell'accoglienza viste prima; tant'è che, meno di un secolo dopo Zaleuco, ritroviamo nelle leggi del catanese Caronda (VI sec. a.C.) – secondo la tradizione allievo di Zaleuco e di Pitagora – la norma per cui «bisogna soccorrere il cittadino ingiustamente oppresso in patria o all'estero e accogliere e congedare familiarmente, secondo le proprie leggi, ogni straniero rispettato nella sua patria».[24]

---

[23] Come riportato opportunamente in K.O. Müller, *The History and Antiquities Of The Doric Race*, II, John Murray London 1839, pp. 220 ss., l'istituto della *xenolasía* di matrice dorica, apparirebbe pure nella storia della fondazione di Crotone, ma non deriverebbe da Argo, bensì da Sparta.

[24] Le leggi di Caronda si ricavano soprattutto dagli scritti antologici del bizantino Giovanni Stobeo (V sec. d.C.).. Per approfondimenti, si leggano F.D. Gerlach, *Zaleukos, Charondas, Pythagoras: zur Kulturgeschichte von Großgriechenland*, Bahnmaier, Basel 1858, pp. 75-92; H. Chrisholm, *Charondas*, voce dell'*Encyclopaedia Britannica*, V, Cambridge University Press, Cambridge 1911, p. 948.

3- Ospitalità, accoglienza, riconoscimento dell'altro

Con un notevole balzo in avanti spostiamoci nell'età contemporanea, ma non per giudicare lo sconfortante panorama di oggi, piuttosto per riflettere su termini, categorie e valori che riguardano lo 'straniero' nel mondo attuale.

Molteplici sono state le voci sull'argomento, alcune delle quali assai autorevoli: da Albert Camus a Emmanuel Lévinas fino a Jacques Derrida, solo per citarne alcuni. In particolare, Derrida, riconosce che l'ospitalità debba essere incondizionata per ciascun essere umano – facendone una sorta di diritto universale – ma è cosciente del fatto che qualunque norma tesa a regolare tale diritto ne limiti in qualche misura l'applicabilità; in altri termini, quando si cerca di metterla in pratica, l'ospitalità cessa di essere per tutti e ciò non è semplicemente frutto di circostanze socio-economiche mutevoli, ma una condizione intrinseca e direi 'strutturale' del contrasto ineliminabile tra legge del cuore e diritto, tra libertà e responsabilità o, anche, tra libertà e uguaglianza. Sia chiaro: Derrida è per tenere come punto fermo l'universalità del diritto di ospitalità, esso resta 'incondizionato', un ideale cui tendere anche se non completamente raggiungibile.[25] Aggiungo che la tensione sempre esistente tra libertà e responsabilità o tra libertà e uguaglianza trova un terzo termine che dialetticamente la scioglie: l'etica nel primo caso, la fraternità nel secondo.[26]

[25] Cfr. J. Derrida – A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità* [1997], trad. it. di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

[26] Come osserva Derrida: «Ci braccherà senza posa questo dilemma tra, da un lato, l'ospitalità incondizionata che va al di là del diritto, del dovere o addirittura della politica, dall'altro, l'ospitalità

Sempre Jacques Derrida chiarisce un'ulteriore distinzione, quella tra 'ospitalità' e 'accoglienza': la prima incondizionata perché puro principio, la seconda limitata da tutte le condizioni storiche, sociali, economiche e politiche che esistono nel momento in cui si attua, cioè si mette in pratica, l'ospitalità. Distinguere i due termini è tutt'altro che un semplice esercizio linguistico o etimologico, perché veicolano idee non sovrapponibili che oggi tendono a essere confuse, e non sempre lo si fa in buona fede; infatti, «Lo scambio indebito fra questi due concetti assume per lo più la forma del tentativo di ricondurre l'ospitalità all'accoglienza, smarrendo così l'accezione originaria e incancellabile di un'ospitalità che dovrebbe restare comunque sottratta a ogni condizionamento contingente» (U. Curi, *Straniero*, cit., p. 143). Certo, esiste pure il tentativo (assai minoritario a dire il vero) di pensare l'accoglienza come ospitalità, compiendo anche in questo caso un indebito scambio tra teoria e prassi, tra modello e imitazione, tra principio e azione. Personalmente, reputo più proficuo restare sulla classica distinzione accoglienza-integrazione e considerare l'ospitalità come termine medio; ma per l'economia del nostro discorso non è questione di primaria importanza.

---

circoscritta dal diritto e dal dovere. L'una può sempre corrompere l'altra, e questa possibilità di snaturamento è irriducibile. E deve restarlo. […] Ci troveremo sempre a dibatterci tra queste due accezioni del concetto di ospitalità nonché di linguaggio. Torneremo anche sui due regimi d'una legge dell'ospitalità: l'incondizionata o l'iperbolica da una parte, e la condizionata e la giuridico-politica, cioè l'etica dall'altra parte – l'etica in realtà si trova a metà tra le due, a seconda che si occupi di regolamentare il rispetto e il dono assoluti, oppure lo scambio, la proporzione, la norma eccetera» (ivi, pp. 119-21 *passim*).

In tutte le considerazioni precedenti aleggia un altro tema che definirei fondamentale, prima ancora che propedeutico: quello dell'altro o dell'alterità. Difatti, si è ospitali o accoglienti solo quando riconosciamo qualcuno come 'diverso' da noi e allo stesso tempo gli conferiamo qualcosa in comune, altrimenti quel qualcuno o è uguale a noi – e non ha bisogno di essere ospitato – oppure non appartiene al nostro mondo e gli viene negata un'identità. Questa seconda idea credo sia alla base dell'indifferenza sempre più diffusa nei confronti dell'altro, dell'estraneo, dello straniero; perché, se riflettiamo un attimo, persino l'odio, la guerra e la xenofobia presuppongono un riconoscimento – del nemico o dello straniero – ma se rifiutiamo o siamo così ottusi da negare l'alterità di qualcuno, si apre di fronte a noi l'abisso dell'ignoranza, dell'indifferenza, del concreto pericolo della disumanizzazione (non intendo questo termine solo nel suo significato etico quanto, letteralmente, come perdita di quelle peculiarità che ci fanno essere uomini: ragione, sentimenti di amore, amicizia ecc.).

Un filosofo della scienza, psicologo ed epistemologo contemporaneo, Ernst von Glasersfeld, può aiutarci a chiarire quanto appena detto da un'ulteriore prospettiva: ci dice, infatti, che il sentimento dell'amore non è qualcosa che si può costruire da soli, «si deve essere appunto in due [cioè] si deve quindi aver isolato all'interno del proprio mondo almeno se stessi e un'altra persona in modo consapevole» (E. von Glasersfeld, *Prima si deve essere in due. Pensieri razionali sull'amore*, in A.A. Bogdanov *et al.*, *Quattro dialoghi su scienza e filosofia*, trad. di M. Karlitzky e S.

Tagliagambe, Odradek, Roma 2004, p. 51). Può sembrare una banalità, ma non è così, intanto perché «ci vuole non poco lavoro per realizzare questa costruzione [dell'altro]» e, soprattutto, perché siamo abituati ad accettare l'esistenza altrui come qualcosa che ci proviene dall'esterno: gli altri sono dati a priori, senza «che ci si chieda perché sono *lì* e da dove vengano» (ivi, pp. 51-2).

Fondatore, insieme ad altri, dell'orientamento teorico denominato 'Costruttivismo radicale', von Glasersfeld «cerca di spiegare il nostro sapere come una costruzione interna, e non come si fa comunemente, come una *scoperta*» (ivi, p. 52). La costruzione delle conoscenze passa attraverso la prima e più importante distinzione, quella fra l'io e il mondo.[27] Il fatto che poi, crescendo, si scopra che il mondo che si è pian piano costruito non è molto diverso da quello che si sono formati gli altri, non fa che confermare una necessaria dimensione intersoggettiva della realtà, ovvero che la realtà – nel senso più ampio – può essere formata attraverso gli altri; solo con l'altro posso costruire una realtà stabile. Generalmente, «l'esistenza altrui viene semplicemente accettata senza che ci si chieda perché sono *lì* e da dove vengono. Come sono, cosa li muove e a cosa mirano è un'altra questione ancora» (ivi, pp. 51-2); se poi s'incontrano difficoltà linguistiche avvertiamo l'altro o lo straniero con maggiore distacco e diventa semplice scivolare in quei comportamenti che ne fanno un vero estraneo: estraneo a me, alla società e all'umanità.

[27] Cfr. ivi, p. 57.

Ma così non solo dimentichiamo i valori – il riconoscimento, l'accoglienza, l'amore per il prossimo – tanto pagani quanto cristiani che abbiamo visto essere alla base dell'Occidente, facciamo torto a noi stessi, alla nostra persona, infatti, «ho bisogno dell'altro perché soltanto attraverso l'altro si crea quella intersoggettività che mi permette di costruire una realtà più stabile di quella che mi costruirei da solo» (ivi, p 59). In altre parole, costruendo l'altro costruiamo pure la nostra identità:

> Ciò non significa che li creiamo come esseri viventi o che gli diamo vita, ma che il modo in cui abbiamo esperienza di loro deriva da noi stessi e non da loro e che le qualità, i sentimenti e le intenzioni che si attribuisce loro spesso non si basano su nient'altro che sulle astrazioni abituali della nostra esperienza (ivi, pp. 59-60).

Conclusioni

L'altro, l'estraneo, lo straniero è essenziale alla nostra identità; se lo rifiutassimo con indifferenza saremmo meno italiani, meno europei, meno cittadini del mondo, meno 'umani'.

Per quanto abbiamo visto, dovremmo essere ospitali per tradizione (Grecia) e per etica religiosa (politeismo e, ancora di più, cristianesimo); ma ancora, dovremmo accogliere per noi, per non diventare estranei a noi stessi nel momento in cui non si riconosce l'altro, per non essere alieni verso la società, per sentirsi parte della comunità e dell'umanità; per essere, in due parole, uomini migliori.

«Illuminazioni»

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 48 Aprile – Giugno 2019

ISSN: 2037-609X

compu.unime.it