

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di
Lingua, Letteratura e Comunicazione



N. 67 Gennaio – Marzo 2024



www.rivistailuminazioni.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), MariaTeresa Morabito (Università di Messina), Ve-Yin Tee (Università di Nanzan, Giappone), Vincenzo Cicero (Università di Messina), Giovanni Brandimonte (Università di Messina), Francesco Zanolli (Università di Messina), Sergio Severino (Università di Enna - Unikore), Florence Pellegrini (Université Bordeaux Montaigne-MCF en langue et stylistique françaises), Nicola Malizia (Università di Enna - Unikore), Massimo Sturiale (Università di Catania – Ragusa), Rima Sleiman (Maître de conférences à l'INALCO - Directrice adjointe du département d'arabe à l'INALCO), Paolo Villani (Università di Catania), Paolo La Marca (Università di Catania), Elena Bellavia (Università della Basilicata – sede di Potenza), Sonia Bellavia (Università di Roma – La Sapienza), Fabrizio Impellizzeri (Università di Catania – sede di Ragusa), Carmen Maria Mata Pastor (Universidad de Málaga), Sarah Amrani (Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3), Federica D'Ascenzo (Università “D'Annunzio” Chieti - Pescara), Pietro Perconti (Università di Messina), Serafina Filice (Università della Calabria), Giuseppe Spadafora (Università della Calabria), Paola Di Mauro (Università di Messina), Giambattista Scirè (Università di Catania)**

Comitato di Redazione: **Antonino Bucca (Università di Messina), Santo Burgio (Università di Catania), Alessandro Versaci (Università di Messina), Raffaella Liuzzo (Università di Catania), Fabio Libasci (Università di Modena e Reggio Emilia), Marcello Mollica (Università di Messina), Mario Pesce (Università E-Campus), Sebastiano Nucera (Università di Messina), Giada Cascino (Università di Enna – Unikore), Angela Mazzeo (SSML – Reggio Calabria)**

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

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

Segreteria Redazione: **Prof.ssa Angela Mazzeo (SSML – Reggio Calabria)**

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@rivistailuminazioni.it.

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

Sessantasettesima Edizione: Gennaio – Marzo 2024

ISBN ISSN: 2037-609X

INDICE

Antonino Bucca -	LE ESPERIENZE PSICOTICHE E I DELIRI CONDIVISI. EMPATIA E TEORIA DELLA MENTE TRA SCHIZOFRENIA E PARANOIA.....	3
Sonia Bellavia -	IL TEATRO COME LABORATORIO ANTROPOLOGICO: IL CASO KARL PHILIPP MORITZ.....	28
Simone Ferrari -	JINU POTÓ, MITO O STORIA? MIGRAZIONI DEL SAPERE E INQUIETUDINI METANARRATIVE NELLA LETTERATURA ORALE EMBERA	49
Flaviana Astone -	MEMORY AND NARRATION OF HISTORY AS WEAPONS TO RESIST THE CANCELLATION OF SICILY FROM THE POLITICAL AND CULTURAL CONTEXT OF ITALY.....	102
G.Gimigliano,A.Boncompagni -	LA COSCIENZA DEL LIMITE: PROSPETTIVE SOCIO-ANTROPOLOGICHE TRA DIRITTO E INTELLIGENZA ARTIFICIALE.....	114

Luigi De Blasi -	NICHILISMO E PROSPETTIVE FILOSOFICHE. TRA FUGA DA SÉ E SALTO, DI LÀ DEL GUADO.....133
Stefano Morabito -	INTERPRETACIÓN DE TRIBUNALES: EXIGENCIAS INSTITUCIONALES Y PRÁCTICA PROFESIONAL UN ESTUDIO A PARTIR DEL JUICIO “OPERAZIONE CÓNDOR”153
Giuseppe Gimigliano -	ANTROPOLOGO,PSICOLOGO, SOCIOLOGO, ARTIGIANO IL MESTIERE DI STORICO TRA XX E XXI SECOLO.....181
Andrea Velardi -	ESPERIENZA, SOGGETTIVITÀ E REALTÀ. IL REALISMO FENOMENOLOGICO HUSSERLIANO REINTERPRETATO DA VINCENZO COSTA.....200
Cristina Arizzi -	THE ICONOGRAPHY OF MIGRATION THROUGH A MULTIMODAL CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS LENS: THE CUTRO SHIPWRECK CASE.....232

Antonino Bucca

LE ESPERIENZE PSICOTICHE E I DELIRI CONDIVISI.

EMPATIA E TEORIA DELLA MENTE TRA SCHIZOFRENIA E

PARANOIA

PSYCHOTIC EXPERIENCES AND SHARED DELUSIONS.

EMPATHY AND THEORY OF MIND BETWEEN SCHIZOPHRENIA AND

PARANOIA

ABSTRACT. Schizofrenia e paranoia (ovvero Disturbo delirante – DD) costituiscono i poli estremi delle esperienze psicotiche. La schizofrenia insorge in giovane età con manifestazioni deliranti bizzarre, esperienze allucinatorie, deterioramento dissociativo cognitivo, comportamentale e linguistico. La paranoia, invece, acuendo tratti di personalità già critici (diffidenza, sospettosità, aggressività, ecc.) si insinua progressivamente e comincia a manifestarsi – solo dopo un lungo periodo di ‘incubazione’ – nella mezza età, e solo con il delirio lucido.

Provare sentimenti di empatia, considerare e/o valutare il giudizio degli altri e le loro convinzioni attraverso le capacità nella Teoria della Mente (*Theory of Mind* – ToM) e nelle Funzioni Esecutive (Executive Function – EF), comprendere e condividere il contenuto di un’idea morbosa, può far emergere la distanza

psicopatologica (e cognitiva) tra forme così estreme di psicosi, appunto, tra le psicosi schizofreniche e quelle paranoiche? E, soprattutto, qual è il ruolo che in questi casi gioca il linguaggio?

Attraverso i risultati di una nostra ricerca, in questo breve saggio cercheremo di esaminare le modalità emotive, cognitive, psicopatologiche e linguistiche delle psicosi che sono alla base di alcune delle differenze tra la schizofrenia e la paranoia. Differenze che emergeranno chiaramente osservando il ruolo dei rispettivi contesti comunicativi e relazionali, ma principalmente dalla possibilità di condivisione del delirio tra i soggetti psicotici.

ABSTRACT. Schizophrenia and paranoia (i.e., Delusional Disorder – DD) constitute the extreme poles of psychotic experiences. Schizophrenia begins at a young age with bizarre delusions, hallucinatory experiences, dissociative cognitive, behavioral and linguistic deterioration. Paranoia, on the other hand, exaggerating already critical personality traits (distrust, suspiciousness, aggression, etc.) progressively creeps in and begins to manifest itself – only after a long period of ‘incubation’ – in middle age, and only with lucid delusion.

Experience feelings of empathy, consider and/or evaluate the judgment of others and their beliefs through Theory of Mind (ToM) and Executive Function (EF) skills, understand and share the content of a morbid idea, can it bring out the psychopathological (and cognitive) distance between such extreme forms of

psychosis, precisely, between schizophrenic and paranoid psychoses? But, above all, what role does language play in these cases?

Through the results of our research, in this short essay we will try to examine the emotional, cognitive, psychopathological and linguistic modalities of psychosis that underlie some of the differences between schizophrenia and paranoia. Differences that will clearly emerge by observing the role of the respective communicative and relational contexts, but mainly by the possibility of sharing delusion among psychotic subjects.

Keywords: Delirio paranoico condiviso, delirio lucido, linguaggio psicotico, empatia, Teoria della Mente. Shared paranoid delusion, lucid delusion, psychotic language, empathy, Theory of Mind.

1. Introduzione: note sul *continuum* psicotico

Le esperienze psicotiche sono caratterizzate dal delirio, dalle allucinazioni, da alterazioni del comportamento e da altre manifestazioni emotive, cognitive e psicopatologiche. Alla fine dell'Ottocento, Emil Kraepelin (1899) descrisse il decorso, l'esito della malattia e i tipi di ideazione morbosa che distinguevano la *dementia praecox* (contraddistinta dal graduale e inesorabile deterioramento cognitivo dei malati) dalla *paranoia* (contrassegnata viceversa dallo sviluppo

insidioso, lucido e ‘coerente’ della *follia*). Più tardi, Eugen Bleuler (1911) raggruppò entrambi questi disturbi mentali sotto la comune definizione di *schizofrenia*. La psichiatria clinica odierna tende ancora a privilegiare l’approccio bleuleriano (APA 2013), considerando come essenzialmente schizofrenico tutto il *continuum* psicotico che va dalle forme disorganizzate (confusione, dissociazione, alienazione) a quelle lucide tipiche della paranoia. Cioè, sostanzialmente tende ad assimilare le forme psicotiche, mettendo quasi sullo stesso piano le forme deliranti bizzarre schizofreniche e le forme deliranti lucide paranoiche: oggi meglio definite come disturbo delirante (Winokur 1977; Sims 1988). Da una prospettiva fenomenologica (psicopatologica e/o filosofica) che tende alla comprensione delle diverse esperienze di follia, i due estremi psicotici sembrano però abbastanza distanti, addirittura al punto che la distinzione kraepeliana tra schizofrenia e paranoia può sembrare ancora convincente.

Le forme di delirio (bizzarro o lucido), il disturbo formale del pensiero (*Formal Thought Disorder* – FTD) e la presenza di allucinazioni, infatti, caratterizzano alcune delle ‘sfumature’ sostanziali tra le diverse psicosi, specialmente tra la schizofrenia e la paranoia (preferiamo continuare a usare questa definizione ormai romantica – vedi: Kraepelin 1899; Bleuler 1912; Krueger 1917 – invece della più attuale, appunto, disturbo delirante). Ma è soprattutto attorno alla funzione psicopatologica del delirio, nelle sue diverse espressioni, che sembra addensarsi il problema euristico

dell'indagine scientifica e della riflessione filosofica sui disturbi mentali in generale e su quelli psicotici in particolare.

Insomma, il problema di fondo riguarda l'universo di senso della malattia mentale che passa attraverso le forme esistenziali del delirio: ma riguarda anche vari aspetti della percezione, dell'intuizione, della rappresentazione e dell'esperienza psicopatologica. Come si sa, nel delirio specialmente gli elementi della percezione sono funzionali all'interpretazione morbosa. Secondo Kurt Schneider la *percezione* delirante (alimentata dai disturbi dissociativi della schizofrenia) contribuisce ad attribuire significati anomali alle esperienze sensoriali; d'altra parte, invece, l'*intuizione* delirante si distingue solo per la convinzione e fallacia senza compromessi con cui si manifestano le idee morbose (Cassano *et al.* 2002). Da un punto di vista filosofico, Michel Foucault (1972) parla di stati mentali disorganizzati (condizioni oniriche, disorientamento, disturbi della percezione spazio-tempo) e di stati autistici che sfociano nella demenza, o per altri versi dell'esaltazione passionale che porta all'esagerazione di alcuni tratti della personalità: suscettibilità, sospettosità, sfiducia, aggressività, sentimenti di grandezza, ecc.

Del resto i deliri bizzarri non sono sistematizzati, appaiono incomprensibili e con sentimenti di alienazione, divisione e disintegrazione dell'Io: tali da farli ritenere riferiti alla cosiddetta *identità del sé*. Mentre i deliri lucidi "plausibili", strutturati, pervicaci tendono a manifestare un'idea di *sé congruente*: essi costituirebbero così i deliri sulla *relazione oggettuale* (Lorenzini, Sassaroli 1992; 2008; Rossi Monti 2008).

Inoltre, le forme deliranti bizzarre tipiche della schizofrenia si accompagnano spesso al disturbo formale del pensiero (cioè agli elementi dissociativi delle idee che si esprimono attraverso il linguaggio incoerente, logorroico, tangenziale, circostanziale, distraibile, ecc.), e alle esperienze allucinatorie che sono prevalentemente di natura uditiva, ma che possono essere anche visive, olfattive, somatosensoriali e gustative (Bleuler 1911; Andreasen 1996). A differenza di queste manifestazioni psicotiche, le forme deliranti strutturate o lucide si manifestano solo con idee coerenti con la credenza morbosa, sostenute con assoluta certezza e al di là di ogni ragionevole dubbio (Cassano *et al.* 2002; APA 2013).

Gli stati psicopatologici confusionali, disorganizzati e bizzarri, sembrano in qualche modo rivelare la natura biologica dei disturbi schizofrenici. In effetti, sono sempre più numerosi gli studi di neuroscienze cognitive che cercano di confermare l'ipotesi del coinvolgimento di specifici circuiti neurali – ovviamente insieme al ruolo dei neurotrasmettitori e dei recettori sinaptici – che sarebbero alla base degli stati psicotici dissociativi e quindi delle esperienze deliranti bizzarre e allucinatorie. I sistemi neurali coinvolti così come i meccanismi patogenetici, tuttavia, rimangono ancora poco chiari: è stato studiato soprattutto il ruolo della corteccia frontale, cingolata anteriore e temporale (specialmente dell'emisfero sinistro) e naturalmente le loro strutture di connessione (Pennisi 2022). Altre ricerche si sono concentrate sul ruolo dell'attivazione somatosensoriale, dei processi di predizione e di controllo motorio dell'azione e, per questa via, hanno studiato il ruolo delle percezioni

allucinatorie uditive in relazione alle diverse funzioni linguistiche (Frith 2005): ovviamente, esistono numerose indagini più recenti e altre sono tuttora in corso.

Tra le psicosi schizofreniche e quelle paranoiche, dunque, già le forme del delirio (o del delirare) delineano chiaramente le diverse modalità psicopatologiche dei disturbi mentali. Infatti, esse consentono di cogliere il significato personale, gli aspetti della realtà oggettiva e intersoggettiva, nonché il contesto degli scambi relazionali e comunicativi dei malati.

2. È possibile condividere le idee deliranti?

Com'è noto, i casi clinici di *folie à deux* e/o di *folie communiquée* descritti alla fine del XIX secolo da Charles Ernest Lasègue e Jules Falret sono ormai considerati dei classici della letteratura psichiatrica. Queste manifestazioni di disturbo psicotico condiviso presentavano alcuni elementi costanti e ricorrenti: le forme di 'partecipazione' delirante erano prevalentemente di natura persecutoria, interessavano solitamente la sfera familiare o conviventi, l'ideazione delirante si sviluppava spesso tra coppie di donne (madre-figlia, sorelle, ecc.) legate da un rapporto simbiotico e in condizioni di isolamento sociale. L'aspetto più curioso, nondimeno, riguardava le condizioni psicopatologiche che manifestavano tali soggetti: in una sorta di "induzione" delirante, solo uno dei due presentava l'ideazione morbosa mentre l'altro ne subiva solo l'influenza (Lasègue, Falret 1877).

In altre parole, nei casi di follia a due o più individui ovvero nei casi di disturbo psicotico condiviso, esiste un delirante principale detto anche *incube* o protagonista da cui il delirio ha origine e si mantiene, e uno o più soggetti secondari fortemente influenzabili o *succubi* che aderiscono alla formazione delirante primaria del protagonista (Cassano *et al.* 2002; APA 2013).

Le manifestazioni di *folie à deux* e/o di delirio psicotico condiviso, quindi, sono caratterizzate dal rapporto *asimmetrico* in cui un soggetto delirante principale condiziona e/o influenza l'ideazione di un soggetto delirante secondario. In queste circostanze, evidentemente, il delirio sembra coinvolgere i soggetti in maniera diversa. Uno solo, infatti, è l'*incube*, cioè colui che concepisce l'idea delirante, che la difende e che finisce per influenzare l'altro, il *succube*, con la sua credenza o convinzione morbosa (Dissez 2004; Arnone *et al.* 2006). A seconda delle diverse modalità con cui il soggetto delirante principale esercita la sua influenza sul soggetto delirante secondario, sono state indicate diverse forme di delirio condiviso chiamate anche “psicosi di associazione” (Silveira *et al.* 1995; Tényi *et al.* 2006; Al Saif, Al Khalili 2022). In queste forme di *folie à deux* resta comunque abbastanza evidente l'asimmetria dei ruoli che caratterizzano il processo di “condivisione” del tema morboso che si fonda da una parte, appunto, sul ruolo dell'*autore* (il soggetto delirante principale) che ‘detta’ la sua convinzione all'*attore* ovvero al soggetto delirante secondario. Un processo simile può anche unire e sostenere un gruppo

molto più ampio di persone, come accade per esempio nel caso degli adepti delle sette (Sims 1988; Saragih *et al.* 2019).

Nelle forme di disturbo psicotico condiviso il soggetto delirante sembra perciò essere sempre e solo uno, poiché il soggetto delirante secondario solitamente segue acriticamente le idee morbose del primo. Probabilmente, allora, i casi di *folie à deux* non dovrebbero essere considerati forme di *folie simultanée* (nel senso letterale del delirare insieme, nello stesso tempo, anche se momentaneamente) o manifestazioni cliniche di “delirio condiviso”. Ammettendo però che tali casi di delirio condiviso possono riguardare le forme deliranti bizzarre, ossia le psicosi schizofreniche. Ma possiamo osservare qualcosa di simile anche nel caso delle esperienze deliranti lucide, ossia nelle cosiddette psicosi paranoiche? Oppure, nei casi di paranoia si possono verificare condizioni diverse in cui più soggetti possono fattivamente comprendere e condividere l’idea di un’altra persona delirante?

A tal proposito, abbiamo condotto una ricerca presso un ospedale psichiatrico giudiziario. Lo scopo della nostra indagine è stato quello di verificare le possibilità di condivisione di un delirio di gelosia: dunque, la possibilità di condividere un delirio lucido cronico e/o strutturato. In altre parole, abbiamo cercato di stabilire fino a che punto soggetti deliranti paranoici fossero stati disposti a condividere con altri soggetti paranoici le proprie interpretazioni, convinzioni ed esperienze morbose: in particolare, appunto, la possibilità e il grado di partecipazione e di condivisione di un delirio di gelosia. Nel corso della stessa ricerca, inoltre, abbiamo studiato le

rappresentazioni sociali e culturali dell'emozione di gelosia in un gruppo di controllo di studenti universitari, e la distanza che ovviamente separa le interpretazioni della realtà (cioè i giudizi sulla vicenda e sui personaggi della rappresentazione cinematografica) dei soggetti che costituiscono il gruppo di controllo da quelle dei pazienti paranoici internati (Bucca 2009; 2012).

La ricerca è stata articolata in due fasi distinte che hanno richiesto modalità e contesti specifici di raccolta dati e di analisi dei risultati. Nella prima fase sono stati presi in considerazione 8 soggetti paranoici, considerati spaventosi casi clinici di delirio lucido di gelosia. Questi soggetti avevano un'età media di 52 anni ed erano stati ricoverati in un ospedale psichiatrico giudiziario – in seguito al delitto che avevano commesso – con la diagnosi di disturbo delirante. La seconda fase dell'esperimento, invece, ha coinvolto un gruppo di circa 90 studenti universitari. Il metodo utilizzato in entrambe le fasi dello studio è stato quello dell'osservazione sistematica e diretta delle reazioni e delle relazioni evocate dall'uso del materiale simbolico preparato per l'occasione: la visione del film *L'inferno* di Claude Chabrol che ricostruisce mirabilmente la storia di un delirio di gelosia. La metodologia utilizzata, quindi, è stata essenzialmente descrittiva secondo le modalità tipiche della ricerca di base con esperimento cosiddetto cieco: attuato utilizzando strumenti generali di quantificazione come il dibattito strutturato (utilizzato con pazienti paranoici attraverso un *cineforum* e una serie di interviste psichiatriche effettuate ad intervalli di un anno); e un questionario a risposte multiple chiuso (somministrato agli

studenti universitari). Le affermazioni dei soggetti paranoici gelosi, nel contesto di un dibattito strutturato, sono state valutate attraverso le consuete tecniche di valutazione clinica-psichiatrica; le risposte al questionario somministrato al gruppo di controllo sono state misurate, invece, con un software per l'analisi statistica dei dati (*Statistical Package for Social Science – SPSS*). Naturalmente, il dibattito e il questionario sono stati adattati alle diverse caratteristiche dei due gruppi di soggetti e ai contesti presi in considerazione, e hanno riguardato sia i personaggi sia la storia di gelosia rappresentata dal film utilizzato (Bucca 2009).

Lo studio sembra dimostrare che la maggioranza dei soggetti paranoici gelosi (6 su 8) comprende, partecipa emotivamente e *condivide* l'esperienza delirante e il giudizio degli altri soggetti paranoici e del protagonista (delirante) del film: essi, infatti, tendono a giustificare l'ideazione di gelosia morbosa e i comportamenti aggressivi del protagonista del film che avevano visto. Mentre solo due di essi non mostravano di condividere il comportamento geloso e aggressivo del protagonista maschile del film, anche se mantenevano un giudizio abbastanza severo sul comportamento della protagonista femminile. Gli studenti del gruppo di controllo che attraverso le risposte al questionario mostravano di poter provare sentimenti – anche intensi – di gelosia e addirittura di poter giustificare comportamenti aggressivi, dopo aver visto il film hanno chiaramente dimostrato di operare una diversa *lettura e/o interpretazione della realtà*, giudicando *folle* i sentimenti di gelosia e l'idea del tradimento del protagonista

maschile, mentre il comportamento della protagonista femminile assolutamente innocente (Bucca 2009; 2012).

Dalla lettura della realtà e dai giudizi di verità espressi dai soggetti paranoici internati durante la nostra indagine sembra emergere, dunque, un comportamento cognitivo diverso rispetto ai noti casi di delirio psicotico condiviso. Abbiamo osservato, infatti, la disposizione dei malati a *comprendere*, a *partecipare* e a *condividere* una convinzione delirante altrà. Abbiamo osservato, inoltre, un complesso processo psicologico e psicopatologico che ha coinvolto i soggetti deliranti gelosi a diversi livelli: emotivo, cognitivo, linguistico e relazionale. Dal momento che i pazienti paranoici internati sembrano mettere in atto meccanismi di assimilazione e di identificazione sia con il soggetto delirante (lucido) sia con la vicenda di gelosia della rappresentazione cinematografica. Poiché, essi dimostrano di non poter fare a meno di ‘rivivere’ i propri vissuti di gelosia morbosa osservando la storia rappresentata dal film, di ‘riconoscere’ la propria storia personale (e psicopatologica) in quella del protagonista maschile e, appunto, di comprendere e di condividere le ragioni deliranti di un altro soggetto delirante lucido (paranoico). Rispetto ai casi classici di *folie à deux* in cui sono state osservate condizioni di “contagio” e/o di influenza psicotica, nei casi di condivisione delirante paranoica sembra invece emergere un contesto di scelta convinta, di solidarietà, di adesione e di partecipazione tra tutti i soggetti coinvolti. In altri termini, si tratterebbe di una condizione diversa, ovvero di un caso di condivisione delirante *simmetrico* che

implica un'evidente *ri-definizione* dell'ideazione morbosa lucida comune, nonché dei giudizi di realtà e di verità dei malati.

3. I deliri lucidi (paranoici) condivisi: il ruolo dell'empatia e della Teoria della Mente

I risultati della nostra ricerca sembrano dimostrare che nel momento in cui i soggetti deliranti lucidi paranoici condividono – con altri soggetti deliranti paranoici – la lettura della realtà, il riconoscimento delle loro esperienze e i giudizi di verità, tali processi di identificazione sembrano basarsi su un insieme di processi emotivi, cognitivi, volitivi e linguistici: questi processi consentono l'assimilazione delle esperienze vissute personalmente con quelle di un altro. L'atto del comprendere e del condividere un'idea – *anche* se delirante – comporta e/o si origina dal riconoscimento dell'esperienza dell'altro: ovvero, dall'esperienza dell'inganno e del tradimento coniugale (per esempio, nel nostro caso sperimentale, la storia cinematografica rappresentata), e dal riconoscimento-immedesimazione nei vissuti di un'altra persona (quelli del protagonista geloso-delirante film, e degli altri soggetti deliranti internati partecipanti all'esperimento). In questi casi le capacità nell'empatia e nella Teoria della Mente sembrano costituire la base e la spinta emotiva, cognitiva e relazionale necessarie per la definizione di uno spazio comune e condiviso in cui *anche* i soggetti paranoici mostrano di riconoscere e di comprendere l'esperienza dell'altro.

L'empatia, quindi, è parte integrante dello sfondo psicologico della comprensione e/o dell'immedesimazione nella credenza morbosa: si tratta, infatti, della condizione emotiva e cognitiva in cui si esprime il sentire comune sul piano percettivo e su quello delle rappresentazioni mentali. Oltre il livello empatico del sentire comune, tuttavia sono chiaramente necessari altri piani d'inferenza delle operazioni e/o degli stati cognitivi più complessi, proprio come quelli permessi dalle abilità nella Teoria della Mente e nelle Funzioni Esecutive.

L'empatia, vale la pena ricordarlo, si origina dalla disposizione a immedesimarsi con un'altra persona fino a dividerne desideri, sentimenti, intenzioni e convinzioni: è un'esperienza che tocca vissuti soggettivi e intersoggettivi, e coinvolge il corpo, le emozioni, i sentimenti, gli stati mentali e la volontà. Secondo Edith Stein (1917), questo fenomeno di accostamento e di partecipazione intima ai vissuti dell'altro comincia con l'atto di *rendersi conto*, con la 'scoperta' dell'altro e con il riconoscimento della sua esperienza. Nondimeno, tra l'esperienza empatica e l'esperienza reale che l'ha suscitata resta comunque uno scarto: per immedesimazione e per partecipazione empatica non si intendono infatti stati emotivi e cognitivi coincidenti, ma modi di "sentire dentro" (ovvero di comprendere) e/o di "sentire insieme" (ovvero di condividere) nel contesto di una pluralità (differente e/o intersoggettiva) di esperienze (Lipps 1903). Attraverso una relazione di reciprocità, l'empatia consente dunque di riconoscersi, di riconoscere l'altro, ma soprattutto di riconoscere un'esperienza altra (Boella 2006).

Le capacità empatiche, inoltre, sono in qualche modo legate ad altre capacità cognitive che consentono di fare inferenze, di attribuire credenze, di fare previsioni: cioè, alle capacità di saper riconoscere le intenzioni e gli stati mentali degli altri. Del resto oltre la sfera emotiva, l'empatia implica anche le capacità riflessive e cognitive. Dopotutto le stesse che permettono la comprensione e il riconoscimento di una esperienza altrà e di un soggetto altro. Le capacità empatiche consentono perciò di “farsi un'idea”, ossia di rappresentarsi concretamente desideri, intenzioni, aspettative personali e interpersonali ancor prima di entrare effettivamente in relazione con gli altri. In altri termini, l'empatia rende possibile anche il riconoscimento dell'altro, dei suoi stati mentali e della sua esperienza, integrando le funzioni cognitive della Teoria della Mente (Stueber 2010).

Le difficoltà ad attribuire stati mentali agli altri sono ben note non solo nei bambini con disturbi dello spettro autistico (*Autism spectrum disorder* – ASD), ma anche in altre sindromi neurologiche in cui sono evidenti lesioni nei circuiti neurali corticali dei lobi frontali e delle connessioni sottocorticali con il sistema limbico. Alcuni studi sulle psicosi schizofreniche sembrano dimostrare che oltre alle manifestazioni anaffettive, al pensiero autoreferenziale e alla chiusura relazionale autistica, i malati sembrano mostrare anche scarse *performances* linguistico-pragmatiche e nella Teoria della Mente (Brüne 2003; Badgaiyan 2009; Canty *et al.* 2021).

Altre indagini di neuropsicologia e di psichiatria sembrano dimostrare le difficoltà di questi soggetti nella Teoria della Mente (Frith, Corcoran 1996). In particolare,

proprio a causa dei loro problemi a inferire gli stati mentali e le intenzioni degli altri, sembra che durante la fase acuta o confusionale della produzione delirante e allucinatoria i soggetti schizofrenici avrebbero notevoli difficoltà a comprendere, interpretare e condividere realtà e/o altri elementi contestuali. Nella schizofrenia, l'inadeguatezza della Teoria della Mente e, più in generale, della cognizione sociale sembrano ripercuotersi nei disturbi relazionali tipici della malattia (Mazza *et al.* 2002; Mazza *et al.* 2008). In particolare i soggetti schizofrenici, a differenza dei bambini con disturbi dello spettro autistico in cui le difficoltà della Teoria della Mente avrebbero un carattere evolutivo, perderebbero tali capacità dopo averle precedentemente acquisite. Sembra, infatti, che sia i principali sintomi psicotici sia le scarse capacità nella Teoria della Mente e nelle Funzioni Esecutive dipenderebbero dagli stati dissociativi schizofrenici che si ripercuotono sulla metarappresentazione di sé, degli altri e 'del mondo' (Corcoran, Mercer, Frith 1995; Frith, Done 1989; Doody *et al.* 1998).

I soggetti paranoici, come dicevamo, non sembrano avere le stesse difficoltà dei soggetti schizofrenici nella Teoria della Mente e nelle Funzioni Esecutive. Anzi, possiamo dire che essi cercano disperatamente di entrare in contatto con l'altro, generalmente considerato nelle vesti o nelle figure istituzionali: cercano di persuaderlo argomentando insistentemente sulla 'verità' delirante di cui sono assolutamente convinti. Nel caso del delirio lucido condiviso, invece, il delirante paranoico cerca di far conoscere le proprie convinzioni e, in tal modo, di essere 'ri-

conosciuto' (Bucca 2009; 2013). Rispetto ai soggetti schizofrenici, i deliranti paranoici cercano dunque di entrare in relazione (anche empatica) con gli altri (anch'essi paranoici); chiaramente con la consueta diffidenza che contraddistingue il loro approccio relazionale. Ciò, ovviamente, comporta l'individuazione personale e il riconoscimento dell'altro: di un altro, però, in cui gli stessi soggetti paranoici possono trovare il senso di un'esperienza comune che è rintracciabile principalmente (e probabilmente esclusivamente) appunto nelle loro esperienze deliranti (Bucca 2018; 2019).

Inoltre, le condizioni del riconoscimento e/o della condivisione delirante, i giudizi di realtà e di verità, tutti gli usi referenziali e/o contestuali, sono definiti da precise costruzioni linguistiche. Attraverso l'uso del linguaggio si rendono esplicite anche le esperienze di follia: com'è noto, la schizofrenia si caratterizza soprattutto per la mancanza di coerenza e/o di coesione, l'inadeguatezza semantica e pragmatica e il discorso spesso ridotto a un monologo autoreferenziale a volte incomprensibile in cui il soggetto tiene scarsamente in considerazione gli altri (Piro 1967; Pennisi 1998). Nonostante i tratti di sospettosità, di permalosità e di diffidenza che difficilmente portano i soggetti paranoici a entrare in sintonia con gli altri e/o con le loro opinioni, essi non per questo abbandonano la tendenza dialettica e la spinta argomentativa e persuasiva. In fondo, per quanto petulante, il discorso paranoico è chiaro e basato su pochi elementi che, pur riferendosi alla realtà storica personale, sono comunque frutto di manipolazioni e di credenze false o immaginarie (Bucca 2013).

L'approccio pragmatico espresso sostanzialmente nell'uso retorico, argomentativo, persuasivo, metaforico del discorso paranoico trova la sua ragion d'essere solo in presenza dell'altro: poiché l'obiettivo principale del malato, appunto, è quello di convincere e di persuadere. Oltre che nelle altre funzioni cognitive di cui parlavamo, dunque, anche negli usi linguistici è possibile trovare elementi referenziali, contestuali e relazionali che mostrano – insieme all'evidente distanza psicopatologica tra le psicosi schizofreniche (bizzarre) e quelle paranoiche (lucide) – la partecipazione e/o la *condivisione* del delirio e, in particolare, del *delirio lucido*. Insomma, nel linguaggio schizofrenico e/o paranoico si palesa l'esistenza di modalità e di manifestazioni psicopatologiche psicotiche differenti. Tra queste, le forme del delirio e la possibilità di condivisione del delirio lucido.

Conclusioni

Le funzioni dell'empatia, delle abilità nella Teoria della Mente e nelle Funzioni Esecutive, e naturalmente gli usi linguistici sono veramente importanti per determinare e/o orientare le disposizioni emotive, cognitive e relazionali anche nel caso delle manifestazioni psicotiche schizofreniche e paranoiche. Empatia, Teoria della Mente e Funzioni Esecutive assumono, infatti, un ruolo rilevante riferibile all'atto del riconoscere gli altri e la loro esperienza, poiché esse costituiscono le

condizioni essenziali per entrare in relazione con l'altro dal momento che aprono e/o permettono la possibilità di partecipare all'esperienza dell'altro.

Facendo leva su tali funzioni cognitive, i risultati della nostra ricerca sembrano dimostrare che nel caso di delirio lucido condiviso i soggetti paranoici tendono ad assimilare, a comprendere e a condividere le caratteristiche salienti delle esperienze deliranti altrui, e con ciò a immedesimarsi e/o a identificarsi nelle circostanze simili alla loro esperienza e/o al loro delirio di gelosia. Ma è proprio su questo versante della questione, ovvero sulla capacità della spinta empatica verso gli altri, sulle capacità della Teoria della Mente e delle Funzioni Esecutive nonché sulle capacità – principalmente linguistiche e pragmatiche – nella ‘lettura’ del contesto comunicativo e relazionale che sembrano emergere nella mente del delirante le differenze nell'importanza attribuita all'altro. Tali differenze, probabilmente, sono alla base anche della distanza psicopatologica tra le psicosi schizofreniche e quelle paranoiche.

L'ipotesi di fondo del nostro studio sulla possibilità di condivisione del delirio lucido paranoico con *caratteristiche differenti* rispetto ai noti casi di *folie à deux* non è tuttora riscontrabile nella letteratura specialistica: a parte gli studi citati, infatti, non sembrano esserci studi simili. Naturalmente, si tratta di un'ipotesi di ricerca che cerca di fornire solo alcune osservazioni su fenomeni psicopatologici evidentemente abbastanza complessi, e che abbiamo cercato verificare sperimentalmente in più occasioni. Con la speranza che questa ipotesi possa interessare altri studiosi e/o

stimolare altre ricerche, ulteriori indagini in questa direzione sono non solo auspicabili ma chiaramente necessarie.

BIBLIOGRAFIA

- Al Saif F., Al Khalili Y. (2022), *Shared Psychotic Disorder*, StatPearls Publishing.
- American Psychiatric Association – APA (2013), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders DSM-5*, Arlington VA-Washington DC.
- Andreasen N.C. (1996), *Schizofrenia. Scale per la valutazione dei sintomi positivi e negativi*, Milano, Raffaello Cortina.
- Arnone D., Patel A., Ming-Yee Tan G. (2006), *The nosological significance of Folie à Deux: a review of the literature*, *Annals of General Psychiatry*, 5, pp. 11-19.
- Badgaiyan R.D. (2009), *Theory of Mind and schizophrenia*, *Consciousness and Cognition*, 18, pp. 320-322.
- Bleuler E. (1911), *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke.
- Bleuler E. (1912), *Affectivity, Suggestibility, Paranoia*, Utica, New York, New York State Hospitals Press.
- Boella L. (2006), *L'empatia nasce nel cervello? La comprensione degli altri tra meccanismi neuronali e riflessione filosofica*, in Cappuccio M. (a cura di), “Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell’esperienza cosciente”, pp. 327-339, Milano, Bruno Mondadori.
- Brüne M. (2003), *Theory of Mind and the role of IQ in chronic disorganized schizophrenia*, *Schizophrenia Research*, 60, pp. 57-64.

- Bucca A. (2009), *La gelosia e i suoi dèmoni. Figure del delirio tra filosofia del linguaggio e psicopatologia*, Roma, Editori Riuniti University Press.
- Bucca A. (2012), *The shared ideation of the paranoid delusion. Implications of empathy, theory of mind and language*, *Journal of Psychopathology*, 18, 4, pp. 383-388.
- Bucca A. (2013), *La follia nelle parole. Ultime voci dal manicomio criminale?*, Roma, Fioriti Editore.
- Bucca A. (2018), *Pragmatics disorders and indirect reports in psychotic language*, in Capone A., García-Carpintero M., Falzone A. (Eds.), “Indirect Reports and Pragmatics in the World Languages”, pp. 439-453, Cham, Springer.
- Bucca A. (2019), *The Cathartic Function of Language: The Case Study of a Schizophrenic Patient*, in Capone A., Carapezza M., Lo Piparo F. (Eds.), “Further Advances in Pragmatics and Philosophy: Part 2 Theories and Applications”, pp. 549-560, Cham, Springer.
- Canty A.L., Cao Y., Neumann D., Shum D.H.K. (2021), *The Functional Significance of Cognitive Empathy and Theory of Mind in Early and Chronic Schizophrenia*, *Psychiatry Research*, 299, 113852.
- Cassano G.B., Pancheri P., Pavan L., Pazzagli A., Ravizza L., Rossi R., Smeraldi E., Volterra V. (2002), *Trattato italiano di psichiatria*, Milano, Masson.

- Corcoran R., Mercer G., Frith C.D. (1995), *Schizophrenia, symptomatology and social inference: Investigating 'Theory of Mind' in people with schizophrenia*, *Schizophrenia Research*, 17, 1, pp. 5-13.
- Dissez N. (2004), *La folie à deux, un épisode délirant expérimental?*, *Journal Français de Psychiatria*, 22, pp. 11-14.
- Doody G.A., Götz M., Johnstone E.C., Frith C.D., Owens D.G. (1998), *Theory of Mind and psychoses*, *Psychological Medicine*, 28, pp. 397-405.
- Foucault M. (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- Frith C.D. (2005), *The neural basis of hallucinations and delusion*, *Comptes Rendus Biologies*, 328, pp. 169-175.
- Frith C.D., Corcoran R. (1996), *Exploring 'Theory of Mind' in people with schizophrenia*, *Psychological Medicine*, 26, pp. 521-530.
- Frith C.D., Done D.J. (1989), *Experiences of alien control in schizophrenia reflect a disorder in the central monitoring of action*, *Psychological Medicine*, 19, pp. 359-363.
- Kraepelin E. (1899), *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth Verlag.
- Krueger H. (1917), *Die Paranoia. Eine monographische Studie*, Berlin, Verlag von Julius Springer.
- Lasègue Ch., Falret J. (1877), *La folie à deux ou folie communiquée*, *Annales Médico-Psychologiques*, 17, pp. 320-355.

- Lipps T. (1903), *Einfühlung, Innere Nachahmung und Organempfindung*, Archiv für die Gesamte Psychologie, 1, pp. 465-519.
- Lorenzini R., Sassaroli S. (1992), *La verità privata. Il delirio e i deliranti*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Lorenzini R., Coratti B. (2008), *La dimensione delirante. Psicoterapia cognitiva della follia*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Mazza M., Di Michele V., Pollice R., Roncone R., Casacchia M. (2008), *Pragmatic language and theory of mind deficits in people with schizophrenia and their relatives*, Psychopathology, 41, 4, pp. 254-263.
- Mazza M., Tozzini C., De Risio A., Ussorio D., Roncone R., Casacchia M. (2002), *Teoria della mente e sindromi schizofreniche*, Journal of Psychopathology, 8, 2.
- Pennisi A. (1998), *Psicopatologia del linguaggio. Storia, analisi, filosofie della mente*, Roma, Carocci.
- Pennisi A. (2022), *Psychopathology of Language, DMN and Embodied Neuroscience. A Unifying Perspective*, Reti, saperi, linguaggi, 11, 21, 1, pp. 5-64.
- Piro S. (1967), *Il linguaggio schizofrenico*, Milano, Feltrinelli.
- Rossi Monti M. (2008), *Forme del delirio e psicopatologia*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Saragih M., Amin M.M., Husada M.S. (2019), *Shared Psychotic Disorder (Folie À Deux): A Rare Case with Dissociative Trance Disorder That Can Be Induced*, Macedonian Journal of Medical Sciences, 7, 16, pp. 2701-2704.

Silveira J.M., Seeman M.V. (1995), *Shared Psychotic Disorder: A Critical Review of the Literature*, The Canadian Journal of Psychiatry, 40, 7, pp. 389-395.

Sims A. (1988), *Symptoms in the Mind: An Introduction to Descriptive Psychopathology*, Philadelphia, W.B. Saunders.

Stein E. (1917), *Zum Problem der Einfühlung*, Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.

Stueber K.R. (2010), *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*, London, Bradford Books.

Tényi T., Somogyi A., Hamvas E., Herold R., Vörös V., Trixler M. (2006), *Coexistence of folie communiquée and folie simultanée*, International Journal of Psychiatry in Clinical Practice, 10, 3, pp. 220-222.

Winokur G. (1977), *Delusional Disorder (Paranoia)*, Comprehensive Psychiatry, 18, 6, pp. 511-521.

Sonia Bellavia

IL TEATRO COME LABORATORIO ANTROPOLOGICO: IL CASO KARL

PHILIPP MORITZ¹

ABSTRACT. Dalla metà del Settecento (il secolo cosiddetto del pensiero scientifico), l'interesse per lo scandaglio dell'interiore umano divenne centrale non solo nell'attività di medici e scienziati, ma anche di letterati, pensatori e artisti. Arricchendosi del legame circolare, oggi perduto, fra i diversi campi del sapere. Particolarmente interessante, in questo senso, appare il contesto germanofono, dove la ricerca intorno all'*Innenwelt* (mondo interiore) trovò il proprio banco di prova nell'arte drammatica; specialmente in quella dell'attore. Ne sono testimonianza emblematica le elaborazioni dello scrittore e filosofo Karl Philipp Moritz (1757-1793), il quale fece del teatro il perno della propria produzione scientifico-letteraria, al cui interno – oltre ai saggi di estetica – spiccano il 'romanzo psicologico' *Anton*

¹ Scrittore e filosofo, Karl Philipp Moritz nacque ad Hameln nel 1757. Frustrato nel desiderio di diventare un attore professionista, dopo gli studi in teologia e sfiorata l'idea di farsi predicatore, abbracciò l'insegnamento. Durante un soggiorno a Roma (cfr. S. Bellavia, *La città-spettacolo: il viaggio a Roma di Karl Philipp Moritz*, in «Illuminazioni», n. 59, gennaio-marzo 2022, pp. 231-251), conobbe Johann Gottfried Herder e strinse amicizia con Johann Wolfgang von Goethe, che lo chiamò prima a Weimar e poi lo aiutò a ottenere la cattedra di estetica all'Accademia di Belle Arti di Berlino, dove morì nel 1793. Per un approfondimento sui rapporti di Moritz con il teatro, mi permetto altresì di rimandare a S. Bellavia: *La vocazione teatrale di Karl Philipp Moritz*, «Acting Archives Review», X-19, maggio 2020, pp. 76-101.

Reiser e la fondazione della prima rivista di psicologia empirica (il «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde»), preceduta da un'interessante *Proposta* (il *Vorschlag*) su cui si concentra buona parte dell'articolo. Quel che emerge, è la funzione privilegiata che nel contesto culturale tedesco dell'ultimo quarto del XVIII secolo il teatro assunse come veicolo privilegiato di indagine e costruzione del Sé; aprendo, di fatto, il percorso che oltre un secolo dopo avrebbe portato Sigmund Freud individuare i propri maestri in Shakespeare e nei tragici greci.

ABSTRACT. From the mid-eighteenth century (the so-called century of scientific thought), interest in probing the human interior became central not only in the activities of physicians and scientists, but also of literati, thinkers and artists. Enriched by the circular link, now lost, between different fields of knowledge. Particularly interesting, in this sense, appears the German-speaking context, where research around the *Innenwelt* (inner world) found its own testing ground in dramatic art; especially in that of the actor. Emblematic evidence of this are the elaborations of the writer and philosopher Karl Philipp Moritz (1757-1793), who made theater the pivot of his scientific-literary production, within which – in addition to essays on aesthetics – the 'psychological novel' Anton Reiser and the founding of the first journal of empirical psychology (the «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde»), preceded by an interesting Proposal (the *Vorschlag*) on which much of the article focuses, stand out. What emerges, is the privileged function that in the German

cultural context of the last quarter of the 18th century, the theater assumed as a privileged vehicle for the investigation and construction of the Self; opening, in fact, the path that more than a century later would lead Sigmund Freud to identify his own masters in Shakespeare and Greek tragedians.

Il contesto

Nel corso del XVIII secolo, sempre più, nell'ottica dei tedeschi, il palcoscenico si fece motore e perno di una riforma culturale il cui fine ultimo, ideale, avrebbe dovuto essere il raggiungimento della forma più alta di saggezza, riassunta nella massima antica del 'conosci te stesso'. Fu, questa, la premessa che portò inevitabilmente non solo alla ridefinizione dell'idea stessa di teatro, ma anche a una sua ricollocazione nel più vasto contesto dei saperi. Una vera 'rivoluzione', che partì sostanzialmente da Lessing (1729-1781)² e trovò un suo crocevia nelle riflessioni – spesso poco note – del suo fervente ammiratore: Karl Philipp Moritz (1756-1793)³, su cui si concentrerà l'articolo.

² Cfr. in proposito S. Bellavia, *L'indagine dell'umano attraverso l'arte dell'attore di secondo Settecento. La testimonianza dei «Beyträge» e del «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde»*, «Illuminazioni», n. 66, ottobre-dicembre 2023, pp. 20-38.

³ Nel 1786, Moritz parlerà della necessità di un centro a cui ricondurre tutte le idee, simili ai tanti raggi di una ruota (cfr. K. P. Moritz, *Lo scopo ultimo del pensiero umano*, in P. D'Angelo [a cura di], *Scritti di estetica di Karl Philipp Moritz*, Aesthetica Edizioni, Palermo 1990, pp. 51-53, ivi p. 52). Quel centro, sempre più, viene a identificarsi con l'arte del teatro.

Già nel 1742, in una nota lettera inviata alla madre Justine Salome, Lessing si giustificava per aver trascurato lo studio universitario, avendo compreso che i libri gli avevano insegnato molto, ma non avevano fatto di lui un essere umano. Per questo, aveva preferito trascorrere la maggior parte del suo tempo a teatro e a occuparsi di *Comödien* (commedie; testi teatrali in senso lato, n.d.a.)⁴. Affermò di avere imparato a conoscersi attraverso il teatro; e di non avere «più riso di nessun altro»⁵, da allora, né «schernito altri» che se stesso⁵; rivelandosi così fra i primi – se non il primo – in grado di avvertire le potenzialità del teatro quale mezzo privilegiato per acquisire consapevolezza del Sé.

La riflessione di Lessing si inquadra – al contempo esemplificandola – nel moto comune dei pensatori tedeschi, che dalla seconda metà del secolo, incoraggiati anche dai nuovi percorsi aperti da scienza e pseudoscienze, ampliano gli orizzonti della propria ricerca verso l'inconosciuto della natura umana. Il loro interesse, di conseguenza, comincia a volgersi verso tutto quanto, dell'uomo, il razionalismo cartesiano aveva lasciato in ombra; non solo, citando Johann Jakob Engel «le pieghe più nascoste del suo cuore»⁶, ma anche la sua componente immateriale e

⁴ Cfr. E. Grezsiuk, 'Gnothi Sautón' oder die Literatur und Menschenkenntnis im 18. Jahrhundert. Gewählte Aspekte, in «Roczniki Humanistyczne», Tom LIX, zeszyt 5, 2011, pp. 93-113, *ivi* p. 96.

⁵ G. E. Lessing, *Gesammelte Werke* [H. G. Göpfert Hersg.], 8 Bde, Carl Hanser, München 1970-1979. La lettera, datata 20 gennaio 1742, è riportata in Bd. VII (1979), p. 8 (*Briefe*).

⁶ J. J. Engel, *Über Handlung, Gespräch und Erzählung* (1774), J. J. Engel, *Über Handlung, Gespräch und Erzählung*, in *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, in Dyck Buchhandlung, Leipzig 1774, 16/2, pp. 177-258; *ivi*, p. 243. Lo scritto è consultabile on line al seguente indirizzo (ultimo accesso: 24.02.2024):

trascendente⁷, a cui l'arte (e in specie l'arte 'eminente umana' del teatro) consentirebbe l'accesso. Nell'ottica dei tedeschi, il palcoscenico si fa dunque veicolo di un percorso d'indagine e conoscenza che il singolo compie rispetto alla propria e all'altrui soggettività; di ricerca, in specie, intorno a tutta la sfera dell'umano ancora misconosciuta e/o inafferrabile.

Non a caso, man mano che Lessing approfondisce il suo interesse per le questioni teatrali, arriva a porre l'accento sul *Charakter* (carattere) e conseguentemente sull'arte dell'attore: centro del teatro e perciò, alla fine, perno di tutta la sua teoria teatrale. Quando nel marzo 1772 scrive al fratello Karl a proposito di *Emilia Galotti*, interpretata sovente come simbolo della lotta della borghesia nascente contro la tirannide e i suoi arbitri, ne parla come di una «Virginia modernizzata, liberata da ogni interesse per lo Stato»⁸. Perché lo Stato aveva affermato già nella *Hamburgische*

[https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN556514408_0016?tify={%22pages%22:\[265\],%22panX%22:0.551,%22panY%22:0.812,%22view%22:%22export%22,%22zoom%22:0.364}](https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN556514408_0016?tify={%22pages%22:[265],%22panX%22:0.551,%22panY%22:0.812,%22view%22:%22export%22,%22zoom%22:0.364})

⁷ Fu proprio l'esaltazione della ragione, nel secolo dei lumi, a portare con sé l'impulso a confrontarsi con questioni trascendenti l'attività della ragione stessa. Come quella della sopravvivenza dopo la morte, o dell'esistenza degli 'spiriti' e della possibilità di venirne in contatto, che per il Settecento – osserva Neugebauer-Wölk – non era una creduloneria, ma un'idea che proveniva dall'alveo del pensiero filosofico (cf. Neugebauer-Wölk M., *Aufklärung und Esoterik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, pp. 193-195).

⁸ G. E. Lessing [K. Gotthelf Hrsg.], *Briefwechsel mit seinem Bruder Karl Gotthelf Lessing*, Voß Buchhandlung, Berlin 1794, p. 186. La lettera, datata primo marzo 1772, è stata scritta da Braunschweig durante i mesi precedenti il debutto assoluto del *bürgerliches Trauerspiel* (tragedia borghese), *Emilia Galotti* (13 luglio), che ebbe luogo proprio all'Opernhaus di Braunschweig. Il testo era stato scritto da Lessing quello stesso anno.

Dramaturgie (Drammaturgia d'Amburgo; 1767-1769), «è un concetto troppo astratto per i nostri sentimenti»⁹.

Mentre stabilisce il proprio legame con il processo e la diffusione del sapere¹⁰, nel Settecento la nozione di *theatrum* inizia anche a entrare in relazione con l'idea concreta del teatro, fornendo i presupposti per la sua piena legittimazione, estetica e culturale; che è noto essere il vero punto di snodo nelle vicende della storiografia teatrale europea. Teso fra l'arte e la scienza, visto come mezzo di sperimentazione capace di ampliare l'indagine sull'uomo allora in atto, alla fine del secolo dei lumi il teatro diventa il luogo dove i due poli si incontrano, mediati dalla presenza dell'attore, che ne è il fulcro. Attraverso la sua interpretazione del personaggio, lo spettatore arriva a conoscere per empatia la natura, l'interiorità di un carattere; cioè, i più segreti recessi dell'animo umano (ovvero, della sua stessa anima), che oggettivati nella prestazione dell'attore potevano essere osservati, 'sperimentati' e conosciuti dunque empiricamente.

Nel 1774 (trent'anni dopo la lettera di Lessing alla madre), Johann Jakob Engel nel suo *Über Handlung, Gespräch und Erzählung* – Sull'azione, la conversazione e la

⁹ Id., *Drammaturgia d'Amburgo* (a cura di P. Chiarini), Laterza, Bari 1956, XIV, 16 giugno 1767, p. 75.

¹⁰ Nel XVIII secolo, osserva Stephan Laube, la formula barocca del *theatrum mundi* scivola dal campo della percezione sensibile a quello della conoscenza, mettendo in stretta correlazione i due domini. Cfr. S. Laube, *Wissenstheater-Theaterkunst. Theatralische Episoden im Pietismus*, in *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, hrsg. von Rudolf Dellsperger – Ulrich Gäbler – Manfred Jakobowski-Tiessen u. a. Bd. 34, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, pp. 42-81.

narrazione: scritto teorico sul romanzo, ma che in realtà si richiama continuamente ai caratteri drammatici – sostiene che «non appena si arriva alla descrizione dell'anima»¹¹, lo stile narrativo deve volgere al drammatico; di modo che i personaggi, dialogando con le altre figure del racconto, possano dispiegare la propria vita interiore sotto gli occhi del lettore¹². Ed è proprio quando anche i più sottili moti dell'animo vengono colti in gestazione – osserva Gresziuk – che «l'essere umano si fa individuo, il quale si differenzia dagli altri individui anche nella sfera delle sensazioni»¹³.

È parallelamente 'a' e in conseguenza 'di' questo percorso, che l'attore comincia a essere visto come l'autentico *Menschendarsteller* (interprete dell'uomo) di cui parlava il celebre attore August Wilhelm Iffland (1759-1814; compagno di scuola di Moritz¹⁴); e ancor prima, il di lui illustrissimo collega e rivale – nonché seguace strenuo di Lessing – Friedrich Ludwig Schröder (1744-1816), il quale sosteneva che l'attore era colui «che conosceva il dentro e il fuori dell'essere umano»¹⁵.

¹¹ J. J. Engel, *Über Handlung, Gespräch und Erzählung* (1774), in Id., *Schriften. Vierter Band. Reden. Ästhetische Versuche*, Myliussische Buchhandlung, Berlin 1802, p. 233.

¹² Cfr. E. Gresziuk, 'Gnothi Sautón', cit., p. 98.

¹³ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁴ Cfr. K. P. Moritz, *Anton Reiser. Romanzo psicologico*, trad. It. Di Simonetta Cantagalli, Jacques e i suoi quaderni, Pisa 1996, p. 86. L'opera è consultabile on-line all'indirizzo: <http://jsq.fileli.unipi.it/1996/01/10/27-anton-reiser-romanzo-psicologico-1996/>.

Ultimo accesso: 24.02.2024.

¹⁵ D. Hoffmeier, *Ästhetische und methodische Grundlagen der Schauspielkunst. Friedrich Ludwig Schröder*, VEB, Verlag der Kunst, Dresden 1955, p. 4. Friedrich Ludwig Schröder (1744-1816) e

Per i riformatori settecenteschi, attori di questo calibro non erano solo dei grandi interpreti, ma veri ‘scienziati e poeti dell’animo’, nelle cui prestazioni – come davanti alle teche dei gabinetti scientifici con la mirabilia della natura – lo spettatore poteva fare esperienza del proprio, umano Sé¹⁶.

La proposta di Moritz

Sotto il motto ‘conosci te stesso’ (*gnoti sauton*), si apriva il quadrimestrale di psicologia empirica (il «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde»)¹⁷ fondato a Berlino nel 1783 – con il sostegno del filosofo Moses Mendelssohn (1729-1786) – dall’ex attore dilettante Karl Philipp Moritz (cfr. *supra*, nota 1). La pubblicazione del quadrimestrale venne preceduta e annunciata dal suo *Vorschlag* (proposta)¹⁸: uno scritto dalla cui lettura traspare piuttosto chiaramente, seppur non esplicitamente

August Wilhelm Iffland (1759-1814) furono i maggiori attori tedeschi dell’ultimo quarto del Settecento.

¹⁶ Ho già toccato la questione in un articolo recente, a cui mi permetto di rimandare: S. Bellavia, *La vocazione teatrale di Karl Philipp Moritz*, «Acting Archives Review», Anno IX, n. 19, maggio 2020, pp. 76-101.

¹⁷ *Psychologia empirica* è il titolo di un volume di Christian Wolff (1679-1754) del 1732, nella cui Prefazione il filosofo più rappresentativo del primo Illuminismo tedesco esprimeva la speranza che le leggi dell’anima si lasciassero seguire e comprendere, quanto quelle del corpo. Lo scopo della psicologia, per Wolff, era dunque quello di porre l’uomo in condizione di dirigere e disporre liberamente delle ‘oscuere’ facoltà dell’anima.

¹⁸ K.P. Moritz, *Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs- Seelenkunde*, in H. Hollmer, A. Meier (Hrsg), *Karl Philipp Moritz, Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1999 (2 Bd.), Bd. I, pp. 793- 809.

dichiarata, l'idea della prossimità fra il processo interpretativo del carattere compiuto dall'attore e quello conoscitivo di un osservatore 'scientifico' intento a fare luce su quell'interiore umano, che si riteneva fosse stato troppo a lungo e fin troppo trascurato; visto che l'anima, afferma Moritz, «è la parte più nobile» dell'umano Sé¹⁹.

Insieme ai buoni romanzi, nel *Vorschlag* il teatro viene indicato quale contributo alla storia interiore dell'uomo; e dunque veicolo primo per cominciare a familiarizzarsi con quel mondo oscuro, il cui svelamento somiglia all'alzarsi del sipario sull'azione scenica. Specularmente, per un altro verso, Moritz afferma che lo studio del cuore umano – ovvero di quello che noi oggi definiamo 'psicologia', o 'processi psichici' – è necessario e preliminare per poeti e romanzieri, i quali hanno per l'appunto a che fare con la natura umana. In virtù della prossimità fra l'attore e il poeta già stabilita da Lessing nella *Prefazione* alla *Drammaturgia d'Amburgo*²⁰, pare evidente come il discorso valga, tanto più, per l'interprete teatrale. Emblematiche, a proposito, le pagine centrali del *Vorschlag*, dove Moritz elenca i compiti del vero osservatore dell'umano. Sostiene che chiunque voglia formarsi come osservatore precipuo dell'essere umano, «deve procedere da se stesso»²¹, dalla conoscenza del proprio io; poi, le sue osservazioni possono via via passare oltre: su viso, linguaggio e

¹⁹ *Ibid.*, p. 793.

²⁰ Cfr. G. E. Lessing, *La Drammaturgia d'Amburgo* (a cura di P. Chiarini), Laterza, Bari 1956, pp. VII-VIII.

²¹ K. P. Moritz, *Vorschlag*, cit., p. 799.

azioni di giovani, di uomini e vecchi; «perché l'intero essere umano si riconosce solo dalle successive esternazioni»²².

Subito dopo, Moritz precisa come quello dell'uomo sia uno studio senza fine, che deve durare la vita intera e diventare, per chi lo intraprende, un'occupazione privilegiata; perché «cosa c'è di meglio e di più nobile», si chiede, «di innalzarsi su questa terra e oltre se stessi come se si fosse altro da sé? Un altro che da una regione più alta sorride di tutte queste cose e in tal modo» – qui Moritz sembra riecheggiare la lettera di Lessing del 1742 – «ride di se stesso, delle sue lamentazioni. Dunque», prosegue, «non appena vedo che non mi si vuole assegnare ruolo alcuno, mi metto davanti alla scena e mi osservo come un oggetto della mia stessa osservazione, come fossi un estraneo, le cui fortune o sfortune ascolto attentamente»²³.

L'osservatore attento della natura umana, dice Moritz, «deve sbirciare attraverso il sipario [...] dell'autoindulgenza e del compiacimento di sé, prima di penetrare nei recessi più intimi del cuore umano»²⁴. Ovvero, deve 'lavorare su se stesso' e solo in seguito può pretendere di avventurare nelle profondità dell'animo altrui; si tratti di veri esseri umani o caratteri teatrali, che sempre più al volgere del secolo si avviano a diventare personaggi *tout-court*: figure dall'identità fittizia, ma in tutto e per tutto simili a quelle della vita vera. Si coglie, in tal modo, la varietà, la multiformità degli

²² *Ibid.*, p. 801.

²³ *Ibid.*, p. 802. Concludeva Moritz: «Osservare tutto come fosse uno spettacolo: che vittoria! Che elevazione verso il Creatore dell'universo, che tutto comprende in Sé»!.

²⁴ *Ibid.*, p. 802.

esseri umani, tutti diversi tra di loro; ciascuno dei quali, su questa terra, è un capolavoro [il corsivo è mio, n.d.a.]. Perché unico.

L'indagine dell'umano

Riallacciandosi alle riflessioni del *Vorschlag*, nella prefazione al primo numero del «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde» Moritz chiedeva: «Cosa c'è di più importante per l'essere umano dell'essere umano? A questo studio eccellente, perciò, voglio dedicare il mio tempo e le mie forze»²⁵.

Partito in età adolescenziale dall'entusiasmo per la predicazione religiosa e la letteratura drammatica, Moritz acquisisce via via consapevolezza di sé, mentre cerca di realizzare il proprio, smodato desiderio di diventare un attore di professione. Come dilettante, nell'ambito delle recite studentesche e in rappresentazioni amatoriali, veste i panni di personaggi maschili e femminili (seppure con un certo disappunto)²⁶. Il successo riscosso gli fa prendere coscienza delle proprie doti; l'ambizione continuamente frustrata di passare al professionismo, quella dei propri limiti, stimolandolo ad aprire il percorso che lo avrebbe portato alla formulazione delle sue idee mature. Sarà l'esigenza di raccontare – concretandolo – quel cammino

²⁵ K. P. Moritz, *Einleitung* an «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde», Bd. I, erstes Stück, 1783.

²⁶ Come attore dilettante, Moritz interpretò Clelie nella commedia in tre atti di Christian August Clodius (1737-1784) *Medon oder die Rache des Weisen*. Altri due ruoli femminili li ricoprì quando era studente a Erfurt in *Der Argwöhnische* di Lessing, e un ruolo maschile (quello di Maskarill) in *Der Schatz*, sempre di Lessing.

travagliato, costellato di speranze disilluse, invidie e gelosie, piccoli successi e innumerevoli fallimenti, che lo porterà a scrivere il suo romanzo psicologico (*Anton Reiser*, 1785), oggi considerato uno degli esiti più interessanti della letteratura tedesca del Settecento. Sarà il desiderio di spiegarsi le ragioni di quei tanti fallimenti collezionati nel tentativo vano di diventare attore, che lo stimolerà a produrre il suo miglior saggio teoretico: *Sull'imitazione formatrice del bello*; fino a che, nelle pagine del «Magazin» – osserva Marion Schmaus – il teatro diventa, nell'ottica di Moritz, la parabola del grande e piccolo mondo, dell'estetica dell'arte e della natura, della distanza e dell'identificazione, del sano e – vedremo a breve – malato Sé²⁷.

Il viaggio che 'grazie' al teatro l'autore fa in se stesso, lo pone di fronte non solo alle sue qualità positive, alle proprie potenzialità, ma ancor più – si diceva – lo conduce alla consapevolezza dei propri limiti. Da qui, l'atteggiamento ambivalente di Moritz nei confronti del palcoscenico: passione ineliminabile, via per l'autorealizzazione, e insieme vera e propria dannazione.

Sul «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde», nella rubrica in cui si discute dei 'teatromani', si parla anche di illusione e autoillusione, si vaticina di possibili, diversi stati di coscienza²⁸. E si stabilisce, in un disturbo di natura psicosomatica generato da

²⁷ Cfr. M. H.H. Schmaus, *Psychosomatik. Literarische, philosophische und medizinische Geschichten zur Entstehung eines Diskurses (1778-1936)*, Niemeyer, Tübingen 2009, p. 70.

²⁸ Senza escludere l'apporto delle cosiddette 'pseudoscienze' (mesmerismo *in primis*) sul quadrimestrale di Moritz si cominciava inoltre a riflettere sul ruolo della suggestione e dell'autosuggestione nella manifestazione delle diverse affezioni psichiche, così come nella loro guarigione. Dal 1775, dunque poco prima della fondazione del «Magazin», il medico tedesco Franz Anton Mesmer (1734-1815) elaborò la sua teoria della guarigione attraverso la corrente di un fluido

una sorta di ipertrofia della facoltà immaginativa (la facoltà precipua del teatro), la prossimità fra teatromania e melancolia; considerate, con l'esaltazione religiosa, le patologie del secolo *par excellence*²⁹.

Al tempo della scoperta dell'inconscio e prima del conio terminologico e dell'istituzionalizzazione della psichiatria nel 1808, questo laboratorio dell'antropologia letteraria – come viene definito il «Magazin» dai curatori dell'edizione digitale della rivista³⁰ – ha costituito un vero e proprio sipario aperto

magnetico. Il 23 novembre di quell'anno, a Monaco, diede una dimostrazione pratica, suscitando nei pazienti la comparsa di vari sintomi (anche convulsivi), che poi annullò con un semplice schiocco delle dita. Nel febbraio 1778, l'ostilità della medicina ufficiale di Vienna – dove Mesmer era di stanza dal 1759 – lo costrinse a trasferirsi a Parigi. Qui la sua fama raggiunse l'acme intorno alla metà degli anni Ottanta del Settecento, per poi conoscere un rapido declino. Tornato a Vienna nel 1793, Mesmer fu espulso con l'accusa di essere un individuo politicamente sospetto e riparò in Svizzera, dove rimase fino alla fine dei suoi giorni. Cfr. Henry Frédéric Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and evolution of Dynamic Psychiatry* (1970), trad. It. di Wanda Bertola, Ada Cinato, Fredi Mazzon, Riccardo Valla, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica* (1976), 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2013, v. I, pp. 65-79. All'attività di Mesmer si fa riferimento nel «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde» all'interno della rubrica *Seelennaturkunde*, Bd. 5 (1787), 3. Stück, pp. 23-26.

²⁹ «Le aspettative di giocare un ruolo importante sulla scena del mondo», osserva Schmaus, «possono portare tanto ai predicatori malinconici, quanto agli attori tetri». M. H.H. Schmaus, *Psychosomatik*, cit., p. 66. Schmaus rileva però una sottile differenza: vede nella melancolia religiosa la malattia precipua dello strato popolare, mentre la teatromania colpisce coloro che, per quanto poco abbienti (il caso dello stesso Moritz) appartengono alla cerchia 'intellettuale'. Dal che se ne deduce come il «Magazin», tra gli altri, abbia anche il merito di restituire la 'storicità' di alcune patologie psicosomatiche. Malattie strettamente connesse a una determinata epoca e poi scomparse; non perché non esistessero, perché fossero frutto di un'invenzione, ma perché le malattie – continua la studiosa parafrasando Freud – «sono una forma del comportamento attivo e reagiscono a determinate situazioni o circostanze temporali» (*ibid.*, p. 45).

³⁰ Cfr. S. Dickson, C. Wingerts Zahn, *Das Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, introduzione all'edizione digitale del «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde», consultabile all'indirizzo: <http://telota.bbaw.de/mze/#> . Ultimo accesso: 24.02.2024.

su questioni ancora lontane dall'essere doviziosamente discusse. Della qual cosa, Moritz stesso pareva cosciente, visto che nel *Vorschlag* dichiara che se il quadrimestrale avesse assolto il suo compito, la nazione tedesca sarebbe stata la prima a dare il contributo determinante al raggiungimento di quella conoscenza completa – dunque compiuta e perciò perfetta – dell'uomo, che era l'anelito dell'Illuminismo.

Teatro, fra passione e mania

La ricerca dello svelamento della realtà interiore, nel secolo dei lumi, sembra dunque intimamente collegata con la dimensione teatrale e alimenta, di rimando, la fascinazione esercitata dal palcoscenico. Un'attrazione che qualora dovesse intensificarsi tanto da divenire totalizzante, porterebbe alla comparsa di una patologia vera e propria. Quel male chiamato 'teatromania': affezione causata da un'immaginazione che, sollecitata in sommo grado, causa la confusione tra fantasia e realtà³¹.

Nei teatromani, l'ipertrofia della facoltà immaginativa ha un effetto ambivalente: da una parte la fantasia consente il superamento delle ristrettezze e delle limitazioni che minacciano di ostacolare lo sviluppo dell'Io, indicando la via per

³¹ La teatromania, osservava Eckehard Catholy, non è una reale passione artistica, ma una promessa della fantasia. E. Catholy, *Einleitung a Moritz und die Ursprünge der deutschen Theaterleidenschaft*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962, p. 39.

l'autorealizzazione³²; dall'altra, rischia di assumere sempre più «un'esistenza indipendente e sping[ere] da parte la realtà, per imporsi completamente»³³.

Questo stesso pericolo veniva paventato anche nel *Vorschlag*, riferito a chiunque avesse cercato di scandagliare l'animo umano. Non solo il poeta e l'attore, dunque, ma anche l'osservatore 'scientifico', quando è impegnato con i recessi del cuore, scriveva Moritz, «deve proteggersi da qualsiasi tendenza a sognare un mondo idealizzato»³⁴. E dove procedere con freddezza e serenità d'animo, onde evitare di coinvolgersi troppo nelle vicende altrui.

È quanto si dimostra nel riportare i casi di teatromania³⁵ nel terzo volume del «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde» (1785). Il primo riguardava un tal D. (figlio di un amico di Moritz), il quale aveva cominciato a leggere opere teatrali, e la lettura gli era divenuta così cara che «tutta la sua anima fu ricolma delle idee del mondo teatrale»³⁶. L'incontro con una compagnia di attori professionisti fece il resto: «adesso aveva perso il controllo. Il mondo reale davanti a lui era svanito, ed egli viveva e operava esclusivamente nel mondo del teatro»³⁷. La scissione tra il mondo in

³² *Ibidem.*

³³ *Ibid.*, p. 39.

³⁴ K. P. Moritz, *Vorschlag*, cit., p. 799.

³⁵ Sul senso e la funzione della teatromania nell'Europa del XVIII secolo, si cfr. S. Bellavia (a cura di), *Theatermania in Eighteenth-Century Europe*, De Gruyter, Berlin-Boston 2023.

³⁶ Cfr. K. P. Moritz, *Ein unseliger Hang zum Theater*, in «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde», Bd. III, erstes Stück (1785).

³⁷ *Ibidem.*

cui avrebbe voluto vivere, ma che esisteva solo nella sua immaginazione, e quello in cui era realmente costretto a stare, provocò nel soggetto un indebolimento delle facoltà dell'anima, che in virtù della rispondenza fra psiche e soma (già stabilita dalla psicologia wolffiana e su cui la scienza empirica aveva appena iniziato a dissertare³⁸), produsse i suoi risvolti fisici. Alla fine, D. rinunciò all'idea di entrare a far parte di una compagnia d'attori, senza però poter mai guarire del tutto³⁹.

Un'altra storia emblematica di cui mette a parte il quadrimestrale di Moritz, è quella riportata da Immanuel David Mauchart, futuro diacono di Nürtingen, il quale nella terza parte del settimo volume (1789) racconta dell'annosa, infelice dipendenza dal teatro di un suo amico⁴⁰. Dipendenza che crebbe in modo così smisurato da spingerlo a fondare con alcuni compagni di scuola, nella sua città natale, un piccolo teatro dove allestire rappresentazioni una volta a settimana; con la presenza anche di ragazze per i ruoli femminili. Non si andò oltre la prima prova poiché il padre, avvisato da terzi di quanto stava accadendo, intervenne a spegnere gli ardori artistici del figlio, il quale finì col gettare tra le fiamme i testi teatrali che aveva

³⁸ Dal 1778, osserva Marion Schmaus, la problematica della relazione fra il corpo e l'anima fa il suo ingresso nel contesto della scienza empirica. Solo da allora ha senso parlare di un 'discorso psicosomatico'. M. H.H. Schmaus, *Psychosomatik*, cit., p. 15.

³⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁰ I. D. Mauchart, *Eine Geschichte eines unglücklichen Hangs zum Theater*, in «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde», Bd. VII, drittes Stück (1789). Mauchart racconta di essere stato messo a parte della storia per lettera, dal suo stesso protagonista.

raccolto, come repertorio del suo teatrino. Tornato un uomo ragionevole, ricordava quell'esperienza, a posteriori, come frutto di uno stato di 'smarrimento'.

Da quanto si evince dagli scritti di Moritz, in specie il *Vorschlag* e le pagine del «Magazin», la teatromania appare come il pericolo di chi va alla ricerca della definizione della propria identità e di un proprio ruolo sul palcoscenico del mondo; senza l'applicazione di un 'metodo' che gli consenta la stessa distanza dell'osservatore scientifico nei confronti dell'oggetto della sua osservazione. Anche lo studioso dell'animo umano, diceva Moritz nel *Vorschlag*, doveva procedere con distacco, per osservare tutto come fosse uno spettacolo e poter sperimentare quanto c'era di meglio e di più nobile: andare oltre questa terra e oltre se stessi come se si fosse altro da sé.

Proprio quello che consentiva la professione d'attore, vista allora come mezzo privilegiato per accedere all'ampiezza dell'esistere. «L'attore era il vero uomo», osservava Catholy, «il quale con i suoi ruoli aveva attraversato e attraversava tutte le altezze e le profondità della vita; egli comprendeva il vasto mondo degli uomini, con tutti i suoi contrasti e in grazia di ciò che rappresentava metteva in atto – come si soleva dire – un sempre nuovo ampliamento della propria esistenza»⁴¹. Per questo era così difficile non cadere nella mania del teatro, sottrarsi alla fascinazione di recitare ruoli, incarnando qualcuno altro da sé, e di mutare d'abito, di 'travestirsi'. Il

⁴¹ E. Catholy, *Einleitung an Moritz und die Ursprünge der deutschen Theaterleidenschaft*, cit., p. 5.

palcoscenico permetteva di esperire una compiutezza impossibile nella vita vera, ma in questo completo mondo ideale ci si poteva perdere: finendo per crederci o soffrendo per la consapevolezza dell'ineliminabilità dello scarto tra la realtà immaginata e quella reale, tra l'arte e la vita.

BIBLIOGRAFIA

- Bellavia S. (2020), *La vocazione teatrale di Karl Philipp Moritz*, «Acting Archives Review», IX-19, pp. 76-101.
- Id. (2023) *Theatermania in Eighteenth-Century Europe*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Catholy E. (1962), *Moritz und die Ursprünge der deutschen Theaterleidenschaft*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Devrient, E. (1905), *Geschichte der deutschen Schauspielkunst*. 2 Bd., Otto Elsner, Berlin.
- Engel, J. J. (1774), *Über Handlung, Gespräch und Erzählung*, «Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste», 16/2, Dyck Buchhandlung, Leipzig, pp. 177-258.
- Id. (2013), *Lettere sulla mimica*, Sabatano L. (a cura di), «Acting Archives Review», III-6, pp. 291-643.
- Grezesiuk, E. (2011), “*Gnothi Sautón oder die Literatur und Menschenkenntnis im 18. Jahrhundert. Gewälte Aspekte*”, «Roczniki Humanistyczne», LIX.5 (2011), pp. 91-113.
- Heeg, G. (2000). *Das Phantasma der natürlichen Gestalt. Körper, Sprache und Bild im Theater des 18. Jahrhunderts*, Stroemfeld Verlag, Frankfurt am Main und Basel.

Hoffmeier, D. (1955) *Ästhetische und methodische Grundlagen der Schauspielkunst. Friedrich Ludwig Schröder*. VEBVerlag der Kunst, Dresden.

Laube, S. (2008) *Wissenstheater-Theaterkunst. Theatralische Episoden im Pietismus*, in Dellsperger, R., Gäbler U., Jakubowski-Tiessen M. et al (a cura di) “Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus”, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 42-81.

Lessing, G. E., “Briefe” (20 Januar 1742) in Id., *Gesammelte Werke*, Göpfert H. G. (a cura), Carl Hanser, München (1970-1979), VII (1979), p. 8.

Id. (1794). *Briefwechsel mit seinem Bruder Karl Gotthelf Lessing*, Lessing K. G. (a cura di), Voß Buchhandlung, Berlin.

Id. (1956), *La Drammaturgia d’Amburgo*, Chiarini P. (a cura di), Laterza, Bari.

Moritz K. P. (1990), *Lo scopo ultimo del pensiero umano*, P. D’Angelo (a cura di) “Scritti di estetica di Karl Philipp Moritz”, Aesthetica Edizioni, Palermo, pp. 51-53.

Id. (1996) *Anton Reiser. Romanzo psicologico*, Cantagalli S. (a cura di), Jacques e i suoi quaderni, Pisa.

Id. (1999) *Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs- Seelenkunde. Karl Philipp Moritz, Werke*, Hollmer H., Meier A. (a cura di), 2 Bd., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, I, pp. 793- 809.

Id. (1783-1793), «Magazin zur Erfahrungsseelenkunde», 10 Bd. <http://telota.bbaw.de/mze/> (ultimo accesso: 24.02.2024).

Neugebauer-Wölk M. *Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung*, Id. (a cura di) “Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne”, Felix Meiner Verlag, Hamburg, pp. 1-37.

Schmaus, M. H. H. (2009), *Psychosomatik. Literarische, philosophische und medizinische Geschichten zur Entstehung eines Diskurses (1778-1936)*. Niemeyer, Tübingen.

Simone Ferrari

JINU POTÓ, MITO O STORIA?

*MIGRAZIONI DEL SAPERE E INQUIETUDINI METANARRATIVE NELLA
LETTERATURA ORALE EMBERA¹*

ABSTRACT A partire da una riflessione teorica sulle metodologie di studio delle forme contemporanee della letteratura orale amerindiana, il saggio prende in analisi due narrazioni orali afferenti alla mitopoiesi embera dóbida contemporanea. Nello specifico, l'articolo mette a confronto due versioni del racconto fondazionale di Jinu Potó, raccolte dall'autore e realizzate da un giovane membro della comunità embera dóbida di Boca de Jagua e da un *mayor* appartenente alla comunità embera dóbida di Yucal, entrambe situate nel Dipartimento di Chocó (Colombia). Il saggio intreccia uno studio dei motivi narrativi (motifemi) del racconto con un'analisi di ciò che accade *tra* (Micarelli) la narrazione. Secondo la tesi proposta, ciò che accade durante la narrazione integra la dimensione testuale della produzione letteraria orale embera, condensando tracce e traiettorie del processo di riconfigurazione epistemica in atto in

¹ Una prima versione di questo saggio, intitolata "Jinu Potó, ¿mito o historia? Desplazamientos del saber y cuestionamientos epistémicos en la narración oral del pueblo embera dóbida", è stata pubblicata in lingua spagnola per la rivista *Cultura Latinoamericana* (Universidad Católica de Colombia, 2023). La presente versione in lingua italiana è frutto di un ampliamento della prospettiva di ricerca e di una parziale rielaborazione delle considerazioni teorico-metodologiche alla base dell'analisi.

diverse culture indigene colombiane contemporanee, in particolare nei contesti di sfollamento forzato.

Parole chiave: Letteratura orale; cultura embera dóbida; epistemologie e metodologie indigene; oralità e scrittura; Jinu Potó.

ABSTRACT. Starting from a theoretical reflection on the methodologies of studying contemporary forms of Amerindian oral literature, the essay analyzes two oral narratives relating to contemporary Embera dóbida mythopoeia. Specifically, the article compares two versions of Jinu Potó's foundational story, collected by the author and narrated by a young member of the Embera Dóbida community of Boca de Jagua and by a mayor belonging to the Embera Dóbida community of Yucal, both located in the Department of Chocó (Colombia). The essay intertwines a study of the narrative motifs (motifemes) of the story with an analysis of 'what happens between' (Micarelli) the narrative. According to the proposed thesis, what happens during the narrative integrates the textual dimension of Embera oral literary production, condensing traces and trajectories of the process of epistemic reconfiguration underway in several contemporary Colombian indigenous cultures, particularly in contexts of forced displacement

.Keyword: Oral literature; Embera dóbida culture; indigenous epistemologies and methodologies; orality and literacy; Jinu Potó.

Prospettiva teorico-metodologica: l'incanto di 'ciò che accade tra' la narrazione.

Da alcuni decenni, i plurisecolari sforzi di perimetrare i saperi indigeni d'America in un quadro teorico razionalizzante e disincantato si sviluppano in una dimensione parallela e contraria rispetto a prospettive di studio tese a interpretare la attività di raccolta e analisi di narrazioni orali, visioni del mondo e produzioni mitopoietiche amerindiane come una pratica di apprendimento epistemico, o una possibilità di “imparare a imparare” (Micarelli, 2018, p. 236) in altro modo. I processi di riposizionamento ontologico proposti negli ultimi decenni da alcune correnti dell'antropologia, dell'etnografia, degli studi culturali e letterari latinoamericani, volti a ridefinire il (dis)equilibrio tra la figura dello ‘studioso’ e l'oggetto culturale ‘studiato’, si addentrano al contempo nel delicato compito di differenziare i confini interstiziali tra visioni decoloniali, attivismo accademico e imposizione della conoscenza (cfr. Vasco Uribe, 2002; Mignolo, 2003; Caviedes, 2007, 2013; Boaventura, 2009; Escobar, 2014; Rivera Cusicanqui, 2018).

Nello studio di produzioni culturali afferenti alla cosiddetta ‘letteratura orale’ –sul cui concetto torneremo nei seguenti paragrafi– tali frontiere risultano particolarmente permeabili. Da un lato, la costruzione di nuove forme di dialogo con i saperi indigeni non può prescindere da una prospettiva che coinvolga la complessità dei modi epistemologici delle cosmovisioni di riferimento, evitando la separazione autoindotta tra kosmos, corpus e praxis (Rosa, 2021), in un percorso di familiarizzazione con il

quadro di consuetudini epistemiche che dirigono l'operazione di creazione e/o trasmissione del sapere comunitario –in questo caso, la narrazione orale. D'altro canto, il prisma di conoscenze fluttuanti tra mondi immaginati, raccontati e vissuti negli spazi del sapere indigeno, lungi dall'essere interpretabili come conoscenza statica o “stato finito”² (Matías Rendon, 2018), convoca a costanti interrogativi sui percorsi metodologici da perseguire, in conseguenza delle evoluzioni socioculturali dettate, tra gli altri fattori, dalle rinnovate relazioni tra pensiero amerindiano, esperienze politiche comunitarie e processi interculturali di rivitalizzazione dei saperi indigeni.

In un recente saggio sulle nuove frontiere degli studi amazzonici, l'antropologa Giovanna Micarelli vincola tali orizzonti di ricerca a una proposta metodologica fondata sulla prospettiva dell'incanto: “il metodo moderno disincantato – costituito di interviste semi-strutturate, focus group e modelli di raccolta dati” potrebbe risultare “inadeguato per spiegare un mondo in cui tutto parla, e lo fa in modo inaspettato” (Micarelli, 2018, p. 242). Allo stesso modo, posto l'obiettivo congiunto –o almeno parzialmente condiviso tra le scienze sociali e umane– di facilitare i processi di riaffermazione della dignità culturale dei saperi indigeni, secondo Micarelli lo studioso è chiamato a smantellare le fondamenta dell'autoritarismo accademico, per aprirsi ad una ‘occupazione’ epistemologica da parte dei principi di azione della conoscenza con cui si tenta di costruire ponti di dialogo: “Entrando in un mondo

² Questa e le successive traduzioni sono a cura dell'autore.

incantato, viene revocata l'autorità del sapere accademico. Non appena ne riconosciamo l'esistenza, ci rendiamo conto che la conoscenza non è definitiva; ci resta la conoscenza che 'si vive e si sente'» (Micarelli, 2018, p. 240).

Per mettere a fuoco tale posizionamento nell'ambito di studio delle narrazioni orali amerindiane ci è necessario ripercorrere alcune questioni essenziali relative al dibattito intellettuale su nozioni quali letteratura orale e oralitura. Tali definizioni sorgono a partire da una serie di questionamenti nei confronti dell' 'alfabetocentrismo' (Rocha Vivas, 2016) proprio delle modalità tradizionali di trascrizione e raccolta delle produzioni mitopoietiche indigene: metodologie che hanno mancato, in linea generale, di attenzione analitica agli elementi contestuali ed extratestuali del racconto orale. Tali elementi, ambientali e performativi, sono stati identificati come componenti essenziali dell'atto narrativo da una solida corrente di studi che, già nell'ultimo decennio del XX secolo, ha sistematizzato caratteri e proposte esegetiche dell'arte orale (cfr. Mato, 1995; Havelock, 1996; Ong, 1997; Mannheim, 1999; Vich e Zavala, 2004).

Le inquietudini sulle possibilità di definizione nelle maglie degli studi letterari della narrazione orale amerindiana hanno trovato nuove sfide concettuali con l'intensificazione dei dialoghi tra trasmissione orale della mitopoiesi tradizionale e nuove proposte letterarie di autori e autrici indigene, le quali rivendicano uno spazio enunciativo autonomo. Già nel 1995, Daniel Mato problematizzava la definizione di "letteratura orale" per inquadrare le narrazioni orali amerindiane trascritte in saggi

accademici, antologie o testi divulgativi, riprendendo le argomentazioni di Walter Ong nel suo *Orality and Literacy* (1982) ed evidenziando come tale nozione fosse permeata da una visione centrata sul testo e sulla scrittura (15). Tali posizioni si configurano all'interno di un ininterrotto dibattito terminologico, con l'inevitabile risultato dell'emersione un susseguirsi di proposte definitorie, ognuna di esse attribuibile a una determinata angolatura analitica nell'approccio alle produzioni culturali prese in analisi. Termini quali 'arte orale', 'arte verbale', 'azione di narrare', 'etnoletteratura', 'oralitura', 'oraliteratura', 'letteratura indigena' (cfr. Friedmann, 1999; Rocha Vivas, 2010; Sisto, 2010; Toro Henao, 2010; Mendizábal, 2012; Barba Téllez, 2013), delineano letture focalizzate, a seconda dei casi, sulle specificità etnoculturali di una determinata forma narrativa, sul luogo di enunciazione, sulle differenziazioni in termini di codici e modalità di propagazione o sulle peculiari relazioni tra autorialità individuale e comunitaria. In questo senso, l'accoglienza del termine oralitura nel contesto intellettuale indigeno latinoamericano³ –si pensi alle riflessioni sulla nozione di scrittori indigeni quali Elicura Chihuailaf (en Del campo, 2000), Fredy Chikangana (2014) o Hugo Jamióy (en Ferrari, 2024) – ha determinato l'identificazione e la teorizzazione di punti di confluenza, e convivenza, tra arte orale tradizionale e la produzione letteraria contemporanea, interpretati come un letto di un fiume bagnato da due coste (oralità e scrittura) o come un chumbe, tessuto tradizionale inga la cui scrittura attinge dalle narrazioni orali dei taita (Ferrari, 2024).

³ In ambito francofono, il termine «oraliture» appare già nel 1974, in una proposta di Ernst Mirville nella rivista *Le Nouvelliste* sorta nel contesto di un dibattito intellettuale sulle relazioni tra oralità e letteratura in area haitiana.

In tempi recenti, tali riflessioni si sono scontrate con la crescente diversificazione delle dimensioni enunciative della produzione narrativa indigena: l'incursione nel mondo letterario globalizzato di autori e autrici indigeni, consolidatasi nel continente durante la tappa storica dell' "emersione indigena" (Bengoa, 2009) degli anni Novanta, ha creato ulteriori interstizi tra arte orale, trascrizioni scritte di matrice etnografica di narrazioni orali tradizionali e pratiche letterarie endogene che, pur ispirandosi alla tradizione narrativa comunitaria, propongono soluzioni creative autonome. Al contempo, l'ambizione all'apertura di nuove frontiere di riflessione nella decodificazione della produzione culturale autoriconosciuta come 'indigena' è stata filtrata dall'apparizione di innovative interazioni tra codici, linguaggi ed estetiche costituite in alcune realizzazioni creative amerindiane contemporanee. Se, da un lato, la classificazione delle produzioni culturali indigene nell'ambito delle multiliteracies (Nakata, 2001) ha prodotto importanti intuizioni nello studio della semiosi in lingue indigene nello spazio pubblico (ver Córdova-Hernández, 2017), in ambito letterario la nozione di "testualità oralitografiche" (Rocha Vivas, 2016) appare come un solido sforzo di messa a fuoco delle reti di significati e pluralità di canali posti in comunicazione dai molteplici codici (scrittura letteraria alfabetica, oralità, scritture non alfabetiche e ideografie) in dialogo in un certo corpus creativo di autori e autrici indigene contemporanee. La definizione di testualità oralitografica scioglie alcuni nodi concettuali legati alle proposte definitorie sopra menzionate, nell'inquadramento di opere dove la convivenza tra oralità e scrittura alfabetica è

accompagnata, in misura variabile, dalla presenza di altri codici comunicativi, legati a forme tradizionali di produzione della conoscenza in alcune società indigene latinoamericane.

Tuttavia, sarebbe improprio considerare le produzioni oraletterarie o oralitografiche come nuove tappe afferenti a lineare transizione della produzione narrativa amerindiana dall'era dell'oralità a quella della scrittura. Secondo Juan Duchesne Winter, le società indigene si caratterizzano per la particolare rilevanza 'modo differenziale' nella costruzione narrativa del mondo; in tale modalità di pensiero, ogni costruzione simbolica si distingue come "entità singolare che 'simbolizza se stessa' e ha vita propria, partecipando nello stesso piano di ciò che simbolizza" (2015, p. 13). Di conseguenza, narrazione orale e scrittura letteraria esaudiscono istanze di fabulazione tra di esse compatibili e non sono concepibili, nello sviluppo culturale di tali società, come due momenti conseguenti, in una traiettoria evuzionista in cui l'arte verbale è considerabile una tappa 'preletteraria' di una società priva di scrittura⁴:

Se visualizziamo le arti verbali ed espressive attraverso il modo differenziale, possiamo dunque considerarle modalità di scrittura, nella misura in cui compongono messaggi eloquenti e duraturi attraverso simboli grafici, sonori e forme memorizzate e stilizzate della lingua orale, ovvero nella misura in cui vi è un effetto di selezione, stabilizzazione e sistematizzazione. Si può, pertanto, parlare di libri e di letterature del mondo amerindiano, indipendentemente dal fatto che queste assumano o meno i simboli alfabetici della scrittura (Duchesne Winter, 2015, p. 14).

⁴ Le riflessioni di Juan Duchesne Winter convocano in forma esplicita l'interpretazione della produzione culturale e letteraria indigena come "libro del quarto mondo", suggerita da Gordon Brotherston (1995).

La prospettiva di Duchesne consente la riaffermazione delle possibilità di convivenza tra la nozione di letteratura e quella di oralità, nelle loro molteplici forme di relazione. La materia letteraria dell'arte orale è composta di una serie di testualità non alfabetiche tra di esse interrelazionate, le quali compongono un universo narrativo sottoposto a costanti processi di ridefinizione, in particolare nei contesti in cui la trasmissione orale intergenerazionale delle narrative viene interrotta o manipolata da fattori esogeni, come nei casi che analizzeremo. Se alcune produzioni letterarie scritte amerindie sono interpretabili come testualità oralitografiche strutturate, a livello formale, in una rete multidimensionale di codici (Rocha Vivas, 2016), d'altra parte, gli stessi caratteri multimodali sono riscontrabili, in chiave di stratificazione testuale, nella letteratura orale amerindiana contemporanea. In altri termini: le letterature alfabetiche indigene contemporanee non *derivano* dalla letteratura orale, ma convivono con essa, ispirandosi entrambe alla mitopoiesi comunitaria. Le due modalità narrative condividono una genesi in cui l'autore – scrittore in un caso, narratore nell'altro – funziona al contempo come mediatore e come creatore, ovvero: sebbene chi scrive (o racconta oralmente) operi nel quadro etico di aderenza, o 'fedeltà', ai saperi tradizionali, in quanto soggetto o portavoce della propria cultura (Espino Relucé, 2018; Calambás Tróchez, 2023), si posiziona al contempo come soggetto creativo; la sua autonomia è dettata da una molteplicità di fattori geoculturali, biografici ed estetici, la cui fioritura è agevolata dalla multidimensionalità delle oralitografie, in un caso, e della letteratura orale nell'altro.

In questo senso, il racconto orale condensa tre livelli di testualità che permettono l'attivazione di una stratificata relazione di reti narrative e semiotiche. La testualità primaria è data dalla storia riprodotta oralmente attraverso l'azione del narrare, soggetta a modifiche e variazioni (Mannheim, 1999; Zavala, 2006), ma non concepita come semplice atto linguistico. Al contrario, l'arte del racconto orale nei diversi contesti culturali indigeni è interpretabile come risultato, almeno parziale, di una lettura del territorio, dei suoi tempi, delle piante, delle condizioni climatiche, dei suoni (Ferrari, 2022). Le norme che governano il racconto orale, in continua evoluzione e contraddizione, si collocano in una duplice testualità primaria, dove la spontaneità del discorso orale interseca pratiche strutturali di interpretazione simbolica dell'ambiente circostante, variabile a seconda delle condizioni temporali, spirituali, climatiche –un caso abbastanza evidente, in questo senso, è la differenziazione tra la dimensione diurna e notturna della narrazione (Micarelli, 2018).

Allo stesso tempo, ad un secondo livello, le testualità primarie dialogano, durante l'esperienza del racconto, con una serie di fattori contestuali, paratestuali e/o extratestuali, i quali interferiscono con la costruzione della narrazione. Mi riferisco a elementi quali la voce, la postura e il corpo, le interruzioni, le domande e i silenzi (Mannheim, 1999; Zavala, 2006; Rocha Vivas, 2010), ma anche alla condizione sensoriale, psicologica o pragmatica del narratore, alle sue vicende biografiche e alle sue impostazioni comunicative che –pur non integrando la trama narrata– dialogano

con essa in un piano onto-epistemologico, attraverso riflessioni, dubbi, pause, dialoghi impreveduti.

Infine, a un terzo livello, ‘ciò che viene narrato’ in un dato momento stabilisce contatti permanenti con una rete di narrazioni e cosmovisioni, tra di esse interconnesse, le quali accompagnano la base letteraria del mito, racconto o storia cosmogonica. Le radici mitopoietiche dell’arte orale indigena dialogano con i processi storico-politici di difesa dell’autonomia culturale e territoriale amerindiana nel continente. In effetti, sebbene –come è ovvio– l’arte orale non possa essere concepita come una forma di produzione di conoscenza esclusiva dei mondi indigeni, non esistendo popolo, cultura o società che non mantenga le proprie tradizioni orali, d’altra parte la narrativa orale amerindiana si caratterizza per il suo valore di ancora epistemica, ovvero di meccanismo primario di resistenza culturale contro i procedimenti di oppressione culturale basati sull’imposizione della letterarietà, o *palabra ajena* (Fredy Chikangana in Rocha Vivas, 2010a), che hanno definito le connotazioni colonizzatrici della scrittura alfabetica (Rama, 1998). In conseguenza, le fondamenta del mito orale sono legate a un sistema multidimensionale di conoscenze di riferimento, nelle sue traiettorie politiche, costumi epistemologici e prospettive socioculturali (Weaver, 1997; Toro Henao, 2014; Escalante, 2015; Rosa, 2021), in cui le reti narrative di terzo livello, posizionate in linee cronotopiche non contingenti alla narrazione, operano da tessuto intertestuale che garantisce l’autorità cosmogonica del racconto.

Di conseguenza, la definizione di letteratura orale che accogliamo in questo saggio si basa su un orizzonte di liberazione simbolica dai giochi della *ciudad letrada* e dalla conseguente supremazia imposta dalla letterarietà alfabetica. In una proposta di superamento dialettico del carattere ossimorico della locuzione, definiamo la nozione della letteratura orale di una determinata società come l'insieme di narrazioni verbali integrate da più livelli di reti testuali e semiotiche, le quali interagiscono nel dinamismo intrinseco al racconto, dove i motifemi⁵ (Toro Henao, 2014) e i contenuti della narrazione sono permanentemente interconnessi con una serie di testualità 'situazionali' e con le matrici cosmologiche, enunciative ed epistemologiche della narrazione. In questo ordine di riflessioni, si propone l'associazione di una trascrizione scritta di tali testualità a un'analisi delle diverse implicazioni di ciò che accade *tra* la narrazione, di pari passo con la narrazione stessa. L'approccio proposto si basa sull'ipotesi che ciò che accade *tra* la narrazione non sia un complemento, ma un insieme di filature essenziali per decifrare il tessuto narrativo e l'impianto epistemico che sorreggono il racconto orale embera, nel tentativo, tornando a Micarelli, di poter dare conto della "conoscenza che si vive e si sente" in un mondo "in cui tutto parla e lo fa inaspettatamente" (Micarelli, 2018, p. 242).

Questa prospettiva ci invita a posizionare la letteratura orale in un orizzonte dinamico e di "futuralità" (Escobar, 2016, p. 20): un punto d'osservazione

⁵ Nella sua proposta metodologica di analisi della narrazione orale, Toro Henao definisce i motifemi come "realizzazioni discorsive e testuali concrete di un motivo in una variante determinata" (Toro Henao, 2014, p. 243), assegnando particolare rilevanza ai processi di risemantizzazione estetica di alcune tematiche invariabili tipiche dell'arte orale.

complementare rispetto alla concezione ‘ancestrale’ del sapere indigeno, la quale tende di delimitarlo in una condizione di immutabilità legata ad un passato statico e senza possibilità di avanzamento storico. In tale visione, le molteplici traiettorie della letteratura orale non sono separabili dalle più contemporanee emergenze culturali, sociali e politiche delle società prese in analisi. Nel caso delle popolazioni embera colombiane, tali urgenze si traducono, in primo luogo, nei fenomeni di sfollamento forzato generati dal conflitto armato interno colombiano, che hanno provocato migrazioni massive di membri di comunità embera verso altre zone rurali o verso le grandi città colombiane. In questa chiave, l’analisi comparata tra le due narrazioni cosmogoniche raccolte ambisce a esplorare la dimensione esperienziale della letteratura orale embera, alla luce della configurazione di tali testualità all’interno di movimenti di trasferimento temporale e geografico della narrazione orale, con la conseguente emersione di rielaborazioni, “disaccordi discorsivi” e “vuoti di significato” (Rendón, 2019, p. 25) nella mitopoiesi di riferimento.

Nel contesto delle narrative orali delle popolazioni embera dóbida relative alle avventure di Jinu Potó, le istanze analitiche elaborate in questi paragrafi esplorano dunque le seguenti domande di ricerca: cosa succede alle letterature orali comunitarie in contesti di sradicamento forzato di tali narrazioni dalle spaziotemporalità in cui sono originate? Quali meccanismi si attivano nella narrazione orale per affrontare le assenze cosmologiche attraverso la costituzione di nuovi percorsi di conoscenza? Come si legano i contenuti del racconto orale a ciò che accade *tra* il racconto, attorno

e accanto ad esso, in uno spazio epistemologico soggetto a costanti variazioni cronotopiche?

Jinu Potó 'figlio del polpaccio': orfanità e vendetta dell'antieroe

Le avventure di Jinu Potó, Jeru Poto Oarra, Jinu-Poto-Wuarra o Jinopotabar –a seconda delle diverse trascrizioni e dell'area linguistico-culturale di riferimento– (Vasco Uribe, 1985; Morales, 1994; Rocha Vivas, 2010) integrano le cosmogonie delle culture embera dóbida, embera catío ed embera chamí⁶. Nel suo complesso, la popolazione embera colombiana è composta di 193.615 persone (DANE, 2019)⁷ e risiede in un'area culturale che si estende dalla regione panamense del Darién al cosiddetto *eje cafetero* in Colombia, dalle coste occidentali del Chocó all'area del golfo dell'Urabá, sebbene diverse migliaia di embera siano stati costretti alla

⁶ La suddivisione in sottogruppi etnico-culturali e linguistico-dialettali che confluiscono nella popolazione e lingua embera è oggetto di estesi dibattiti accademici. Adottiamo le forme canoniche di autodefinizione delle popolazioni embera a partire dalla relazione con la geografia circostante: si definisce embera dóbida la 'gente del fiume' che risiede principalmente nell'area occidentale del dipartimento del Chocó; è invece denominata embera eyabida la 'gente della montagna'. Questo secondo gruppo si suddivide tra gli embera catío, che abitano principalmente nella zona orientale del dipartimento del Chocó, nell'area dell'Urabá antiocheno e nel dipartimento di Córdoba e gli embera chamí, i quali risiedono principalmente nei dipartimenti dell'*eje cafetero* (Caldas, Risaralda, Quindío), nel sudoccidente antiocheno e nel Valle del Cauca; si identificano nella famiglia linguistico-culturale embera anche le popolazioni eperara siapidara dei dipartimenti del Cauca, Valle del Cauca e Nariño (cfr. ONIC, s. d.; González Henao, 2011).

⁷ La cifra di 193.615 persone è relativa alle persone che si identificano come embera in Colombia, ed è ottenuta sommando le seguenti cifre contenute nel censo del Dane: 77.714 persone riconosciute come embera chamí; 56.504 come embera; 48.117 come emberá katío; 7.047 come eperara siapidara; 4.233 come embera dóbida. La popolazione embera rappresenta la quarta etnia più numerosa della Colombia, dopo wayuu, zenú e nasa. Si segnala che a Panama la popolazione di etnia embera (31.284 secondo il censo del 2010, ma in continuo aumento a causa delle migrazioni dalla Colombia) rappresenta la terza comunità indigena più numerosa del Paese, dopo le popolazioni ngabe e gunadule. (INEC, 2010; DANE, 2019).

emigrazione dai *resguardos*⁸ in alcune grandi città (Bogotà e Medellín in particolare) a causa del conflitto armato (ver DANE, 2022).

I caratteri di eterogeneità e nomadismo del mondo culturale embera rendono il ciclo di narrazioni che vede Jinu Potó come protagonista molteplice e variegato. Le narrazioni sono legate ai momenti fondativi del mondo e agli spostamenti di Jinu Potó tra i diversi strati che costituiscono l'universo secondo gli embera, in cerca dei presunti colpevoli della morte di sua madre. Alcune versioni del racconto sono state trascritte in raccolte etnografiche, studi letterari e antropologici di diverse epoche (cfr. Santa Teresa, 1924; Rochereau, 1933; Reichel-Dolmatoff, 1953; Betania, 1964; Pinto García, 1974; Urbina Rangel, 1978; Nengarabe & Vasco Uribe, 1978; Vélez Vélez 1990; Domicó, Hoyos & Turbay, 2002; Vasco Uribe, 2002; Rocha Vivas, 2010).

Al di fuori dello spettro di variazioni regionali del racconto, è possibile identificare alcuni punti essenziali condivisi tra le diverse narrazioni. Jinu Potó è un giovane embera, dotato di poteri sovranaturali e nato dal polpaccio (o dalle dita dei piedi) di sua madre.⁹ A causa del dissanguamento provocato dal parto, sua madre perde la vita pochi istanti dopo la nascita di Jinu Potó.¹⁰ Convinto che qualcuno abbia ucciso la

⁸ Istituzione territoriale retta da giurisdizione parzialmente autonoma, riconosciuta dallo Stato colombiano ad alcuni territori indigeni.

⁹ Secondo alcune versioni, il padre di Jinu Potó sarebbe Picario, il primo jaibaná. Secondo altre versioni è una nutria, un pipistrello, uno spirito o la luna (Vasco Uribe, 1985; Rocha Vivas, 2010).

¹⁰ In alcune versioni del racconto, Jinu Potó sarebbe colpevole della morte di sua madre, poiché si sarebbe nutrito del suo sangue fino a provocarne il dissanguamento.

genitrice, Jinu Potó intraprende un lungo viaggio alla ricerca degli ipotetici assassini. È la stessa comunità embera dove vive ad indicargli, di volta in volta, possibili colpevoli dell'omicidio, siano essi persone, animali o altri elementi della natura. La comunità persegue in realtà lo scopo di allontanare Jinu Potó dal villaggio, o di lasciarlo morire per mano di un animale feroce, stanca dei suoi comportamenti violenti e, in particolare, delle sue aggressioni nei confronti delle donne embera durante la fase di sanguinamento del loro ciclo mestruale. Su indicazione della comunità, Jinu Potó utilizza i suoi poteri sovranaturali per affrontare animali terrestri e acquatici, per dirigersi nello stomaco di bestie marine e per entrare in conflitto con la superficie lunare. Secondo alcune versioni del racconto, il protagonista cerca l'assassino di sua madre anche nel 'mondo di sotto'¹¹, dove, secondo le cosmovisioni embera, vivrebbero gli embera dijuna, amukuna o amuqaram (Mecha Forastero, 2007; Aristizábal Gómez, 2009): persone prive di ano che si nutrono esclusivamente attraverso l'olfatto. Dopo aver lasciato il mondo di sotto, Jinu Potó viene sconfitto, a seconda delle versioni, da una belva feroce, da uno scarabeo, da un tronco di guaiaco¹², dalla sanzione di uno spirito (o di un dio)¹³ o da un "indigeno stregone" (Vasco Uribe, 1985, p. 91). Dopo la morte, il suo corpo si

¹¹ Secondo la cosmovisione embera esistono sei mondi, di cui due mondi si posizionano 'di sotto': il mondo degli spiriti, o embera chiamerá, e il mondo degli esseri senza ano, o embera amukuna. Per un approfondimento della struttura dell'universo secondo gli embera cfr. Mecha Forastero, 2007.

¹² Albero sempreverde originario della regione caraibica.

¹³ Le intense attività dei missionari cristiani in territorio embera, particolarmente di clarettiani e protestanti, hanno contribuito a determinare l'apparizione di elementi sincretici nei racconti tradizionali embera (su tema, cfr. Díaz Baiges, 2018).

tramuta in un insieme di zanzare, tafani e altri animali che si nutrono del sangue umano, i quali sarebbero stati introdotti nel mondo come reincarnazione di Jinu Potó.

Le diverse versioni del racconto confluiscono in giudizi etici divergenti sulla figura di Jinu Potó. In certi casi, tale valutazione è esplicitata dai narratori, mentre in altri è implicita e deducibile dalle azioni del protagonista. I motifemi dell'orfanità e del mancato controllo dei poteri sovranaturali si sviluppano secondo traiettorie eterogenee, talvolta contrastanti. In alcune varianti, a Jinu Potó viene attribuito il merito di aver creato la notte, poiché prima della sua collisione con la luna non vi erano differenze tra l'attività del satellite e quella del sole. In questo modo, Jinu Potó avrebbe permesso la nascita del mondo dei sogni e, con esso, del jaibanesimo¹⁴ (Vasco Uribe, 1985). Altre versioni sottolineano il ruolo creatore di Jinu Potó nella formazione del mondo: sarebbe stato lui, infatti, a portare nelle società embera una serie di alimenti (ortaggi, frutti e verdure) trovati nei mondi che ha attraversato alla ricerca dell'assassino di sua madre. Inoltre, le sue azioni avrebbero avuto una forza regolatrice dell'equilibrio ambientale, grazie alla neutralizzazione di animali pericolosi, alla preservazione di almeno una coppia di ciascuna delle specie di animali uccise per vendicare la morte della genitrice, e all'attribuzione di caratteri umani a luoghi fino ad allora inesplorati e temuti dalle comunità embera. Allo stesso tempo, a Jinu Potó sono conferiti tratti esuberanti e problematici per la collettività, in linea con un tratto comune agli eroi della mitopoiesi embera, che “favoriscono e al

¹⁴ Insieme di pratiche spirituali guidate dal *jaibaná*, medico tradizionale delle società embera.

contempo infastidiscono la comunità” (Rocha Vivas, 2010, p. 588). L’incapacità di controllare la sua forza soprannaturale, unita alla sua ossessione per il sangue mestruale delle donne, rendono Jinu Potó aggressivo e violento. Inoltre, al suo status di orfano è attribuito, in continuità con alcune credenze tradizionali embera, un atteggiamento malvagio e dannoso per la comunità (Domicó, Hoyos & Turbay, 2002).

Nelle pagine seguenti sono raccolte le trascrizioni delle due versioni delle vicende di Jinu Potó raccolte, tra settembre 2021 e febbraio 2022, nelle comunità indigene embera dóbida di Yucal e Jagua (Dipartimento del Chocó), situate in aree contigue della regione della costa pacifica della Colombia nordoccidentale. Il primo racconto è narrato da Graciliano, dinamizzatore spirituale, insegnante, *mayor*¹⁵ e leader sociale¹⁶ della comunità embera di Yucal, sulle rive del fiume Panguí. Nel mese di febbraio 2022, Graciliano mi ha ospitato per alcuni giorni nella casa della sua famiglia. Avvalendosi della dimensione notturna del racconto, momento in cui –così come in certe comunità amazzoniche– la parola “raccolge tutto ciò che è accaduto durante la giornata e lo intreccia in un *canasto*¹⁷ di esperienza” (Micarelli, 2018, p. 229), due ore dopo il tramonto, cinti dal rumore intenso degli animali della giungla e dal buio

¹⁵ In diverse comunità indigene colombiane, l’attribuzione dell’aggettivo *mayor* a una persona implica – insieme al significato letterale, di ‘adulto’ – la certificazione di una condizione di saggezza e dettagliata conoscenza delle cosmovisioni comunitarie.

¹⁶ Traduzione letterale dell’espressione *líder social*, utilizzata in Colombia per definire gli attivisti per i diritti umani, ambientali, culturali e/o educativi delle proprie comunità etniche, contadine o urbane.

¹⁷ Letteralmente ‘cesto’, nelle culture amazzoniche l’oggetto definito come *canasto* è connotato da molteplici significati simbolici legati alla memoria, al tempo e alla cura (cfr. Echeverri, 2013).

del suo salotto privo di luce elettrica, in compagnia del più giovane dei suoi undici figli, ascoltatore come me, Graciliano ha condiviso con noi quattro storie tradizionali appartenenti alla narrazione mitopoietica embera, tra di esse interconnesse: il racconto delle poiane bianche del ‘mondo di sopra’, il mito della nascita dell'acqua, la storia della nascita delle etnie e il racconto delle avventure di Jinu Potó. La narrazione orale di Graciliano è collocabile all'interno di una consuetudine intrafamiliare quotidiana, la pratica di trasmissione della conoscenza alle generazioni future, pur se condizionata, in questo caso, dalla presenza di un ricercatore.

La seconda versione delle vicende di Jinu Potó è narrata da Lizandro, giovane leader sociale embera, responsabile del progetto di etnoturismo *Kipara Te* della comunità Boca de Jagua, situata alla foce del torrente Jagua, sulle rive del fiume Chorí. La comunità di Boca de Jagua è nata poco più di vent'anni fa, tra il 1998 e il 2000, dopo episodi di violenza legata al conflitto armato interno e a dispute intracomunitarie che hanno costretto alla migrazione forzata un gruppo di giovani embera dóbida dal *resguardo* di Chorí, situato nella municipalità di Nuquí (Dipartimento del Chocó). Il nuovo insediamento è abitato prevalentemente da giovani embera. Intorno al 2014, alcuni di loro hanno implementato un progetto di etnoturismo nella comunità, attraverso cui i turisti (colombiani e stranieri) sono immersi in pratiche culturali, esperienze quotidiane, tradizioni spirituali, musica e

sport tradizionali della comunità¹⁸. Sulla base di questo progetto, i giovani della comunità hanno portato avanti un processo di rivitalizzazione di conoscenze, miti e storie cosmogoniche embera, generalmente poco conosciute alle nuove generazioni di embera migranti, basato su memorie di gioventù dei racconti familiari, ma anche su conversazioni con *jaibanás* (medici tradizionali) e *mayores* delle comunità circostanti e su ricerche antropologiche autonome effettuate dagli stessi abitanti di Boca de Jagua. In questo contesto si configura il racconto su Jinu Potó realizzato da Lizandro, durante una delle mie visite a Boca de Jagua nel settembre 2021. La narrazione della storia su Jinu Potó non rientra nella ‘performance’ comunitaria di esposizione delle pratiche culturali e conoscenze cosmogoniche embera ai turisti, ed è stata realizzata al termine di un lungo dialogo in cui, sotto le foglie di palma del *tambo*¹⁹ centrale del villaggio, Lizandro ha condiviso con me alcune riflessioni sull’esperienza del loro progetto etnoturistico. Tuttavia, l’apprendimento delle vicende di Jinu Potó da parte di Lizandro è stato parte del lavoro di ricerca portato avanti dalla comunità per la rivitalizzazione di miti e storie cosmogoniche tradizionali. Tale elemento risulterà essenziale per analizzare il carattere epistemologico futuro della sua narrazione.

Nel lavoro di trascrizione sono state mantenute alcune ripetizioni, tratto determinante della narrazione orale (Ong, 1997), così come alcune espressioni non

¹⁸ Sul caso del ‘villaggio etnico’ di Boca de Jagua, si suggerisce la lettura di Valencia Cuesta (2019), in cui sono affrontate le tensioni intracomunitarie relazionate al progetto.

¹⁹ Casa tradizionale embera. A Boca de Jagua, il *tambo* centrale funziona come spazio assembleare e organizzativo della comunità.

conformi allo spagnolo standard e ricorrenti nell'uso dello spagnolo come seconda lingua tra parlanti la cui lingua madre è l'embera, come nei casi di Graciliano e Lizandro. Nonostante gli sforzi di mantenere la maggiore fedeltà possibile alle specificità sintattiche delle due narrazioni, in alcuni passaggi è stato ritenuto necessario apportare leggere modifiche alle trascrizioni, per evitare malintesi durante la lettura.²⁰ Alcuni movimenti del corpo dei narratori, ritenuti particolarmente rilevanti per la narrazione, sono segnalati tra parentesi quadre.

Versione di Graciliano (*mayor* della comunità Yucal)

Es una historia larguísima. Bueno. Jinu Potó ayudó a crear el mundo, el mundo embera. El descubrió dos mundos más hacia abajo. Abajo están los chiamberá y más hacia abajo están los que no comían, que solamente olían la comida y con el vapor, el calor, eso era lo que comían. Mientras que arriba para el embera no hay nada. Solo la luna, el sol, y dicen que está Ankore. Quien muere va para el Ankore.

Bueno, Jinu Potó era un embera. Ankore cuando creó al embera creó solamente a un hombre y un perro. Entonces el embera se sentía muy solito. Ankore pensaba mucho en como iba a multiplicar al embera. Entonces creó a una mujer. Pero, según la historia, dicen que Ankore quería poner fácil para que se multiplicaran. Entonces primeramente para tener la criatura lo puso por aquí [Graciliano indica la zona de la

²⁰ Nello specifico, in alcuni casi sono stati aggiunti o corretti pronomi personali e dimostrativi, suffissi verbali e pronomi enclitici.

barriga], como en forma de una bolsa, y que ahí, sin tener relación con hombre, la mujer iba a formar el hijo. Entonces ensayó de esa forma y así se fueron multiplicando. Pero con el tiempo, cuando la mujer se casaba con el hombre, peleaba o tenían alguna discusión, entonces sacaba a la criatura de ahí y la botaba, para no tener esa familia. Ankore se daba cuenta que estaban haciendo esa maldad con la criatura. Entonces quita eso, y según la historia dicen que a esas mujeres Ankore las castigaba, y convertía quien lo hacía en animal. Por eso el canguro era antes embera, por eso tiene su cría por aquí. Lo mismo acá nosotros le decimos la zorra, un animalito que también da su cría por ahí. Entonces la mujer embera quedó castigada de esta forma. Entonces luego lo puso en los senos, y también ahí iba a formar. También pasó lo mismo. Luego puso como una sierra que iba a cubrir por medio de un viento, y la mujer iba a quedar embarazada. Así era la idea, Ankore pensaba mucho de cómo ponerlo fácil y que se fuera multiplicando la gente sin ningún dolor.

Pero, como había otro que era el diablo, él ayudó a construir el mundo también, entonces él le daba malas ideas a Ankore. También cuando se enojaba bajaban eso, eso era en forma de cierre, cuando ya el niño iba a salir al mundo, bajaba esa sierra, sacaban sin ningún dolor y quedaba el niño ya afuera. Pero no aceptó, no aguantaba, sacaban antes de la hora y botaban la criatura.

Entonces ahí fue que pensó: entonces voy a ponerlo en la pierna. En lengua embera esa parte [Graciliano indica su pantorrilla] le decimos *Jinu Potó*. Entonces Ankore dijo que iba a formar la cría por aquí, por la pantorrilla de la mujer. Pero entonces

cuando iba creciendo el bebé ya la mujer embera no podía caminar, porque quedaba grande, y no había forma de cómo salir la criatura. Y el día cuando salió esa criatura se abrió todo eso y la mamá no aguantó, se murió. Entonces Jinu Potó quedó guaucho, nosotros decimos, que no tenía padre ni madre. Y los familiares lo criaron, la gente, los otros embera que lo criaron. Entonces Jinu Potó se alimentaba de sangre.

Él, como desde pequeño murió la mamá, entonces preguntaba a los mayores que donde estaba la mamá. Y entonces como le tenían rabia, porque él solamente se alimentaba de sangre, entonces para que lo comiera alguna fiera... En ese tiempo la fiera era el sierpe, el tigre, muchos espíritus malos había... Entonces, cuando él preguntaba de la mamá, le decían que a su mamá la comió el tigre. Y por eso él fue y acabó el tigre. Y cuando mataba a un tigre, la sangre que salía era la que él comía.

Entonces a la gente casi no le gustaba él. Y mucha sierpe había, casi todo el territorio vivía ocupado de esa sierpe. No había forma de cómo salir. Entonces le dijeron que el sierpe la había comido, la había llevado. Y Jinu Potó hizo una balsa. Había un charco inmenso, una laguna grande, ahí es que estaba. Entonces hizo una balsa, nosotros le decimos a unos árboles, unos palos que sí son balsa. Apegó un poco de esos, hizo una hacha de balsa, un machete de balsa y dijo a la gente que iba allí a matar a ese sierpe, porque ese era el que le había matado a la mamá. Y la gente dijo que sí, que fuera, pero con el fin de matar también a Jinu Potó, que no existiera más, porque como se alimentaba de sangre, esa era la envidia de la gente. Y se fue, y la verdad esa sierpe lo subía y alcanza no sé a cuantos metros, lo lleva subiendo hasta

desaparecerlo. Allá según Jinu Potó dice que dentro del estómago del sierpe había otro mundo, porque llegó como si fuera acá todavía: que había embera, había pájaro, había plátano, bueno había de todo. Entonces él como era poderoso llevó su hacha, llevó su balso y cuando llegó allá solamente vio como un bombillo y ese era lo que se movía, y él supo que ese era el corazón del sierpe. Entonces lo cortó y comenzó a botar sangre y se quedó ahí, comiendo esa sangre. Se quedó unos días.

Entonces la gente acá decía “ve, ese se murió ahora sí. Ya no lo vamos a ver más”. Entonces, a los pocos días, como ocho días, lo vieron otra vez a Jinu Potó. Con la hacha, rompiendo, salió a este mundo otra vez.

Entonces, otra vez preguntó quién es que había matado, como se había muerto la mamá. Entonces le dijeron que era la luna. Ahí fue que intentó tumbar la luna y dejó esa seña a la luna. Y entonces llegó un pájaro, porque el sembró una guadua y en esa es que se iba subiendo, para tumbar a la luna. Si lo fueran dejado de pronto no habría luna en este mundo. Pero cuando ya iba tocando a la luna llegó un pájaro que se llama el carpintero. El carpinterito, no el carpintero grande sino uno más pequeño. Ese encomenzó a darle picotazos a la guadua y lo tronchó. Entonces se vino. Estaba tan arriba, y como era un poderoso dios, no, me mató aquí, entonces dijo “lana, lana”, hay un árbol que manda una lana, y entonces esta lana viene cayendo suavemente sin casi sentir nada, entonces dijo eso, “lana, lana”, y entonces se convirtió en esa lana, entonces comenzó a andar, andar, que nunca bajaba sino comenzó a andar arriba así,

y se cansó y dijo “no, me voy a convertir en piedra”. Entonces dijo “mómpara, mómpara” y se convirtió en piedra.

Cuando se convirtió en piedra es que se vino. Se metió a la mitad del mar, pasó bajo del mundo de abajo, de chiamberá, pasó ese mundo y fue a atender al mundo de la gente que no come, sino que sienten el olor. Descubrió ese mundo y se vino otra vez, llegó al mundo de los chiamberá, estuvo ahí, y de allá otra vez volvió al mundo de acá. Y la gente decía: “oh, como lo vamos a matar?”

Una vez había una fiera, no sé, que le decían, capichoandra, entonces esa corría pa’ allí, pa’ acá, pa’ allí pa’ acá. Los embera descubrían eso, los jaibaná descubrían eso, pero no sabían cómo quitar eso a través del espíritu, porque era una cosa viva, entonces le dijeron a Jinu Potó que ese era el que había matado a la mamá. Y entonces él dijo que él sí lo iba a matar. Entonces la gente se fueron a acompañarlo ese día. Y ahora sí cortó un palo y comenzó a darle garrote. Pero esa cosa tenía como una tenaza que cuando lo correteaban cerraba. Jinu Potó no se dejaba coger, se quitaba. Entonces de tanto así ya la estaba venciendo. Pero no sé cómo se descuidó, el otro hizo correr a la tenaza, y cuando cerró esa tenaza lo partió en dos de una. Y el que cayó allá y dijo bueno, que aquí llegó él.

Como él se alimentaba de sangre, se convirtió en todos esos insectos que le gustan la sangre. Que él no murió, sino se iba a transformar en esos animales. Así acabó la vida de Jinu Potó. Se convirtió en esos animales.

Jinu Potó para unos era bueno, porque acabó con todos esos malos espíritus que había. Ayudó a construir entonces, porque los ríos eran de mucha sierpe, porque iba matando esos animales y la gente seguía caminando hacia la cabecera del río. Entonces en cierta parte hizo cosa buena. (Graciliano, 2022)

Versione di Lizandro (Comunità Jagua).

Había una señora... Esa no es una historia. Es un mito. Había una señora... No... Eso es historia... Sí, porque eso siempre los mayores cuentan, se hace esa narración. La historia.

Había una señora. Esa señora quedó embarazada. No sé cómo. Se embarazó acá en la pantorrilla. ¿Sí? En la pantorrilla. Entonces, quedó embarazada durante nueve meses, así como siempre se embaraza la mujer, cuando se le dio el parto. Nació el hijo. Ahí por el dolor la mamá se falleció. Se murió la mamá, y el hijo se creció. Fue creciendo, fue creciendo, y cuando ya estaba joven empezó ahora sí a preguntar a las personas, a alguien de la comunidad. Fue preguntando a todo mundo, diciendo: “¿quién mató a mi mamá?” y nadie decía. Nadie decía.

Creo que él fue mandado de un Dios y por eso que tenía mucho poder. Jinu Potó. Entonces: él le gustaba mucho, mucho cuando a las mujeres se le daba la menstruación. Él como que tenía... o sea, esa imaginación, de saber, bueno tal mujer

tiene menstruación. Entonces pedía mucho la menstruación de la mujer para tomársela.

Entonces él siempre iba en totumo. Nosotros decimos totumo a lo que está ahí pequeño [indica un vaso en el piso de la casa], el vaso. El totumo era nuestro vaso, nuestro pocillo. Se acercaba ante de la mujeres y pedía. Entonces más que todo las mujeres les tenían odio. Querían matárselo, porque de tanta pidiera, siempre pedía sangre de la mujer, de la menstruación, siempre. Entonces algunas mujeres lo odiaban mucho; no querían que existiera, querían que se muera.

Últimamente le dijeron que su mamá la había matado un Je. El Je es un animal que uno no se encuentra, pero se encuentra por medio del espíritu. Es un animal silvestre que vive en el agua. Donde hay un charco grande ahí es que vive el Je. A él le dijeron: “su mamá lo mató un señor que se llama Je. Acá abajo donde hay un charco grande, usted va a ir en una balsa y usted va a encontrar a él”.

Pero eso le dijeron de mentira. Para hacer trampa, querían matarlo. Entonces el Je se lo traga por medio del agua, y como siempre se hace un remolino entonces se lo llevó, en el charco grande y lo llevó abajo (adentro de su estómago).

Y cuando fue a llegar allá, había una playa grande, mucho palo, palizada que nosotros decimos. Muchos palos, había bananos, caña, en el estómago de un Je. Entonces allá se fue a conocer un viejito, una vieja, una india, lo que había comido el Je, pero estaba en el estómago del Je. Entonces cuando el empezó a salir por el ano,

el señor Jinu Potó. El Je se tragó por acá y salió por el ano. Salió nuevamente, apareció. “¿Cómo matar a ese señor, cómo?”.

Entonces últimamente le dijeron: “su mamá la mató la luna”. “Listo, yo voy a matarla porque mató a mi mamá”. Él hizo un trabajo. Se fue a cortar varios palos de la guadua, larga que crece. Cortó varios palos de esos y empezó a hacerse la escalera. Se hizo una escalera e ya iba llegando al cielo de acá, de la sociedad actual. Iba llegando en el cielo. Él era un embera, era un sabio o no sé, tenía mucho poder. Pero como él lo había mandado el Dios, el Dios lo tenía así. Iba llegando allá en la luna y en un momento se vino el señor carpintero, que es un ave de pico largo y de pelo rojo, cabello. Se llama carpintero. Entonces el carpintero que hizo: ahí en la mitad de la guadua empezó a hacer una cueva. Iba a caerse, en la mitad de la guadua.

Entonces Jinu Potó ya iba llegando allá, entonces al no caerse de una hizo así con la mano, y casi agarró la luna. Entonces él decía: esponja, esponja, esponja en lengua embera. La esponja como está balsuda no podía caerse tan rápido. En el aire uno se cae rápido, pero como es balsudo, en el aire estaba volando como aves. Últimamente se cansó.

Él como no había caído tan rápido acá en el suelo, él se cansó de volarse. Último dijo “mómpora, mómpora, mómpora, mómpora”, que en la lengua embera es una piedra pesada. Como las piedras son pesadas, entonces lo que él hizo, como estaba volando, lo que dijo él, “mómpora”, de allá se vino y se cayó acá en el suelo y se pasó al otro mundo.

Como él... No se convirtió en piedra, sino que la piedra como está pesada, eso se manejaba con el poder de dios, entonces él lo llamó así y se vino de allá como una piedra. Necesitaba la piedra porque si le tira, la piedra se va más rápido. Entonces no se convirtió en piedra, llamó la piedra para que se viniera más rápido, para que viniera a llegar acá en el suelo, un poco rápido, porque se cansó de estar en el aire. Llamó ese, y asimismo con la piedra se pasó al mundo de abajo.

En el mundo de abajo fue a conocer unos emberas, que se llaman amukuna. Amukuna son las personas así como nosotros, pero los embera amukuna no comen, sino para alimentarse solo usan el olfato. Entonces ahí es que se fue a conocer el mundo de los embera amukuna.

Pero entonces... Por eso que la luna cuando está llena parece como una huella, una huella de la mano. Cuando está llena. Porque él intentó agarrarla. Si la fuera cogido bien la luna no existiría. No existiría la luna.

Él se fue allá y conoció a los embera amukuna. No comían. Sus actividades se hacen normal, así como nosotros hacemos acá, su comida la preparan normal, pero no comen: solamente huelen y con eso ya, se alimentan, se llenan. ¿Por qué? Porque para hacer la necesidad el año tienen muy cerrado, por lo tanto ellos no comen. Entonces ¿qué hizo él? Él comía y los embera viendo así, “¿usted está comiendo? Y ellos solamente huelen... “Pero yo estoy viendo que usted está comiendo, oiga, como así”. Jínu Potó les preguntó: “usted porque no comé? No quiero que pase”. “Es que nosotros el año lo tenemos muy cerrado, por lo tanto no comemos”. “Ah listo, si así

yo voy a hacer... voy a curar. Voy a hacer el trabajo a todo el mundo para que ustedes coman como yo”. “Listo”.

Entonces cogió un cuchillo y había sacado el ano de las personas, a todo el mundo les hizo así. Pero casi la mayoría por el dolor se murieron, se fallecieron. Entonces él últimamente pensó: “si yo hago así sacando el ano a punta de cuchillo, los voy a matar a todos. Entonces con la punta del cuchillo voy a rajar, voy a cortar apenas para que el ano se abra. Y entonces lo que hizo es así. A todo el mundo lo hizo. Luego: “¿qué más que usted también le tiene miedo, o lo que necesitan también para que yo estar colaborando?”. El mismo ofreció así. Entonces los embera amukuna le tenían miedo al cangrejo. ¿Usted conoce el cangrejo azul? Que es grande. Y eso cuando muerde usted se puede sacar mucha sangre. Entonces le tenían miedo porque con eso los mataban a los embera amukuna. Entonces lo que hizo fue: “bueno no tengan miedo, eso no hace nada, solamente muerde”. Lo mata, e ya todo se acabó así.

Los embera amukuna de noche, así como está ahora de noche, ahorita está del día. Ellos están durmiendo. Porque la luna siempre gira como un reloj. El sol, perdón, en este momento está abajo en el mundo de los embera amukuna, están del día. Pero ellos están durmiendo. ¿Sí? Eso es al contrario. Cuando acá está de noche, como ahora, acá nosotros estamos de noche, ellos están haciendo sus actividades, normal, de pesca artesanal. Pero nosotros acá de día hacemos las actividades y de noche dormimos. Pero ellos al contrario. Del día están durmiendo y de noche están haciendo su actividad. Y del día todo el mundo gateando a una mujer. Gatear es... por ejemplo

usted está durmiendo acá (abajo), y usted va a ir allá (arriba), de noche, a gatear, a buscar a una muchacha, esto es un gateo, nosotros le decimos gateo, gateo a una mujer. Entonces del día, Jinu Potó viendo, pero del día que no se ve. Pero de noche se ve, porque si hacen su actividad. Y el señor Jinu Potó se dormía de noche. Y ellos andaban haciendo su actividad, la pesca artesanal, la cacería, al contrario. Entonces últimamente él se vino acá, nuevamente se vino acá a la sociedad actual, no sé cómo.

Él encontró con un puerco de monte, parecido a un jabalí. Entonces se acompañó a él. Había muchos huecos grandes, ahí es que entraba todo el mundo, los puercos de monte, y él se fue persiguiéndolos atrás de ellos, y lo metieron en la oscuridad, como del hueco en la oscuridad, y entonces cuando llegó ya estaba amaneciendo, quiere decir que ya había salido al mundo actual.

Él se vino nuevamente, apareció y nuevamente las mujeres gritando: “¿cómo te vamos a matar? ¿cómo? Pero él trajo el chontaduro, la caña, la albahaca, hay unos flores que se llaman artotó. Eso fue traído del mundo de abajo: el señor Jinu Potó lo trajo acá a la sociedad actual, porque eso no había acá en la sociedad actual, entonces eso fue traído por el señor Jinu Potó.

Entonces últimamente ya la gente estaba muy cansada, más que todo las mujeres, pedía mucha sangre, entonces el Dios: “usted como le gusta mucho pedir sangre” pedía mucha sangre, entonces el Dios lo sancionó. ¿Cómo? El día que le dijo al señor Jinu Potó, usted como le gusta mucho esto, lo voy a sancionar. Usted va a transformarse en diferentes insectos, que sancudo, que otros animalitos que comen

sangre. Eso fue compartido por el señor Jinu Potó, porque el Dios lo castigó. Chimbilaco, murciélagu como decimos, porque el murciélagu chupa sangre. En eso fue transformado el señor Jinu Potó. Él prácticamente no se murió, sigue siendo lo que chupa sangre. El sancudo chupa sangre. Eso fue lo que hizo el Dios.

Esa es una historia del señor Jinu Potó. Creo que eso es una historia, ¿o es leyenda o es mito? ¿Para usted? (Lizandro, 2021)

Analisi delle narrazioni. Questionamenti epistemici e autodeterminazione enunciativa.

Le molteplici discrepanze nei modi narrativi delle due versioni della storia di Jinu Potó, di Graciliano e Lizandro, hanno un primo epicentro nell'enfasi su motivi differenti dalle avventure di Jinu Potó. La storia di Graciliano si sviluppa all'interno di un quadro diegetico etico-fondazionale: l'azione narrativa è introdotta da un giudizio di valore sulla figura di Jinu Potó, che sarà ribadito in seguito alla conclusione del racconto. Nella prima parte della narrazione sono evidenziati i contributi del personaggio alla scoperta dei mondi che compongono l'universo embera. Nel complesso *pantheon* di figure antropomorfe e spiriti sovranaturali embera, è risaltato l'impatto di Jinu Potó nella storia della creazione del mondo, della medicina tradizionale, dell'uomo, della donna e delle forme riproduttive umane. Allo stesso modo, sul finale della narrazione, Graciliano sottolinea i contributi del

protagonista della narrazione alla regolazione della catena alimentare delle zone fluviali e all'addomesticamento umano di animali velenosi fino ad allora sconosciuti alla comunità. La narrazione di Lizandro è costruita su altri percorsi narrativi: la figura di Jinu Potó non è introdotta in un contesto temporale o cosmogonico strutturato, ma attraverso una traiettoria matrilineare individualizzante. La presentazione del personaggio della madre è connotata da un carattere di mistero alla luce dell'apparente inintellegibilità delle ragioni che hanno portato al parto del figlio attraverso il polpaccio. La causa del fatto scatenante delle vicende di Jinu Potó –la morte della madre–, posizionata da Graciliano nell'ambito degli sforzi cosmogonici dello spirito Ankore per stabilizzare le forme di riproduzione tra esseri umani, nella versione di Lizandro assume i caratteri dell'incomprensibilità epistemica, a favore di uno sviluppo più approfondito del protagonista delle vicende, di cui Lizandro dettaglia il processo formativo e il progressivo deterioramento del suo rapporto con la comunità.

La parte prevalente dei luoghi attraversati da Jinu Potó e degli ostacoli affrontati dal protagonista corrispondono: il serpente (*Je* nel racconto di Lizandro), la sfida con luna, l'intervento del picchio (*señor carpintero* per Lizandro, *carpinterito* per Graciliano), il mondo degli esseri senza ano. I motifemi dissonanti tra le due versioni si bilanciano in equilibri narrativi comparabili, che delineano però angolature differenti del profilo sociale e spirituale del 'figlio del polpaccio'. Se la versione di Graciliano si trattiene su ostacoli in apparenza minori, quali la tigre, che manifestano

la rilevanza del ruolo regolatore della convivenza uomo-animale del protagonista, Lizandro si sofferma con maggiore attenzione sugli eventi del ‘mondo di sotto’, mettendo in luce le conseguenze tragiche dell’incapacità di controllare la propria forza sovranaturale da parte del protagonista, autore di un involontario massacro degli embera amukuna, nel tentativo di migliorarne l’esistenza. La distinzione narrativa più evidente è identificabile nelle cause della morte di Jinu Potó. Secondo Graciliano, il ‘figlio del polpaccio’ viene ucciso da una belva, indicata come responsabile dell’uccisione della madre da parte delle persone della comunità e dai *jaibaná*, i quali non trovavano gli strumenti medici per controllare la violenza dell’animale: la morte di Jinu Potó si configura come sacrificio per la difesa del territorio da una condizione di pericolo non controllata dalla medicina tradizionale. Nella versione di Lizandro, Jinu Potó muore a seguito della sanzione di un Dio (talvolta singolarizzato ne ‘il Dio’), il quale ha accolto le richieste della comunità, insofferente ai comportamenti violenti di Jinu Potó nei confronti delle donne. Nel primo caso, seppur indotto da alcuni *jaibaná*, la morte del protagonista diviene un sacrificio in difesa della propria comunità; nel secondo, è la stessa comunità a richiedere l’intervento divino per porre fine alla vita di Jinu Potó. L’apparente contrasto non deve sorprendere, poiché la relazione tra comunità embera, mondo spirituale e conoscenze mitopoietiche tradizionali si configura a partire da un delicato equilibrio tra celebrazione e diffidenza di figure dotate di poteri soprannaturali: emblematiche, in questo senso, le dissonanze nella percezione sociale dei *jaibanás*,

rispettati medici tradizionali che in alcune comunità embera vivono discriminazioni, aggressioni e sono ritenuti causa di disarmonia alla luce di un presunto uso improprio delle loro capacità spirituali (Vasco Uribe, 1985; Caviedes, 2007; Rocha Vivas, 2010; Pardo, 2020)²¹.

Ora, le differenze presentate nelle testualità primarie del racconto si combinano con altre testualità che intessono le due narrazioni, le cui traiettorie epistemologiche modellano una serie di reti di significato che trasportano il racconto orale al di fuori del ‘fatto’ narrato. In questo senso, è necessario tenere conto di una caratterizzazione fondamentale nelle forme di pensare l’atto comunicativo nelle cosmovisioni embera: il potere creatore della parola. Tale predisposizione appare come abilità innata di Jinu Potó, capace di trasformarsi in pietra o in lana con un semplice atto di pronuncia ad alta voce delle parole che corrispondono a tali oggetti in lingua embera. Il potere creatore della parola di Jinu Potó si lega, nella relazionalità *corpus-práxis-kosmos*, con il canto curativo tradizionale dei *jaibaná*, dove “attraverso il canto viene raccontato ciò che accade a un livello di realtà che i partecipanti non percepiscono. E, nello stesso momento in cui viene narrato, accade. Accade poiché è narrato”. (Vasco Uribe, 1985, p. 125). In una stessa prospettiva, la parola che genera letteratura orale embera permette l’accadimento, in una dimensione esperienziale, del fatto narrato: la specifica contiguità tra avvenimenti comunitari e cosmogonie nella prospettiva embera (Rincón Villanueva, 2022; Ferrari, 2024a) implica, in un certo senso,

²¹ Tale percezione è stata alimentata dalla prolungata attività di demonizzazione culturale della figura del *jaibaná* da parte dei missionari cristiani (Vasco Uribe, 1985).

l'incarnazione del narratore e delle contingenze territoriali nell'episteme narrativa del racconto.

Un'esemplificazione di tali traiettorie relazionali è restituita dalla natura referenziale e territoriale dell'esercizio autoeseguitico del narratore per l'ascoltatore non-embera. Tanto Lizandro come Graciliano ritengono necessario fornire la spiegazione del significato di alcune parole nel loro uso locale, sia in lingua spagnola (*guaicho*, *balsa*, *totumo*) che in lingua embera (*Jinu Potó*). Tali approfondimenti sono avvenuti senza richieste di chiarimenti da parte dell'ascoltatore: “Él siempre iba en totumo. Nosotros decimos totumo a lo que está ahí pequeño, el vaso” (Lizandro, 2021). I riferimenti agli oggetti presenti nello spazio della performance orale conformano movimenti di dialogo con lo spazio circostante che caratterizzano l'intera durata del racconto. Tale aspetto focalizza un primo livello delle reti testuali condensate nella narrazione orale embera, già evidente nelle diverse configurazioni epistemologiche delle storie di Graciliano e Lizandro. La narrazione di Graciliano si appoggia su un tono di sicurezza e solidità ontologica tipica della figura di un *mayor*. Attraverso tale modalità narrativa, la figura di Jinu Potó trascende la fatalità del mito. Sebbene il focus enunciativo di Graciliano sia esplicitamente posizionato nell'ambito dell'eredità di una trasmissione orale, intergenerazionale e di origine ancestrale, di una storia di fondazione – “y según la historia dicen que a esas mujeres...” (Graciliano, 2022) –, l'uso del tempo presente consente l'attivazione di un prisma di contiguità, incertezza e dinamismo degli eventi narrati, attraverso il quale il passato si

fa presente e il mito si fa esperienza viva. La matrice comunitaria dell'enunciazione di Graciliano si intreccia, in alcuni frammenti del racconto, con un'altra voce narrante: quella dello stesso Jinu Potó. Nel presentare lo spazio dello stomaco del serpente, Graciliano si affida alla testimonianza del protagonista: "Allá según Jinu Potó dice que dentro del estómago del sierpe había otro mundo" (Graciliano, 2022). Il passaggio intesse il dialogo interdiegetico con un altro principio filosofico dell'esistenza spirituale embera, ben illustrato dallo studio di Vasco Uribe dedicato alla doppia dimensione ontologica del *jaibaná*: "egli stesso [il *jaibaná*] è parte della natura [...] Se gli uomini di oggi sono solamente umani, lo stesso non vale per il *jaibaná*, che mantiene costantemente la sua associazione con la natura" (Vasco Uribe, 1985, p. 102). Ora, questa coesistenza ontologica tra l'umano e il naturale, tra la parola rituale e la sua concrezione, affine a diverse cosmovisioni andine e amazzoniche,²² è riprodotta in una narrazione orale in cui la testualità si riflette in un dialogo enunciativo tra i narratori tradizionali della comunità, i *mayores* del passato che Graciliano atterra nel presente, e la voce perlocutiva del mito embera, condensata nella figura dell'eroe civilizzatore Jinu Potó (Rocha Vivas, 2010), in un movimento sapienziale dove lo spazio narrativo accoglie le istanze epistemiche del *jaibanesimo*, il quale "struttura un modo di pensare, un modo di conoscere il mondo, un visione cosmologica che entra in interazione, conflittuale o meno, con altri sistemi simbolici, di origine nativa o esogena (Pardo, 2020, p. 190).

²² Si pensi, a modo di esempio, allá nozione aymara di 'chuyma' (Rivera Cusicanqui, 2018), al 'rafue' uitoto (Urbina Rangel, 2010) o al 'palabrandar' nasa (Ferrari, 2020).

In questo intreccio di esplorazioni epistemiche e dialoghi polifonici, il rigore narratologico lascia spazio a formule condizionali e ipotesi alternative: “el sembró una guadua y en esa es que se iba subiendo, para tumbar a la luna. Si lo fueran dejado de pronto no habría luna en este mundo” (Graciliano, 2022). Il passaggio restituisce le relazioni equilibratrici tra forze opposte (Jinu Potó, la natura e le persone della comunità) che rendono possibile il superamento dell’era degli “espíritus malos” (Graciliano, 2022) e la fondazione della civiltà embera. D’altra parte, la locuzione ipotetica decostruisce la linearità del racconto, implicando una certa malleabilità epistemologica che muove da un punto di partenza anti-fatalista –la creazione del mondo è avvenuta in questo modo, ma avrebbe potuto costituirsi diversamente–, cui soggiace una visione futurale e mutevole delle epistemologie embera che inquadrano la produzione letteraria orale di Graciliano.

In una stessa prospettiva è possibile inquadrare le traiettorie epistemiche della narrazione orale di Lizandro, giovane embera costretto all’allontanamento dal suo territorio di origine e stabilizzatosi nella comunità di Boca de Jagua. L’esperienza dello sfollamento forzato, verso città o altre aree rurali della Colombia, è una condizione comune a decine di migliaia di embera in Colombia (Tuarán Martínez, 2017; Ruiz-Eslava, Urrego-Mendoza & Escobar-Córdoba, 2019). Il caso della comunità di Boca de Jagua, dove la maggioranza degli sfollati sono giovani, permette l’approfondimento tensioni epistemiche che rivivono nella narrazione orale in una comunità composta, in maggioranza, da persone costrette alla migrazione a causa di

un conflitto. Con i giovani migranti embera cammina la mitopoiesi della comunità che, sradicata dai *mayores* che mediano la loro riproduzione, trova le sue nuove radici nella privazione: la negazione del territorio e del contatto intergenerazionale con *mayores* e *jaibanás* incaricati di preservare il bagaglio vivo del sapere ancestrale. L'assenza mitopoietica non costituisce però una perdita, ma una possibilità di rielaborazione della memoria e di nuova immaginazione del mondo (Micarelli, 2018). Il racconto orale trova nuove traiettorie vitali nell'integrazione di dubbi epistemici alla narrazione. Il racconto di Lizandro prende avvio con l'esplicitazione di alcuni dubbi all'interlocutore: “Había una señora... Esa no es una historia. Es un mito. Había una señora... No... Eso es historia... Sí, porque eso siempre los mayores cuentan, se hace esa narración. La historia” (Lizandro, 2021). Dalle prime battute, la testualità primaria dell'atto narrativo è permeata da disallineamenti enunciativi e incertezze metanarrative: cosa sto raccontando? Un mito o la storia? La risposta di Lizandro si immerge nell'autorità dell'assenza: la parola saggia degli anziani conferisce valore storico a quanto narrato. Allo stesso tempo, lo sradicamento intergenerazionale obbliga una riconfigurazione degli “squilibri discorsivi” (Rendón, 2019, p. 25) generati dallo spostamento della conoscenza. Nella performance narrativa, Lizandro chiarisce di non sapere come la madre di Jinu Potó sia rimasta incinta di suo figlio nel polpaccio: “Esa señora quedó embarazada. No sé cómo” (Lizandro, 2021). I processi di auto-questionamento integrano la diegesi testuale. Mentre nel racconto di Graciliano convivono tre narratori (Graciliano, i *mayores* e

Jinu Potó) che impediscono possibili debilitamenti enunciativi, nel caso di Lizandro l'esplicitazione di incertezze narrative integra la polifonia della produzione letteraria orale embera. Riguardo all'origine dei poteri soprannaturali di Jinu Potó, il narratore sembra proporre una propria ipotesi: “Creo que él fue mandado de un Dios y por eso que tenía mucho poder” (Lizandro, 2021). Nel corso dell'azione narrativa, i procedimenti di auto-interrogazione si tramutano in nuove traiettorie narrative possibili. Le inquietudini sono messe in atto e progressivamente stabilizzate, alternate a contestualizzazioni chiarificatrici delle norme cosmogoniche del mondo spirituale embera –“El Je es un animal que uno no se encuentra, pero se encuentra por medio del espíritu” (Lizandro, 2021). La conclusione, che nel caso di Graciliano operava in un quadro analitico di valutazione morale di Jinu Potó, nel racconto di Lizandro richiama l'incipit della sua performance orale, in cui il narratore interroga l'interlocutore per orientare la propria bussola epistemica, questionando la veridicità del processo di fabulazione sotteso alla narrazione: “Esa es una historia del señor Jinu Potó. Creo que eso es una historia, ¿o es leyenda o es mito? ¿Para usted?” (Lizandro, 2021). Successivamente, ma ancora nell'arco dell'esperienza viva del racconto, ha preso avvio un breve dibattito tra me e Lizandro, in cui abbiamo condiviso alcune riflessioni sui confini labili tra storia e mito in molte cosmovisioni indigene, come approfondito da numerosi antropologi, pensatori e *mayores* amerindiani (cfr. Porto Borges, 1999; Uzendoski, 2006; Couto Henrique, 2015). Sebbene la conversazione non integri la testualità afferente alla saga di Jinu Potó, è possibile considerarla, come

le tante altre conversazioni possibili dentro e fuori dal territorio comunitario, come una parzialità dell'immenso cesto di pensieri e riflessioni legate alla riconfigurazione delle radici culturali nella comunità di Boca de Jagua, in un percorso dissonante che si costruisce e si attiva con il potere creatore della parola, così come il canto rituale dei *jaibanás*. In un certo senso, è proprio dalla figura dei *jaibanás* che il giovane narratore Lizandro eredita la funzione di creare un mondo condiviso attraverso la narrazione orale. Di conseguenza, nell'epistemologia del racconto orale di Lizandro, la tradizione comunitaria non è plasmata in forma passiva: il sapere comunitario affronta un processo di ricategorizzazione della conoscenza in una nuova alba mitopoietica, fondata sulla deprivazione dell'assenza. Nella fase di rifondazione delle narrazioni orali attraversata dalle comunità embera, condizionate da molteplici fenomeni di sradicamento culturale, la parola accurata e inconfutabile del *mayor* e lo sguardo rassicurante alle radici lasciano spazio a nuove modalità enunciative della letteratura orale, la quale contribuisce a stabilire i fondamenti congiunturali per affrontare le nuove urgenze contemporanee nella chiave sapienziale delle epistemologie embera.

A modo di conclusione

Le tradizionali attribuzioni alle narrazioni orali indigene dei caratteri di astoricità e immutabilità diacronica corrono il rischio di relegare tali produzioni narrative a una

presunta sfera di primitività culturale, propria delle società agrafe e destinata ad essere sopperita dall'avvento dell'alfabetismo letterario. Tuttavia, le letterature orali amerindiane contemporanee soggiacciono a continui processi di riconfigurazione futura (Escobar, 2016) delle traiettorie storico-culturali indigene, non esenti dall'influenza delle urgenze sociali e politiche che impattano sull'armonia delle comunità autoctone, tanto nel contesto colombiano preso in analisi come in altre regioni latinoamericane. A partire da questa osservazione, e in dialogo con gli argomenti di Juan Duchesne Winter (2015) e Giovanna Micarelli (2018), nel saggio si propone un approccio teorico-metodologico di analisi delle letterature orali amerindiane strutturato nella congiunzione tra le seguenti due riflessioni:

- (i) nelle culture permeate dal 'modo divergente' (Duchesne, 2015) di fabulazione del mondo, le narrazioni orali non rappresentano una tappa pre-letteraria delle traiettorie culturali delle società indigene, ma convivono con la letteratura scritta; le due modalità narrative hanno geni enunciativi comparabili, in cui la tensione tra mediazione culturale e propositi estetici dello scrittore (o del narratore) si traduce in un dialogo permanente tra mitopoiesi comunitaria e autonomia creativa. Allo stesso modo, le traiettorie contemporanee di sviluppo delle due forme si contraddistinguono, in entrambi i casi, per l'attivazione di una multidimensionalità di reti testuali, narrative e semiotiche. Nel caso delle letterature orali, è stata argomentata nel saggio la presenza di tre livelli

di testualità che nella loro tessitura generano la materia letteraria orale presa in analisi;

- (ii) Di conseguenza, si propone una metodologia analitica delle letterature orali che tenga conto di tali interrelazioni dinamiche tra molteplici livelli testuali, in cui è la convivenza tra i motifemi (Toro Henao, 2014) diegetici e le testualità ‘situazionali’ implicate in ciò che accade *tra* la narrazione (Micarelli, 2018) a generare l’impianto narrativo ed epistemico del testo orale.

A partire da queste premesse teoriche e metodologiche, la seconda parte del saggio è stata dedicata all’analisi di due narrazioni orali realizzate da due membri della comunità embera dóbida, nelle coste occidentali del Pacifico colombiano. Lo studio mette a confronto due versioni della storia di Jinu Potó, raccolte in territorio embera: una narrazione realizzata da Graciliano, un mayor della comunità di Yucal, e una narrazione di Lizandro, un giovane indigeno vittima di sfollamento forzato e residente nella comunità di Boca de Jagua. L’analisi comparata dei due racconti mostra le stratificate permeabilità narrative tra la dimensione esperienziale del racconto, le posizioni enunciative del narratore, il contenuto narrato e una serie di testualità contingenti, le quali producono l’apertura dell’atto narrativo a inquietudini narratologiche e metanarrative. Tali dinamiche sono legate a interstizi intergenerazionali ed emergenze spirituali, culturali e sociali che, nel caso della seconda narrazione, trovano origine nello sfollamento forzato vissuto da parte della

comunità di Lizandro. In questa chiave, il saggio ha ambito a dimostrare che l'analisi delle dinamiche di relazione tra le stratificazioni testuali che conformano la letteratura orale indigena contemporanea può permettere l'identificazione di nuove configurazioni epistemologiche di tale produzione narrativa, legate all'interazione produttiva tra diverse dimensioni enunciative e, in alcuni casi, alla necessità di riconfigurazione del sapere tradizionale alla luce delle assenze epistemiche generate dallo sfollamento forzato. In questo senso, la letteratura orale embera contemporanea, unitamente alla diegesi in essa condensata, può trovare nella sua funzione di parola creatrice una restituzione alla comunità dislocata di parole, prospettive e narrazioni per nominare l'orfanità epistemica.

BIBLIOGRAFIA

- Aristizábal Gómez, J. D. (2019). *El corto animado como herramienta para la preservación del patrimonio Cultural Material e Inmaterial: Caso Embera (Jinu Poto)*. Tesis de Grado Universidad Jorge Tadeo Lozano, Facultad de Artes y Diseño.
- Barba Téllez, M. N. (2013). “La narración oral como acto de comunicación”. *Didasc@lia: Didáctica y Educación*. IV (2), Abril-Junio, pp. 139-152.
- Betania, M. d. (1964). *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas*. Madrid, Cocolsa.
- Boaventura Santos, d. S. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, CLACSO.
- Brotherston, G. (1995). *Book of the fourth world: Reading the Native Americas through their literature*. Cambridge University Press.
- Calambás Tróchez, E. (2023) “Origem popular e territorial da criatividade. As artes nascem no território, são aprendidas pelas comunidades e oficializadas pelos artistas” *Revista Periódicus*, 1(19), pp. 208–220.
- Caviedes, M. (2007). “Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia” *Revista Colombiana De Antropología*, 43, pp. 33-59.

---. (2013) “Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología” *Universitas Humanística* Print version ISSN 0120-4807 univ.humanist. 75 (75). Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/5960>.

Chikangana, F. (2014). “Oralitura indígena como un viaje a la memoria”, en Luz María Lepe Lira, (coord.), *Oralidad y escritura. Experiencias desde la literatura indígena*, PRODICI, Palabras de vuelta, pp. 75-97.

Córdova-Hernández, L., López-Gopar, M. y Sughrua, W. (2017). “From Linguistic Landscape to Semiotic Landscape: Indigenous Language Revitalization and Literacy”, *Studie z aplikovane lingvistiky*, 2, pp. 7-21.

Couto Enrique, M. (2015). “Entre o mito e a história: o padre que nasceu índio e a história de Oriximiná”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 10 (1). Recuperado de <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/GT7Ps8fdy6trJjhbKjgFrnF/?lang=pt&format=html>.

DANE (2019). Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018. Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Colombia.

DANE (2022). Desigualdades poblacionales y migratorias de los pueblos indígenas de Colombia. Un análisis comparativo entre los censos de 2005 y 2018. Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Colombia.

- Del Campo, V. (2000). “Elicura Chihuailaf: en la oralitura habita una visión de mundo” *Aérea*, 3, pp. 49-59.
- Díaz Baiges, D. (2019). “El proyecto misional claretiano entre ‘¿las pobres gentes abandonadas’. Prácticas y representaciones del Chocó colombiano y sus habitantes 1908-1952”, *Boletín Americanista*, LXIX, 78 (1), pp. 51-69.
- Echeverri, J. Á. (2013). “Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho”, in François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil, e Roberto Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), pp. 471–484.
- Escobar, A. (2014). *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- (2014a). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- (2016). “Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur” *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (1), pp. 11 – 32.
- Espino Relucé, G. (2018). “Literatura indígena amazónica shipibo-conibo y el kené de la palabra de Lastenia Canayo”, *Estudios filológicos*, 62, pp. 247-267.

Ferrari, S. (2020). “Vilma Almendra y el Palabrandar Indígena: hacia una integración de saberes desde la Abya Yala”, in Emilia Perassi e Pablo Guadarrama González (eds.), *Integración en la globalización*, Bogotá, Penguin Random House, pp. 195-223.

--- (2022). “Palabrandar el mito: el relato fundacional nasa de Juan Tama en la versión oralitegráfica de Gustavo Yonda”, *Orillas*, 11, pp. 149-170.

--- (2024). “Oralitura y palabra bonita. Una conversación con Hugo Jamioy”, *Altre modernità*, 31, in pubblicazione.

--- (2024a). “Destejer la ciudad letrada. Poéticas y cantares del pueblo embera en Bogotá”, *Altre modernità*, 31, in pubblicazione.

Friedmann, N. d. (1999). *De la tradición oral a la Etnoliteratura*. Versión de su ponencia leída en el Congreso Abra Palabra en la Universidad Tecnológica de Santander, Bucaramanga, el 4 de septiembre de 1996.

González Henao, R. (2011). “La ablación genital femenina en comunidades emberá chamí”, *cadernos pagu*, 37, pp. 163-183.

Graciliano, (2022). Conversazione personale. Racconto del mito di Jinu Potó. Yucal, Colombia.

Havelock, E. (1996). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*. Barcelona, Paidós.

INEC, 2010. XI Censo de Población y VII de Vivienda de Panamá: año 2010. Instituto Nacional de Estadística y Censo, Panamá.

- Lizandro (2021). Conversazione personale. Racconto del mito di Jinu Potó. Boca de Jagua, Colombia.
- Mannheim, B. (1999). “Hacia una mitografía andina”, in Juan Carlos Godenzzi (ed.), *Tradición andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 47-79.
- Matías Rendón, A. (2019). *La discursividad indígena: Caminos de la palabra escrita*. México, Kumay.
- Mato, D. (1995) [1990]. *El arte de narrar y la noción de literatura oral*. Caracas, Universidad Central del Venezuela.
- Mecha Forestero, B. (2007). “Una mirada de embera sobre el conocimiento y la investigación”, *Revista Educación y Pedagogía*, XIX, 49, pp. 103-118.
- Micarelli, G. (2018). “Investigar en un mundo encantado: los aportes de las metodologías indígenas al quehacer etnográfico”, *Universitas humanística*, 86, pp. 219-245.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- Morales, D. M. (1994). “Enfermedad, curación y jaibanismo. Concepciones embera sobre las enfermedades más comunes”, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 23 (2), pp. 317-357.

- Nengarabe, C. e Vasco Uribe, L. G. (1978). “Chamí”, *Literatura de Colombia Aborigen. En pos de la palabra*. Bogotá, Colcultura, Biblioteca Básica Colombiana, 39, pp. 413-449.
- Ong, W. (1997). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- ONIC, s. d. *Embera Eyabida - Embera Katío*. <https://www.onic.org.co/pueblos/1096-embera-katio>
- Pardo, M. (2020). *Permanencia, intercambios y chamanismo entre los embera del Chocó, Colombia*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- Porto Borges, P. H. (1999). “Uma visão indígena da história”, *Cadernos CEDES*, 19 (49). Recuperado de <https://www.scielo.br/j/ccedes/a/XbzhCztySXjQLgPZC3jsMXJ/?stop=next&lang=pt&format=html>.
- Pinto García, C. (1974). *Los indios katíos. Su cultura - su lengua. Vol. II: La lengua katía*. Medellín, Granamérica.
- Rama, Á. (1998). *La ciudad Letrada*. Montevideo, Arca.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1953). “Algunos mitos de los indios Chamí (Colombia)”, *Revista Colombiana de Folklore*, 2, pp. 148-165.
- Rincón Villanueva, E. (2022). “Ontología espacial embera a partir del mito creacional. El viaje de Chuchurí”, in Lía Ferrero e Restrepo Eduardo (eds.),

Memorias VI Congreso. Asociación Latinoamericana de Antropología. Desafíos Emergentes. Antropologías desde América Latina y el Caribe, ALA, pp. 643-652.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón.

Rocha Vivas, M. (ed.) (2010). *El sol babea jugo de piñas. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la serranía del Perijá*, Bogotá, Ministerio de la Cultura.

--- (ed.) (2010a). *Antes el amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Ministerio de la Cultura.

--- (2016). *Mingas de la palabra*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Rochereau, H. (1933). “Nociones sobre las creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia” *Journal de la Societé des Americanistes de París, Nouvelle serie*, XXV, pp. 71-105.

Mendizábal, I. R. (2012). “La lengua y lo afro de la literatura oral a la oralitura”, *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, 120, pp. 93-101.

Rosa, C. (2021). “¿Del Monólogo al Diálogo de Saberes? Una Reflexión Epistemológica y Pedagógica sobre la Incorporación de los Saberes Tradicionales Indígenas en la Educación Intercultural Básica en México”, *Archivos analíticos de políticas educativas*, 29 (102), pp. 1-25.

Ruiz-Eslava, L., Urrego-Mendoza, Z. e Escobar-Córdoba, F. (2019). “Desplazamiento forzado interno y salud mental en pueblos indígenas de

Colombia. El caso emberá en Bogotá”, *Tesis psicológica*, 13 (2). Recuperado de <https://revistas.libertadores.edu.co/index.php/TesisPsicologica/article/view/914>.

Santa Teresa, S. d. (1924). *Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios katíos de la Prefectura Apostólica de Urabá*. Bogotá, Imprente de San Bernardo.

Sisto, C. (2010). “O conto popular africano: a oralidade que atravessa o tempo, atravessa o mundo, atravessa o homem”, *Revista Tabuleiro das Letras*, Número especial. Recuperado de <https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/131>.

Toro Henao, D. C. (2010). “Tradiciones orales colombianas. Introducción a su estudio en el sistema literario colombiano”, en *Observaciones históricas de la literatura colombiana. Elementos para la discusión. Cuadernos de trabajo III*. Medellín, La Carreta Editores, pp. 105-131.

---,. (2014). “Orality and oral tradition. A proposal for analysis of oral artistic forms”. *Linguística y literatura*, 65, pp. 239-256.

Tuirán Martínez, J. A. Alfredo (2017). “Emberá katío: un pueblo milenario que se niega a desaparecer tras un desplazamiento forzado que conlleva a su extinción física y cultural”, *Criterios* 10 (1), pp. 79-110.

Urbina Rangel, F. (1978). Embera (Choco). En H. Niño (ed.), *Literatura de Colombia Aborigen. En pos de la palabra*, Bogotá, Colcultura, Biblioteca Básica Colombiana, 39, pp. 401-411.

---, (2010). *Las palabras del origen*. Bogotá, Ministerio de Cultura.

- Uzendoski, M. (2006). “El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 26, pp. 161-172.
- Valencia Cuesta, T. de J. (2019). *Capital social y turismo comunitario. Caso: comunidad indígena de Jagua, municipio de Nuquí – Chocó*. Tesis de maestría en planificación y gestión del turismo. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Vasco Uribe, L. G. (1985). *Jaibanás: los verdaderos hombres*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- , (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá.
- Vélez Vélez, L. F. (1990) [1982]. *Relatos tradicionales de la cultura catía*. Medellín, Universidad de Antioquia
- Vich, V. e Zavala, V. (2004). *Oralidad y Poder*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Weaver, J. (1997). “Native American Literatures and Communitism” *That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community*. New York, Oxford University Press, pp. 3-45.
- Zavala, V. (2006). “La oralidad como performance. Un análisis de géneros discursivos andinos desde una perspectiva sociolingüística”, *BIRA*, 33, pp. 129-137.

Flaviana Astone

***MEMORY AND NARRATION OF HISTORY AS WEAPONS TO RESIST THE
CANCELLATION OF SICILY FROM THE POLITICAL AND CULTURAL
CONTEXT OF ITALY***

ABSTRACT The hypothesis that I intend to put forward as one of the possible explanations of such territorial recognition and identification is linked to the historical-political need to resist the process of cancellation of the Sicilian identity and its entity from the official map of national power and of European socio-cultural geography. It is as if it had become necessary to give life to a narrative to counter this process of cancellation, caused and wanted by the Italian Unification, a political operation created in northern Italy and dispatched to Sicily with all the connotations of the colonial operation.

My object will be to reconstruct the confrontation between local narration and the narration of “others” as a conflict. Conflict that manifests itself as a different vision of things, but which over time becomes a political and economic conflict, very concrete conflicting interests on development policies and the placement of the workforce. Suffice it to recall that the narrative of peasant, illiterate and backward Sicily served in the fifties and sixties to encourage mass emigration and to move labor from the south to the northern Italy of the economic miracle.

Political and cultural role of affirming the identity

This article is built upon participant observation and documentary materials that I have collected from political-administrative activity of the Sicilian Region in the period from 2008 to the present, since the Department of Cultural Heritage has become an organ of the Sicilian Government that safeguards and promotes the cultural identity of the region.

Furthermore, it presents all the cultural elaboration and social significance of this particular vision of Sicily as a special place, where everything is considered immutable.

This work aims to shed lights on memory as a device for selecting the historical past, from the classical world to the contemporary age, to emphasize every aspect of the identity process as resistance to the marginalization of Sicily from economic, social and politician participation in Italy and Europe. Basically, heritage and memory play a political and cultural role of affirming the identity - real or presumed - which today serves to support the assimilation (de facto, cancellation) of Sicily as an integral part of the Italian nation.

Many scholars have wondered why Sicily, an island of about five million inhabitants in the center of the Mediterranean Sea, is internationally famous for its extraordinary literary production. Especially after the unification with the rest of Italy, which took place in 1860, Sicily has produced novelists, playwrights and poets

who have crossed regional and national borders to become beloved even abroad. Luigi Pirandello was awarded the Nobel Prize in 1934; Federico De Roberto, Giovanni Verga, Vitaliano Brancati have been translated into many languages and are known in many countries; Leonardo Sciascia has provided very copious material to the cinema and Andrea Camilleri to the television drama; Gesualdo Bufalino, Vincenzo Consolo and Stefano D'Arrigo have constituted important "literary cases". This list of many other Sicilian intellectuals who have made the history of Italian and European literature can go on and on. More recently, this extraordinary literary production which Sicily gave birth to during the twentieth century has also included more female writers.

The question about why such a vast and profound successful literary movement has developed arises from the fact that in the national and European scenery Sicilian writers are neither more numerous nor better. They are certainly recognizable and are markedly "Sicilian", in the sense that they write by choosing places, characters, historical cues, cultural elements that are undoubtedly placed by the writer to the reader within a geographical, historical, cultural "Sicilian" context. This is also true for other individual cases of writers from other regions, but it cannot assume the typical connotation of Sicilian literature which praises its own collective and markedly local identity.

Systematic operation of marginalization and memorization

The hypothesis that I intend to put forward as one of the possible explanations of such territorial recognition and identification is linked to the historical-political need to resist the process of cancellation of the Sicilian identity and its entity from the official map of national power and of European socio-cultural geography. It is as if it had become necessary to give life to a narrative to counter this process of cancellation, caused and wanted by the Italian Unification, a political operation created in northern Italy and dispatched to Sicily with all the connotations of the colonial operation. This issue implies the topic of identification and legitimation as a historical, political and ideological process, as Italo Pardo and Giuliana Prato argue: “to reflect on processes of legitimacy and legitimation in urban settings and engage with the attendant theoretical insights”¹.

Sicilian society and culture have been wiped out, from the Unification to date, with a systematic operation of marginalization and memorization, through the administrative reorganization of the state, the choices of industrial policy, even some declarations of a state of emergency, perhaps justified by the fight against banditry and mafia organization. Sicilian intellectuals almost felt the obligation to “memorize” what had once been and now had been or was about to be cancelled. For instance,

¹ I. Pardo, G. B. Prato, *Introduction: The Ethnography of Legitimacy and its Theoretical Ramifications*, in I. Pardo, G. B. Prato (eds.), “Urban Ethnographers Debate Legitimacy”, *Urbanities. Journal of Urban Ethnography*, special issue, Volume 8, supplement 1, April 2018, p. 1

Federico De Roberto and Giuseppe Tomasi di Lampedusa had perceived that a political-cultural operation was carried out by the national and regional ruling classes aimed at wiping out the entire history of the island. In particular, archivization of the peasant civilization, traditional beliefs and rituals, the moral norms of a culture of the past that were badly reconciled with the industrialization and modernization of the Italian nation. These writers thus gave voice to that tradition, as an element of resistance to change.

The case of other writers, on the other hand, is different, such as those of Luigi Pirandello, Vitaliano Brancati, Leonardo Sciascia, who saw in the Sicilian memory the only possibility of narrating the universal. Starting from the concrete of being Sicilian to grasp the universal; starting from the particular to reach the universal. For example, the Sicilian man was an excellent transference towards the universal Man precisely because he was on the verge of extinction. Being precarious and overtaken by history gave a sort of passepartout to grasp the essence of humanity in the Sicilian culture. For instance, Pirandello's reflection on individual identity in works such as *Uno, nessuno, centomila* (*One, No One and One Hundred Thousand*) or *Come tu mi vuoi* (*As you desire me*), transfers specific elements of events to a universal scene that the narrative places in local contexts. Others, such as Gesualdo Bufalino, Andrea Camilleri and many contemporary authors have followed this path: literally inventing a possible, probable, graspable Sicily in place of that Sicily which had been annihilated and was no longer available.

“Sicilianism” as an ideology

I must specify that the authors I have cited are probably the most representative ones, but also those who interpret the feelings and aspirations of the Sicilians at a high level, both in terms of ideas and in terms of literary capacity. However, there is also a large group of local historians, provincial scholars, intellectuals at the service of local potentates, who elaborate an idea of “Sicilianity” that we have more correctly defined “Sicilianism”. By Sicilianism we mean a degenerative ideology that tends to exalt the positive qualities of Sicilian identity beyond all limits, also forcing and even distorting the ancient, medieval, modern and contemporary history of Sicily. A story made of successes, excellences, primates that are exalted and assumed as symbolic of a land that could very well live autarchically (in the sense that “we have got everything”). Even nature and biodiversity are disturbed to demonstrate Sicilian superiority. I cannot here, for reasons of space and time, examine this degenerative ideology in an exhaustive way, but I can testify that it is a vast editorial production of numerous studies that are welcomed in scientific conferences and congresses, without arousing particular reproach, indeed often gathering unexpected consents. It must be said that it finds an easy alliance in local political movements that aim at a stronger autonomy from the Italian state system.

In Sicily, for example, the debate on the Special Statute of the Regional Government, approved in 1946 to counter and prevent the independence drive created

after the Second World War, is still alive. At that time, the autonomist movement served to combat the secessionist independence of those who wanted to make Sicily a state of the United States. Today, forgetting those dramatic phases, autonomy is returning under the guise of the claim of what the leader of autonomy, Raffaele Lombardo, has called “African Italy”. The hypothesis that I will develop in this article is that the literary vein is the mirror of narration and the cultivation of memory to recover something that is believed to be lost. This seems to be supported by the field work that I am conducting. In fact, in some interviews I have made with institutional figures of the present and the past, the need and urgency to give life to the processes of constructing the narrative and memory of Sicilian history clearly emerges. Processes that are able to give life to an alternative history different from that imposed from above. For example, two politicians who held the role of regional councilor for cultural heritage and Sicilian identity identified the issue as a need to remain within the global dynamics of dialogue between different cultures, both in the local context and in the European context. In some way, they have updated the vision of Sicilian identity, no longer as exclusive and autonomous, but as inclusive and cross-cultural.

The so-called centrality of Sicily in the Mediterranean region

In my research I will also provide a critical re-reading of the scientific literature on the concept of identity, as developed by the ethno-anthropological sciences and other human sciences. In fact, this theoretical and methodological work is essential to set better the case of my research. The result is a concept of identity as a changing phenomenon, of adaptation throughout history, functional and strategies of political, economic and social power². However, the concept of identity also changes depending on the scholar who deals with it, and therefore on his personal experiences, but also on the national contexts in which it is elaborated. For instance, the perception of the problem in colonial environments is different from situations extraneous to this experience.

My object will be to reconstruct the confrontation between local narration and the narration of “others” as a conflict. Conflict that manifests itself as a different vision of things, but which over time becomes a political and economic conflict, very concrete conflicting interests on development policies and the placement of the workforce. Suffice it to recall that the narrative of peasant, illiterate and backward Sicily served in the fifties and sixties to encourage mass emigration and to move labor from the south to the northern Italy of the economic miracle.

² F. Astone, *La sindrome identitaria. Una rassegna problematica della letteratura scientifica sulla costruzione dell'identità culturale*, in “Humanities”, vol. 10, n. 1 (2021), pp. 75-113

For instance, Elio Vittorini, another important Sicilian writer, narrated the journey of migrants with a painful elegance of describing the failures and needs of generations of Sicilians. He transferred his personal experience into literary texts. It gave voice to an alternative history of that of the sociologists who, at the same time, studied southern immigrants in Milan³. Migrants represented the heart of the matter: in the cancellation of Sicily, those who left their land were the first to be canceled, even physically. In this sense, it is useful to adopt the methodologies of Urban Anthropology, as indicated by Giuliana Prato and Italo Pardo⁴, especially in the most recent ethnographic research on urban contexts in global contexts. But I will also engage with the vast travel literature or fiction produced by the Anglo-Saxon culture on Sicily. I will start from an English novel of 1905, set in Sicily and centered on the relationship between two different and contrasting cultures, the English and the Sicilian, often portrayed as assimilated into the Greek-Arab Mediterranean and the Middle East. It is interesting to note that the set of prejudices and stereotypes developed by European intellectuals and attributed to Sicilians have over time been incorporated by the Sicilians themselves. Indeed, they have made it almost a kind of flag to be waved to mark their difference, their special being. What was once a

³ F. Alberoni-G. Baglioni, *L'integrazione dell'immigrato nella società industriale*, Il Mulino 1965

⁴ G. B. Prato and I. Pardo, "Urban Anthropology", in *Urbanities*, Vol. 3 – n. 2, November 2013, pp. 80-110.

stigma, today becomes a banner to be displayed publicly. A sort of “cultural intimacy” in the sense given to this expression by Michael Herzfeld⁵.

I will also address the issue of the so-called centrality of Sicily in the Mediterranean region. Now, it is quite clear that this definition also applies to other realities, for geographical, historical or cultural reasons. However, in the political and intellectual imagination this definition applied to Sicily has met with tremendous success. It derives from factors that I will summarize in a synthetic form: geographical reasons and colonial historical reasons. These two reasons, in fact, can be a solid foundation for this record. The equidistance between east, west, north and south seems to be a convincing argument. Similarly, Greek and Phoenician colonization and Arab and Spanish occupation seem excellent arguments for conferring the status of a center of the Mediterranean. Concurrently, the concept of centrality becomes more complicated when applied to cultural and linguistic questions since the borders are more blurred. In fact, it is not enough to imagine a cultural centrality for the sole reason that numerous and various Mediterranean cultures have held sway and have influenced the island. On the Mediterranean scene, the presence of cultures that are diverse but also close in terms of geography, history, trade relationship, demographic mobility, has produced the notion of the centrality of Sicily, as a crossroads or a meeting point. The Greek and Roman presence in

⁵ M. Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics and the Real Life of States, Societies, and Institutions*, Routledge 2016

antiquity, followed by the Arabs and Spaniards, who left significant traces, still evident today, on a linguistic, ritualistic, religious and architectural level, have, in various ways, made this centrality fascinating, but also rather illusory.

The narrative texts that I have examined demonstrate the strong conflict between the Sicilian intellectual class and the disenchanted, external gaze of the rest of Italy and Europe. This confirms that conflict and memory are weapons to resist, on the one hand, assimilation and, on the other, cancellation. And it is an assimilation and cancellation desired and planned by the national political-economic power.

BIBLIOGRAFIA

- F. Alberoni-G. Baglioni, *L'integrazione dell'immigrato nella società industriale*, Il Mulino 1965
- F. Astone, *La sindrome identitaria. Una rassegna problematica della letteratura scientifica sulla costruzione dell'identità culturale*, in "Humanities", vol. 10, n. 1 (2021), pp. 75-113
- M. Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics and the Real Life of States, Societies, and Institutions*, Routledge 2016
- G. B. Prato and I. Pardo, "Urban Anthropology", in *Urbanities*, Vol. 3 – n. 2, November 2013, pp. 80-110.
- I. Pardo, G. B. Prato, *Introduction: The Ethnography of Legitimacy and its Theoretical Ramifications*, in I. Pardo, G. B. Prato (eds.), "Urban Ethnographers Debate Legitimacy", *Urbanities. Journal of Urban Ethnography*, special issue, Volume 8, supplement 1, April 2018, pp. 1-8.

Giuseppe Gimigliano – Anna Boncompagni

*LA COSCIENZA DEL LIMITE: PROSPETTIVE SOCIO-
ANTROPOLOGICHE TRA DIRITTO E INTELLIGENZA ARTIFICIALE*

ABSTRACT Nel 1935 il giurista Piero Calamandrei pubblicò la sua opera dal titolo “Elogio dei giudici scritto da un avvocato”. L’autore scrisse nel suo lavoro: “*Il segreto della giustizia sta in una sempre maggiore **umanità** e in una sempre maggiore **vicinanza umana** tra avvocati e giudici nella lotta contro il **dolore**. Infatti il processo, e non solo quello penale, è di per sé **una pena** che Giudici e Avvocati devono abbreviare **rendendo giustizia**”.* Siffatta riflessione ci aiuta a comprendere la relazione che intercorre tra intelligenza artificiale e giurisdizione. L’intelligenza artificiale mette in discussione il concetto di “essere” elaborato dalla speculazione occidentale. Gli esseri umani si configurano quali artefici di una nuova era che mina le fondamenta della metafisica così come conosciuta da secoli.

ABSTRACT. In 1935, the jurist Piero Calamandrei published his work entitled "Praise of judges written by a lawyer". The author wrote in his work: “The secret of justice lies in ever greater humanity and ever greater human closeness between lawyers and judges in the fight against pain. In fact, the trial, and not only the criminal one, is in itself a punishment that judges and lawyers must shorten by

providing justice." Such a reflection helps to understand the relationship between artificial intelligence and jurisdiction. Artificial intelligence puts the concept of "being", developed by Western speculation, in the dock. Human beings are configured as creators of a new era that undermines the foundations of metaphysics as developed for centuries.

Diritto e intelligenza artificiale

Poco prima della pandemia Paolo Benanti, teologo francescano, uno dei maggiori esperti in materia di Intelligenza Artificiale (Presidente della commissione sull'AI per l'informazione), scrisse che l'umanità non era chiamata ad affrontare un'epoca di cambiamenti bensì un cambiamento d'epoca. La pandemia ha accelerato in modo vertiginoso questi processi di cambiamento e ci obbliga ora ad affrontare il tema in modo radicale, in modo "laico", senza rimandi metafisici e senza preconcetti: i cambiamenti non si contestano aprioristicamente, ma devono esser compresi e governati¹.

La velocità è divenuto un valore prioritario, così come la velocità di risposta della giustizia. Una sorta di idolo a cui il cittadino si affida senza riflettere sulle differenze tra l'efficienza della produzione industriale e l'efficienza della decisione giurisprudenziale. E, di fronte alla domanda di velocità della risposta giuridica, il

¹ ALBERTO DEL NOCE, Congresso nazionale forense Lecce 6-7-8 ottobre 2022: *Intelligenza artificiale e giurisdizione*.

mercato sta proponendo la tecnologia della cd. Giustizia Predittiva e cioè un sistema che consente di prevedere il possibile esito di una controversia sulla base delle precedenti soluzioni date a casi analoghi o simili e mediante l'analisi dei dati immessi nel sistema da parte di un algoritmo. Possiamo valutare se la velocità del giudizio sia veramente un valore nel settore Giustizia, ma un fatto è certo: la trasformazione digitale ha profondamente modificato la vita dei cittadini nel recente periodo e continuerà a farlo.

Con “giustizia predittiva” si intende la possibilità di prevedere l'esito dei giudizi attraverso l'applicazione di algoritmi: si tratta di una sorta di giustizia anticipata o prevedibile. Dovendo individuare una base normativa alla giustizia predittiva, alcuni autori ritengono che questo sia possibile principalmente sulla base del disposto normativo di cui all'art. 12 delle preleggi, che vieta di interpretare la legge attribuendo ad essa un significato diverso da quello reso palese dal significato proprio delle parole secondo la loro connessione. L'art. 12 delle preleggi costituisce essa stessa un algoritmo, in quanto impone all'interprete una sequenza predeterminata di operazioni che sono strumentali per la produzione di una soluzione.

La metodologia potrebbe essere:

1) Deduttiva: i dati da inserire nell'algoritmo devono contenere quanto scritto dagli avvocati nei propri atti difensivi, così da metterli in comparazione per la previsione dell'esito della causa o verificare eventuali vizi della decisione ai fini dell'impugnazione.

2) Induttiva: è su base essenzialmente statistica; si tratta di individuare l'orientamento del Tribunale o della singola sezione su una determinata tipologia di controversie al fine di orientare meglio le scelte delle parti e dei difensori. L'analisi, diversamente dal caso precedente, si basa sull'inserimento dei dati come i precedenti giudiziari, senza i singoli atti delle parti; si guarda il numero di precedenti, così da predire come si orienterà il giudice.

Critiche alla giustizia predittiva sostengono che un algoritmo non può valutare il percorso motivazionale ed è comunque soggetto agli errori nel processo di elaborazione causati dall'influenzabilità degli schemi mentali degli ideatori dell'algoritmo medesimo. Hanno inoltre evidenziato i limiti del modello matematico rispetto alle variabili di un caso concreto, ai principi di equità e a tutte le altre clausole valoriali, nonché all'evoluzione delle relazioni sociali che portano alla plasticità del diritto e che, conseguentemente, non può essere "limitato" da formule matematiche. È inoltre elevato il rischio che, con una giustizia "appiattita" sul precedente, si riduca lo spazio per il riconoscimento e la tutela di nuovi diritti.

Si dovrebbe operare una distinzione di tipo lessicale tra il significato del termine "predizione" e quello del termine "previsione". La predizione è l'atto di annunciare anticipatamente (*prae*, prima - *dicere*, dire) gli avvenimenti futuri. Etimologicamente, predittivo vuol quindi significare "annunciare ad altri quello che sarà o accadrà" ovvero "fissare, decidere in anticipo". La previsione è il risultato invece

dell'osservazione (*prae*, prima - *videre*, vedere) di un insieme di dati al fine di prevedere una situazione futura. Significa immaginare, supporre, un evento possibile.

Pertanto, sarebbe più corretto parlare di Giustizia Previsionale. Tale distinzione non costituisce una mera cavillosità lessicale poiché utilizzare con disinvoltura il termine predittivo rischia di insinuare e radicare una credenza, e cioè che la risposta dell'algoritmo utilizzato sia una Verità incontrovertibile ed inconfutabile. Tale confusione del linguaggio rischia poi di far passare un'immagine antropomorfa della macchina, che sarebbe dotata di una capacità umana, capace persino di avere coscienza².

Nel settore della giurisdizione penale l'intelligenza artificiale può trovare applicazione in diversi ambiti. Quello investigativo e di sorveglianza del territorio con attività di polizia predittiva attraverso l'analisi della pericolosità soggettiva e della concretezza del pericolo di recidiva; nonché la riduzione degli errori giudiziari determinati dai pregiudizi e le disparità nella determinazione della pena secondo indici di gravità calcolati oggettivamente; e tecniche di profilazione, come il riconoscimento facciale o l'identificazione biometrica che permettono, oltre ad una più efficiente individuazione degli autori dei reati, anche di localizzare il rischio della commissione di reati, con ciò favorendo una miglior distribuzione delle forze sul campo riducendo, al contempo, la vittimizzazione.

² *Ibidem*.

È necessario, però, fare attenzione affinché la vera vittima non sia la Costituzione. Un'epoca, questa, dove si punisce “senza legge, senza verità e senza colpa”³, il ricorso all'intelligenza artificiale potrebbe pregiudicare le frontiere del diritto penale e processuale che hanno una dimensione garantista e di delimitazione del potere punitivo. Negli Stati membri dell'Unione Europea, il divieto di una decisione basata unicamente su trattamenti automatizzati è previsto dall'art. 22 del Regolamento (UE) n. 2016/679⁴. Nello Stato italiano sono molte le criticità individuate, anche di rango costituzionale.

1) Fenomeni di discriminazioni soprattutto legali alle fasce più deboli, ogni qual volta i risultati a cui pervengono le macchine siano soggetti agli stessi pregiudizi che possono subire le decisioni umane e ciò viola il principio di uguaglianza di cui all'art. 3 costituzione⁵.

³ FILIPPO SGUPPI, *Il diritto penale totale*, Edizione Il Mulino, Bologna 2019.

⁴ Art. 22 *Processo decisionale automatizzato relativo alle persone fisiche, compresa la profilazione (C71, C72)* 1. L'interessato ha il diritto di non essere sottoposto a una decisione basata unicamente sul trattamento automatizzato, compresa la profilazione, che produca effetti giuridici che lo riguardano o che incida in modo analogo significativamente sulla sua persona. 2. Il paragrafo 1 non si applica nel caso in cui la decisione: a) sia necessaria per la conclusione o l'esecuzione di un contratto tra l'interessato e un titolare del trattamento; b) sia autorizzata dal diritto dell'Unione o dello Stato membro cui è soggetto il titolare del trattamento, che precisa altresì misure adeguate a tutela dei diritti, delle libertà e dei legittimi interessi dell'interessato; c) si basi sul consenso esplicito dell'interessato. 3. Nei casi di cui al paragrafo 2, lettere a) e c), il titolare del trattamento attua misure appropriate per tutelare i diritti, le libertà e i legittimi interessi dell'interessato, almeno il diritto di ottenere l'intervento umano da parte del titolare del trattamento, di esprimere la propria opinione e di contestare la decisione. 4. Le decisioni di cui al paragrafo 2 non si basano sulle categorie particolari di dati personali di cui all'articolo 9, paragrafo 1, a meno che non sia d'applicazione l'articolo 9, paragrafo 2, lettere a) o g), e non siano in vigore misure adeguate a tutela dei diritti, delle libertà e dei legittimi interessi dell'interessato.

⁵ Art. 3 *Costituzione Italiana* 1. Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. 2. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

2) La violazione del principio della riserva di legge (quando una determinata materia può essere regolata soltanto dalla legge o da un atto avente forza di legge – funzione di garanzia); l'utilizzo della giustizia predittiva volge verso un principio di individualizzazione del trattamento sia in prospettiva sanzionatoria che cautelare che contrasta con la riserva di legge.

3) L'effettivo esercizio del diritto di difesa è messo a repentaglio dall'inaccessibilità all'algoritmo proprietario sottostante al programma con significative ripercussioni anche sull'effettività dei rimedi sottesi al controllo di un percorso motivazionale che potrebbe risultare, per ciò stesso, mancante o apparente.

4) L'eventualità che l'impiego di alcuni dati personali ricavati da un'analisi i cui esiti sono determinati da algoritmi possa incidere in negativo non solo sul diritto alla privacy, ma anche sul principio di presunzione d'innocenza nella sua declinazione del *nemo tenetur se detegere* (nessuno può essere obbligato ad affermare la propria responsabilità penale).

Tale principio trova accoglimento nel Codice di Procedura Penale di molti paesi, a partire dal V emendamento della Costituzione degli Stati Uniti d'America, laddove si afferma che nessuno “può essere obbligato in qualsiasi causa penale a deporre contro sé medesimo”. L'ordinamento giuridico, nel bilanciamento degli interessi in gioco, accorda preferenza alla libertà personale piuttosto che all'interesse legato alla repressione dei reati. Se tutti i soggetti del procedimento penale fossero obbligati a collaborare incondizionatamente con la Giustizia fino al punto di incriminare sé

stessi, verrebbe infatti meno la libertà morale dell'imputato, che ha diritto di scegliere se e come difendersi anche quando colpevole: in Italia ciò fu riconosciuto dalla legge n. 932 del 1969, in base alla quale l'interrogatorio non fu più considerato “narrazione obbligatoria e a titolo di verità cui è costretto l'indagato-imputato”, ma concepito essenzialmente come strumento per l'esplicazione del diritto di difesa accordato dall'articolo 24 della Costituzione⁶.

Questo è un Privilegio contro l'autoincriminazione che viene riconosciuto all'indagato e all'imputato: essi non sono tenuti a rispondere alle domande che vengono loro poste, e possono perfino mentire. Non possono commettere in tal modo i reati di falsa testimonianza, false informazioni al Pubblico ministero e favoreggiamento.

Nel diritto anglosassone (*common law*) il medesimo privilegio si articola in modo profondamente diverso: all'imputato è concesso il diritto di non rispondere, come si desume dal noto Quinto Emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti d'America, ma non quello di mentire. Nel caso egli decida di parlare, sarà tenuto a dire il vero, a pena di incriminazione per falsa testimonianza. Per questo motivo nel diritto anglosassone anche l'imputato è ritenuto teste attendibile, ma, di contro, sconta la propria perseguibilità qualora sia provato che menta.

⁶ *Art 24 Costituzione*: 1. Tutti possono agire in giudizio per la tutela dei propri diritti e interessi legittimi. 2. La difesa è diritto inviolabile in ogni stato e grado del procedimento. 3. Sono assicurati ai non abbienti, con appositi istituti, i mezzi per agire e difendersi davanti ad ogni giurisdizione. 4. La legge determina le condizioni e i modi per la riparazione degli errori giudiziari.

Essendo l'intelligenza artificiale un valore globale si pone il problema di armonizzare la legislazione dei singoli stati e uniformarla in modo tale da creare un algoritmo unico valevole per tutti e, allo stato delle cose, è irrealizzabile. Preoccupazioni queste condivise dal Parlamento Europeo con la Risoluzione del 6 ottobre 2021 sull'intelligenza artificiale nel diritto penale e il suo utilizzo da parte delle autorità di polizia e giudiziarie in ambito penale. In questo contesto una prospettiva al tempo stesso accettabile ed al passo con lo sviluppo tecnologico può essere quella che consenta l'impiego dell'algoritmo solo come ausilio al giudice, la valutazione del quale deve restare centrale per limitare l'imperfezione della decisione giudiziale in un contesto dove deve continuare a prevalere l'obiettivo di una giustizia giusta rispetto a quello di una giustizia esatta (visione antropocentrica).

A tal fine appare più che mai indispensabile, pertanto, che si crei la giusta contaminazione fra chi ha competenze di tipo tecnico/informatico e chi ne ha in ambito giuridico, *in primis* gli avvocati, per creare degli strumenti non solo tecnologicamente all'avanguardia ma anche concretamente fruibili nel contesto giurisdizionale e rispettosi dei diritti fondamentali delle persone in esso coinvolte con la consapevolezza, come affermato dalla Corte Costituzionale a far data dalla sentenza

n. 317/2009, che il “diritto di difesa e il principio di ragionevole durata del procedimento non possono entrare in comparazione ai fini del bilanciamento”⁷.

Le radici filosofiche dell'intelligenza artificiale

La domanda fondamentale della metafisica, “che cos'è l'essere?”, ha trovato una nuova dimensione nel contesto dell'intelligenza artificiale. Le macchine dotate di intelligenza artificiale, infatti, rappresentano una sfida alla nostra comprensione dell'essere, poiché offrono una forma di esistenza diversa da quella organica. Questa nuova forma di essere solleva questioni cruciali riguardo la natura della coscienza, dell'identità e dell'autonomia.

L'emergere di macchine pensanti e potenzialmente coscienti ridefinisce il concetto di essere e ci spinge a rivedere le nostre idee. Se un'intelligenza artificiale può pensare, apprendere e provare emozioni, è possibile che sia dotata di una coscienza simile a quella umana? E, in tal caso, quali sono le implicazioni etiche di questa realtà? La possibilità di un'intelligenza artificiale cosciente obbliga la filosofia a

⁷ Corte costituzionale sentenza n. 317/2009. Estratto: afferma la Corte che “soluzioni diverse avrebbero introdotto una contraddizione logica e giuridica all'interno dello stesso art. 111 Cost., che da una parte imporrebbe una piena tutela del principio del contraddittorio e dall'altra autorizzerebbe tutte le deroghe ritenute utili allo scopo di abbreviare la durata dei procedimenti”. Per la Corte del 2009, un processo carente sotto il profilo delle garanzie, “non è conforme al modello costituzionale, quale che sia la sua durata”.

riconsiderare le sue posizioni tradizionali e a confrontarsi con nuove sfide teoriche ed etiche.

Inoltre, l'identità e l'autonomia di queste macchine pensanti sollevano altre questioni ontologiche. Ad esempio, è possibile che un'intelligenza artificiale possa avere una propria identità distinta da quella dei suoi creatori? Se sì, quali diritti e responsabilità dovrebbero essere attribuiti a queste entità? Lo sviluppo dell'intelligenza artificiale ci costringe a riflettere sulle frontiere tra l'umano e il non-umano, tra il vivente e il non-vivente, ridefinendo le categorie ontologiche che da sempre abbiamo accettato come valide.

Infine, l'atto stesso di creare enti coscienti mina la nostra posizione di esseri privilegiati all'interno dell'universo. Se gli esseri umani sono in grado di generare nuove forme di coscienza, il nostro ruolo nell'ordine cosmico viene messo in discussione. La nostra responsabilità come creatori di intelligenze artificiali, inoltre, ci impone di affrontare le sfide etiche e morali che ne derivano.

L'ascesa dell'intelligenza artificiale segna una svolta nella storia della filosofia e della metafisica. Di fronte a queste nuove realtà, la filosofia ha il compito di adattarsi e di elaborare nuovi modelli ontologici ed etici che possano guidarci nella navigazione di questo mondo in continua evoluzione. L'intelligenza artificiale ci offre

l'opportunità di ripensare la metafisica e di esplorare nuove frontiere del sapere, ponendoci di fronte a sfide senza precedenti, ma anche a possibilità entusiasmanti⁸.

Già nel IV secolo a.C., il filosofo greco Aristotele formulò il concetto di “*syllogismos*”, designando la forma fondamentale di argomentazione logica, costituita da tre proposizioni dichiarative connesse in modo tale che dalle prime due, assunte come premesse, si possa dedurre una conclusione (i.e. «tutti gli uomini sono mortali, tutti i Greci sono uomini, quindi tutti i Greci sono mortali»). Un tipo di ragionamento deduttivo che costituisce la base della logica formale. La logica aristotelica, con il suo rigore, può essere considerata antesignana di sistemi basati sull'intelligenza artificiale in quanto offre un modello formale di pensiero che può essere replicato da una macchina.

Aristotele ha poi affrontato il concetto di felicità nell'*Etica Nicomachea*. La speculazione aristotelica trova piena aderenza al concetto di “bene comune”. Ogni individuo tende naturalmente al perseguimento e alla realizzazione di determinati fini che sono altrettanti beni: alcuni di essi, spiega Aristotele, sono fini, o beni, perseguiti in vista di altri fini e si presentano perciò come relativi e sostanzialmente strumentali,

⁸ FRANCESCO PUNGITORE, *La creazione di macchine pensanti e il cambiamento del paradigma ontologico*: <https://www.esserepensiero.it/argomenti/filosofia/la-filosofia-dell-essere-e-l-intelligenza-artificiale-una-nuova-era-per-la-metafisica/>

ossia piuttosto come mezzi che non come autentici fini. Ma l'intera gerarchia dei fini, o dei beni, va posta in relazione con un fine ultimo o con un bene supremo, che consisterà necessariamente nella felicità (*eudaimonia*).

La ricerca della felicità nel piacere *tout court* viene da Aristotele descritta come forma di soddisfazione effimera degna degli animali e degli schiavi, non degli uomini liberi. Nella Grecia antica l'onore, invece, si offriva quale fine ultimo, soprattutto in ambito politico. Tuttavia, Aristotele ci ricorda che l'onore non basta a sé stesso, ma è propedeutico al riconoscimento che ne deriva e in quanto tale è segno di virtù: ciò implica allora che l'onore risulta subordinato alla virtù e strumentale rispetto ad essa.

Altresì da rifiutare quale fine della vita umana e come bene sommo è l'accumulo di ricchezze, che Aristotele considera, senza mezzi termini, "contro natura". Le ricchezze si offrono quali mezzi che ampliano possibilità e potenzialità di chi le possiede e non certo come fini in sé, soprattutto per chi è preso dalla brama di accumularne senza sosta né termine⁹.

Poiché la felicità rappresenta una condizione di perfezione, questa attività della parte razionale dell'anima non potrà svolgersi a un qualsiasi livello; dovrà essere secondo virtù (*kat'areten*).

⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, di Francesco Fronterotta su <https://filosofiainmovimento.it/aristotele-etica-nicomachea/>

La felicità viene prodotta dalla parte razionale dell'anima. Essa non è affatto disgiunta dal piacere (*hedone*) decorosamente inteso in quanto attività in sé piacevole all'uomo. La felicità, dice Aristotele, non è una condizione occasionale ma interessa la vita nel suo decorso.

Aristotele descrive la fragilità della felicità concessa agli uomini; una fragilità che non esclude tuttavia un'altrettanta tenacia dell'essere virtuoso. Egli sarà capace di fronteggiare con serenità le vicissitudini governando la propria esistenza di fronte ai casi della vita come un buon generale sa fare con il suo esercito, quali che ne siano le condizioni. Se è così, conclude Aristotele, l'uomo felice non sarà mai misero.

La felicità è tuttavia primariamente radicata nell'attività dell'anima secondo virtù, e allora è sull'anima e sulla virtù che deve spostarsi l'indagine¹⁰.

Aristotele afferma che le virtù etiche derivano dall'*habitus* (abitudine). La via maestra alla virtù secondo lo stagirita è l'abitudine alla condotta virtuosa: si diventa giusti abituandosi a compiere azioni giuste, coraggiosi comportandosi coraggiosamente e così via. Pertanto, la natura fornisce soltanto una predisposizione alla virtù, che va però acquisita con uno specifico impegno individuale e collettivo.

¹⁰ MARIO VEGETTI, *L'Etica degli Antichi* Editori, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 173.

Aristotele sostiene che è essenziale che l'abitudine morale venga acquisita fin da giovani, nel contesto della *familias*. Solo in un secondo momento il cittadino sarà affiancato dalla legge, la quale possiede quella forza coercitiva che l'autorità paterna non può avere¹¹.

Fra le virtù etiche, spicca la giustizia, il coraggio e la temperanza. Secondo Aristotele la principale, e a cui dedica l'intero libro V definendola come in qualche modo capace di ricapitolare tutte le virtù etiche. È la giustizia: essa consiste in senso proprio nella giusta e proporzionata ripartizione tanto dei beni quanto dei mali, mentre l'ingiustizia si colloca in relazione a entrambi gli estremi, quando cioè prevale una ripartizione squilibrata dei beni e dei mali.

La concezione di felicità la ritroviamo, secoli dopo, nella dichiarazione d'indipendenza americana e nell'illuminismo, anche italiano sebbene, poi, il nostro ordinamento non abbia mai recepito il concetto di "felicità" all'interno della Costituzione.

Nella Dichiarazione d'indipendenza americana si afferma che tutti gli esseri umani sono dotati di diritti inalienabili come la vita, la libertà e il celebre diritto alla felicità.

¹¹ *Ivi*, pp. 180-181.

Mentre il diritto alla vita e alla libertà sono presenti in molte altre costituzioni, il diritto alla felicità no: è un *unicum* della tradizione americana. Le costituzioni europee non menzionano la felicità.

La *happiness* di cui parla la Dichiarazione americana, tuttavia, è più vicina all'idea del “darsi da fare” per produrre frutti, piuttosto che aspettare che la felicità “accada”.

La Dichiarazione di indipendenza, infatti, non parla di un diritto “alla felicità”, ma di un diritto “al perseguimento della felicità”, *pursuit of happiness*; un'espressione che Thomas Jefferson ha tratto anche da Gaetano Filangieri, illuminista italiano del '700 che rivendica la necessità di un pensiero che permette l'uguaglianza fra gli uomini e il diritto alla libertà. Secondo la sua riflessione ogni uomo ha diritto alla felicità, non intesa come stato edonistico e possesso di beni materiali, ma attraverso la realizzazione delle proprie aspirazioni in un ambiente garantito dallo Stato; affianca, al concetto di uguaglianza, quello di equità.

Il diritto al perseguimento della felicità, quindi, nasce come libertà negativa, come diritto di ciascuno a non subire ingerenze dallo Stato mentre cerca di costruirsi la sua felicità nel rispetto della felicità altrui.

L'articolo 3 della Costituzione italiana accenna implicitamente al diritto all'*eudaimonia* aristotelica intesa come “pieno sviluppo della persona umana”. Alla luce della giurisprudenza di legittimità che si è recentemente interrogata su questa tematica¹², alcuni deputati hanno presentato il 23 dicembre 2019 alla Camera una proposta di riforma costituzionale rubricata “Modifica dell'articolo 3 della Costituzione” in materia di riconoscimento del diritto alla felicità.

In particolare, l'iniziativa legislativa mira a inserire un nuovo inciso nell'attuale articolo 3 della Costituzione, che reciterebbe: “Tutti i cittadini hanno diritto di essere felici (*omissis*)”. L'eventuale riconoscimento esplicito del diritto costituzionale al perseguimento della felicità renderebbe più pregnante l'obbligo dello Stato italiano, in positivo, di fornire le risorse che ne rendano agevole il conseguimento e, in negativo, di non imporre norme che ne possano precludere la realizzazione in assenza di una ragione giustificatrice.

La libertà e la convivenza pacifica sono minacciate quando gli esseri umani cedono alla tentazione dell'egoismo, dell'interesse personale, della brama di profitto e della sete di potere. Abbiamo perciò il dovere di ampliare le visioni di sguardo e di

¹² Cfr. Cassazione civile 4579 del 2014.

orientare la ricerca tecnico-scientifica al perseguimento della pace e del bene comune, al servizio dello sviluppo integrale dell'uomo e della comunità¹³.

Questo deve farci riflettere su un aspetto tanto spesso trascurato nella mentalità attuale, tecnocratica ed efficientista, quanto decisivo per lo sviluppo personale e sociale: il “senso del limite”.

L'essere umano, difatti, mortale per definizione, credendo di travalicare ogni limite in virtù della tecnica, rischia, nell'ossessione di voler controllare tutto, di perdere il controllo di sé; nella ricerca di una libertà assoluta, di cadere nella spirale di una dittatura tecnologica. Riconoscere e accettare il proprio limite di creatura è per l'uomo condizione indispensabile per conseguire o, meglio, accogliere in dono la pienezza.

Invece, nel contesto ideologico di un paradigma tecnocratico, animato da una presunzione di autosufficienza, le disuguaglianze potrebbero crescere a dismisura e la conoscenza e la ricchezza accumularsi nelle mani di pochi, con gravi rischi per le società democratiche e la coesistenza pacifica¹⁴.

¹³ *Messaggio di Sua Santità Francesco per la LVII giornata mondiale della Pace. Messaggio al Presidente Esecutivo del “World Economic Forum” a Davos-Klosters (12 gennaio 2018).*

¹⁴ *Ivi*, (28 febbraio 2020).

Non è un caso che per lo sviluppo dell'intelligenza artificiale si richieda, oltre agli informatici, il contributo di antropologi, filosofi, sociologi con un ritorno ad un nuovo umanesimo quale elemento necessario per il progresso della società e la realizzazione dell'essere umano nella sua pienezza. La tecnologia, nella storia evolutiva del genere umano, è sempre stata lo strumento attraverso il quale la nostra specie ha tentato di rispondere a domande e bisogni specifici dell'uomo.

Oggi è l'intelligenza artificiale a porci nuovi interrogativi, nuove sfide, limiti che non ci eravamo posti preventivamente. Si parla infatti di algoretica. Tuttavia, ancor prima di interrogarci sull'etica delle macchine, dovremmo tornare ad interrogarci sull'etica degli uomini. Su quello che rende le nostre vite ricche e degne di essere vissute e ci tiene assieme come persone e società.

L'invenzione di cui le nostre società avrebbero bisogno è la promozione di sistemi solidaristici come forma di coesione sociale. L'intelligenza artificiale è l'occasione per pensare al futuro come promessa e non come minaccia.

Luigi De Blasi

NICHILISMO E PROSPETTIVE FILOSOFICHE

TRA FUGA DA SÉ E SALTO, DI LÀ DEL GUADO

ABSTRACT. The nihilism of our times juxtaposes the mutual estrangement of countless individuals and the arbitrary will of the omnipotens homo, owner of the sum of multiple powers, as well as guardian of armed peace and warlike glory. The beyond is not an escape from oneself, but the leap in search of new horizons towards harmony and beauty in all its aspects. A questioning of homo meditans, as opposed to Omnipotens homo. Nietzsche and Heidegger and Bonhoeffer and other philosophers not only unmask the old man but meditate on the possibility beyond the ford

Introduzione

Il nichilismo dei nostri tempi giustappone la reciproca estraniamento d'innomerevoli individui e l'arbitraria volontà dell'*Omnipotens homo* titolare della sommatoria di più poteri nonché custode distopico della pace armata e della *gloria guerresca*. L'*oltre*, di là da venire, non è fuga o distacco da sé, ma il salto con le gambe dell'errante alla ricerca di nuovi orizzonti nella direzione della concordia e della bellezza in tutti i suoi aspetti. L'*oltre* non è visione utopistica ma il domandare

incessante dell'*homo meditans*, contraltare all'*Omnipotens homo*. Nietzsche, Heidegger, Bonhoeffer insieme ad altri filosofi, prescindendo dalle premesse teoretiche, non solo smascherano le manifestazioni reattive dell'*uomo vecchio* ma meditano, con un'originale svolta filosofica, sulla possibilità oltre il guado.

Morte di dio o morte di un dio? Il nichilismo tra l'*uomo brutto*, il *nano* e l'*uomo folle*

Nietzsche, con l'annuncio *Dio è morto*, prende atto dell'eclissi di un certo dio, un'assenza che ha causato nella cultura dell'Occidente il crollo di tutte le certezze che hanno consentito all'uomo di scrivere la storia e fissare i criteri di verità e non verità. Per il filosofo sassone l'in-esistenza di Dio non è oggetto di tematizzazione, il giudizio critico non riguarda l'esistenza o inesistenza di un Dio, piuttosto le sue molteplici *rappresentazioni*. Rappresentare è immaginare il mondo in base alla proiezione simbolica di parvenze perlopiù dipendenti dall'esistere intramondano. Il *salto* nella direzione dell'*oltre*, non avendo definizioni concrete, va colto in modo problematico, la *fuga* in cerca di rimedi è la strategia utilizzata dall'*uomo brutto* il cui pensiero è inadatto a comprendere fino in fondo il venir meno di una presenza nell'assenza. Per Heidegger come per Bonhoeffer l'eclissarsi di *Dio* trae origine dagli esseri umani che hanno valutato l'onnipotenza divina in base al bisogno di *ricompensa* e alla dipendenza delle miserie umane. Dio muore a causa dei

travestimenti e infingimenti nei confronti dell'ignoto. Il concetto *Dio è morto* è tematizzato nell'*Umano, troppo umano (Il Viandante e la sua ombra)* un altro riferimento per lo stesso tema è sviluppato nella *Gaia Scienza*¹, in *Così parlò Zarathustra* e successivamente nei *Frammenti Postumi 1885-89*. L'*uomo brutto* rappresenta l'imputato più importante cui si attribuisce l'*assassinio* di dio, tra le numerose interpretazioni, il filosofo Gilles Deleuze ne individua almeno una quindicina, una in particolare merita attenzione e precisamente il deicidio compiuto dall'*uomo brutto*, diverso per qualità dall'*uomo folle*. L'ambiente in cui dimora l'uomo brutto è privo di erba, di alberi, solo *spuntoni di roccia neri e rossi*, gli unici dimoranti *serpenti disgustosi, grassi e verdi*. Il luogo orrido, chiamato *il regno della morte*, per altri (i *pastori*) denominato *valle della morte del serpente*², serpi che utilizzano questo luogo per trascorrere gli ultimi giorni di vita. La bruttura della *valle* riproduce lo stato d'animo di un dimorante che non ha la percezione del bello, della creatività, anzi tutto sembra parlare di morte. Nello scenario desolante è percepibile il vuoto e l'aspetto inquietante non lascia presagire alcuna speranza, tanto meno la possibilità che in questo luogo possa germogliare qualcosa, indubbiamente rappresenta l'immagine del nichilismo passivo e l'ospite è proprio l'*uomo brutto*,

¹ «Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: Cerco Dio! Cerco Dio! E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio suscitò grandi risa. “È forse perduto?” disse uno. “Si è perduto come un bambino?” fece un altro. “Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?” – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: “Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!» (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1979, p. 125).

² F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra (L'uomo più brutto)*, Adelphi, Milano 1984, p. 319.

imputato con altri personaggi simbolici di deicidio. Non disponendosi alla contemplazione per penetrare a fondo *l'evento eccezionale* (la fuga delle divinità) non riesce a prendere coscienza delle conseguenze del *dio* fatto nulla, né creare un'inedita condizione esistenziale legata alla vita. Non è in grado di affrancarsi dalla schiavitù del suo Io oppresso dai fardelli che riceve dal passato. Il nichilismo (passivo) scaturisce dalle filosofie prodotte da una misera tipologia umana che *sopprimendo Dio* pensa di subentrargli, tuttavia l'incapacità dell'uomo brutto di convertire il suo volere in potere lo porta a esaltare e celebrare l'*Asino*. Anziché disporsi per l'oltre, l'uomo brutto crede di potenziarsi col suo *essere-stato*, la devozione all'asino lo porta a genuflettersi insieme al *vecchio indovino, al mago perverso*, a venerarlo «come tanti fanciulli e credule vecchiette»³. L'*asino adorato e incensato* rappresenta il mandatario della mediocrità e dell'antiplatonismo che rivive con la trasfigurazione e trasposizione dei valori: dal pensare l'oltre come disposizione dell'agire umano si passa alla sublimazione del *regno della terra*, dall'idealità utopica all'idolatrata esaltazione. L'*asino* è l'affermazione contro la negazione, non conosce il rifiuto ma solo l'accettazione reattiva del peso dei fardelli per tutto ciò è il simbolo della reattività e del risentimento. Platonismo come al di là e sua trasposizione nell'al di qua conservano la stessa logica, il super-uomo altro non è che l'uomo vecchio potenziato, sclerotizzato fino a tramutarsi in feticcio - al trascendere, infinitamente distante, subentra l'autorità del *nano*, il rappresentante di un'umanità convertita in

³ Ivi, p. 378.

enticità, l'uomo brutto come il nano condivide il narcisismo che non permette un'opportuna autocritica «amava se stesso [...] non ho ancora trovato uno che si disprezzasse più profondamente [...] io amo gli uomini del grande disprezzo»⁴. Come tanti altri personaggi simbolici che hanno a che fare con Zarathustra, l'uomo brutto è legato soprattutto al suo Io, di contro il profeta del superuomo ama chi detesta l'ipseità, l'uomo deve essere superato nell'oltre-uomo⁵. L'asino che porta in groppa i fardelli dell'uomo vecchio rappresenta l'oppressione per sé e per gli altri a differenza dell'asino biblico che sorregge sul dorso l'uomo nuovo - il Figlio come paradigma di un potere autentico, sciolto dal dominio, una sovraumana umiltà che sa di potere su tutto per l'infinito volere e che liberamente rinuncia all'esercizio apodittico e tautologico del potere per il potere. La dichiarazione nietzscheana *tutti gli Dei sono morti* sottende una zona libera non accessibile all'idololatratico culto, il posto divino deve essere vuoto e nemmeno il superuomo può occuparlo. Heidegger per quanto attiene alla dichiarazione *Dio è morto* medita su un orizzonte vuoto, potenzialmente aperto a inedite prospettive. Il posto per essere-ancora mancante non sottende *non c'è alcun Dio*, è più ragionevole pensare a un Dio distaccato dalla presenza. L'allontanamento può implicare una presenza che è assenza che l'uomo concepisce come un nulla. L'essere fuori dal mondo e il distacco nel silenzio generano lo scandalo della ragione umana che pretende di rappresentare un qualcosa eternamente

4 Ibidem., p. 324.

5 Ibidem, 324.

sfuggente continuamente *altro* rispetto alla conoscenza sintetica, all'immaginazione figurativa. L'*uomo folle*, a differenza dell'uomo brutto, si espone solo col domandare e meditare sulla *grandezza di questa azione*. L'uomo folle, dopo l'annuncio dell'*azione più grande*, *tacque* consegnandosi al silenzio⁶, consapevole della gravità dell'evento epocale, non intende profferire risposte, tanto meno esporsi al recupero con filosofie fuorvianti in cerca di scappatoie, anzi l'atteggiamento dell'*uomo folle* si esplica semplicemente con la sospensione senza la pretesa di occupare la divina dimora. L'interrogativo *non dovremo divenire Dei noi stessi per esserne all'altezza?*⁷ esprime l'impossibilità di qualsivoglia recupero, solo a Zarathustra, il *profeta dell'oltre-uomo*, spetta abbozzare una risposta dopo aver sbugiardato il *nano* che, in *assenza* di Dio, pretende di attribuire alla vita una valenza ripetitiva e meccanicistica. Di contro il *profeta* avverte l'esigenza di meditare su un uomo diverso, oltre la storia con l'*eterno ritorno dell'identico* e della *volontà di potenza*⁸. Il nano intendendo il tempo *alla leggera* si consegna alla gravezza, all'afflizione del pensiero, allo *spirito di gravità*⁹. Con la convinzione che tutto *ruota in circolo*, il nano pensa alla ripetitività temporale, l'incapacità a cogliere la *dottrina* di Zarathustra non gli

6 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p.126.

7 « Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? [...] non alita su di noi lo spazio vuoto? [...]. Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? [...] Dio è morto! [...] e noi l'abbiamo ucciso! [...] non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione?!» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 125, 126).

8 L'eterno ritorno è tra i più profondi dei concetti, per Heidegger «la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale è fondamentale nella filosofia di Nietzsche, senza questa dottrina [...] la filosofia di Nietzsche è come un albero senza radici» (M. HEIDEGGER, Nietzsche, (a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano 1995, p. 218-220).

9 M. HEIDEGGER, Nietzsche, cit., p. 249.

permette di comprendere il significato di *meriggio* e *attimo*. Nel *nano* si cela il punto di vista che se «tutto ruota in circolo, niente vale la pena; che da questa dottrina risulta allora soltanto il tedio e, da ultimo, il no alla vita»¹⁰. *L'uomo bruttissimo* e il *nano* rappresentano il sigillo non della *divina*, ma dell'umana *putrefazione*.

Quale dio è morto? Chi sono gli orfani di Dio?

La questione centrale *Dio è morto* implica una domanda preliminare: *quale Dio è morto?* *Il Dio morale* «Quando Nietzsche dice *Dio è morto* intende il Dio considerato dal punto di vista morale e lui soltanto»¹¹. Per Horkheimer e Adorno l'impresa di Kant di convertire la *legge divina* in autonomia morale è un tentativo «per salvare la civiltà europea che ha reso l'anima allo scetticismo inglese»¹². La ragione pura pratica kantiana rappresenta la possibilità laica per salvare l'uomo dall'assenza di Dio, dalla dispersione compiuta dal nichilismo e dall'ateismo. Chi è il dio-morale? Dio trasformato in valore morale, il rispetto della legge morale *dentro di me* s'incrocia con il volere stesso di Dio. Nietzsche, a differenza di Kant, si limita ad annunciare solo l'eclissi di una divinità che deriva da concezioni generate nel tempo da importanti pensatori e soprattutto da caste pseudo religiose subordinate a interessi che esulano dalla profonda religiosità o dal sentimento religioso. Prima di Nietzsche

¹⁰ Ivi, p. 261.

¹¹ Ibidem, p. 271.

¹² M. HORKHEIMER,- TH.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976, p. 124.

molti altri filosofi possono essere indiziati di deicidio, Heidegger pensa solo al venimento del dio morale tuttavia ad altri filosofi spetta la stessa accusa. Spinoza con rappresentazione del *Dio geometra*, Newton con dio garante dell'ordine fisico, Cartesio con il *Dio sostanza*, Hegel con la metafisica dell'immanenza, una divina surrogazione che si mostra nello svolgimento logico e dialettico della storia, regolato dalla *provvidenza* connaturata alla redenzione storica per limitare la negatività del male. Nietzsche critica il tentativo hegeliano di recuperare l'essenza del divino con lo svolgimento di *Dio sulla Terra*, un dio accessibile per il suo manifestarsi nella storia che si idealizza attraverso l'*attualità* temporale. Dopo l'uccisione di dio, molteplici sono i progetti che favoriscono l'azione degli *orfani di dio* - sistemi di poteri forti che mirano all'idolatrata risacralizzazione con la glorificazione teocratica o con il superomismo dell'*Omnipotens homo* a capo dello *stato-assoluto* cui segue un'altra tipologia di stato: il passaggio all'apoteosi dello *Stato criminale*¹³ ultima espressione della distopia politica del XX secolo e ancora presente nella storia dei nostri tempi per l'aspetto nomotetico e idiografico. Autocrazia di uno stato che costringe le persone al sonno della ragione, all'assopimento della coscienza, uno stato che stabilisce la vita o la morte *degli indesiderabili*, tendenzialmente portato *a scacciare Dio e* a imporsi come *unico* custode della collettività. Un sistema di potere senza

13 «La modernità del genocidio [...] è costituito dall'irruzione di una ideologia totalizzante [...] che nel passato si esprimeva soltanto sotto forma di un dogma religioso [...] (L'ideologia) [...] identifica tutti gli individui con la collettività [...] nega all'altro il diritto alla differenza [...] la struttura gerarchica consente a ciascuno di considerarsi un ingranaggio, e la divisione del lavoro in compiti specializzati attenua la coscienza della responsabilità [...] La tecnologia amplifica e accelera la potenza distruttiva» (Y. TERNON, *Lo Stato criminale. I Genocidi del XX Secolo*, Corbaccio, Milano 1997, p. 59 sgg.).

vincoli giuridici ed etici che mantiene l'unità sociale con la forza brutta e con la paura. Vecchi e nuovi totalitarismi, la tecnica brutale dei *fedeli servitori* dello stato si affina con l'ausilio della tecnologia per controllare, plasmare e abbattere la libertà individuale, esseri umani foggati e all'uopo privati dei diritti fondamentali della differenza culturale, politica, religiosa. L'immanere nello stato d'impotenza di centinaia di milioni di esseri umani è l'aspetto più inquietante dei nostri tempi in cui imperversa l'*Omnipotens homo*, soggettività distopica e dispotica, un condensato di strapotere esercitato da pochi individui, detentori della pace armata, decisori della guerra o della pace. Nietzsche, nel tempo in cui visse e operò ebbe modo di esperire il nichilismo, tuttavia il suo *oltre-uomo* prende atto del niente senza costituire una nuova dottrina, è il pensatore che individua nell'uomo dei nostri tempi il *nihil admirari* una sorta di sonnambulismo moderno.

Camus è il primo pensatore a comprendere che «Nietzsche non ha concepito il progetto di uccidere Dio. L'ha trovato morto nell'anima del suo tempo»¹⁴, tuttavia, è necessario rispondere a un'altra domanda: la morte di Dio comporta realmente la *liberazione* dell'uomo? La morte di dio conferma solo il venir meno di una divinità fatta ad immagine e somiglianza dell'uomo vecchio che tarda a scomparire, perché ripete il peccato metastorico - trasmutarsi in *homo deus*, un ibrido tra *homo technologicus* e *homo oeconomicus*. L'uomo della post-modernità deifica se stesso seguendo l'insegnamento dell'*uomo brutto* che si presenta, eternamente

14 A. CAMUS, L'uomo in rivolta, Bompiani, Milano 1960, pp. 81-96.

ritornante nella storia con nuove forme di mascheramento e che Nietzsche pensava di aver smascherato e definitivamente annullato. I nostri tempi sono una chiara e inequivocabile prova di un uomo privo di una distensione metafisica e ontologica, il vuoto è radicale, totale, se la morte di Dio dipende dalla domanda - *quale Dio è morto?* ciò sta a indicare che è venuta meno non tanto una presenza, ma l'idea di un determinato uomo che ha prodotto solo una forma idolatrica. L'analisi filosofica deve valutare oltre la particolare tipologia antropica anche alcune scienze positive, fortemente imputate alla formazione delle moderne deità. Il *martello* nietzscheano prende di mira soprattutto il pensiero reattivo da cui dipende un dio che muore, per tale aspetto Nietzsche non è ateo né un *cercatore di Dio*, non a caso Karl Loewith è dell'avviso che nonostante l'ateismo di Zarathustra (il *senza dio*), *Nietzsche non predicò un volgare ateismo da liberi pensatori*¹⁵. Nietzsche ha cercato disantropomorfizzare le molteplici rappresentazioni del divino, interrogarsi sulla natura della rappresentazione comporta di nuovo chiedersi - *Chi è l'uomo?* il tentativo di tematizzare l'essenza umana senza chiedersi *chi è l'uomo è in effetti una chiacchiera*¹⁶, in quanto alla domanda *chi è l'uomo?* è chiamato a rispondere lo stesso essere umano. Seguendo questo filo conduttore, alla domanda *chi è il Dio che è morto*, si può rispondere con l'ausilio della Teologia? La teologia, secondo

15 K. LOEWITH, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974, p. 108.

16 «Parlare di antropomorfizzazione senza [...] domandare, chi sia l'uomo è in effetti una chiacchiera, e tale rimane anche quando [...] si passa in rassegna l'intera storia universale [...] Per discutere dunque in modo non superficiale [...] dell'antropomorfizzazione, [...] si deve per prima cosa farsi carico della domanda: chi è l'uomo?» (M. HEIDEGGER, Nietzsche, cit., p. 302).

Heidegger è inadeguata a rispondere alla domanda centrale, perché è *una scienza positiva*¹⁷ mentre la filosofia (più specificamente l'*ontologia*) è più libera nei confronti delle altre scienze, quindi la problematica intorno a Dio, deve riguardare *il senso dell'essere* e la possibilità di riproporre il rapporto tra l'idea di *Dio* e il problema dell'*essere*, congettura filosofica degna di rispetto anche se estremamente complicata. Heidegger credo non prenda in debita considerazione la differenza tra teologia, teosofia e teognosi. Un Dio ridotto a ente tra gli enti si consegna all'immanere dell'entità storica fino a sfiorare la dispersione e il vuoto. L'Ente-dio, sostituendosi all'Essere-Dio, si configura con la trasposizione valoriale e/o meramente istituzionale in considerazione del fatto che dio muore per rinascere con altre raffigurazioni «all'autorità di Dio [...] subentrano l'autorità della coscienza, il dominio della ragione, il dio del progresso storico,»¹⁸. Il volere viene così a identificarsi con la determinazione dell'ente ossia con la rappresentazione meramente naturale dell'esistenza, la soggettività umana ponendo il soggetto-oggetto al centro del volere del potere si trova nella condizione di non desiderare l'oltre. Il soggetto, di fatto, raggiunge la completezza riducendo in oggetto Dio, la natura e l'altra persona, lo svuotamento dell'altro comporta sempre l'oggettivazione del se medesimo. La volontà si sclerotizza nell'oggettualità e nella soggettività del soggetto, eludendo inevitabilmente l'*eros* perché l'autentico volere, nell'accezione platonica, non aspira

17 M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp.1-24.

18 M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., pp.760, 761.

all'oggetto dell'amore, ma all'amore in se stesso che tende alla bellezza. Il nichilismo intrinseco nell'idea di un "certo dio che muore" dipende, secondo Heidegger, dalla seguente considerazione: Dio «è morto perché gli uomini l'hanno ucciso [...] a forza di calcolare la sua grandezza [...] con la piccolezza dei loro bisogni di ricompensa [...] questo Dio è stato privato dalla sua potenza, perché era un *errore* dell'uomo che negava sé e la vita» (M. Heidegger, *Nietzsche*, cit. p. 271). L'ideaguida dipende sempre dall'uomo reattivo che pensa di poter creare e distruggere all'interno di una logica per la quale tutto è concesso, di contro l'evocazione della presenza non rappresentabile dovrebbe garantire la possibilità che un *qualcosa* possa darsi in modo autentico, una presenza come «semplice disponibilità [...] che non conta su nessun risultato»¹⁹, al posto della *presenza* che può qualificarsi anche come assenza, l'uomo ha preferito immaginare il suo dio, rinunciando all'esser-presenza nella sua essenzialità e serenità estatica. Non è la morte di Dio (secondo lo schema di Nietzsche) che dà inizio al nichilismo, ma la storia dell'uomo intrisa di nichilismo che determina lo svuotamento di Dio. Nietzsche tuttavia non avrebbe evitato l'errore di concepire le sue teorie più importanti su una base nichilistica, forse nella filosofia nietzscheana si cela ancora quell'*uomo brutto* da cui Nietzsche non si sarebbe completamente liberato? Loewith sostiene che la *proposizione* nietzscheana (morte di dio) darebbe a intendere all'uomo la rimozione di tutti i *valori sovrasensibili* per

19 M. HEIDEGGER, Fenomenologia e teologia, cit. p. 47.

ricongregarli *al superuomo che vuole comandare a se stesso*²⁰, inoltre per Loewith l'interpretazione heideggeriana sottrae al pensiero di Nietzsche la sua specificità filosofica riducendola «all'epoca del compimento della soggettività, riportando implicitamente la filosofia di Nietzsche a quella di Descartes»²¹. Il tentativo di Loewith consiste nel riportare Nietzsche fuori dalla visione soggettivista e metafisica, al fine di disincrostarla dall'influenza heideggeriana che interpreta la scomparsa di dio *nella prospettiva della storia dell'essere* e del pensiero occidentale. Emanuele Severino, nell'*Essenza del nichilismo*, nel capitolo intitolato *Sul significato della morte di Dio*, supera l'intendimento heideggeriano, ritenendo che l'annuncio *Dio è morto* indica il salto verso la libertà e la creatività «il mondo si è accorto non solo di non avere bisogno di un ente immutabile trascendente, ma che tale ente renderebbe impossibile la creatività dell'uomo»²², di contro è la libera creatività dell'uomo che ha prodotto l'ente immutabile, una concezione di un dio che si fa vedere eternamente chiuso in sé e per se stesso. Non è forse il Dio giudaico-cristiano che pone al centro del suo operare la libertà dell'uomo che scaturisce dalla stessa divina libertà? Con riferimento al nichilismo, Loewith, partendo da un'interpretazione opposta a quella di Heidegger, ritiene che il nichilismo derivi direttamente dalla morte di dio e Nietzsche lo avrebbe realmente oltrepassato con

20 K. LOEWITH, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 119.

21 Ivi, pp. 116, 117.

22 E. SEVERINO, *Essenza del Nichilismo*, Adelphi Edizioni, Milano 1995, p. 258.

«l'eterno ritorno dell'identico per opera del superuomo»²³. Se per Heidegger non c'è uomo (nemmeno il superuomo) che possa sostituirsi a Dio, per Loewith il superuomo è nella condizione di un possibile rimpiazzo in base all'annuncio *delle tre metamorfosi* - dal *tu devi* secondo l'accezione biblica si transita allo *spirito fatto libero dell'io voglio*, fino all'ultima metamorfosi dell'*io sono*, di un essere *ritornante* in base alle *tre metamorfosi*²⁴. Per i personaggi portatori di valori *umani* che attorniano Zarathustra, l'*annuncio* epocale stabilisce la condizione di recupero: l'uomo avverte il panico del nuovo peso e non riuscendo a difendersi dall'assenza del divino pretende di concedersi il cambio.

Nichilismo e esplicazioni reattive dei nostri tempi

Il nichilismo persiste, cambia forma non la sostanza. Se con la rappresentazione di un "certo dio" il nichilismo si configura nello svilimento della vita in nome di valori rievocanti la trascendenza, ora il rifiuto di questi ultimi, ci consegna all'immanere totale dello Stato-dio-tutto. Ancora una volta è il pensiero dell'*asino* a trionfare, il portatore sovraccaricato del peso delle spoglie degli dei che si carica di altri fardelli. I nuovi detentori di valori prestano fede agli aspetti reattivi dell'inumano, all'affermazione glorifica del *nano*, il cui trionfo ancora una volta si manifesta con

23 K. LOEWTH, Saggi su Heidegger, cit., p. 109.

24 F. NIETZSCHE, Così parlò Zarathustra, cit., pp. 23-25).

l'apoteosi del Sì dell'asino. L'essere di Dio viene negato per lasciare il posto all'imperiosità dell'Io, un unico filo conduttore legherebbe Nietzsche-Cartesio-Kant - pensare l'essere come soggettività, un soggetto che pensa se stesso in base a un'intrinseca struttura logica, nella condizione di stabilità, permanenza e continuità, fino a sentirsi senza tempo. Per questa prospettiva, nella filosofia di Nietzsche è presente una concezione della volontà di potenza riconducibile alla metafisica dell'Io, gran parte delle riflessioni del capitolo *Il Nichilismo europeo* del libro *Nietzsche* di Heidegger ricalca un'idea centrale: la volontà di potenza è un'espressione della filosofia del valore, ascrivibile alla rappresentazione dell'io in quanto tale, Nietzsche non sarebbe andato oltre l'idea dell'uomo rappresentato in termini di soggettività: un'interpretazione del *se stesso* che con un taglio artificiale reinterpreta il se medesimo in base alla metafisica della *reductio ad unum* - un'unità tutta per l'uomo in quanto creatore e distruttore. L'avvenimento senz'altro più sconcertante trae origine dal rovesciamento tra dio-uomo e uomo-dio una trasposizione causata dal ribaltamento, una raffigurazione soggettivistica che ha raggiunto il punto terminale nella storia dell'uomo - il passaggio dal Dio-fatto-Uomo all'Uomo-fatto-dio. Sartre ne *L'Essere e il Nulla* delinea una riflessione in base alla quale l'esistenza di Dio rappresenta un limite per la volontà e per la libertà dell'uomo, la posizione del filosofo francese ricalca quella prospettata da Dostoevskij *se Dio non esiste tutto è permesso*, la scelta dipende dalla decisione dell'uomo se accettare o meno la presenza nell'assenza di Dio, ma la decisione di condurre un'esistenza totalmente libera da

qualsiasi impedimento, in totale libertà comporta l'unità indifferenziata tra l'*in sé* e il *per sé*, per tale coincidenza l'uomo si auto-rappresenta alla stregua di un dio vivente ma il *progetto* di sentirsi entità divina porta al fallimento, lo scacco dipende dalla stessa volontà dell'io che ha modi e tempi di esperire e sperimentare il suo esistere sospeso tra il volere determinato dalle differenze situazionali e il suo volere illimitato. Un uomo che non scegliendosi nella direzione del *salto* oltre il guado accetta la *fuga* da sé fino a ripresentarsi come un io-dio comunque *mancato* nell'accezione sartreana. *L'Omnipotens homo*, essendo l'ultima celebrazione idolatrica, pur ostentando sicurezza e certezza non è immune dalla paura, la sua forza sta proprio nel dimostrare ai suoi sottomessi di esserne esente. La paura, non essendo un sentimento ma risentimento è espressione diretta del nichilismo. I potenti signori della terra perlopiù 'allergici' alla libertà di pensiero alla democrazia vivono ogni istante con il terrore di soccombere perché vedono in ogni altra supersoggettività politica un nemico. I patti, i trattati e quant'altro per il disarmo il più delle volte non bastano a scongiurare la guerra, perché le nazioni continuano a sperperare ingenti somme di denaro pubblico per esibire l'armamentario bellico e soprattutto nucleare. Già nel 1958 Bertrand Russell, rivolgendosi ai *Potentissimi signori*, sosteneva la «via che porta ad un abisso senza fondo [...] la morte collettiva non è mai stata, prima d'ora, un'orrenda e concreta possibilità»²⁵. Per superare la paura della guerra è indispensabile sostituire il detto *la guerra è una necessità da esercitare in funzione della pace* con la riflessione

25 B. RUSSELL, Lettera ai potenti della terra, Torino, Einaudi 1958 pp. 7-12.

di Nietzsche in *Umano troppo umano* «bisogna abiurare la teoria dell'esercito come un mezzo di legittima difesa altrettanto radicalmente dalle smanie di conquista [...] è questo il mezzo per la vera pace che deve sempre riposare su una pace di sentimento: mentre la cosiddetta pace armata [...] è la bellicosità del sentimento, che non si fida né di sé né del vicino, e che a metà per odio e a metà per paura non depone le armi»²⁶.

Nietzsche Bonhoeffer e la possibilità dell'oltre

Bonhoeffer e Nietzsche, a prescindere dai presupposti teoretici, sono testimoni dell'orizzonte storico in cui si annida il nichilismo che si mostra con i camuffamenti dell'*uomo vecchio* e i due filosofi esperiscono e fronteggiano l'irruenza della menzogna decretata in verità. Nietzsche e Bonhoeffer testimoniano con le loro produzioni filosofiche la *volontà* immobilizzata, inadeguata di disporsi nella direzione dell'oltre, forse la *fuga* può rappresentare per le persone più fragili o per alcuni intellettuali una possibile via d'uscita verso la conservazione di se stessi, ma fuggire da sé implica sempre lo star fuori da se stessi per l'immanere sospesi nel guado, un dissociarsi dall'in sé fino a sfiorare l'abisso dell'anima in cui è impossibile riconoscere la differenza tra realtà e rappresentazione, tra vero e falso, tra esistenza autentica e inautentica. *L'etsi Deus non daretur* di Bonhoeffer è un tentativo di

26 F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, vol.II. Milano Mondadori 1978, pp. 226, 227.

un'altra fuga tentata dall'io, il sigillo di un Cristianesimo mancato, ridotto esclusivamente all'esecrazione nei confronti di un'esistenza dura da accettare, il darsi alla fuga con il permanere nello stato di indeterminatezza esistenziale tiene in segreto il paradosso del miracolo, anche se al cospetto di *Dio noi viviamo senza Dio*²⁷, l'uomo è comunque *vicino a Dio* (*Resistenza e Resa*, p. 442). L'esser vicino per il nostro essere lontano è un altro paradosso tutto cristiano, una verità che può suscitare sconcerto, sebbene Bonhoeffer constati *l'inutilità di Dio* (30 giugno 1944) «spinto sempre più fuori da un mondo diventato adulto, dall'ambito della nostra conoscenza e della nostra vita»²⁸, *L'essere adulti* implica la coappartenenza tra l'essere e il non essere nella vicinanza, quindi da una parte il credente che, pur vivendo nella sospensione come se Dio non esistesse, ammette la sua presenza; dall'altra il non credente con il suo continuo sconfessare vive lontano da Dio, ma di fatto nel dialogo con se stesso e con gli altri, reitera la presenza con l'assenza di Dio. L'ateo è la persona che medita senza sosta di una presenza assente senza accoglierla. Nietzsche che riflette su dio senza dio e Bonhoeffer che crede in Dio pur nella sua assenza, condividono una visione parallela riguardo al metodo e ad alcune paradossali conseguenze. Per Nietzsche e Bonhoeffer la verità e l'effettiva autenticità esistenziale non coincidono con la trascendenza ma con l'andare oltre l'immanenza e trascendenza. L'essere nel mondo della terra (come *volontà di potenza ed eterno*

27 . D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Edizioni San Paolo, Milano 1988, p. 440.

28 Ivi, p. 416.

ritorno dell'uguale per Nietzsche) e la prossimità del regno del cielo con il regno della terra per Bonhoeffer presuppongono il distacco dal platonismo e il transito a un percorso ontologico-esistenziale. Bonhoeffer oltrepassa il semplicistico *rovesciamento* di direzione con un sottile intendimento, apparentemente contraddittorio, una conciliazione o meglio un salto filosofico che nel tempo molti pensatori hanno cercato di sviluppare. Tra i filosofi più importanti è da annoverare Giordano Bruno che, con la *doppia verità*, elabora la mediazione (tra la *mens super omnia* e *mens insita omnibus*) quindi una coappartenenza tra trascendenza e immanenza. Bonhoeffer predispone una conciliazione originale, stabilendo una “trascendenza immanente”, ovverossia un Dio che pur agendo nel mondo rimane in se stesso senza essere per se stesso. Ciò nonostante un Dio che si *fa carne* va ben oltre il concetto filosofico della conciliazione e della conoscenza sintetica, uno scandalo per la ragione teoretica, ragione pratica e per certi aspetti teo-ontologica, Un evento che avvicina la storia umana all'ontologia, una metastoria che sconfessa il pensiero filosofico, si sta dicendo di un esistere di Dio come un uscire da sé fino al punto da scompigliare riflessioni, congetture e interi sistemi concettuali. Il Cristianesimo, che fa vedere un Dio che si fa Uomo, storia fino a esperire la tentazione, il dolore e la morte, rappresenta il contraltare alla logica del credente e del non credente. Un Dio trasmutato in persona storica è e continuerà a essere un rompicapo anche per i cristiani tuttavia l'essenza del Cristianesimo sta tutta nella *croce* - l'orizzonte spirituale in cui Dio fatto uomo si carica dei fardelli umani (per il

credente i peccati) per affrancare gli uomini dalle forze reattive del male. Il cristianesimo attraverso l'*uomo nuovo* concilia l'al-di-là con l'al-di-qua e il balzo nell'oltre consiste nell'aver sconfitto e annullato l'*uomo vecchio* da cui Nietzsche voleva liberarsi. La redenzione umana ottenuta con un Dio che muore e rinasce non compromette anzi ripropone la possibilità dell'uomo di riproporre con la stessa domanda il significato del Cristianesimo. Il domandare dell'uomo da cui trae origine la *scelta* ermeneutico-teologica perlopiù dovuta a ragioni storiche, culturali, filosofiche, fondamentale non intacca l'essenza del Cristianesimo, anzi gli elementi differenziali, in passato concepiti al modo di eresia, rappresentano una ricchezza, una risorsa culturale, teologica e spirituale. A sostegno della domanda per la *grande ricerca*, Martin Buber sostiene l'esistenza di tre tipi di credenti «i primi credono in virtù della tradizione giunta fino a loro dai loro padri [...] “i secondi” pervenuti alla loro fede attraverso la ricerca, (la terza di) Abramo, Isacco e Giacobbe (che) non si basarono sulla sola tradizione di Abramo, ma cercarono essi stessi il divino»²⁹.

29 M. BUBER, In Relazione con DIO, titolo originale Des-Baal-Scem-Tow UnterweisungimUmgangmit

Gott, Ed. Giuntina, Firenze 2013, pp. 20,21.

Stefano Morabito

**INTERPRETACIÓN DE TRIBUNALES:
EXIGENCIAS INSTITUCIONALES Y PRÁCTICA PROFESIONAL
UN ESTUDIO A PARTIR DEL JUICIO “OPERAZIONE CÓNDROR”.**

ABSTRACT. El presente artículo vierte en torno a la dialéctica entre lo que las instituciones exigen del intérprete en ámbito judicial y lo que suele ocurrir en la práctica profesional. Si, por un lado, las instituciones en que la interpretación se realiza pretenden que el intérprete actúe como una ‘máquina de traducir’ y que se haga prácticamente invisible, por otro, la práctica profesional demuestra que dichos requerimientos se confrontan con distintas necesidades derivadas de la propia técnica de interpretación además del contexto en que se realiza y en que, lejos de ser ‘invisible’ el intérprete ha de obrar, frecuentemente, como un auténtico coordinador de la comunicación, tomar la iniciativa, gestionar el inevitable aspecto emotivo, etc. Tras una introducción de corte teórico, se analizará la actuación de los intérpretes italiano-español en el juicio celebrado en Roma contra los responsables de la denominada “Operazione Condor”, cuyas grabaciones integrales están disponibles, en abierto, en los archivos online de Radio Radicale y representan un recurso precioso tanto para la investigación en interpretación, como para la práctica didáctica.

Palabras clave: Interpretación de tribunales, italiano, español, Operazione Condor, deontología.

ABSTRACT. This article focuses on the conflict between what the institutions require of the interpreter in the judicial sphere and what usually happens in professional practice. If, on the one hand, the institutions in which interpreting is carried out expect the interpreter to act as a 'translation machine' and become practically invisible, on the other hand, professional practice shows that these requirements are confronted with different needs derived from the interpreting technique itself as well as the context in which it is carried out and in which, far from being 'invisible', the interpreter often has to act as a true coordinator of communication, taking the initiative, managing the inevitable emotional aspect, etc. After a theoretical introduction, we will analyse the performance of the Italian-Spanish interpreters in the trial held in Rome against those responsible for the so-called "Operazione Condor", the full recordings of which are openly available on Radio Radicale's online archives and represent a valuable resource for both interpreting research and didactic practice.

Keywords: Court interpreting, Italian, Spanish, Operazione Condor, deontology.

1. Introducción

El derecho a valerse de los servicios de un intérprete en el ámbito judicial entronca directamente con el principio de la igualdad de los ciudadanos ante la justicia. Hace ya casi tres lustros, la Unión Europea, con el objetivo de dar pleno cumplimiento al

principio de la igualdad de los intervinientes en un juicio, publicó la Directiva 2010/64/UE que, en su artículo 2 se centra en el «Derecho a interpretación», que insta a los Estados miembros a garantizar, además de la interpretación en el transcurso del juicio oral o en el caso de interrogatorio policial, «en caso necesario y con miras a la equidad del proceso, [...] un servicio de interpretación para la comunicación entre el sospechoso o acusado y su abogado en relación directa con cualquier interrogatorio o toma de declaración durante el proceso, o con la presentación de un recurso u otras solicitudes procesales».

A la anterior, se sumó una segunda Directiva, la 2012/29/UE, del 25 de octubre de 2012, que extiende a las víctimas los servicios hasta la fecha reservados al acusado en consideración de su derecho a la defensa, y establece por tanto, en su artículo 7, que la víctima, si así lo solicita, tiene derecho a la «interpretación gratuita, al menos durante las entrevistas o las tomas de declaración en los procesos penales, ante las autoridades de instrucción y judiciales, incluso durante los interrogatorios policiales, e interpretación para su participación activa en las vistas orales del juicio y cualquier audiencia interlocutoria».

El Estado italiano ha incorporado en su normativa nacional las instancias contenidas en la Directiva de 2010, que preveía que los Estados miembros diesen actuación a la misma antes del 27 de octubre de 2013, mediante el *Decreto legislativo* de 4 de marzo de 2014, n. 32. En cambio, la Directiva de 2012 ha sido recogida en la normativa nacional mediante el *Decreto legislativo* de 15 de diciembre 2015, n. 212.

En el caso de España, la Directiva 2010/64/UE ha sido transpuesta a la legislación interna con la Ley Orgánica 5/2015 del 25 de abril (*c.f.* Nieto García, 2023: 96), mientras que la Directiva 2012/29/UE ha encontrado aplicación gracias a la Ley 4/2015 de 27 de abril, del Estatuto de la Víctima del delito (LEVD), que pretende unificar «en un solo texto legislativo el catálogo de derechos de la víctima, de un lado transponiendo las Directivas de la Unión Europea en la materia y, de otro, recogiendo la particular demanda de la sociedad española» (LEVD: *preámbulo*, I).

Tanto en Italia como en España, los dos países a los que dirigimos aquí nuestra atención en razón de la combinación lingüística de la que nos vamos a ocupar, el legislador se ha comprometido a atender a la exigencia de asegurar, de alguna manera, la calidad de la interpretación, señalando las modalidades de selección y contratación de los intérpretes.

En el caso de Italia, el art. 2 del D.Lgs. 32/2014, ha previsto un *albo*, dentro del cual ha encontrado espacio la categoría de intérpretes y traductores, aunque, como señala Giangiacomo (2015: 27), para figurar en dicho *albo* se prevén requisitos de orden burocrático y formal, pero no se prevé «nessuna verifica della capacità professionale dell'iscrivendo» y se sigue permitiendo seleccionar a intérpretes que no están inscritos en el mismo.

España, en cambio, con la disposición final primera de la Ley Orgánica 5/2015, ha previsto la creación de un «Registro Oficial de Traductores e Intérpretes judiciales», para acceder al cual, además de los requisitos de formación que para cada idioma se

requieran, puede contemplar la valoración de requisitos adicionales como «la experiencia del profesional, [...] el conocimiento adicional de cuestiones procedimentales o jurídicas, y [...] el cumplimiento de deberes deontológicos previstos en la ley». Sin embargo, a fecha de hoy, el registro que España se comprometía a crear en el plazo de un año desde la entrada en vigor de la citada Ley Orgánica no existe. Los servicios de interpretación suelen ser asignados, mediante licitación, a empresas que ofrecen servicios de interpretación y traducción, en ocasiones consideradas responsables de irrespetar los requisitos exigidos en las licitaciones (Vigier-Moreno, 2020).

2. El intérprete visto por la institución.

En cuanto a la manera en que la interpretación ha de llevarse a cabo, la Directiva europea de 2010 hace referencia únicamente al hecho de que pueden emplearse todas las herramientas tecnológicas disponibles (videoconferencia, interpretación a distancia), además de la forma presencial.

En el *Codice di procedura penale* italiano, en cuanto a la calidad de la interpretación requerida, se hace referencia a que el intérprete tiene la obligación de «adempiere bene e fedelmente l'incarico» (art. 146.2): un criterio bastante amplio y, al cabo, vacío.

En el caso de España, al faltar una indicación de este tipo en las normas que regulan la materia procesal, encontramos, en el «Código deontológico» de la APTJ¹, en el artículo 1, la siguiente referencia.: «El intérprete o traductor realizará una interpretación o traducción *leal y completa*, sin alterar, omitir o añadir nada a lo que se declare o escriba en la medida de lo posible. Interpretarán y traducirán *veraz y fidedignamente*, de la mejor manera posible que permitan su capacidad y conocimiento, *sin alterar el contenido o la intencionalidad del mensaje*»².

La comparación de estos dos puntos de vista nos permite observar, de entrada, la diferencia entre cómo es conceptualizado el trabajo del intérprete por parte de la institución (las exigencias y las expectativas de la parte contratante) y por parte de los propios intérpretes (una asociación profesional a escala nacional). En el primer caso, la norma italiana delega en los adverbios *bene* y *fedelmente* el cometido de decir algo en cuanto a la manera en que se espera que el intérprete actúe en los tribunales. El adverbio *bene*, no deja de remitir a un concepto laxo y sujeto a ser determinado de manera distinta en cada ocasión. ¿Quién determina (y de qué manera) si este requisito es satisfecho por el intérprete? Giangiacomo, magistrado italiano de larga trayectoria, se plantea interrogantes parecidos y termina por reconocer que es el magistrado quien «in linea di massima effettua l'ultima e definitiva valutazione della bontà dell'attività svolta dall'ausiliario», es decir que tiene la última palabra sobre las actuaciones de

¹ Asociación Profesional de Traductores e Intérpretes Judiciales y Jurados.

² Cursivas nuestras.

los asesores y peritos que intervienen en el proceso, pero añade que «nel caso dell'interprete e del traduttore questa verifica è impossibile, perché la cognizione personale del giudice, salvo casi particolari legati alla conoscenza diretta della lingua da parte del magistrato [...] non consente di operare quella verifica per mancanza di qualsiasi strumento possibile» (2015: 27).

En cuanto a la exigencia de fidelidad, nos encontramos ante un concepto que ha sido presente durante largo tiempo, en el debate en torno a la traducción y la interpretación, como una presencia molesta y un obstáculo, un objetivo que, por su genericidad, hace imposible que la fidelidad pueda utilizarse como término desde el punto de vista científico (Osimo, 2010: 144).

Sin embargo, según afirma Hale (2011: 244), «Although widely discredited, the idea that faithful interpreting equates to word-for-word translations is still common among some legal practitioners». El concepto de fidelidad, por tanto, sobrevive en parte de los operadores de la justicia bajo la idea de que la interpretación deseable sea la que se realiza palabra por palabra, haciendo patente un conflicto entre las exigencias y requerimientos de las institución contratante y la práctica de la traducción oral que, salvo en el caso de intérpretes ingenuos y no formados, rechaza esta perspectiva como criterio de calidad. Ello sería el resultado de la que Ballardini (2014: 62) define como una «interpretazione distorta» del papel del intérprete, que resiste en el ámbito judicial.

En efecto, el requisito de la fidelidad entendida de este modo puede derivar del contexto altamente formalizado en que se realiza la labor del intérprete judicial. Una situación comunicativa altamente asimétrica en la que está rigurosamente definido quien puede tomar la palabra, cuándo puede hacerlo, dónde se tiene que sentar. De ello deriva, para Garwood (2005: 150), el hecho de que, en el ámbito judicial, se llegue a determinar la manera en que debe traducir el intérprete: «quasi sempre si richiede che la sua traduzione sia “fedele”, nel senso di *verbatim e literal*».

Así, la peculiaridad del trabajo del intérprete es completamente pasada por alto, ya que solo se toman en consideración las (quiméricas) exigencias del sistema judicial, que, como subraya Pöchhacker (*apud* Biagini, 2013: 186), tiene la muy arraigada concepción del intérprete como una «invisible translation machine», y que su papel, lejos de ser el de un transmisor del significado, está limitado a la «“verbatim translation”».

Los puntos de vista de la comunidad jurídica y de los estudios sobre la interpretación, por tanto, son contrastantes. Si atendemos a las recomendaciones de Seleskovitch y Lederer, y a su *teoría interpretativa* o *teoría del sentido* la interpretación no se realiza, en rigor, directamente de una lengua a otra, sino que *desverbaliza* lo escuchado, retiene el sentido vehiculado por el mensaje original y, a partir de este contenido cognitivo y no verbal, una ‘imagen mental’, reformula en el código lingüístico de llegada (*apud* Hurtado Albir, 2001: 317). La interpretación palabra por

palabra es, por tanto, imposible y contradictoria con el funcionamiento de la comunicación interlingüística.

Por otro lado, bien es cierto que el contexto en que se realiza la interpretación judicial es especialmente atento a las palabras que se pronuncian en el juicio oral, ya que cualquier frase, expresión o palabra pronunciada, y que el intérprete puede considerar poco importante, podría producir efectos relevantes en el proceso, aunque ello no signifique, en rigor, traducir palabra por palabra, ya que el intérprete debería tener como objetivo la *equivalencia pragmática* entre el mensaje original y el traducido, es decir, procurar que los que escuchan en la lengua meta comprendan y reaccionen ante el mensaje de la misma manera en que lo comprenderían y reaccionarían los que escuchasen el mensaje original (Hale, 2011: 245).

Es por ello que es necesario que el intérprete en el ámbito judicial esté en todo momento consciente de la tensión existente entre las exigencias de la institución y la naturaleza de su labor. Por tanto, debería lograr compatibilizar la petición de 'literalidad' del tribunal con el objetivo profesional y deontológico de conseguir la *equivalencia pragmática*. Un cometido que, a primera vista, parecería imposible. Sin embargo, como sugiere Hale, este equilibrio es alcanzable siendo muy conscientes de que, mientras toman una serie de difíciles decisiones sobre cómo interpretar de la mejor manera cada enunciado, los intérpretes

continually make judgments about the likely impact of any changes on the legal process, so as to alert the court of potential misunderstandings. A well-trained competent court interpreter will

have the expertise to intervene to explain situations where potential misunderstandings arise, where direct equivalents are not possible, or where a linguistic strategy does not have the same effect in the target language (Hale, 2011: 256).

3. Il ruolo dell'interprete in un tribunale italiano: analisi di un caso reale.

En consideración de esa dialéctica entre la idea que tiene la comunidad jurídica en torno al papel del intérprete y lo que sugieren los estudios de interpretación, es importante que la formación universitaria de futuros profesionales prevea momentos de contacto con las actuaciones concretas de los intérpretes en los tribunales.

En la didáctica de la interpretación, hay consenso unánime sobre la importancia de acercar al alumnado a contextos y materiales reales. Así, Russo considera que, en la didáctica de la interpretación simultánea, la adquisición de las competencias y destrezas necesarias siempre se ha intentado lograr, en la formación, mediante el empleo de materiales auténticos, como grabaciones audio o video de conferencias (Russo, 2020: 108).

Sin embargo, en el caso de la interpretación bilateral, que es la modalidad más utilizada en el contexto de los juicios orales, en que, especialmente en el caso de los interrogatorios a acusados o la intervención de testigos, se requiere una consecutiva

breve, de carácter dialógico³, es mucho más difícil encontrar material auténtico que emplear en la formación de futuros intérpretes. Esta dificultad se agudiza cuando se afronta la interpretación judicial, debido a comprensibles razones de confidencialidad. Al afrontar el tema de la didáctica de la interpretación bilateral, Chessa considera que es importante realizar actividades simuladas (juegos de rol) para acercar a los aprendices a contextos reales (2102: 68), aunque sugiere también el empleo de material auténtico que el docente podría haber recopilado en su experiencia profesional como intérprete (2012: 69), una situación no generalizable, ya que no todos los docentes de interpretación son intérpretes o intérpretes judiciales y que, en el caso de que lo fueran, no sería fácil para ellos recabar las autorizaciones correspondientes para realizar grabaciones del proceso con el objetivo de llevar las grabaciones o las transcripciones al aula.

Por esta razón, la existencia del archivo online de Radio Radicale (www.radioradicale.it), con acceso abierto, que contiene las grabaciones de procesos de especial relevancia para la opinión pública, entre ellas, las grabaciones íntegras de todas las audiencias del juicio contra los responsables de la llamada Operación

³ Por supuesto, la interpretación bilateral no es la única modalidad empleada en el caso de juicios orales, ya que pueden aparecer la simultánea (que depende, sin embargo, de la presencia de instalaciones tecnológicas de las que a menudo los tribunales no disponen); la interpretación a distancia, por videoconferencia (que puede ser simultánea o bilateral); la simultánea *susurrada*; la consecutiva monológica (en el caso de declaraciones que no prevean interrupciones y preguntas); la traducción a vista (en el caso de que aparezcan documentos escritos cuyo contenido se tiene que leer en el aula).

Cóndor⁴, en que interviene un centenar de hispanoparlantes, entre testigos y acusados, que se han valido, en su mayoría de los servicios de un intérprete español-italiano, representa un recurso de notable importancia tanto para la investigación en el campo de la interpretación como para su posible explotación en la didáctica, hasta la fecha prácticamente inexplorado, si se exceptúan la *tesi di laurea* de Girelli (2017) y los trabajos de Del Valle Cacela (2018 y 2021) y Russo (2021).

La gran cantidad de personas que desfiló ante el tribunal, a lo largo de decenas de audiencias, sin conocer a suficiencia el idioma italiano, ha hecho que se contratara a varios intérpretes, de nacionalidad y con competencias, experiencia, dominio los dos idiomas muy distintos. Asimismo, los intérpretes han tenido que enfrentarse con la traducción de las declaraciones de personas muy distintas en cuanto a nivel cultural y especialización: algunos de los acusados eran ex cargos políticos, mandos militares, etc., mientras que entre los testigos desfilaron víctimas de la represión y familiares de las víctimas, militantes políticos de los movimientos progresistas de los países afectados por el Plan Cóndor, docentes universitarios responsables de investigaciones en torno a la represión en el Cono Sur, activistas de derechos humanos etc.

Este cuadro tan variado hace que las grabaciones de ese juicio permitan extraer muestras de las más dispares dificultades a las que el intérprete puede verse expuesto en el ámbito judicial, con el objetivo de poner a los aprendices en contacto directo

⁴ El juicio se celebró en la *Corte d'Assise* de Roma entre el 12 de marzo de 2015 y el 17 de enero de 2017. En total se realizaron 62 sesiones, todas grabadas, en las que intervino un total de 124 testigos hispanohablantes, de los que 111 se valieron del servicio de interpretación.

con las mismas, para reflexionar sobre las mismas o para ejercitarse, además de observar el comportamiento de todos los que intervienen en un juicio que cuenta con un servicio de interpretación (magistrados, abogados, testigos, intérprete) con un evidente beneficio formativo, en consonancia con la posición de Gallai, para quien «è necessario continuare ad esplorare il comportamento di tutti i partecipanti all'interno di (reali) interazioni mediate da interpreti al fine di comprendere meglio la natura degli eventi interpretati» (2015: 87).

En efecto, en la labor del intérprete de tribunales intervienen una serie de elementos lingüísticos y extralingüísticos, que requieren el desarrollo de distintas competencias clave que, según Hale (2012), comprenden: dominio lingüístico de alto nivel en ambos idiomas; comprensión del proceso de interpretación y de las diferencias interculturales; conocimiento y comprensión de las estrategias discursivas de la corte; conocimiento y comprensión de la naturaleza de su papel como intérprete; y, finalmente, saber cómo y cuándo intervenir.

A partir de estas competencias clave, y sin pretensión de ser exhaustivos vistos los límites de este artículo, presentaremos algunas muestras extraídas de las grabaciones de las audiencias del juicio contra los responsables del Plan Condor, que hemos transcrito.

Ejemplo 1⁵.

I.: Eh, *può dire...* ¿puede decir su nombre y cuándo nació?

⁵ T.= testigo; I. = intérprete; P. = presidente del tribunal; F. = fiscal; A. = abogado.

T.: Sí, mi nombre es Luis Mario Henriques Seguel, soy nacido el 2 de julio de 1947 en Melipilla, Chile

I.: Eh...

P.: traduca!

I.: eh... ¿cómo *se chiama*?

T.: ¿la ciudad? Es...

I.: no, ¿cómo se llama?

T.: ¿mi nombre? Es Luis Mario Henriques S...

I.: Se llama Luis Mario Henriques

Este fragmento pone de relieve el problema de la contratación de los intérpretes. En este caso, la intérprete, una mujer hispanoamericana, muestra no poseer la necesaria competencia bilingüe, ya que mezcla italiano y español, además de dificultades para memorizar las informaciones, por lo que no traduce y el presidente del tribunal interviene para conminarle que lo haga. De hecho, no retiene las informaciones proporcionadas por el testigo e, incluso cuando se dirige directamente a él para pedir que repita la información, lo hace de forma ambigua, tanto que el testigo no entiende si la pregunta se refiere a la ciudad de origen o a su propio nombre. La intérprete rebate con una pregunta igualmente ambigua.: «¿cómo se llama?», que puede referirse tanto al testigo como a su ciudad de origen, se superpone al testigo, probablemente consciente de sus problemas para memorizar, pero con ello no le permite decir su nombre completo.

Las dificultades de la intérprete se agudizan, como veremos en el siguiente ejemplo:

Ejemplo 2.

T.: en el año mil novecientos setenta y tres, el once de septiembre

I.: en el año, eh... del settantasette, l'undici *del sett...*

T.: (superponiéndose) setenta y tres

I.: settantatré, *del undici de settembre*

T.: me encontraba en el Palacio de la Moneda

I.: *se trovava en el palazzo della Moneda*

T.: cumpliendo mis labores como encargado de la seguridad presidencial

I.: era *el encargado de la seguridad de la... de la...*

PM: però dovrebbe tradurre in italiano, non in spagnolo

I.: era... era il suo compito di fare la... Scusi, mi sento un pochino agitata in questo...

F.: No, nel senso che noi, il processo si fa in italiano... “seguridad”...

I.: Sí, sí, sí

F.: perché pure in parte lo capiamo anche noi. Lei dovrebbe dire “per la sicurezza del presidente”

I.: No, lui habla... ha detto che è per la *segurezza* no del presidente sino totale, la *segurezza...*

La declaración del testigo, jefe del GAP (Grupo de Amigos del Presidente) es decir los responsables del equipo de seguridad personal de Salvador Allende, está relatando los sucesos del 11 de septiembre 1973, el día del asalto al Palacio de la Moneda que se concluirá con la trágica muerte de Allende. La intérprete, se confunde incluso con

las fechas, un problema que hubiera podido solucionar con una preparación mínima previa a la interpretación, ya que se trata de eventos históricos de conocimiento común. Además, sus continuas interferencias lingüísticas y las omisiones hacen que la fiscal intervenga duramente: de ahí a pocos instantes, el presidente del tribunal decidirá sustituir la intérprete para poder seguir escuchando al testigo.

La intérprete llamada como sustituta, de nacionalidad italiana y con óptima competencia bilingüe y dominio de las técnicas de interpretación, se topa, sin embargo, con algunas dificultades derivadas de las diferencias culturales, como podemos observar en el ejemplo a continuación:

Ejemplo 3

T.: al finalizar ya después de muchas horas de resistir el ataque, y con el incendio llegando hasta la parte...

I.: verso la fine...

T.: del Palazzo conocido como Morandé 80

I.: verso la fine di questo attacco

T.: una ...

I.: arrivando l'incendio che stava sopraggiungendo quasi a un posto che si chiama Morandé Ochenta...

T.: que es una puerta que usualmente o tradicionalmente todos los presidentes de mi país utilizaban para salir caminando hacia el coche o el automóvil

I.: che era un portone che di solito tutti i presidenti del mio Paese utilizzano per uscire a piedi verso la macchina

La intérprete no se percata de la diferencia cultural que permite, en lengua española, referirse a una dirección o lugar mediante el nombre y el número cívico, sin necesariamente explicitar que se trate de una calle, avenida o plaza. Así, «Morandé 80» indica, en realidad, la puerta del palacio de la Moneda que da a la calle Morandé. Por tanto, al no identificarla como una dirección, «Morandé 80» se convierte en un elemento que Gile agrupa bajo el rótulo de *desencadenantes de problemas* por ser un elemento vulnerable a la escucha (cf. Hurtado Albir, 2001: 357-358). Ello provoca que la intérprete intente ganar tiempo traduciendo solo parte del mensaje del testigo y produciendo pausas que hacen que este entienda que tiene que repetir la parte final de la información, lo que le permite a la intérprete traducir con «un posto che si chiama Morandé 80», una elección poco precisa, que sin embargo no dificulta por completo la comprensión por parte del tribunal. Una mayor competencia intercultural hubiera facilitado la labor de la intérprete.

Tanto que, cuando más adelante se vuelve a hablar de «Morandé», la intérprete produce una oportuna explicitación, como se observa en el

Ejemplo 4

T.: de forma posterior, como el incendio estaba llegando a Morandé y estaban los bomberos con su, tratando de extinguir el inc...

I.: (interrumpe): dopo, in seguito

T.: incendio

I.: in seguito, dato che l'incendio stava arrivando a Morandé, a questa porta di uscita dei presidenti, a Morandé, e i pompieri si trovavano sul luogo

La misma dificultad se presenta en el ejemplo siguiente, donde la espontánea competencia intercultural del testigo evita que la intérprete proporcione al tribunal una información que podría modificar la correcta reconstrucción de hechos y circunstancias:

Ejemplo 5.

T.: cierto. En esa circunstancia, el presidente, percatándose de que las posibilidades de poder resistir el ataque ya eran mínimas.

I.: in quella circostanza, il presidente, rendendosi conto che le possibilità di poter resistere a questo attacco erano minime...

T.: dispuso la rendición.

I.: ha disposto la resa.

T.: en aquella circunstancia.

I.: in quella circostanza.

T.: el presidente quedó en el segundo piso.

I.: è rimasto al secondo piano.

T [dirigiéndose a la intérprete]: segundo *piano* que aquí es tercer *piano*, pero es segundo porque: planta baja y ya primer piso, en Chile.

I.: sì, che qua per l'Italia è il terzo piano, perché in Cile il piano terra è già primo piano per cui lui era al secondo piano, terzo piano per l'Europa, diciamo.

Finalmente, el intérprete debe ser consciente de que su papel es el de un coordinador de la comunicación entre los participantes primarios y su objetivo es el de facilitar dicha comunicación, por lo que, lejos de tenerse que limitar a traducir simple y exclusivamente lo que escucha, tiene que adoptar todas las estrategias e intervenir para aclarar posibles ambigüedades, avisar a la corte y al testigo de posibles diferencias entre el mensaje original y la formulación en la lengua de llegada, como se observa en los siguientes dos ejemplos:

Ejemplo 6

T.: Después de aquello salimos; en la puerta nos estaban esperando los militares que nos golpearon con las culatas de sus armas

I.: Dopo ciò siamo usciti, ci stavano aspettando i militari che ci hanno picchiato con il...boh? del fucile... [dirigiéndose al testigo] ya no me acuerdo como se dice las culatas...

T.: la empuñadura

I.: le impugnature; il calcio del... scusate... il calcio del fucile, ci hanno picchiato...

En esta ocasión, la intérprete, ante una momentánea dificultad terminológica, no duda, correctamente, en avisar a la corte de que su interpretación es todavía imprecisa, mediante la comunicación paralingüística (las pausas y el elemento cuasi-léxico «boh...»), e intenta aclarar con el testigo sus dudas, gracias a lo cual se pone rápidamente en condiciones de ofrecer en la lengua de llegada un mensaje completo y correspondiente al original.

Ejemplo 6.

I.: ¿Ha escuchado alguna vez el nombre de Juan Manuel Contreras?

T.: En las investigaciones que realizamos en la policía logramos establecer que él, para el 11 de septiembre de 1973 era el comandante del Regimiento de Tejas Verdes

I.: Allora, noi siamo riusciti a sapere, quando abbiamo fatto le indagini che lui era il comandante ... ¿...?

T.: del Regimiento de Tejas Verdes, San Antonio

I.: del Reggimento de San Antonio ¿Teca Verde?

T.: sí

I.: ¿Esteca Verde?

T.: Teja, teja, como de techo

I.: AH, ¡Tejas! Tejas Verdes

También en esta ocasión la intérprete, consciente de que no ha comprendido correctamente el nombre del regimiento y su pronunciación, realiza un intercambio directamente con el testigo hasta cerciorarse de cuál es la información precisa que debe transmitir a la corte, actuando así, de manera deontológicamente apreciable, como facilitadora de la comunicación.

Conclusiones

La complejidad de la labor del intérprete en un contexto comunicativo altamente formalizado como es el de la administración de la justicia implica que este desarrolle una serie de competencias que van mucho más allá del ámbito meramente lingüístico. La función del intérprete en el ámbito judicial es fundamental para asegurar igualdad de condiciones entre los intervinientes en un proceso y, en definitiva, para asegurar el pleno cumplimiento de la justicia.

En este cuadro, los intérpretes han de confrontarse con instancias contradictorias como son las que proceden de las pretensiones de las instituciones contratantes y las que emergen de la deontología profesional y las técnicas de interpretación. En ocasiones, lo que se le exige al intérprete, por ejemplo, el hecho de no añadir ni omitir nada, corresponde a un «ideale irraggiungibile e controproducente, in quanto le parole o i concetti possono non esistere nell'altra lingua o si articolano in modo molto diverso» (Gallai y Rudvin, 2015: 94).

Lo mismo puede decirse con respecto a las pretensiones de «fidelidad» del intérprete entendida como traducción literal o palabra por palabra, una visión ingenua de la interpretación que no tiene correspondencia con la correcta práctica profesional.

Por ello, hemos considerado necesario llamar la atención sobre la necesidad de incluir en la formación de futuros intérpretes el trabajo con materiales auténticos, el acceso a

los cuales, sin embargo, es especialmente difícil en el caso de la interpretación judicial.

El dominio de las competencias lingüístico-culturales es, sin duda, requisito imprescindible para la interpretación. Incluso en el caso de lenguas afines como el español y el italiano, es necesario un altísimo grado de competencia ya que precisamente detrás de la aparente proximidad pueden esconderse las insidias mayores para el intérprete. Como afirma Hale (2012: 249), al nivel del discurso, los auténticos retos para el intérprete se presentan precisamente cuando los enunciados pueden ser traducidos fácilmente a nivel léxico y semántico, pero debido a las diferencias pragmáticas no representan los mismos actos ilocutivos y perlocutivos.

Sin embargo, el meollo del problema no es únicamente de carácter lingüístico y cultural. En el límite, no se trata tampoco sólo del dominio de las técnicas de interpretación más adecuadas. Como toda actividad intelectual, la interpretación adolece, tal vez, del prejuicio idealista que tiende a ocultar el impacto en la actividad intelectual de las condiciones materiales en que dicha actividad se realiza. Por tanto, para que se asegure un buen nivel de calidad interpretativa no es suficiente apelar a las competencias clave que el intérprete debe poseer pasando por alto las condiciones de formación y contratación (por otro lado, íntimamente vinculadas). Ya Raymond Williams, hace varias décadas, había alertado sobre el hecho de que el lenguaje es una fundamental actividad humana inseparable de su materialidad (Williams, 1988: 41-43). El trabajo del intérprete, lingüístico en esencia, no puede, por tanto, separarse

de las condiciones materiales y económicas y que suele realizarse. Por esta razón Hale (2012: 257-258) afirma que una interpretación de calidad puede ser asegurada solo si los intérpretes jurídicos llegará a ser considerados como profesionales altamente especializados y formados mediante programas de alta calidad que, por otra parte, para resultar apetecibles para los intérpretes en formación deberían estar vinculados a un reconocimiento profesional y económico de la labor de los intérpretes que, lamentablemente, aún está lejos de llegar en todo el mundo y especialmente en Italia. Solo de esta forma se podrá corresponder a los principios de igualdad de condiciones ante la justicia formalmente enunciados en las normas internacionales.

BIBLIOGRAFIA

BALLARDINI, E. (2005), *L'interprete nel processo penale italiano: profilo professionale e ipotesi di formazione*. En Russo, M, Mack, G. (eds.), "Interpretazione di trattativa. La mediazione linguistico-culturale nel contesto formativo e professionale", Milán, Hoepli, pp. 167-179.

BALLARDINI, E. (2014), *L'interprete traduttore nel procedimento penale italiano: quale formazione alla luce delle recenti direttive europee?* En Falbo, C., Viezzi, M., (eds.), "Traduzione e interpretazione per la società e le istituzioni", Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, pp. 59-72.

BIAGINI, M. (2013), *Dal previsto all'imprevisto: il ruolo dell'interprete nel tribunale italiano*. En Rudvin, M, Spinzi, C. (eds.), "Mediazione linguistica e interpretariato. Regolamentazione, problematiche presenti e prospettive future in ambito giuridico", Boloña, Clueb, pp. 177-200.

BONI, D., TAGLIAFERRO, G. (2013), *L'importanza dell'interpretazione nel settore giuridico per la salvaguardia dei diritti umaniI.: dalla legislazione internazionale ed europea a quella italiana*. En Rudvin, M, Spinzi, C. (eds.), "Mediazione linguistica e interpretariato. Regolamentazione, problematiche presenti e prospettive future in ambito giuridico", Boloña, Clueb, pp. 57-77.

CODICE DI PROCEDURA PENALE, DECRETO DEL PRESIDENTE DELLA REPUBBLICA, 22 settembre 1988, n. 447. En "Gazzetta Ufficiale, n.250 del 24.10.1988 - Suppl. Ordinario n. 92". [recuperado en:

<https://www.gazzettaufficiale.it/sommario/codici/codiceProceduraPenale>, consulta: 15.01.2024].

DECRETO LEGISLATIVO 4 marzo 2012, n. 32, Attuazione della direttiva 2010/64/UE sul diritto all'interpretazione e alla traduzione nei procedimenti penali. En “Gazzetta Ufficiale Serie Generale n. 64 del 18.03.2014”. [recuperado de <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2014/03/18/14G00041/sg%20>, consulta: 15.01.2024].

DECRETO LEGISLATIVO 15 dicembre 2015, n. 212, Attuazione della direttiva 2012/29/UE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 25 ottobre 2012, che istituisce norme minime in materia di diritti, assistenza e protezione delle vittime di reato e che sostituisce la decisione quadro 2001/220/GAI. En “Gazzetta Ufficiale serie generale n. 3 del 05.01.2016”. [recuperado en: <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2016/01/05/15G00221/sg>, consulta: 15.01.2024].

DEL VALLE CACELA, V. (2018), *IURITES: Recursos para la traducción y la interpretación jurídica (italiano <> español)*, Universidad de Málaga-Universidad de Bolonia, Tesis doctoral.

DEL VALLE CACELA, V. (2021), *Nuevos retos en la formación de intérpretes judiciales de italiano y español: algunas observaciones*. En “Agon”, vol. 17, pp. 58-78.

DIRETTIVA 2010/64/UE, de 20 de octubre de 2010, relativa al derecho a interpretación y traducción en los procesos penales. En “Diario Oficial de la Unión Europea”, 26 de octubre de 2010 [recuperado de <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/HTML/?uri=CELEX:32010L0064>, consulta: 15.01.2024].

DIRETTIVA 2012/29/UE, de 25 de octubre de 2012, por la que se establecen normas mínimas sobre los derechos, el apoyo y la protección de las víctimas de delitos, y por la que se sustituye la Decisión marco 2001/220/JAI del Consejo. En “Diario Oficial de la Unión Europea”, 14 de noviembre de 2012. [recuperado de <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=CELEX:32012L0029>, consulta: 15.01.2024].

GALLAI, F. (2015), *Il quadro teorico dell'interpretazione in ambito giuridico-giudiziario*. En Rudvin, M., Spinzi, C. (eds.), “L'interprete giuridico. Profilo professionale e metodologia di lavoro”, Roma, Carocci, pp. 73-90.

GALLAI, F., RUDVIN, M. (2015), *Come lavorare nel ruolo di interprete giuridico: aspetti interazionali*. En Rudvin, M., Spinzi, C. (eds.), “L'interprete giuridico. Profilo professionale e metodologia di lavoro”, Roma, Carocci, pp. 91-112.

GARWOOD, C. (2005), *La formazione dell'interprete di trattativa in ambito giudiziario*. En Russo, M, Mack, G. (eds.), “Interpretazione di trattativa. La mediazione linguistico-culturale nel contesto formativo e professionale”, Milán, Hoepli, pp. 147-159.

GIRELLI, M. (2016), *Analisi della prestazione delle interpreti presso il processo italiano contro i responsabili dell'Operazione Condor*, Universidad de Bolonia, Tesi di laurea.

GIANGIACOMO, B. (2015), *La voce del magistrato*. En Rudvin, M., Spinzi, C. (eds.), “L’interprete giuridico. Profilo professionale e metodologia di lavoro”, Roma, Carocci, pp. 21-28.

HALE, S. (2011), *The need to raise the bar: court interpreters as specialized experts*. En “The Judicial Review”, 10, pp. 237-258.

HURTADO ALBIR, A. (2001), *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*, Madrid, Cátedra.

LEY 4/2015, de 27 de abril, del Estatuto de la víctima del delito. En “Boletín Oficial del Estado, núm. 101 de 28 de abril de 2015”. [recuperado de: <https://www.boe.es/eli/es/l/2015/04/27/4/con>, consulta: 15.01.2004].

LEY ORGÁNICA 5/2015, de 27 de abril, por la que se modifican la Ley de Enjuiciamiento Criminal y la Ley Orgánica 6/1985, de 1 de julio, del Poder Judicial, para transponer la Directiva 2010/64/UE, de 20 de octubre de 2010, relativa al derecho a interpretación y a traducción en los procesos penales y la Directiva 2012/13/UE, de 22 de mayo de 2012, relativa al derecho a la información en los procesos penales. En “Boletín Oficial del Estado, núm. 101, de 28 de abril de 2015”. [recuperado de <https://www.boe.es/eli/es/lo/2015/04/27/5>, consulta: 15.01.2024].

NIETO GARCÍA, P. (2023), *Contextos de interpretación social en España*, Berlín, Peter Lang.

OSIMO, B. (2010), *Propedeutica della traduzione. Corso introduttivo con tabelle sinottiche*, Milán, Hoepli.

RUSSO, M. (2020), *La didattica dell'interpretazione di conferenza oggi*. En Bani, S., Liverani, S., Ravasini, I. (eds.), “Hispanismo y didáctica universitaria: cuestiones y perspectivas”, Roma, AISPI, pp. 107-116.

RUSSO, M. (2021), *La interpretación dialógica en ámbito legal*. En San Vicente, F., Bazzocchi, G. (coords. y eds.), “LETI. Lengua española para traducir e interpretar”, Boloña, Clueb, pp. 433-450.

VIGIER-MORENO, F. J. (2020), *On the quality of outsourced interpreting services in criminal courts in Spain*, *Babel*, 66 (2), pp. 208-225.

WILLIAMS, R. (1988 = 1977), *Marxismo y literatura*, trad. esp. de Di Masso, P., Barcelona, Península.

SITOGRAFÍA

RADIO RADICALE:

https://www.radioradicale.it/cerca?search_api_views_fulltext=operazione+condor&raggrupamenti_radio=All&f.

Giuseppe Gimigliano

ANTROPOLOGO, PSICOLOGO, SOCIOLOGO, ARTIGIANO

IL MESTIERE DI STORICO TRA XX E XXI SECOLO

ABSTRACT. «Papà, vorrei che tu mi dicessi a cosa serve la storia». È così che Marc Bloch, lo storico francese delle *Annales*, esordisce in un frammento dell'*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* scritto a Rennes nel giugno del 1940. Ed è proprio da questo interrogativo che ha inizio una feconda riflessione sul senso di fare storia e sulla metodologia critica che ne è il presupposto. Il tentativo di risposta è tutto racchiuso nella parte conclusiva del frammento: «L'uomo è figlio del suo tempo, come di suo padre».

ABSTRACT. «Dad, I would like you to tell me what the story is for». This shows Marc Bloch, the French historian of the *Annales*, begins in a fragment of the *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* written in Rennes in June 1940. Precisely from this question begins a fruitful reflection on the meaning of making history and on the critical methodology that is its prerequisite. The attempt at an answer is all contained in the final part of the fragment: «Man is the son of his time, as of his father».

Genesi e sviluppi della ricerca storiografica

L'intensa stagione delle *Annales* della prima metà del '900 ha tracciato gli indirizzi della ricerca storiografica e cambiato per sempre il modo di fare storia. La scuola francese di Marc Bloch e Lucien Febvre ha fornito gli strumenti metodologici alle future generazioni di storici. Ancora oggi il metodo storiografico utilizzato da studiosi e ricercatori fondato su un sistema specialistico di critica scientifica è ispirato dalla nota rivista *Annales d'histoire économique et sociale*, oggi conosciuta sotto il nome di *Annales. Histoire. Sciences sociales*.

Nonostante questa rivoluzione *tout court* sul metodo, l'interesse per il passato rimane *trait d'union* dei popoli che si sono avvicinati a partire dalla comparsa delle prime forme di scrittura fino ad oggi. Sin dall'antichità, le civiltà occidentali intrattengono un rapporto saldo con la storiografia. Se le metodologie di indagine degli eventi passati sono oggetto di continui sviluppi e trasformazioni, ciò che non è mai venuta meno è l'esigenza di analizzare i fatti che appartengono alla storia di una comunità.

Basti pensare alla civiltà greca raccontata da Erodoto e Tucidide attraverso le loro *Ἱστορίαι*: «Espono qui Erodoto di Alicarnasso le sue ricerche, perché delle cose avvenute da parte degli uomini non svanisca col tempo il ricordo; né, di opere grandi e meravigliose, compiute sia da Elleni sia da Barbari, si oscuri la gloria; e narrerò tra

l'altro per quale causa si siano combattuti fra loro.»¹Basti pensare, nondimeno, alla civiltà romana raccontata da Livio e Tacito attraverso le loro *Historiae*: «Inizierò la mia opera dall'anno del secondo consolato di Servio Galba e il primo di Tito Vinio.»²

Per le stesse ragioni, i testi sacri di popolazioni antiche sono anche fonti di indiscutibile valore storiografico. Le Sacre Scritture sono l'insieme dei libri liturgici, teologici e mistici per le religioni abramitiche, ma sono anche testi storici.

Il cristianesimo conserva tracce di fatti storici anche in ambito teologico, se solo pensiamo che il destino dell'umanità - dal peccato originale al giudizio universale - che trova nel fedele in cammino verso la Verità il suo riflesso più immediato, è un viaggio verso una meta finale.

In età moderna francesi e tedeschi si sono spesso interrogati sul senso del loro passato, seppur in modi differenti, persino contrapposti: i primi attraverso un impiego sistematico della ragione, i secondi stringendosi tenacemente e romanticamente nella dimensione storica della memoria collettiva.

Sebbene la storiografia svolga da sempre una funzione fondamentale nelle società occidentali, troppo spesso si è dovuta difendere da critiche poco incline a considerare l'atipicità di questa scienza. L'oggetto di studio della storiografia è l'essere umano

¹ERODOTO, *Ἱστορίαι*, I, 1.

²PUBLIO CORNELIO TACITO, *Historiae*, I, 1.

nella sua interezza. Il carattere complesso e irripetibile dell'uomo ha reso questa disciplina vulnerabile e facile bersaglio di critiche a stampo utilitaristico.

Il disconoscimento del senso della storiografia e dei suoi tentativi sempre fragili di ricomporre fatti del passato equivale a recidere le radici intellettuali dell'Occidente e delle società che ne hanno fatto parte. Non va dimenticato, tuttavia, che gli accadimenti storici, nella visione dell'uomo che li attraversa e ne partecipa, sono accompagnati da un senso profondo che li fonda. Accade, difatti, di interrogarci sul senso di un avvenimento, come quando, ad esempio, questo contribuisce in modo significativo ad alimentare uno stato di crisi. Quando nel 1805 le milizie russe e austriache dovettero accettare la sconfitta di Austerlitz a tutto vantaggio della *Grande Armée* di Napoleone, queste non erano in alcun modo solidali verso il senso della storia che si celava dietro quella tragica disfatta.

Fatta questa precisazione, rinnegare la validità della storiografia, intesa come disciplina in grado di apportare valore e di offrirsi quale fonte di verità, equivale a disconoscere la liceità di un'attività intellettuale che rifiuta di essere ingabbiata all'interno di uno spazio squisitamente utilitaristico. E questo vale non solo per la storiografia, ma per tutte quelle scienze che si collocano nell'alveo delle discipline cosiddette "intellettuali".

Limitare l'ambito scientifico alle attività pratiche e per così dire "utili", emarginando ogni tentativo di perseguimento della verità scientifica attraverso un approccio di tipo

teoretico, comporta il rischio concreto di disinteressarsi di una parte fondamentale della scienza.

Altresì, le scienze contemporanee ci hanno dimostrato che molte delle attività che appaiono oggi prive di interesse per il benessere sociale, nel futuro potrebbero rivelarsi al servizio della società che l'ha concepite. E ancora, relegare la speculazione teorica ai margini della scienza equivale a trascurare le predisposizioni intellettuali proprie dell'essere umano in quanto soggetto pensante.

Ma qui si pone una nuova questione: che cos'è, propriamente, che fonda la legittimità di uno sforzo intellettuale? Nessuno, credo, si azzarderebbe più a dire, oggi, con i positivisti di stretta osservanza, che il valore di una ricerca si misura, in tutto e per tutto, dalla sua capacità di servire all'azione. L'esperienza non ci ha soltanto insegnato che è impossibile decidere in anticipo se le speculazioni in apparenza più disinteressate non si riveleranno, un giorno, straordinariamente feconde nei confronti della pratica. Sarebbe infliggere all'umanità una ben strana mutilazione il rifiutarle il diritto di cercare, al di fuori da ogni preoccupazione di benessere, l'appagamento dei suoi appetiti intellettuali. Dovesse anche la storia essere eternamente indifferente all'homo faber o politicus, basterebbe, a sua difesa, esser riconosciuta come necessaria al pieno dispiegarsi dell'homo sapiens³.

L'indagine del passato ha una funzione essenziale nelle società, a patto che non si avvalga di un metodo erudito che classifica date e fatti, ma sia piuttosto interpretazione razionale della realtà. Un approccio intellettuale non ammette una sterile e infeconda raccolta di dati.

³BLOCH M., *Apologia della storia (o Mestiere di storico)*, Einaudi, Torino 2009, p. 11.

Fatte queste dovute premesse sulla contingenza di un fine utilitaristico e sui rischi di un metodo erudito, non possiamo tuttavia dimenticare che le scienze storiche collocano l'uomo al centro delle sue indagini: «Il bravo storico, invece, somiglia all'orco della fiaba. Egli sa che là dove fiuta carne umana, là è la sua preda»⁴, ci ricorda Marc Bloch nella sua *Apologia della storia*. Ecco allora che la storiografia assume il compito di servire l'uomo offrendosi quale strumento nelle sue mani. Non è un caso che le milizie russe e austriache di Austerlitz si sentissero private di siffatto strumento nel momento in cui la storia sembrava voltargli le spalle.

Se la storiografia è strumento nelle mani dell'uomo che tenta di servirsene per fini utilitaristici, allo stesso tempo non ha possibilità di emanciparsi da una funzione intellettuale: per agire con ragione è necessario prima comprendere. E la comprensione è attività propria dell'intelletto. Ecco che il tentativo utilitaristico di surrogare la funzione intellettuale viene ampiamente superato.

I fatti del passato si impongono sul tavolo dello storico e sono carichi di dinamicità e sempre inclini ad una integrale quanto inaspettata metamorfosi. Basti riflettere sulla differenza semantica tra verità processuale e realtà fattuale. La prima ha carattere di provvisorietà ed è posta al di là di ogni ragionevole dubbio. E per questo soggetta a possibili mutamenti nel tempo. La seconda somiglia più al *noùmeno* kantiano ed è incardinata in uno spazio statico e sempre uguale. Per questo la seconda si presenta

⁴Ivi, p. 23.

come del tutto inconoscibile all'uomo. Neppure il testimone o cronista più fedele di un fatto potrà mai descrivere il fenomeno nella sua interezza, se non altro perché posto in una posizione che esclude tutte le altre e perché vittima di un inevitabile pregiudizio sociale che, irrimediabilmente, ne falsa la testimonianza.

La ricostruzione di un fatto storico è come la verità processuale: dinamica e sempre aperta ai mutamenti del tempo. Questo non deve portarci a pensare che le conquiste storiografiche siano prima o poi destinate a lasciare il passo ad una verità totalmente diversa, finanche contrapposta. Le scienze storiche hanno carattere di dinamicità in quanto accettano di progredire e migliorare la conoscenza dei fatti.

A differenza del chimico e del fisico, il cui oggetto di studio obbedisce alle leggi della natura, la storiografia è una scienza *sui generis* in quanto ha l'uomo come suo oggetto di analisi, con la sua già citata complessità e imprevedibilità. Potremmo affermare che la storiografia è una *scienza non certa*.

Per compensare questo spazio di imprevedibilità, si è talvolta costretti a compiere scelte che non sempre vengono supportate da una prassi che si reitera. E qui sta tutta la responsabilità e l'audacia dello storico. Lo studioso di storia somiglia ad un infante che azzarda mosse e apprende dai propri errori. Mai incautamente, ma sempre e comunque con l'ausilio della ragione.

Le discipline storiche sono ancorate alla tradizione in quanto serbano dentro di sé il germe dello spirito umano che da sempre le caratterizza. Basti pensare ai miti greci e

romani. L'elemento tradizionale di queste discipline è altresì evidente nel tentativo di descrivere i fatti nella loro tangibilità, come nel caso delle cronache medievali.

Allo stesso tempo le discipline storiche, nella loro giovinezza e vitalità, impiegano un metodo di conoscenza razionale in grado di penetrare gli avvenimenti emancipandosi dalla retorica del mito e da un approccio empiristico dei fatti.

Il retaggio comtiano ha influito profondamente sulle scienze umane dei primi decenni del secolo scorso concependo due tipologie di studiosi.

I primi sono i positivisti intransigenti, convinti che la storiografia meriti l'appellativo di "scienza" solo quando segue rigidamente le leggi della natura, come avviene per la fisica e le altre scienze naturali. E per fare questo sono costretti a lasciar fuori dal loro raggio di azione tutto quello che non torna a causa di una inapplicabilità delle leggi naturali alla complessità della contingenza. In ambito sociologico Émile Durkheim è l'antesignano di questo metodo che avrà larga fortuna.

Per poter dare spessore e rilevanza alla sociologia, prima di allora non ritenuta importante, Durkheim si concentrò molto sulle strutture sociali, il loro ruolo nella società e nel dimostrare l'influenza che queste esercitano sui singoli attori affinché la disciplina sociologica fosse stata validata e ottenesse un riconoscimento scientifico. Oggetto di studio della sociologia per Durkheim erano pertanto i "fatti sociali".

[...]

"Quando assolvo al compito di fratello, di marito o di cittadino adempio doveri che sono definiti al di fuori di me e dai miei atti, nel diritto e nei costumi. Il sistema di segni che uso per esprimermi, il sistema monetario

*che impiego per pagare i miei debiti funzionano indipendentemente dall'uso che ne faccio*⁵.

*Sono dunque fenomeni sociali che non si possono spiegare ricorrendo all'analisi di molteplici casi singoli e psicologici ma sono il risultato delle interazioni umane e si possono spiegare solo a partire dalla società. In un clima di forte positivismo come quello ottocentesco, per Durkheim se la sociologia voleva considerarsi al pari delle altre scienze e studiare i suoi oggetti in modo oggettivo doveva adottare lo stesso metodo e lo stesso rigore scientifico. Si doveva adottare una visione olistica, ovvero analizzare i fenomeni non singolarmente ma come parti di un insieme, proprio come avviene per lo studio biologico di un organismo vivente. Inoltre i fatti sociali andavano spiegati casualmente attraverso un'osservazione scevra da tutti i pregiudizi e preconcetti soggettivi e considerandoli, come lui stesso affermava, "come se fossero cose"*⁶.

I secondi, resisi conto dell'inapplicabilità delle leggi naturali alla complessità dello spirito umano, mantengono un profilo basso e operano su un lasso di tempo decisamente più ristretto. Sono operai che avanzano con l'umiltà di chi si rende conto che solo un approccio più attento e meno entusiastico è in grado di penetrare la realtà ed evitare i rischi di garantirsi ad ogni costo una visione organica e sfuggibile al tempo stesso.

Altri studiosi, però, assunsero, nello stesso periodo, un atteggiamento ben diverso. Non riuscendo a inserire la storia negli schemi del legalismo fisico, particolarmente preoccupati, inoltre, a motivo della loro educazione di base, dalle difficoltà, dai dubbi, dal frequente ricominciare proprio della critica documentaria, essi attinsero anzitutto, da quelle constatazioni, una lezione di disingannata umiltà. La disciplina cui dedicavano le loro capacità non parve loro, in fin dei conti, capace, né nel

⁵DURKHEIM É, *Regole del metodo sociologico*.

⁶ADOLINI V., *Émile Durkheim, il padre della sociologia*, in "Sociologicamente", 15 novembre 2017: <https://sociologicamente.it/emile-durkheim-il-padre-della-sociologia/>

presente, né nel futuro, di molte prospettive di progresso. Furono indotti a vedervi, più che una conoscenza veramente scientifica, una sorta di gioco estetico, nel caso migliore, di esercizio igienico utile alla salute mentale. Si è dato loro il nome, talvolta, di «storici storicizzanti»: nomignolo ingiurioso della nostra corporazione, dal momento che sembra far consistere l'essenza della storia nella negazione stessa delle sue possibilità. Per mio conto, troverei loro volentieri, nel momento del pensiero francese cui si ricollegano, una raffigurazione più espressiva⁷.

A partire dalla seconda metà del secolo scorso si è progressivamente abbandonata la visione comtiana a causa di una rigidità che non tiene conto dei diversi contesti. Presumibilmente le prime tracce di questo mutamento si riscontrano già prima. I concetti di certezza e misurabilità di matrice positivista hanno lasciato il passo a quelli di probabilità e relativismo che assicurano una maggiore aderenza alla realtà.

Le scienze umane obbediscono a regole proprie, ma queste devono restare aperte ai continui mutamenti per evitare il rischio di imprigionare l'elemento originale che le rende uniche e irripetibili. Il particolare è "parte" dell'universale per definizione. Diversamente, quando è l'universale ad introdursi nelle diversità al fine di occupare lo spazio del particolare nella sua interezza, è più facile imbattersi in contraddizioni difficilmente risolvibili.

Procedere a piccoli passi, indugiare, tornare indietro, ricominciare. Sono queste le azioni che le scienze umane, e nella fattispecie le discipline storiche, dovrebbero condurre affinché lo scienziato non venga trascinato nella morsa inesorabile della

⁷BLOCH M., *Apologia della storia (o Mestiere di storico)*, cit., p. 15.

generalizzazione. Una metodologiain apparenza poco ambiziosa e ancor meno esaltante, ma che non espone lo storico al rischio, sempre in agguato, dell'approssimazione.

In fin dei conti ammettere il carattere incerto di una disciplina garantisce una valida giustificazione quando la ricerca fatica ad avanzare. E soprattutto la rende sempre giovane e aperta al cambiamento.

Lo storico, ancor prima che un intellettuale, è un antropologo. Potremmo spingerci oltre ed affermarne l'elemento di artigianalità che lo caratterizza, senza correre il rischio di sminuire la sua antica vocazione intellettuale. Le tecniche che impiegano la sua "cassetta degli attrezzi". Un artigiano, proprio come il chimico, pesa gli oggetti del suo lavoro, ma resta comunque un artigiano. Così la storiografia, disciplina intellettuale per definizione, è altresì mestiere che necessita di continui aggiustamenti, ritocchi, ripensamenti.

***École des Annales* nuovi metodi di indagine storiografica**

Prima del XX secolo la ricostruzione di un evento storico seguiva una prassi diversa rispetto alle metodologie di ricerca scientifica acquisite oggi. Venivano esaminate

solo alcune tipologie di fonti documentarie, come le biografie dei re e degli imperatori, e si escludevano tutte quelle considerate inutili e incapaci di restituire le cosiddette “svolte della storia”.

Ancora oggi si conservano tracce di questo retaggio. I nostri manuali contengono specifiche tipologie di fonti secondo una visione ancorata ad un modo di fare storia ampiamente superato. Basti pensare alle numerose biografie, editti imperiali, lettere di scomunica che popolano i libri scolastici.

Anche gli attori della storia e i fatti che sono accaduti conservano ancora il carattere della svolta politica e sociale. Pensiamo soprattutto allo spazio significativo che i manuali riservano alle incoronazioni, alle carestie e alle guerre.

Negli ultimi anni abbiamo assistito ad una inversione di tendenza che, tuttavia, non è stata sufficiente a scardinare l'immaginario collettivo che non ha mai smesso di interpretare la storia come un susseguirsi di re ed eventi bellici, quasi come se in passato non si facesse altro che incoronare re e farsi la guerra. Ma mentre i governanti impartivano gli ordini e i soldati combattevano al fronte, i civili di ogni ceto sociale continuavano a nutrirsi, dibattere, pensare. Anche questo è storia!

Analizzare la storia come il luogo dei cambiamenti improvvisi e degli eventi solenni significa non riconoscere pari dignità a tutti quegli aspetti che meritano di essere considerati e che sono utili proprio per interpretare correttamente le grandi questioni.

La *Nouvelle Histoire* della prima metà del XX secolo ha rivoluzionato per sempre il modo di fare storia. Durante quegli anni si assistette ad un ampliamento di orizzonti senza precedenti. L'ambito di analisi si espande rispetto all'angusto spazio popolato da re e imperatori. Inoltre, la ricerca storica acquisisce una metodologia di tipo scientifico e la storiografia inizia il suo processo di apertura verso le altre discipline, come le scienze sociali, psicologiche, economiche e antropologiche.

La *Nouvelle Histoire* trova espressione nell'*École des Annales*, un gruppo di storici francesi che ha cambiato per sempre il modo di fare storia, e nella già citata rivista *Annales d'histoire économique et sociale*, fondata dai maggiori protagonisti di questo cambiamento: Marc Bloch e Lucien Febvre.

Le biografie dei grandi regnanti non sono più sufficienti ad indagare il passato. Le fonti hanno tutte pari dignità e possono rivelarsi fondamentali per comprendere cosa è realmente accaduto. Oggi la storia la si fa attraverso una grande varietà di documenti. Un foglio che registra gli accessi e le uscite da un determinato luogo e i conti di una macelleria possono rivelarsi delle fonti preziose per la ricostruzione di una società e delle sue strutture intrinseche.

Le fonti devono essere oggetto di un'accurata analisi da parte dello storico, che le deve reperire, vagliare, comparare, interpretare, criticare e integrare. L'elemento comparativo ricopre un ruolo essenziale. Analizzare più versioni di uno stesso evento consente una ricostruzione più meticolosa dell'evento stesso.

L'abilità dello storico consiste nel saper interrogare la fonte. Stimolarla e invitarla a parlare attraverso un'operazione di esegesi. Lo studioso offre quale interlocutore privilegiato rispetto al testo con cui tenta di instaurare una relazione.

Le fonti storiche sono in grado di rivelarci informazioni che prescindono dalle intenzioni degli autori. Un documento che registra i ricavi procurati dalla vendita delle derrate agricole che provengono da un appezzamento di terra della Bassa Provenza nell'*Anno Domini* 1325 può informarci su questioni che sono indipendenti dai propositi dal redattore.

I ricavi sono solo una delle molteplici informazioni che la fonte è in grado di restituirci e che potremmo definire come “volontarie” in quanto rientrano a pieno titolo nelle intenzioni dell'autore del testo. Linguaggio, sistema di datazione, modalità di sottoscrizione di un documento sono solo alcune tra le diverse informazioni che possiamo ottenere e che l'autore ha involontariamente riversato nel testo, senza neppure accorgersene.

Come diretta conseguenza di questo ampliamento delle tipologie di fonti considerate, la scuola della *Annales* ha ampliato anche l'oggetto di indagine. Come accennato, non sono più soltanto le guerre ad occupare un posto di primissimo piano. Limitare l'analisi storica agli eventi che hanno accelerato i processi di cambiamento politico-sociale, come l'incoronazione solenne di un re, equivale ad osservare un solo fatto fra tanti. Lo storico è chiamato ad analizzare la complessità. Le *Annales* ci insegnano che

tutto è storia. Comeriusciremmo a comprendere la mentalità di un popolo e le strutture di una società se limitassimo l'orizzonte di osservazione a quello che avveniva nei palazzi dei governanti e nei campi di battaglia?

Il nome assegnato alla rivista fondata nel 1929 da Bloch e Febvre, *Annales d'histoire économique et sociale*, contiene in sé l'oggetto di analisi: non più soltanto guerre e carestie, ma anche e soprattutto storia sociale ed economica. Conti bancari, registri delle corporazioni, appunti dei commercianti: sono queste le nuove fonti sul tavolo dello storico.

I protagonisti non sono più solamente i re, gli imperatori, i papi, gli abati e i grandi latifondisti, ma anche i contadini, gli artigiani, i mariti, le mogli, i figli. Tutti si offrono quali attori della storia.

Altro elemento che incontriamo nel *vademecum* dello storico delle *Annales* è il grande problema del pregiudizio. Lo studioso della *Annales* cerca in tutti i modi di prendere le distanze dalla mentalità del suo tempo e di scrollarsi di dosso tutti quei pregiudizi che lo costringono ad osservare il passato con il filtro della società in cui vive, con il fine preciso di calarsi nel contesto che sta indagando. Prendiamo ancora come esempio la nostra fonte sulle derrate agricole. Lo storico deve farsi contadino del 1325 della Bassa Provenza. Deve pensare e fare come lui. Il giudizio, che diventa pregiudizio, è intriso di valori e modi di pensare che sono tipici della società in cui lo

storico vive. Giudicare un fatto del passato con i propri schemi culturali e principi valoriali equivale ad inquinare la fonte e l'avvenimento in essa custodito.

Dobbiamo tuttavia essere consapevoli che lo storico non sarà mai in grado di spogliarsi totalmente del proprio *habitus* sociale. Egli sarà costretto ad osservare la storia con gli occhiali fuorvianti del pregiudizio del suo tempo. Si tratta, in questo caso, di limitarne gli effetti negativi e di maturarne consapevolezza.

L'impossibilità di impossessarsi del fatto oggettivo genera uno spazio ove lo storico incontra la storia. Si tratta di un venirsi incontro. Uno spazio senza tempo e senza luogo in cui la Bassa Provenza del 1325 incontra il ricercatore. Ed è lì che nasce una nuova storia, che non è quella della Bassa Provenza del 1325, né quella della società in cui lo storico vive. Ma è una terza storia, che è quella dell'incontro. Esattamente come per la giustizia non esiste una realtà fattuale, ma sempre e comunque una verità processuale.

Il tentativo dello storico di accedere ai modi di pensare e di agire degli uomini di un tempo dischiude le porte ad un approccio multidisciplinare tipico della *Nouvelle Histoire* di questo nuovo modo di indagare il passato. La storia delle mentalità, la psicologia sociale, l'antropologia culturale, la storia comparata, le scienze sociali

diventano distintivi della nuova stagione delle *Annales* e trovano massima espressione nell'opera dello storico francese Marc Bloch, *I re taumaturghi*.⁸

L'opera racconta la guarigione da una patologia, le scrofole, attraverso il solo tocco delle mani da parte di alcuni re francesi e inglesi durante il Medioevo. Con questo lavoro Bloch tenta di dimostrare che la credenza è condizione necessaria al compimento del miracolo. Lo storico francese, impiegando i concetti tipici della psicologia sociale quali strumenti primari di analisi contestuale, osserva che il miracolo perde di efficacia, fino a scomparire del tutto, nel momento in cui la credenza si dissolve.

La grande stagione delle *Annales* ci insegna che l'esegesi delle fonti prevede tutta una serie di riflessioni di carattere psicologico e sociale indispensabili alla ricostruzione del contesto e, quindi, del fatto che si intende analizzare. Immaginiamo che lo storico si accorga della vicinanza politica tra l'autore di una biografia e il soggetto narrato. Ciò conferisce alla fonte un intento apologetico e ne sminuisce l'attendibilità.

Tuttavia, come abbiamo già avuto modo di osservare, quando il testo non è in grado di parlarci del soggetto narrato con l'affidabilità cui lo studioso auspica, può restituirci informazioni che non rientrano negli intenti dell'autore e che sono ugualmente interessanti per questioni ulteriori.

⁸BLOCH M., *I re taumaturghi. Studio sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Collana ET Storia, Einaudi, 2016.

Siffatta riflessione trova applicazione nell'avexata *quaestio* dei documenti cosiddetti “falsi”. Non è importante che il documento non sia autentico. Comprendere le ragioni del falso consente allo storico di venire ugualmente a conoscenza di informazioni.

[Ma] constatare l'inganno non basta. Occorre anche svelarne i motivi. Non foss'altro, anzitutto, che per scoprirlo meglio. Finché potrà sussistere un dubbio sulle sue origini, rimarrà in esso qualcosa di ribelle all'analisi; e quindi di provato solo a metà. Soprattutto, una menzogna, in quanto tale, è, a suo modo, una testimonianza. Provare, e basta, che il celebre diploma di Carlo Magno per la chiesa di Aix-la-Chapelle non è autentico, significa risparmiarsi un errore; ma non acquisire una conoscenza. Riusciremo, invece, a stabilire che il falso fu composto alla corte di Federico Barbarossa? Che ebbe, per ragion d'essere, quella di servire ai grandi sogni imperiali? Ecco aprirsi uno squarcio impensato su vaste prospettive storiche⁹.

Un falso è un documento “parlante” e fonte preziosa esattamente come può esserlo un qualsiasi documento autentico. Tuttavia, non riconoscere un falso e crederlo autentico, espone lo storico al rischio di una cattiva interpretazione circa le informazioni che la fonte include.

In ultimo è interessante notare come lo storico delle *Annales*, con il suo metodo di indagine scientifica, sia in grado di coadiuvare tutte quelle figure professionali che hanno come fine ultimo proprio la ricostruzione di un fatto che si è consumato nel passato, come il giornalista, il giudice istruttore, il criminologo.

⁹BLOCH M., *Apologia della storia (o Mestiere di storico)*, cit., p. 72.

Per le stesse ragioni, lo storico è in grado di apportare un valido contributo anche in ambito digitale. Basti pensare alla ricostruzione di un evento di cybercrime, all'individuazione di una fake news e al valore attribuito alla custodia del dato nei processi digitali di conservazione documentale. Un evento è un dato di fatto che trova espressione in un passato più o meno prossimo. È irrilevante che l'evento si sia svolto nell'Atene di Pericle o da poche ore. Cambiano le tipologie di fonti e l'oggetto di indagine, ma non le metodologie proprie della ricerca storiografica.

Lo storico, con le sue competenze nell'ambito delle scienze sociali, possiede gli strumenti necessari ad analizzare i fatti del presente e accendere nuovi sguardi sul futuro. Si pensi, nella fattispecie, all'avvento dell'intelligenza artificiale e, più in generale, ai processi di digitalizzazione che stanno investendo il pianeta e che pongono l'uomo in uno stato di incertezza e imprevedibilità.

La comprensione del passato e l'impiego di strumenti di indagine storiografica favoriscono i processi di predittività nei confronti di un futuro che, nella percezione dell'uomo contemporaneo, risulta essere sempre più complesso e sfuggente. Ecco che lo storico non è più soltanto figura deputata alla ricostruzione di eventi lontani ma, proprio in forza di tale competenza, si offre quale attento osservatore di un passato più recente, acuto interprete del presente e consigliere qualificato di un futuro più consapevole.

Andrea Velardi

ESPERIENZA, SOGGETTIVITÀ E REALTÀ.

IL REALISMO FENOMENOLOGICO HUSSERLIANO REINTERPETATO

DA VINCENZO COSTA

EXPERIENCE, SUBJECTIVITY AND REALITY.

HUSSERL'S PHENOMENOLOGICAL REALISM REINTERPRETED BY

VINCENZO COSTA

ABSTRACT. L'articolo ha come obiettivo quello di indagare la proposta di realismo fenomenologico articolata da Vincenzo Costa nel volume *Esperienza e realtà* (2021) come sviluppo della filosofia di Husserl. Si analizza come tutta l'impresa scientifica ha le sue radici nel *Lebenswelt* nell'ineludibile connessione con l'esperienza fenomenica che ha una sua autonomia organizzativa. Quest'ultima è vista come il manifestarsi del reale e di un oggetto intenzionale nel mondo interno dei vissuti (*Erlebnisse*) senza alcuna deriva psicologista. L'approccio muove una serrata critica al neokantismo, al fenomenismo e al realismo del senso comune portando ad una nuova caratterizzazione del ruolo della percezione nell'elaborazione del mondo.

ABSTRACT. The aim of the paper is to investigate the proposal of

phenomenological realism outlined by Vincenzo Costa in the book *Esperienza e realtà* (2021) as a development of the Husserl's philosophy. It is analyzed as all the scientific enterprise has its roots in the *Lifeworld* and in the unescapable connection with the phenomenic experience that possesses its own organizational autonomy. That is viewed as the manifestation of the real and the intentional object inside the inner world of the experiences (*Erlebnisse*) without any psychologistic drift. Costa's account moves criticisms against neo-kantism, phenomenism and common sense realism and leads to a new characterization of the role of the perception in the processing of the world.

1. Autonomia e intrascendibilità dell'esperienza nel realismo fenomenologico

Il *realismo fenomenologico, esperienziale, razionale* di Costa (2021) si oppone al *realismo ingenuo tradizionale*, secondo cui il mondo è indipendente dalla *noesi*, prende sul serio il problema dell'empirismo settecentesco che si chiedeva come le nostre immagini corrispondono alle cose esterne e da cosa prendono legittimità i concetti. La trattazione oppone questo orizzonte con le tesi del naturalismo *sfrenato* secondo cui: 1. la realtà ultima è quella della chimica o della fisica e la nostra esperienza del mondo è illusoria; 2. esiste un mondo in sé che esisterebbe anche se non ci fosse alcun soggetto che lo conosce; 3. questo mondo lo esperiamo attraverso i

sensi.

In consonanza con il *naturalismo liberalizzato* (De Caro M, MacArthur 2004, 2010, 2022) sottolinea come la prima tesi sia uno scacco per il naturalismo tradizionale, perché è proprio la realtà della chimica e della fisica a essere problematica. Difatti noi non abbiamo nessuna notizia ed esperienza delle particelle subatomiche e quindi bisogna giustificare l'esistenza di realtà come gli *elettroni*, i *fermioni*, lo *spin*. I naturalisti come Quine eludono questa domanda, ma in gioco non c'è solo l'esistenza degli elettroni, ma la radicalità dell'atteggiamento del naturalismo contro l'esperienza. Per questo occorre un modo per indicare con quale diritto, almeno indiretto e mediato, parliamo di queste realtà (ivi, 16). Anche perché non ci si può esimere dal porre un interrogativo sulla storicità di queste conoscenze scientifiche e sulle loro fonti di legittimità perché altrimenti si corre il rischio di “*decapitare la ragione*” (Husserl 1959/1987, 39)

Questo atteggiamento si rinviene nel positivismo che si caratterizza proprio come una metafisica ideologica e aprioristica che esclude qualsiasi domanda metta in questione il suo assunto fondativo. Occorre invece guardare all'ambito delle scienze, come per esempio quella della fisica delle particelle e tutto il dominio della legge naturale, attraverso l'interrogativo sulla legittimità di queste leggi come per esempio il fatto che “il volume dei gas diminuisce con il diminuire della temperatura”(Costa 2021, 16).

Difatti la possibilità razionale e la legittimità di questi modelli teorici e delle loro leggi sono sempre da ricondurre ai processi dell'esperienza e cioè all'immagine manifesta del mondo -per usare il gergo di Wilfrid Sellars- e non all'ambito ristretto dell'immagine scientifica e delle leggi che la scienza codifica.

Non c'è nessuna validità del procedere della scienza senza la legittimità che essa ha a partire dal suo legame con l'esperienza. Qualora essa dimentichi questa sua radice essa si trasforma in *tecno-scienza*.

Non bisogna dimenticare infatti la circolarità tra scienza ed esperienza sottolineata acutamente da Husserl nella *Crisi* e cioè il fatto che, nonostante un sistema di equazioni altamente sofisticato, la scienza “elabora e irreggimenta la realtà esperita, e sottopone a controllo le proprie ipotesi, rivendicandone il carattere di realtà, ritornando all'esperienza, anche quando questa è un'*esperienza tecnicamente aumentata, una tecnoscienza*. Se questo è vero, il fondamento di legittimità dell'*immagine scientifica* resta, come abbiamo detto, *l'esperienza* (Costa 2021, 16). E quindi anche la percezione. In consonanza con il ruolo di aggancio e mediazione naturale che è stato teorizzato dall'ultimo Putnam sulla scorta del pragmatismo americano anche Costa ricorda che gli *atomi* e le *particelle* sono comunque “concepiti percettivamente”, “anche se non li vedremo mai con mezzi umani, ciò nonostante sono ancora concepiti percettivamente” (James, 1912-2009, 99).

Bisogna dunque approfondire meglio i rapporti tra esperienza e pensiero, come fa Costa nel capitolo terzo di *Esperienza e realtà*. Del resto un corpuscolo non può

essere assimilato alla nozione di piccolo corpo, ma resta una costruzione teoretica e non si può pensare a questa costruzione nei termini di un processo di astrazione o attraverso la riconfigurazione dell'esperienza percettiva. Quelli di tal sorta vanno visti come enti che sono costruiti da una razionalità, quella matematico-fisica, che ha comunque le sue radici nella percezione e nell'esperienza, ma che genera concetti funtivi, legati ad un *sistema di funzioni* che esistono all'interno di un sistema di equazioni.

Così i concetti di *massa, elettrone, energia* si definiscono all'interno di un reticolo olistico e intrecciato di nozionie non attraverso l'esperienza immediata. Per questo lo stesso Bachelard ha sottolineato che le idee del pensiero scientifico emergono entro un *corpo di nozioni* e "si chiariscono nella sintassi delle teorie" (1965/1987, 34). La legittimità di questi concetti è dunque a che fare con un modello teorico, un sistema di funzioni e di equazioni, una sintassi matematica attraverso le quali esse sono pensabili e operative e che, per converso, mostra in azione la loro esistenza.

Questa sottolineatura non va contro il realismo fenomenologico e non scalfisce il richiamo all'esperienza. In questa prospettiva la riconducibilità all'esperienza può essere anche indiretta. E inoltre proprio il darsi sintattico e funtivo dei concetti della scienza dimostra come la datità delle cose sta altrove e che le realtà e le cause della fisica non possono essere considerate una natura a parte rispetto alla natura dell'immagine manifesta. La cosa della fisica non è una datità, non è un fenomeno sensibile, né potrà diventarlo mai. Resta una costruzione razionale alla quale si

giunge attraverso una costruzione razionale e un processo di idealizzazione matematica che sono lunghi e complicati e che vanno oltre l'esperienza, pur essendo proiettate e articolate per spiegare la realtà di cui facciamo esperienza. Le realtà scientifiche infatti «non sono le datità delle cose che possono essere intuite sensorialmente “le cose dei sensi”; esse sono invece, per principio, a quelle trascendenti» (Husserl 1913/2002, 403).

L'errore che si può commettere è quello di pensare che la scienza colga una realtà nascosta che sfugge alla nostra esperienza. La scienza coglie dei nessi che collegano le cose della nostra esperienza, ma non ha la prelazione su una realtà in sé che va oltre la nostra percezione. La stessa nozione di mondo trae la propria legittimazione dalla nostra esperienza. Certamente quello che io configuro come realtà attraverso l'esperienza e il senso comune è sempre “qualcosa di provvisorio e di presuntivo che ammette possibili correzioni” (Costa 2021, 19) e dunque siamo sempre davanti a un ideale di approssimazione, ad un ideale regolativo in cui consiste l'in sé del reale.

Ma questo non è una realtà in sé che sta oltre la nostra realtà, ma è questa stessa realtà esperienziale che viene corretta e che viene continuamente rimodulata e riconfigurata anche attraverso la scienza che partecipa circolarmente alla nostra elaborazione dell'esperienze del mondo.

Del resto noi perveniamo a concepire che qualcosa esiste in sé attraverso ripetute percezioni e una serie di movimenti cinestesici regolati che seguono una struttura ordinata per cui ripercorrendo questa stessa serie, con adombramenti che fuoriescono

dal campo visivo e altri che rientrano secondo regole preordinate, noi riusciamo a concepire che abbiamo sempre avuto a che fare con quel qualcosa nonostante le variazioni prospettive che la percezione ci impone senza che possiamo riuscire a cogliere percettivamente un oggetto nella sua totalità, nel suo in sé. Noi riusciamo a concepire che un qualcosa è una totalità e ha una esistenza indipendente attraverso dei decorsi percettivi che però vengono costantemente confermati dall'esperienza e che la dinamica cinestetica porta a determinare perché attraverso la ripetizione di cinestesie con strutture ordinate noi riusciamo a ritrovare quelle stesse manifestazioni e ripercorrendo il medesimo decorso di adombramenti noi riusciamo a riavere la percezione di quello stesso oggetto concependolo come unitario, continuo e permanente. Per esempio so che se io mi giro e ruoto il capo o il tronco, il muro alle mie spalle starà lì dove l'ho lasciato e dunque confermo la sua realtà stabile attraverso la percezione e il movimento. Da qui potrebbe sorgere l'idea che le cose esistono indipendentemente dal loro essere esperite perché noi ad un certo punto ci rendiamo conto della loro indipendenza e conseguentemente potremmo assolutizzare quest'ultima proprietà ipostatizzando gli oggetti. La fenomenologia invece ci ricorda come questa indipendenza è il frutto di una dinamica percettiva e corporea complessa che ci porta, attraverso decorsi di esperienza, a fissare questa continuità e permanenza dell'oggetto ma non in una maniera indipendente dai decorsi fenomenici di cui stiamo parlando. Quindi è soltanto all'interno dell'esperienza che si può tracciare una distinzione tra apparenza e realtà.

Si risponde così in un modo processuale e pratico alla questione dell'empirismo inglese, e soprattutto di Hume, su cosa sia la cosa in sé. Husserl è chiaro nel sottolineare che le cose sono in quanto “cose dell'esperienza” (Husserl 1913/2002, 116). Quindi ciò che esiste deve poter essere esperito, anche se ci sono cose non percepibili e che non si possono presentare attraverso determinazioni tattili e visive. Molte cose ipotizzate dalla scienza non sarebbero state oggetto di teorizzazione se non fosse stato così.

Ma, paradossalmente, anche quando parliamo di cose che non possono in teoria essere esperite, noi lo facciamo grazie e attraverso l'esperienza. Viene dunque sfatato anche il secondo assunto del realismo ingenuo indicato nell'introduzione. Lo stesso vale per il terzo assunto per cui il mondo viene esperito soltanto attraverso i sensi. Per una critica di quest'ultimo viene fatto valere il principio per cui anche l'esperienza può ingannare, ma un realismo esperienziale non si fonda su una nozione ingenua di esperienza, ma su una nozione prevedibile, adattativa e ampliata di esperienza per cui noi abbiamo superato la teoria della terra piatta e del geocentrismo e abbiamo corretto le precedenti esperienze. L'esperienza infatti non è uno stato definitivo di assunzioni e di modelli derivati dal senso comune, ma una struttura processuale che si amplia e si corregge di continuo e “si nutre di ragioni, di estrapolazioni e accorgimenti strategici” (Costa 2021, 24).

Per questo motivo il realismo fenomenologico sviluppa una nozione di *esperienza aumentata* che serve proprio ad aggirare la perentorietà degli assunti del realismo

ingenuo e anche le critiche di un naturalismo fisicalista o scienziato che vuole sopprimere la realtà dell'esperienza dell'immagine manifesta, facendo valere i diritti soltanto di una realtà in sé che è riconducibile esclusivamente all'immagine scientifica del mondo, a quel sostrato di vera realtà a cui può attingere soltanto la fisica, portando così ad un'eliminativismo di fatto.

L'esperienzialismo aumentato porta anche ad una rivalutazione della tecnica come uno strumento attraverso il quale noi ampliamo il campo della nostra esperienza e ampliamo anche la nostra nozione di realtà ed elaboriamo una nozione di mondo che non è soltanto percepito ed esperito in senso ingenuo, ma è anche costruito a partire dall'esperienza e dentro l'esperienza attraverso tutto quello che aumenta il raggio della nostra esperienza sensoriale.

Per questo viene ribadita la centralità delle "operazioni di coscienza" evocate da Husserl come le sole che sono alla base della manifestazione e della validità di esistenza di tutto quello che è oggettivo (Husserl 1959/2007, 181). Proprio per questo motivo Costa critica l'eliminativismo e l'enfasi sui processi neurali approfondendo quella che chiama *asimmetria epistemica* tra esperienze e cervello. Non vi è infatti nessuna prova ad oggi che l'esperienza fenomenica venga prodotta dal cervello e questo resta un dogma di fede di cui il naturalismo sfrenato si serve come se fosse una conclusione razionale, mentre è un mistero come quello precedente che invece legava allo spirito l'esperienza fenomenica stessa. Si è passati così da una fede all'altra.

Il fatto di non riuscire a descrivere come il cervello produca l'esperienza, non vuol dire che non si possa descrivere come il cervello sia connesso a questa esperienza fenomenica e come l'analisi dei processi cerebrali si radichi anche nell'esperienza fenomenica stessa e si riconduca a quest'esperienza in prima persona. In qualche modo si può dire che il sub-personale delle agenzie neuronali del cervello non compie il salto verso il fenomenico dell'esperienza soggettiva e qualitativa in un modo epistemologicamente chiaro, ma sicuramente sussiste un legame tra questi due tipi di esperienze.

Anche se una certa neuroscienza cognitiva più avvertita ha proposto l'ipotesi della *molteplicità condivisa* (Gallese 2003) per cui il subpersonale, il funzionale e il fenomenico sono intrecciati fra di loro, e questo intreccio si radica nel sistema dei neuroni specchio, sicuramente non si può ridurre il funzionale e il fenomenico alla neurofisiologia né quello che riguarda l'introspezione e l'esperienza del soggetto, nonché tutto quello che fa capo all'immagine manifesta del nostro mondo corrispondente al mondo della vita husserliano.

Per questo Costa è radicale nel dire che a partire dal cervello non giungiamo a dare ragione all'esperienza e in questo consiste l'*asimmetria epistemica*. Per questo all'asimmetria si aggiunge la tesi di un'*autonomia strutturale e organizzativa* dell'ambito fenomenico e della scienza della fenomenicità. Il fatto che l'esperienza dipenda da meccanismi neurali e da eventi neurali non fa sì che essa debba essere ridotta ad essi e addirittura cancellata.

Le neuroscienze indagano la correlazione tra neurale e fenomenico e mostrano che sono in azione delle regolarità che però non sono solo neurali, ma anche di livello superiore. Da questa corrispondenza di regolarità però il naturalismo sfrenato trae conseguenze che non sono affatto scontate come: 1. il fatto che l'esperienza fenomenica sia illusoria, come sostengono Dennett e Metzinger, e il fatto che questa esperienza fenomenica dipenda strettamente dagli eventi neurali e che quindi l'unico fondamento che resta di realtà è quello dei processi neurali come vorrebbe l'eliminativista Churchland.

Ma tutto quello che è connesso alla vita e all'esperienza fenomenica non *sorge* dagli stati neurali, ma *sgorga* dall'esistenza come tutto il mondo connesso all'emozioni e alle tonalità affettive dell'esistenza, anche quelle più drammatiche connesse alla malattia, il dolore, l'angoscia per la morte. L'assunto delle neuroscienze si potrebbe ribaltare dicendo che è l'esperienza fenomenica che produce conseguenze neurali e che quindi non si può ridurre a un fondamento primo su cui il livello emergente dell'esperienza dovrebbe essere ridotto. L'esperienza produce degli effetti, ha i suoi nessi logici e c'è una relazione intenzionale tra vissuto psichico e un oggetto o un mondo.

Da qui l'assunto emergentista di Costa (2021, 29) per il quale “*anchese l'esperienza fosse un prodotto biologico, appena si sviluppa essa ha proprie regole di organizzazione che retroagiscono e trasformano il cervello che le ha prodotte*”. Questo assunto ha un corollario molto forte per cui, se da una parte

l'esperienza può essere pensata senza l'ausilio dell'interpretazione scientifica, dall'altra non è possibile pensare la scienza senza un riferimento all'esperienza fenomenica e quindi questo apre ad un orizzonte di fondazione di legittimità e anche alla validazione dell'ambito autonomo strutturale dell'esperienza fenomeniche del mondo della vita.

Il riferimento a Husserl è decisivo e si collega alla critica molto aperta del naturalismo. È proprio la *Crisi* husserliana del resto ad avere elaborato una critica dell'atteggiamento naturale e del concetto naturale di mondo. Essa confuta la metafisica dualistica che separa *immagine scientifica* e *immagine manifesta* e rivendica il primato di quello che viene chiamato *mondo della vita* proprio perché il presunto mondo vero e reale della teoria scientifica è “una sostruzione teoretico-logica, la sostruzione di qualcosa che di principio non è percettibile, di principio non esperibile nel suo essere proprio, mentre l'elemento soggettivo del mondo della vita si distingue ovunque e in qualsiasi cosa proprio per la sua esperibilità” (Husserl, 1959/1987, 156).

L'appartenenza a questo mondo da parte del soggetto fa sì che anche la nozione dell'integrazione venga ripensata al di là di un solipsismo spiritualistico. L'esperienza infatti è qualcosa che si apre all'intersoggettività cosicché io non vedo l'immagine della sedia esperendola dentro di me, ma vedendola sempre da una certa prospettiva e secondo un certo orientamento e una certa angolazione, ma questa stessa esperienza

non può essere riferita soltanto al mondo interno mio o degli altri, ma ha una sua pubblicità intersoggettiva.

Il movimento che lega la mia esperienza soggettiva a quella degli altri, la mia interiorità a quella degli altri è più complesso e non si basa su un'inferenza analogica a partire dall'immediatezza dei miei episodi interiori, ma ascrive episodi interiori agli altri all'interno di una teoria esplicativa che rende maggiormente intellegibili fatti osservati per cui *“l'attribuzione agli altri di episodi interiori è una teoria che rende intelligibile il comportamento”* (Costa 2021, 36).

L'enigma dell'integrazione viene dunque elaborato se non risolto e apre all'emergere dell'enigma del mondo. Ma la collocazione dell'esperienza negli altri e il rimando al proprio mondo interiore, a partire dal fatto che gli altri hanno vissuti, manifesta le ambiguità che portano la psicologia a svilupparsi su basi metafisiche sbagliate e alla costituzione di quella psicologia scientifica che è la realizzazione perfetta di questa elaborazione metafisica assolutamente contrastante l'orizzonte dell'esperienza fenomenica.

Qualsiasi interpretazione obiettivistica delle scienze infatti contravviene al senso dell'esperienza e fa sì che il nostro mondo venga percepito come un mondo illusorio, una *parvenza dietro cui sta il mondo vero* e reale che emerge invece dai modelli e dalle scoperte della scienza (ivi, 38).

Al contrario, la mossa della fenomenologia è quella di far apparire come l'autonomia strutturale dell'esperienza porti a una sua intrascendibilità. Si delinea così

un'autonomia dell'esperienza e una forte critica del naturalismo obiettivistico della scienza. L'idea è espressa bene da un esperimento mentale di Erwin Schrödinger il quale ricorda come, se fossimo stati piccoli come gli atomi, avremmo potuto forse vedere il presunto mondo in sé della realtà del naturalismo obiettivistico, ma non avremmo potuto costruire l'immagine scientifica che possediamo, quella in nome della quale il naturalismo radicale vuole ritenere illusoria l'immagine manifesta dentro la quale e in nome della quale si sviluppa l'immagine scientifica. Questa immagine manifesta non si collega ad una mente intesa come *tabula rasa*, ma organizza già i fenomeni creando associazioni passive per cui, all'interno dell'esperienza, vi è una regolarità. D'altra parte *ilrealismo fenomenologico* non è un *realismo cognitivo* perché “*i fenomeni non sono dentro la mente, bensì ciò che si dà a vedere*” nella coscienza come realtà, l'oggetto indipendente e il contenuto intenzionale che si manifestano al di là del processo psicologico. La mente non lo interessa. I processi psichici sono fuori dalle sue considerazioni. Interessano i fenomeni, le cose che appaiono e il fare emergere “*le strutture presenti nell'apparire*” (ivi, 41).

Per questo il limite della descrizione non è fornito da un rasoio di Occam apriori, ma è l'esperienza fenomenica stessa il nuovo rasoio da utilizzare. Per questo nessuno può trovare una giustificazione razionale per dimostrare che il mondo è diverso da questo, perché, nell'ordine della giustificazione il primato intrascendibile è quello dell'esperienza pensata come *struttura sintetica*, come rete di nessi interni ai

fenomeni. L'intuizione di Husserl (1913/2002, 52-53) va dunque ripensata "in maniera allargata e liberalizzata" e tutta la fenomenologia va ripensata in senso realista. L'intuizione non è percezione sensoriale, ma percezione di oggetti che si manifestano prospetticamente, di cose viste attraverso gli *adombramenti*; non è "la *forma soggettiva dell'apparire*, ma l'atto soggettivo con cui la realtà si dà" (ivi, 55).

Anche se i vissuti psichici si moltiplicano, l'elemento psicologico non è quello che fornisce senso, ma è la logica dell'esperienza come connessione di regolarità quello che conta insieme alla relazione che lega i vissuti soggettivi alla realtà.

Se qualcuno mi chiede di osservare dei disegni io posso rispondere che è il disegno a guidare il mio sguardo perché appaiono *associazioni passive* per cui certe figure si richiamano l'un l'altra creando una *sintesi della coincidenza* e una *fusione a distanza*.

Al di là dell'enigma dell'introspezione, c'è un darsi fenomenico di strutture oggettivamente presenti dove i fenomeni, lungi dall'essere dentro la mente, sono proprio lì percepibili e si danno a vedere allo sguardo. Si potrebbe dire che i processi mentali sono fuori dalle considerazioni della percezione e che ci interessano le cose come esse appaiono perché si tratta appunto di *datità* che si presentano alla coscienza, strutture presenti nell'apparire, nel manifestarsi di cui la coscienza dà testimonianza esperienziale.

La strada del realismo fenomenologico sembra portare ad un ridimensionamento del mondo interiore che non ci convince fino in fondo, ma applica un nuovo rasoio di Ockham per cui il ricorso all'esperienza è l'unico che può servire per distinguere

quello che effettivamente è concordante e motivato dall'esperienza all'interno della scienza, ma anche per rifiutare quell'eccedenza di pensieri che viene provocata da una cattiva metafisica che si impone prescrivendo a priori un insieme di orizzonti teorici e problemi che depistano dalla vera comprensione del mondo del soggetto e del mondo dell'esperienza.

2. La regolarità e la correggibilità dell'ambito dell'esperienza

Nel capitolo III Costa tratta proprio i rapporti tra esperienza e pensiero per riarticolare il rapporto tra esperienza ed elaborazione scientifica della natura. Bisogna riconoscere infatti che molte nozioni della scienza, come quella di *massa*, non possono essere colte attraverso semplificazioni intuitive e facendo ricorso alla percezione, ma si "chiariscono nella sintassi delle teorie" (Bachelard, 1965-1987, 34)

Anche Husserl (1913-2002, 403) riconosceva come le cose della fisica non sono datità che possono essere "intuite sensorialmente", ma trascendono le datità perché frutto di una costruzione razionale, di un' *idealizzazione*. D'altra parte è proprio il pezzo di platino percepito quello che la scienza rivela essere un'insieme di atomi e particelle. Se da una parte la scienza, in maniera sempre più analitica, definisce i nessi funzionali che collegano l'esperienza alla realtà, la nozione di mondo deve trovare la sua legittimazione nell'esperienza se no la nozione di *mondo in sè*

imploderebbe. Per non appiattirci né sul realismo scientifico, né sul realismo ingenuo del senso comune occorre un realismo fenomenologico più sofisticato per il quale il mondo sia dato come realtà temporalmente e storicamente dinamica e dunque correggibile. La scienza permette di modificare con nuove esperienze più tecnicamente fondate un mondo determinato dall'esperienza a cui essa deve fare sempre ritorno e da cui prende la legittimità del proprio operare. Il *mondo in sé* non è qualcosa che sta dietro l'esperienza e senza relazione con questa. Soltanto che quello che viene determinato attraverso l'esperienza è intessuto di anticipazioni, è provvisorio, presuntivo, ammette ulteriori correzioni, per cui il mondo in sé è un ideale di approssimazione, un'ideale regolativo (Costa 2021, 19).

La stessa esperienza manifesta il mondo fenomenicamente in modo dinamico attraverso adombramenti prospettici che non celano il fenomeno. I “decorsi percettivi” vengono continuamente confermati nonostante gli adombramenti perché la mia spontaneità cinestetica mette alla prova le aspettative di ritrovare certe manifestazioni del fenomeno. Per cui mi aspetto di ritrovare il muro alle mie spalle nonostante i decorsi di adombramenti dei movimenti della mia testa e del mio corpo che possono però farmi riguadagnare in qualsiasi momento la percezione del muro.

Un problema importante che questo realismo esperienziale si trova ad affrontare è relativo all'esistenza di cose che non possono per principio manifestarsi attraverso i sensi, come le nebulose, o cose di cui non è possibile alcuna sperimentabilità come la vita sulla terra prima che vi fosse *qualsiasi coscienza* (ivi, 21).

Il fatto che esistano cose assolutamente non percepibili coi sensi sembrerebbe limitare il nesso realtà-esperienza, ma non si può ricadere nel realismo tradizionale perché a ben vedere noi sappiamo che il reale non ha bisogno di essere esperito per esistere proprio attraverso l'esperienza.

Da qui l'idea che lo sviluppo della conoscenza scientifica non sia un abbandono dell'esperienza, ma un ampliamento dell'esperienza. L'idea che la terra sia piatta è una verità ormai in controvertibile ma è stata frutto di una correzione dell'esperienza precedente attraverso una nuova esperienza. Quest'ultima infatti è una struttura processuale che si fonda anche su un'esperienza aumentata e che incorpora nel proprio campo la tecnica.

Dopo avere delineato il carattere intrascendibile dell'esperienza e la sua autonomia strutturale nonché il fatto che essa “costituisca l'orizzonte trascendentale di ogni giustificazione e di ogni determinazione della realtà” (ivi, 45), nel capitolo II di Vincenzo Costa si sofferma a considerare come nel novecento la svolta linguistica abbia portato ad esiti costruttivistici a scapito del realismo. Questo è accaduto perché il nesso tra linguaggio e ragione si è allentato in quanto non è stato elaborato adeguatamente il nesso tra linguaggio ed esperienza.

Nonostante l'orientamento ideologico sia diverso, Willard Quine, sarebbe quella di rintracciare all'interno di un sistema di enunciati linguistici la differenza tra realtà e parvenza. Gli oggetti sono per Foucault oggetti di discorso e vanno rapportati a quell'insieme di regole che costituiscono le condizioni del loro apparire storico.

Costa richiama la distinzione di Husserl tra veste linguistica, elemento psicologico e senso dell'enunciato. Per esempio la prima legge di Keplero enuncia il senso per cui le orbite dei pianeti sono ellissi delle quali il sole occupa uno dei due fuochi e quando si enuncia questa legge non si ha di mira il vissuto fuggevole per cui, se ripeto l'enunciato legge di Keplero due volte non ho due leggi diverse, ma la stessa legge enunciata due volte. I vissuti psichici si possono moltiplicare, ma resta il medesimo atto di manifestazione relativa ad una realtà di fatto. C'è dunque una differenza tra vissuto soggettivo e realtà, tra psicologia e logica. La stessa cosa accade nella percezione per cui ho adombramenti continuamente diversi dello stesso oggetto, ma ho presente alla coscienza lo stesso oggetto nella sua continuità. Se giro attorno a un tavolo diverse volte, il tavolo rimane un oggetto permanente unitario.

La prospettiva fenomenologica opera una distinzione chiara tra segno e significato, mentre invece l'impostazione per cui "l'articolazione del significante taglia e articola anche la nostra esperienza percettiva" e l'assunto per cui prima del linguaggio non esiste realtà, non permettono lo sviluppo di questa prospettiva in varie direzioni e portano alla deriva di una integrale *culturalizzazione dell'esperienza*.

La prospettiva fenomenologica è contraria sia a questa deriva costruttivista, sia alla derivazione neokantiana che svaluta ancor di più l'esperienza per considerare che la manifestazione del reale non avviene dentro la sua articolazione, ma che questa avviene nel soggetto. Questo dipende dalla confusione tra esperienza e conoscenza.

Esperire le cose, non vuol dire fare scienza e non vuol dire esprimere giudizi per determinare quello che stiamo sperando.

Contro questa confusione va fatto valere quanto dice Husserl sulla sintesi dell'esperienza sensibile opponendo la *sintesi sensibile* alla *sintesi intellettuale*. Difatti sottolineare come l'esperienza abbia un'autonomia e una capacità di auto-organizzazione rimanda al fatto che “le sintesi attraverso cui la realtà si dispiega nell'esperienza non siano strutturate dai concetti, che l'organizzazione dell'esperienza, i suoi nessi e le sue regole di composizione interna siano “un'unità fenomenale in virtù dell'inerenza sensibile degli aspetti e delle parti” (Husserl, 1900/1968a, 297). Non serve dunque alcuna determinazione concettuale e vi è una distinzione netta tra l'oggetto che viene esperito e l'oggetto della conoscenza. Infatti se io cammino per una strada, non faccio conoscenza di nulla, ma esperisco una parte del mondo reale o possibile. Posso imboccare delle traverse, evitare delle persone o delle prospettive, ma non sto formulando dei giudizi.

Costa prende molto sul serio questa distinzione, anche se in qualche modo bisognerebbe tenere conto delle zone di intersezione tra esperienze e conoscenza. D'altra parte egli approfondisce l'idea, che è stata già ampiamente sottolineata nel primo capitolo, che l'esperienza ha forme di strutturazione autonome e proprie è che essa non è un caos disordinato che viene messo in ordine dall'intervento del linguaggio, come vorrebbero gli artefici della svolta linguistica del Novecento, o dei concetti, come vorrebbero i neokantiani.

Nella *Terza ricerca logica* Husserl (1900-1968, 28) aveva notato come sia possibile articolare distinzioni oggettive all'interno dell'esperienza fenomenica senza che queste implicino "alcun ricorso alla coscienza". Si tratta di necessità intrinseche, di differenze oggettive che si fondano sull'essenza pura delle cose e la cui sussistenza non può essere messa in dubbio da un atto della coscienza, ma, al contrario, la coscienza deve solo prenderne atto e evidenziare un *apriori materiale* intrascendibile e inconfutabile.

Così si manifesta la coscienza e il rapporto fenomenico tra estensione e colore e l'impossibilità di avere un colore senza al contempo avere un'estensione. La conseguenza di queste evidenze è che se io vado a cancellare il momento colore al contempo cancello il momento estensione e viceversa. L'annullarsi reciproco di questi momenti non dipende da un vincolo di ordine psicologico o dal fatto che ci sono associazioni percettive che nel frattempo si stabilizzano. Si tratta invece, come dicevamo, di una necessità intrinseca e di una relazione a priori della realtà tra contenuti non indipendenti fra di loro che però non riguardano la soggettività, ma hanno una loro indipendenza.

Queste correlazioni del reale sono delle vere e proprie regole che hanno il loro fondamento nella particolarità dei contenuti. L'apparire alla soggettività è appunto un apparire cioè un darsi alla coscienza che riconosce questo fatto indipendente. Non vuol dire invece che io non posso rappresentarmi il colore senza al contempo rappresentarmi l'estensione perché c'è un'impossibilità percettiva o

rappresentazionale radicata nella costituzione soggettiva. Vuol dire che al soggetto si manifesta e si impone il darsi stesso dell'essere in cui appunto si radica il fatto che non può esistere un colore privo di estensione.

Quest'evidenza spiega bene perché l'analisi dell'esperienza non si riduce ad un'analisi introspettiva, anzi rifiuta in linea di principio il ricorso all'introspezione come metodo di indagine e il richiamo alla prospettiva in prima persona come ambito di descrizione strutturale ed oggettiva. Non è il contenuto fornito dall'introspezione di per sé dare contenuto all'esperienza, ma le caratteristiche intrinseche dei contenuti come tali. Come ricordava Piana (1977, 1978), l'esperienza si organizza secondo regole interne e intrinseche all'apparire in quanto tale e l'esperienza a manifestare la realtà e non l'esperienza che genera la realtà. L'esperienza si organizza attraverso regole interne e si articola e si struttura a partire da rimandi interni per manifestare quelle che sono *sintesi passive* del reale e *a priori materiali* che non hanno la loro fonte di legittimità nella soggettività, ma appaiono come tali e si danno nella loro oggettività all'interno della coscienza soggettiva.

Per questo motivo la realtà non sta dietro i fenomeni, ma si dà all'interno dei fenomeni e quindi dell'esperienza fenomenica. Ma, a differenza del neokantismo, “le condizioni di possibilità non sono *condizioni formali che strutturano dall'esterno il campo fenomenico*, conferendogli dall'esterno una forma, ma nessi interni al materiale fenomenico. Proprio questo rende possibile un diverso rapporto tra esperienza e realtà: nell'esperienza e nel suo dinamismo si mostra la realtà, si mostra

in se stessa e non viene costruita da schemi concettuali, dal linguaggio o dalle forme del soggetto trascendentale” (Costa 2021, 54-55).

La combinazione tra regole interne ed intrinseche e contenuti indipendenti mostra come l'esperienza sia una finestra verso la realtà e in qualche modo rispecchi la sua diversificazione all'interno degli adombramenti che vengono esperiti dal soggetto e all'interno di una propria capacità di organizzarsi e di darsi forma strutturandosi ancor prima dell'intervento del linguaggio e degli schemi concettuali. Per questo motivo le nostre tesi sulla realtà possono essere legittimate dal ricorso dell'esperienza. L'organizzazione di quest'ultima non è però un'associazione di singoli dati sensoriali che vengono poi messi insieme dall'intelletto dal linguaggio. “L'esperienza non è un insieme di sensazioni, un caos sensoriale o una rapsodia di sensazioni, ma *una struttura sintetica*, un'articolazione di relazione, una rete di nessi interni ai fenomeni” (ivi, 55).

3. L'oggetto intenzionale e la revisione della teoria della percezione

Per questo motivo occorre rivedere la nozione di intuizione perché noi non percepiamo sensazioni, ma oggetti che si manifestano in modo prospettico. Non sono i dati sensibili a darsi alla soggettività, ma le cose viste da una determinata prospettiva. Dunque “*l'intuizione non è la forma soggettiva dell'apparire*, ma l'atto soggettivo in cui la realtà si dà appunto in questo senso”, nella fenomenologia

husserliana, *“l’intuizione non è limitata ai vari contenuti sensoriali”*. In contrapposizione alla tradizione inglese, che aveva limitato il campo delle evidenze e dell’intuizione ai dati sensoriali, Husserl nota che il termine fenomeno, dunque esperienza, va inteso in un duplice senso: da un lato vi è la manifestazione, dall’altro ciò che in essa si manifesta. Ma i due momenti sono inscindibili, è proprio dal fatto che li si scinde derivano due opposte incomprensioni della struttura dell’esperienza, destinate a pregiudicare il modo in cui interpretiamo il rapporto tra esperienza e realtà. Questi due errori sono da un lato il fenomenismo, dall’altro il realismo dogmatico" (ivi, 55-56).

Vincenzo Costa discute quindi le tesi di Mach da una parte e quelle di Moore e Putnam dall’altra considerati punti di riferimento di questi due filoni di pensiero. Per il primo l’esperienza è un cumulo di sensazioni e la cosa è una connessione di elementi, colori e suoni cioè delle sue note caratteristiche. L’errore che viene fatto è quello di identificare la cosa con le sensazioni che le permettono di manifestarsi al soggetto. Il fenomenismo commette l’errore di scambiare la cosa con le sue manifestazioni, mentre per la fenomenologia è chiaro che la cosa è una sintesi che eccede queste manifestazioni: *“la cosa è un’eccedenza, un senso attorno a cui si raccolgono, secondo una regola, dei possibili decorsi di manifestazioni, ma le manifestazioni non sono la cosa: sono suoi adombramenti, la cosa vista da una certa posizione. La percezione non è costituita da un insieme di sensazioni, bensì da un senso attorno a cui si raccolgono le sensazioni.* In linea di principio, tutte le

sensazioni possono cambiare, ma il senso rimane lo stesso. Per esempio, una lavagna può essere d'ardesia, bianca e liscia, luminosa etc., ed è sempre una lavagna. Girando attorno a una sedia o sensazioni sempre diverse, ma esse sono adombramenti della stessa cosa. L'essere della cosa non è una collezione di sensazioni. La manifestazione non esaurisce la cosa, ma è solo un suo modo di dicità, il modo in cui l'essere può darsi nell'esperienza.

Quando ruoto un oggetto ho adombramenti continuamente diversi, ma *tramite essi si manifesta lo stesso senso, qualcosa di identico*. A rendere possibile questo miracolo che è l'apparire di un mondo è l'articolazione interna al *dinamismo percettivo e alla struttura processuale dell'esperienza*. Nel continuo mutamento delle manifestazioni continua a manifestarsi la stessa cosa perché si realizzano delle *sintesi della concordanza, della coincidenza e dell'identificazione*" (ivi, 56).

Un altro esempio è quello dell'allontanarsi di un'auto in cui le cose si manifestano attraverso ad adombramenti perché si contraggono di continuo ma conservando un'identità, mentre il resto dell'ambiente circostante non esibisce modificazioni di estensione. Così nell'atto contrario di avvicinarsi il mantenimento dell'identità della forma si avrebbe nell'espansione della adombramento. Le cose dunque vengono percepite ed esperite all'interno di decorsi fenomenici che hanno però regole immanenti all'esperienza e quindi le sensazioni non sono immagini interne alla mente virgole ma manifestazioni dell'essere degli oggetti, manifestazioni dell'albero, la manifestazione della lavagna, manifestazioni dell'auto, manifestazioni del paesaggio.

Non si tratta di un'esperienza soggettiva dell'oggetto, nel senso che l'oggetto viene costituito attraverso la soggettività e la prospettiva in prima persona, ma si tratta di una manifestazione oggettiva all'interno del soggetto. È l'essere dell'oggetto che si dà all'interno di modi costitutivi e regolati di datità. Dunque non abbiamo datità assolute, l'*esse* non è il *percipi* nel senso berkeleyano. Dunque il dato sensoriale non è il fondamento dell'esperienza, ma qualcosa che viene fornito all'interno dell'esperienza. Il processo di introiezione permette la manifestazione di qualcosa che diventa dato sensoriale. Per esempio il lato di un cubo non è una sensazione interna, ma l'apparire del cubo nel corso della sua manifestazione all'interno dei decorsi fenomenici e degli adombramenti prospettici. Ad essere vista non è la sensazione del lato del cubo, non è il dato sensoriale che poi verrà associato ad altri dati sensoriali per fornirci il cubo, ma è il lato di un cubo nel senso di qualcosa che rimanda a una sintesi che è indipendente dalla mia sensazione e che la mia sensazione coglie. Il fenomeno è infatti qualcosa che si dà nella coscienza effettiva, nella *cogitatio* effettiva ed è anche il contenuto ideale di questa cogitazione, quella che Husserl ha chiamato *oggettualità intenzionale*.

Per la fenomenologia è l'oggetto intenzionale nella sua interezza ad essere evidente non le singole impressioni di questo oggetto. La datità che si manifesta alla coscienza è la manifestazione di qualcosa e l'atto dell'apparire è il contenuto di questo apparire, cioè l'oggetto intenzionale, sono inscindibili nel fenomeno. Fenomeno ed esperienza fenomenica non possono essere scissi e l'apparire consiste in questa correlazione

inscindibile. C'è dunque all'opera quello che potremmo chiamare un principio di correlatività ineludibile tra *noesi* e *noema*.

Questa profonda relazione tra fenomeno ed esperienza fenomenica ha anche un risvolto intersoggettivo. Perché il lato o la faccia del cubo o la parte della bottiglia che io vedo sono le stesse che vedrebbe un altro se assumesse la mia posizione nello spazio. Questo permette all'esperienza di orientarsi nelle varie prospettive senza perdere di vista la sua unitarietà di organizzazione. Per questo il senso viene suggerito dai decorsi fenomenici e l'esperienza, nel suo farsi "*pone vincoli, avanza pretese e suggerisce predelineazioni di senso*, ma lo fa prospetticamente, attraverso adombramenti, i quali non sono immagini o coppie della cosa, ma la cosa stessa vista da una prospettiva" (ivi, 59).

Da qui la possibilità di impostare diversamente la questione dell'idealismo e del realismo dando la dovuta attenzione all'aspetto soggettivo e all'aspetto oggettivo dell'esperienza e del fenomeno. Si può comprendere anche la critica rivolta al realismo del senso comune di Putnam per il quale l'esperienza fornisce un accesso alla realtà che è di per sé inevitabile e incorreggibile. E si può comprendere la critica a Moore che tende a svalutare il ruolo degli adombramenti perché non riesce a comprendere come quest'ultimi non siano delle copie delle cose, ma rispecchino un modo di presentarsi degli oggetti stessi. Il filosofo inglese distingue invece tra oggetto e contenuto e in questo modo propone una distinzione molto vicina a quella della fenomenologia perché rispecchia la distinzione tra cosa percepita e modalità di

presentazione o adombramento. Per difendere la prospettiva del realismo del senso comune però egli deve sostenere nettamente che l'oggetto avvertito è identico a quello che permane anche se non lo avvertiamo e che quindi esso è indipendente dalle sensazioni attraverso cui noi lo accogliamo. D'altra parte abbiamo visto che non si possono distinguere nettamente contenuti e oggetto e che quest'ultimo esiste soltanto attraverso le determinazioni dell'esperienza e i decorsi fenomenici. Moore non si è accorto, come invece La fenomenologia ha compreso, che i decorsi fenomenici sono decorsi contenutistici.

Il realismo del senso comune non può assolutizzare l'oggetto separandolo dal contenuto intenzionale. L'oggetto ha una sua indipendenza ma si dà all'interno dell'esperienza fenomenica. E può perfino capitare che, all'interno dei decorsi fenomenici, un oggetto rotondo si dia attraverso un'immagine psichica ellittica. Ma questo non può dare adito ad una teoria duplice delle immagini interne dell'oggetto esterno, ma deve essere ricompreso all'interno di una fenomenologia dell'oggetto stesso visto da diverse prospettive all'interno dei decorsi fenomenici. L'oggetto di per sé appare attraverso prospettive diverse, ma sono una di queste sarà determinate come quella migliore e più autentica per fornire la prospettiva adeguata attraverso cui questo oggetto si offre. Così attraverso i modi di datità e gli adombramenti noi perveniamo alla identificazione dell'oggetto fenomenico ma senza eludere la correlazione tra l'oggetto che appare e il suo modo di apparire.

La realtà dunque si dà attraverso la manifestazione e l'apparire. Questo non porta ad un idealismo soggettivista, né ad un senso comune ingenuo. La manifestazione della cosa è inserita infatti in un decorso temporale per cui la sensibilità non è una piattaforma di impressioni, non è una tavoletta di cera in cui vengono impressi i dati brutti, ma si esplica in un dinamismo sintetico intrinseco all'apparire in quanto tale. Infatti i dati che appaiono alla coscienza non sono singole sensazioni, non sono impressioni, ma sono sintesi dell'esperienza prodotte da regole è questa regolarità organizzata costituisce quello che noi chiamiamo esperienza.

È dentro questa regolarità l'esperienza può tenere sempre in salda correlazione l'aspetto interno e l'aspetto esterno, il fenomeno e la coscienza. Cosicché non si dà oggetto senza coscienza, ma nella coscienza si dà l'oggetto come dato della realtà. Ed esperienze e realtà sono unite di modo che l'una non possa darsi senza l'altra. È *"la realtà e l'apparenza si costituiscono all'interno dei decorsi fenomenici"* (ivi, 63).

BIBLIOGRAFIA

Bachelard G., 1965/1987, *L'activitérationnaliste de la physique contemporaine*. Paris: LesPressesuniversitaires de France, tr.it., (2020), *L'attività razionalista della fisica contemporanea*, Milano, Jaca Book.

Costa V. (2021), *Esperienza e realtà. La prospettiva fenomenologica*, Brescia, Morcelliana,

De Caro M, MacArthur D. (eds.) (2004), (eds.), *Naturalism in Question*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, tr.it., (2005), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Roma, Fazi.

De Caro M, MacArthur D. (eds.) (2010), *Naturalism and Normativity*, New York, Columbia University Press.

De Caro M, MacArthur D. (eds.) (2022), *Routledge Handbook to Liberal Naturalism*. Abingdon - New York : Routledge.

Gallese V., 2003, *The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity*, *Psychopathology*, Jul-Aug;36(4):171-80.

Husserl E., (1900/1968a),

Logische Untersuchungen: Zweiter Band Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Husserliana), tr.it. *Ricerche logiche (Vol. I)*, Milano, Il Saggiatore.

Husserl E., (1900-1968b),

Logische Untersuchungen: Zweiter Band Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Husserliana), tr.it. *Ricerche logiche (Vol. II)*, Milano, Il Saggiatore.

Husserl E., (1913/2002), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und*

phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana, tr.it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro secondo, Ricerche sopra la costituzione*, Torino, Einaudi.

Husserl E., (1959/1987) Husserl E., (1936), *Die*

Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, I e II, *Philosophia*, I, 77-176, nel 1954 edizione postuma contenente una III parte inedita a cura di Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, volume VI della Husserliana, tr.it., (1961), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore.

Husserl E., 1959, *Erste Philosophie, 1923/24: Zweiter Teil:*

Theorie der Phänomenologischen Reduktion, Husserliana, vol. VIII, tr.it., (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, introduzione e cura di Vincenzo Costa, Cosenza, Rubettino.

James W., (1912-2009), *Essays in Radical Empiricism*, tr.it., *Saggi sull'empirismo radicale*, Macerata, Quodlibet.

Piana G., (1977), *La tematica husserliana dell'intero e della parte. Introduzione alla "Terza" ed alla "Quarta Ricerca logica"*, in Husserl E., *L'intero e la parte. Terza e Quarta ricerca logica*, Milano, Il Saggiatore.

Piana G., (1978), *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, Milano, Il Saggiatore.

Cristina Arizzi

***THE ICONOGRAPHY OF MIGRATION THROUGH A MULTIMODAL
CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS LENS: THE CUTRO SHIPWRECK CASE***

ABSTRACT The shipwreck of a wooden boat carrying approximately 200 migrants from Afghanistan, Iraq, Iran, and Pakistan who were illegally approaching the Italian coast occurred during a stormy night off the coast of Steccato di Cutro, Italy, in February 2023 causing the death of 94 migrants, including several children. On the following days, the rough seas returned dead bodies, remains of the boat, alongside personal belongings. The news was reported extensively and commented on in international newspapers and powerfully showcased different ways of representing migration through visual images. Some months later, an art exhibition was unveiled in Cutro commemorating the event.

This paper intends to analyse the visual narratives surrounding the Cutro shipwreck through the lens of Multimodal Critical Discourse Analysis (Machin & Mayr, 2012; Statham, 2022) to unpack the ideology conveyed by a small corpus of photos of the shipwreck published in international online media. Grounding the analysis on iconography (Barthes 1977; Clark 2020) and on the grammar of visual texts (Baldry, Thibault 2006; Kress, van Leeuwen 2006) the paper reflects on the strategies and practices of classification used in the photos to represent migrants (van Leeuwen

2008), exploring the classification (Machin, van Leeuwen 2007) of migrants to see if it preserves or challenges stereotypes about migration. In conclusion, the paper dwells on the multisemiotic metaphorical implications of “Symbolon”, a work of art that perpetuates the memory of the tragic event.

Keywords: migration, visual literacy, iconography, MCDA

1. Introduction

As a pressing global issue, migration is portrayed in the media in ways that have the power of influencing the public perception of the phenomenon. Online version of newspapers and social networks are the favourite digital platforms for discussion and reflection on current affairs topics based on a meaningful interplay of verbal and non-verbal features. Stories are told through language, visual images and the combination of both.

This paper discusses visual representations of the tragic shipwreck off the coast of Steccato di Cutro, Calabria, in February 2023 which involved a wooden boat carrying approximately 200 migrants from Afghanistan, Iraq, Iran, and Pakistan. The boat had set out from the Turkish port of Izmir a couple of days earlier and finally crashed into a rock and went to pieces, surrounded by the darkness of the night and overpowered

by the rough sea and the stormy weather. Ninety-four migrants died, including several children, just about 200 meters away from the shore.

Italian and international online newspapers captured this event through powerful photographs and embedded them into the verbal narrative of the events. Some Italian media outlets, the opposition leaders, and members of civil associations criticized the Italian coastguard's delayed response and many controversies were raised about how the rescue operations were, or were not, carried out at sea.

In this contentious context, the selection of the verbal and non-verbal content to be published became even more important as it flagged the news agency perspective and reinforced public opinion.

The many studies on the representation of migrants in the media have shown that visual images are more impactful than verbal narratives or statistics. Various studies on migration with a special focus on its visual representation were released after the publication of the iconic photo of the body of Syrian toddler Aylan Kurdi lying face-down as if sleeping on the waterline of a Turkish shore in 2015. Not only did the emotional photo of Aylan become viral and triggered scientific research on migration, but it attracted global attention on the Syrian crisis much more effectively than years of appeals and statistical reports about hundreds of thousands of deaths. Slovic et al. (2017) demonstrated that this iconic photo was more poignant than figures, as high as they were, to raise awareness and mobilize public opinion to take a stance about the Syrian crisis. However, Slovic et al. sadly admit that the newly

created empathy vanished rather quickly. The photo of Aylan is the core of Biden and Jawrosky's (2018) reflection on what makes a visual image iconic from a cultural sociological perspective. The situation of refugees was also explored in Aarsen's (2017) study focused on the visual and textual modalities deployed in a small corpus of refugee photos represented through the social media account of *Humans from New York*, that tries to humanise the experience of the refugees, debunking the stereotypes concerning Muslims and migrants in general. A special issue of the *I-Land* journal (Demata, Šarić 2018) was devoted to the discursive construction of migration based on verbal and non-verbal modalities, exploring social networks as well as traditional media and comparing Italian and foreign scenarios to provide interesting insights on the transnational nature of the discursive strategies used to represent migration.

More recent studies focus on the processes of dehumanization and othering of child migrants (Theodorou 2024). They also address the criminalization of NGOs and rescuers (Lucchesi, Cerase 2023) operating in the southern Mediterranean Sea on behalf of anti-migration groups, which normalise an anti-migration rhetoric and legitimate restrictive migration policies.

This paper fits within this framework of analysis and finds a space for investigation with reference to the Cutro shipwreck, an event which demonstrated the newspapers' treatment of migration in a moment when the strict governmental policies and attitudes about accepting migrants in Italy were challenged by the tragedy occurred in front of the Italian coastline.

Thus, the paper intends to reflect on the multimodal nature of the discursive construction of the event in online newspapers and on the contribution of visual images in forging public opinion. To do so, the paper investigates the strategies employed in the visual narratives of the shipwreck to decode the hidden ideology they convey and to see if the physical identification and classification (Machin, van Leeuwen 2007) of migrants perpetuate or challenge stereotypes about migration and how (de)humanized migrants and rescuers are represented. The paper also addresses the transmodal representation of the event into artwork unpacking the iconographical meanings it carries.

2. Methodological assumptions

Outlining the fundamental theoretical and methodological principles for Critical Discourse Analysis (hereafter CDA), Fairclough and Wodak (1997, pp. 271-280) state that CDA is more than the analysis of language alone: it is instead focused on social problems and how they are constructed through language. In fact, social structures of power are discursive, and this linguistic nature can be explored and exposed so as to create the grounds for negotiation and change. Thus, the basic assumption of CDA is that discourse constitutes society and culture and is constituted by them in turn; in this vision, each text creates representations, relations, and identities. Discourse is always ideological rather than neutral and it is ‘in action’, in

that it performs some ideological work that influences the society, or rather the context, in which it unfolds. Decoding the social conditions of texts and their ideological role, critical analysts interpret but also explain the function of those texts. From the perspective of CDA, in fact, discourse is a form of social action.

The digital environments in which a great deal of today's communication unfolds have invested and expanded the concept of discourse. Most of today's forms of digital communication are based on multimodal texts in which meaning is created through the co-occurrence and integration (Baldry, Thibault 2006) of the five modes of communication: verbal, visual, aural, gestural and spatial. To deal with the challenge of decoding and interpreting these complex texts (Lester 2006), CDA has undergone a multimodal turn, combining and expanding the traditional models of analysis with a critical multimodal lens that aims at exploring the ways in which image, sound or video contribute to the construction of the ideological meaning of texts. Multimodal Critical Discourse Analysis (hereafter MCDA) aims to uncover power relations, ideologies, and social inequalities within multimodal communication and is interested in how visual aspects of texts «play a part in the communication of power relations» (Machin, Mayr 2012, p. 10).

Any text, verbal as well as multimodal, is part of a network of relationships that works at two levels: one regards the relationships within the text that connect the participants to the events represented in the texts to each other, and the second level regards the engagement that connects the text with its addressee, e.g. readers, users,

viewers. In visual images, these relationships are forged through the composition of the photo and through the symbolic meanings associated to the items in it. Van Leeuwen's (2008) models for compositional analysis consider the visual representation of social actors in terms of the interpersonal engagement they create with the viewers.

While in real life distance is a marker of interpersonal relationships which indicates literal and figurative closeness, in visual images it becomes symbolic. People shown in a long-shot, from far away, are perceived as strangers kept at a distance, either for security reasons or simply for lack of interest. If people are shown in close-ups, instead, they are perceived as friends, members of the same community, whose closeness is harmless or even pleasant (van Leeuwen 2008, p. 138).

Also, the horizontal and vertical dimension of the visual image affects the relationship created with the viewer. Moving the angle through which the visual image is shown along a vertical line creates different effects, as seeing people from above, at eye level or from below represents different kinds of power relations. Moving the angle along a horizontal line, instead, creates different degrees of involvement. For instance when people are seen frontally, especially when there is eye contact, much more engagement is created than when people are seen from the side.

The compositional analysis is complemented with the iconographical (Barthes 1977; Clark 2020) interpretation of its components. While iconography as a form of

identification, description and interpretation of visual content is often associated with art and religion, indeed it can be incorporated in the analysis of visual images. Ideally, the interpretation of an image starts with a pre-iconographical moment, in which the viewer identifies the items present in the image. This phase is similar to denotation and regards the informational matter, what Barthes called the noncoded iconic message, that is the literal, rather than symbolic message. This first moment is functional to and supports the next phase, that is the recognition of the symbolic message, or coded iconic message, that can be likened to iconographical interpretation. Iconographical analysis regards assigning meanings that can be symbolic or allegoric, to the objects identified in the first level of interpretation. The noncoded message is imprinted on the coded iconic message and the two will always be connected (Barthes 1977, pp. 35-37). Often viewers, based on their values, experiences, and cultural and historical knowledge, skip the pre-iconographical description and immediately arrive at the iconographical level. The iconographical interpretation is centred on the viewers' personality and it is informed by their context of culture and other sociocultural parameters such as gender, nationality, education, life experiences and personal worldviews.

These methods are envisioned as ways to boost critical visual and multimodal literacy, that is the capacity to comprehend and respond to visual and multimodal texts (Sindoni 2021; Sindoni, Moschini 2022), with special attention to the ideological meaning they convey. Visual and multimodal literacy is a fundamental

update of the traditional concept of literacy as the capacity to write, read and compute, as a response to the evolving cultural context in which communication and interaction are pervasively based on complex multimodal texts (Kress, van Leeuwen 2006) disseminated in the digital environment, and users need to develop the ability to make sense of those texts by critically engaging in interpretation and decoding hidden meanings.

3. The semiotics of space: an exploration of photos of the Cutro shipwreck

Space is never empty and it is never neutral; it is always filled with social, historical, and cultural resonances and abounds in emotional shades. The way photographers chose to frame space and what to include and exclude from the photo is an ideological act, as well as the choice of disseminating certain photos rather than others. Visual images go beyond any linguistic barrier and reach all types of audiences eliciting instinctual responses which are not mediated by any other medium apart from the sensorial ability to see, thus they are powerful vectors of ideologies.

The photos released after the Cutro shipwreck can be categorized into three main areas: photos of the wreckage, photos with migrants and photos of the sea. Some instances of each category are presented below.

a) Wreckage

As expected, many photos about the Cutro shipwreck represent the wreckage of the wooden boat dispersed on the beach. The photo reproduced in Figure 1 is emblematic of this pattern. In this apparently still life photo in which the sea occupies the upper half and the sand the bottom half. The marked choice of having the horizon line running almost at the top of the photo, relegating the cloudy sky to a thin area, leaves no space for heaven, spirituality and bliss. The real subject of the photo is very down-to-earth, it is material, and it is gloomy, as the lack of sunshine suggests. The photo represents a state of fact through a process of *being* – the wreckage *is* on the sand, the sea *is* rough - rather than through processes of *doing* and it is characterised by the sharp contrast between the static, lifeless state of the wreckage and the lively movement of the sea.

It is a photo of the aftermath and is an example of passivation: it represents the result of a process, e.g. the pieces of the broken boat are the result of a shipwreck, the life vests are abandoned, the footprints are the testimony of people who have walked by, the sea is probably less rough than previously. The only agent represented is the sea that has caused the destruction of the boat.



Figure 1: Wreckage on the sand

There are signs of human activity, i.e. abandoned life vests and footprints, but no human agent is present. The many footprints trace a sideways path: they must belong to rescuers, journalists, photographers, locals who walked parallel to the shore probably back and forth.

The photo creates engagement presenting the wreckage frontally and tells a story of a disaster without specifying its nature: a fisherman's boat destroyed by a storm would not look different.

The wreckage serves as a powerful metaphor embedded into another pervasive metaphor, the one that compares life to a journey (Lakoff, Johnson 2003). The destination of the journey is a place for a new start, that can be reached at the cost of extreme danger and crossing water, a symbolic passage that recalls birth. The

metaphoric journey for life was interrupted by an obstacle, the sea storm, and the boat, that was conceived as a vessel of hope, ended up being unable to sustain the dreams and expectations of the travellers. On a higher political level, this picture is a visual metaphor that reflects the failure of international migration policies.

Similarly to Figure 1, Figure 2 only shows wreckage on the sand. It is a close shot presented from a frontal angle at eye level, which conveys a sense of involvement and equality. On the foreground the close-up is of a life buoy which stands out as the only brightly coloured item in the photo- the rest is monochromatic, as the sea and the sky share similar nuances of grey. In Figure 1 the two orange life vests are junk among other junk, far away and useless, which sadly seem to have betrayed their task of keeping people safe in the water; in Figure 2, instead, the lifebuoy is the focal point. It conveys a feeling of hope and salvation, that is also confirmed by the rescue helicopter that can be seen flying over the sea, central as well, a confirmation of the massive deployment of any possible means of rescue at sea.

The photo is more harmonic than Figure 1. Giving similar amount of space to sea and sky, it is at the same time realistic and symbolic of danger and aid. The helicopter is an indirect implication of human agency in terms of territorial control. From a compositional point of view, Figure 3 is a combination of the characteristics of the previous two photos. Most space is given to the wreckage, not much space is left to sea and sky and the close up is on a shoe presumably of a child.



Figure 2: Lifebuoy on the shore

The noncoded iconic message is manifold. In the framework of the metaphor of life as a journey, shoes are for walking along the path of life, so the stranded shoe is a visual manifestation of an interrupted life. Moreover, a single shoe out of a pair, without its complementary part, is useless and cannot perform its function anymore. It reminds one of an orphan, or a widow, a condition that probably relates to some of the survivors of the shipwreck.

The additional symbolic association is provided by the size of the shoe, that evokes the idea of a child at an initial stage of his journey, one who embodies the full potential for life, hope, future, and who was tragically involved in the shipwreck. Nothing is known about the story of the owner of the shoe: he could be dead or alive,

but this is not important. The visual image of the single shoe becomes iconic of denied futures, mutilated journeys, destroyed hopes, devastated families.



Figure 3: Child's shoe on the shore

The environment and objects portrayed in Figure 1, Figure 2 and Figure 3 are recognisable and undoubtedly attributable to the Cutro shipwreck, in fact they were published in news outlets with reference to this event. Taken alone, the photos are insufficient to tell a clear story: only knowing the situational context in which the photos were released is it possible to make the association with migration. The migrants who were on the broken boat are totally excluded from the photo. The photos tell a story about *what* happened and say nothing about *who* was involved in the story. Van Leeuwen (2008, p. 142) discusses this as a possible option of (non) representing social actors in visual images and calls it “a symbolic form of social

exclusion, not acknowledging the existence of certain people or kinds of people”. The exclusion of migrants from the photos conveys the idea that migration is a ‘phenomenon’ rather than a human activity. They express an ideological stance: to emphasise the dangers of migration and to warn all the potential migrants by showing the risk of embarking on such a dangerous enterprise. At the same time, the work of the rescuers is presented so as to save the face (Browne, Levinson 1987) of the Italian government that, in those days, was being attacked by political opponents and human rights activists for supposedly late rescue interventions.

a) Migrants: dead or alive

Not many photos with the shipwreck survivors were published. The ones shown in Figure 4 were shot in a sequence in the same location and from a very similar perspective. The compositional pattern is similar to Figures 1 and Figure 3, in which the space for the sky is marginal, while most space is given to what happens on the ground. The people in the photo can be visually divided into two discrete groups: migrants and non-migrants, that are easily distinguishable due to space arrangement and clothes. The migrants are grouped, kept together, and controlled by non-migrants who are standing in the background, in an evident display of visual power relations. In Figure 4*left*, migrants and non-migrants are presented through processes of *being*, i.e. seated in groups and standing, and Figure 4*right* show a process of *doing*, i.e. getting onto a bus under surveillance of a non-migrant. Migrants are passivized and seem deprived of social agency: they are simply waiting to be driven somewhere, in a

fashion that makes them appear as a burden. The long distance framing conveys the idea of detachment and lack of emotive participation and the angle from which the photos are taken is slightly from above, as if the eye of the camera was on a higher level than the people represented, which gives an idea of looking down on those represented, exercising a sort of symbolic power over them.



Figure 4: Groups of migrants

The photos convey a feeling of isolation that becomes apparent considering that no kind of visual interaction is articulated, neither among those represented nor between those represented and the viewers. Migrants and non-migrants constitute separate groups with no visible interaction, not even eye contact; similarly, no interpersonal engagement is established between migrants and viewers. Viewers can see migrants from behind and can observe them without being noticed, in a form of symbolic voyeurism. The people in the picture are not communicating with the viewers, they are looking in the opposite direction and are not even aware of being photographed. They are objectivised, in that they are treated as objects for scrutiny

rather than subjects of actions. The photo demonstrates that the only people who have the potential to establish a relationship with the migrants are police officers and other security forces, which reinforces the idea of migrants as outlaws. However, the interaction is kept at a bare minimum.

Colour functions as a semiotic resource to discriminate between the groups. Migrants are covered in coloured patterned blankets while non-migrants mostly wear plain dark or orange uniforms and heaps of gold wraps can be seen in the background. The gold wraps have become iconic in the representation of migrants. They are given to chilled migrants immediately after being rescued and their colour, that in traditional iconography is associated with divinity because gold is the purest immutable metal, is strikingly in contrast with the condition of being the poorest, the most helpless and derelict of all. The migrants' age and gender cannot be determined, in fact the visual discursive construction of migration shows no interest in personalising the event. Migrants are kept at a distance, homogenized and culturally categorized as a problematic group.

Another way of representing migrants is showing the coffins in which their bodies rest, emphasising their isolation. The pattern is homogenization as all the coffins are the same. These are images that become iconic and emblematic of the discursive representation of migration in the media. The noncoded ideological meaning they convey relates to the risk of migration and this kind of photo is meant to function as a deterrent for undertaking the journey.

In Figure 5*left* the Italian President of the Republic Sergio Mattarella pays respect to the dead migrants. In Figure 5*right* survivors and family members are gathered to mourn the dead. Exclusion is strategic in these photos: the coffins are present in both but the president and survivors alternate in the photos giving the impression that the presence of one excludes the other. It seems that different positions of power cannot be represented in the same photo.

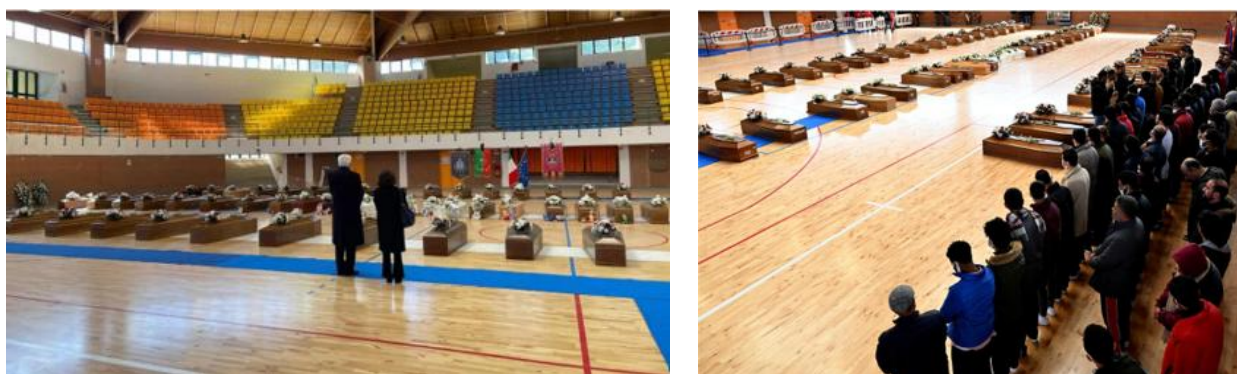


Figure 5: Display of coffins

The strategy of exclusion is even more striking in real life, when a meeting of the Italian cabinet was held in Cutro as sign of interest in the tragic event but no minister, including the Prime Minister, went to pay respect to the dead migrants nor to meet their families nor the survivors. Thus exclusion is performed transmodally, and reiterates the idea of a clear-cut distinction between groups, with migrants discursively constructed as passive and powerless, thus negligible.

Despite excluding the survivors, Figure 5*left* creates an internal interaction between the Italian president and the coffins, as he is standing in front of them and

watches them. It is a long shot, in which the president seems rather small and powerless compared to the huge space, which also shows and emphasises the high number of coffins resting one next to each other covering the floor. Viewers are not included in this social relation but simply watch the scene from the outside. The perspective is different in Figure 5*right*, where the framing angle is from above, thus conveying a sense of disempowerment of migrants. Survivors and family members are homogenised, as they are grouped and seen from behind and above, which makes it impossible to distinguish one from the other. They are not depicted for who they are individually, but are represented as a cultural category of people brought together by similar experiences and geographical origin.

b) Sea

The sea is included in many photos representing the shipwreck. One photo, though, shows nothing else but the great expanse of the sea against the rosy horizon that could be sunrise or sunset (Figure 6). There is no relation with the Cutro shipwreck, in fact it is a neutral photo that could have been shot in any situation. However, once the association is made, due to the inclusion of the photo in pieces of news discussing the Cutro shipwreck, it immediately takes on an ideological meaning and the rosy sky is identified with the sunset, e.g. the end of day, which metaphorically reminds one of death. A strong interpersonal relationship with viewers is established. The frontal angle creates the connection and makes viewers feel like they are travelling on a ship

that leaves its slipstream on the surface of sea. Thanks to this perspective and within the metaphorical framework already discussed, the viewers identify with migrants.

The photo depicts the duality and instability of the sea, both serene and treacherous. Its beauty contrasts sharply with the shipwreck's horror; in its liminal space where dreams crash into harsh realities it embodies hope and despair. It is momentarily calm but has the potential to become rough and bring death and destruction, and then be smooth and calm again as if nothing has occurred.

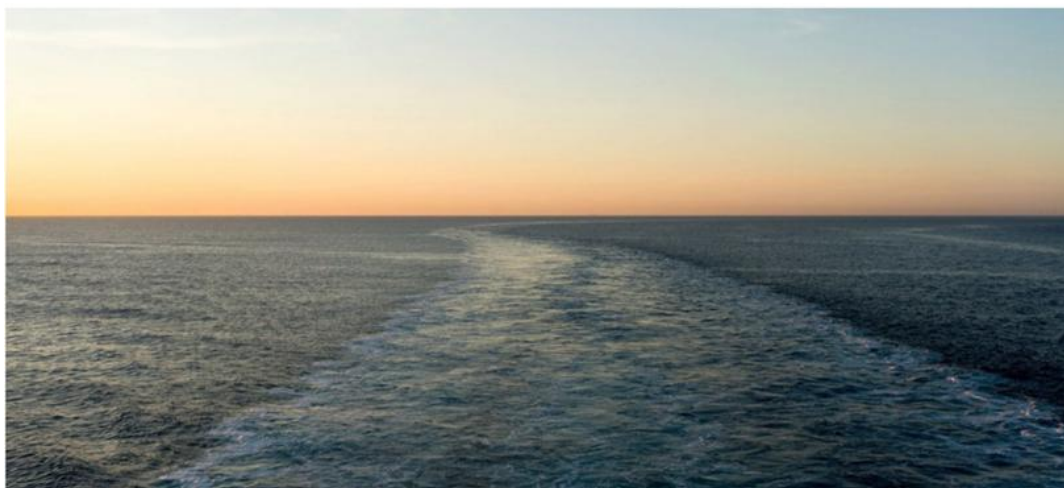


Figure 6: The sea

The sea is unstable but overall immutable: in its continuous cycle between movement and stability it is an eternal regulator of life and death. Thus, it embodies the metaphor of a liquid cemetery, that envelopes and covers the bodies of unknown, unidentified migrants like a tombstone.

The sea is at the same time a merciless oppressor and pious guardian of the dead. It has the serene indifference of Parcae who randomly terminated people's lives and

went on with no regret, an attitude that Herman Melville captured in the final words of Moby-Dick: “[..] then all collapsed, and the great shroud of the sea rolled on as it rolled five thousand years ago”.

4. Symbolon, and the sacred value of hospitality

Some months after the shipwreck, a monument was unveiled in Cutro city centre. The monument was donated by a local artist to preserve the memory of the victims and to celebrate the spirit of solidarity of the local people who sympathised with the migrants. The monument, called “Symbolon”, represents a hand holding a piece of blue wood, a broken piece of a boat, while it is swallowed by a wave. Symbolon comes from ancient Greek and means to unite, rescue, help.

In many cultures, hands are associated with power, control and authority, e.g. the militant gesture of a closed fist; hands also create engagement and interaction, e.g. the pointing finger of the US “I want you” recruitment campaign during the Secession War. Hands are used for universal gestures of greetings and affection, they are also symbols of creativity, craftsmanship, art, and labour.

Considering the noncoded iconic meaning, this monument recontextualises an almost universal hand gesture connected with spirituality. In the Christian culture, three fingers symbolise the Holy Trinity and are differently positioned in iconic gestures. One of those finger positions has the thumb and ring finger touching, e.g.

the Pantocrator Christ hand gesture that reproduces the Christogram ICXC in Byzantine iconography. Symbolon refers to a very specific hand gesture in Catholic culture, i.e. the priest holding the holy communion with thumb, index and middle fingers. According to the Catholic teachings, holy communion is the body of Christ offered in an extreme sacrifice to save humankind.

The symbolism of the white colour of the holy communion is reversed in the hand that is painted in white, that is also the colour of innocence and of the pallor of the dead.



Figure 7: Symbolon

Symbolon is a symbolic admonition to Catholic Italians, inviting them to accept, share and welcome migrants following Christ's teaching: "take and eat it, this is my body offered in sacrifice for you"

5. Final considerations

The Cutro shipwreck offers an opportunity to reflect on the emerging trends of the visual narratives about migration. It is important to be aware that visual images are composed, framed and sequenced according to a visual grammar based on choices that carry ideological implications.

The trends highlighted in the previous sections show a preference for avoiding emotional commitment. A prevalence of distancing, disempowerment and objectivation is evident, which creates homogenization and lack of personalization.

The tendency is to visually construct migration as a dangerous “phenomenon” that needs to be controlled by the intervention of police and security forces. Migrants are often omitted from the visual narrative. When they are portrayed, they are passivized, collectivized and presented as homogeneous groups. This type of dehumanized representation disempowers the potential for sympathetic identification with the victims and constructs a detached response from the users. Thus, it is important to find alternative ways to construct a more humanized representation of human actions.

Expanding the discursive construction of reality so as to include other languages and tools such as the arts could be a way to make some progress in presenting more comprehensive and diversified visions. This happened in Cutro, with the monument that celebrated the response of the local people. Only the locals could see up close, they were able to see the migrants’ faces, to listen to their stories, to witness their

distress, to perceive them as humans. This direct experience was denied to those who only saw the photos discussed in this paper. The synthesis a work of art offers is effective because it instinctively elicits emotions. Also, personal narratives overcome the limits of ideological discursive constructions, as occurred with Aylan's iconic photo.

Given that the discursive construction of the Cutro shipwreck reflects a widespread trend in media representation of migration, it is important to reflect on the ethical responsibilities of media in shaping public opinion and conveying covert ideologies. It is also important to develop an independent vision of the world, creating a space for the implementation of humanizing discursive constructions based on more photos and narratives of migrants. Migration needs to be represented as social action and migrants needs to be portrayed as social actors, with faces, names, and identities. Only humanized narratives can start the long process of breaking down stereotypes.

BIBLIOGRAFIA

- Aarssen N. (2017), *Re-Orienting Refugee Representation? A Multimodal Analysis of Syrian Refugee Representation on the Social Media Platform Humans of New York*, *Stream: Inspiring Critical Thought* 9(2), pp. 1-14.
- Baldry A., Thibault P.J. (2006), *Multimodal Transcription and Text Analysis: A multimodal toolkit and coursebook with associated on-line course*, London and Oakville, Equinox.
- Barthes R. (1977), *Image music text*, New York, Hill and Wang.
- Binder W., Jaworsky B. N. (2018), *Refugees as icons: Culture and iconic representation*, *Sociology Compass* 12(3), pp. 1-14.
- Browne P., Levinson S.C. (1987), *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Clark S. (2020), *Understanding contemporary images using iconography: Migration to the European Union and the representation of refugees and asylum seekers*, *Journal of Visual Literacy*, 39(2), pp. 111-124.
- Demata M., Šarić L. (eds.) (2018), *Discursive constructions of Migrants: Verbal and Visual Images of the Other*, I-Land Special Issue, 1.
- Fairclough M., Wodak R. (1997), *Critical Discourse Analysis*, in van Dijk T. (ed.) *“Discourse as Social Interaction”*, London, Sage, pp. 258-285.
- Jewitt C, Kress, G. (eds.) (2003), *Multimodal Literacy*, New York, Peter Lang.

Kress G., van Leeuwen T. (2006), *Reading Images: The Grammar of Visual Design*, London and New York, Routledge.

Lakoff G., Johnson M. (2008), *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press.

Lester P.M. (2006), *Visual Communication. Images with messages*, Belmont, CA, Thomson Wadsworth.

Lucchesi D., Cerase A. (2023), *The Criminalization of NGOs: Shifting the Blame (and the Gaze) from Immigrants to Rescuers*, CADAAD Journal 14(2), pp. 41-76.

Machin D., Mayr A. (2012), *How to Do Critical Discourse Analysis: A Multimodal Introduction*, London, Sage Publications.

Machin D., van Leeuwen T. (2007), *Global Media Discourse. A critical introduction*, London and New York, Routledge.

Sindoni M.G., Moschini I., Adami E., Karatza S. (2021), *The Common Framework of Reference for Intercultural Digital Literacies (CFRIDiL): Learning as Meaning-Making and Assessment as Recognition in English as an Additional Language Contexts*, London and New York, Routledge.

Sindoni M.G., Moschini I. (eds.) (2022) *Multimodal Literacies across Digital Learning Contexts*, London and New York, Routledge.

Slovic P., Västfjäll D., Erlandsson A., Gregory R. (2017), *Iconic Photographs and the ebb and flow of empathic response to humanitarian disasters*, PNAS 114(4), pp. 640-644.

Statham S. (2022), *Critical Discourse Analysis. A practical introduction to power in language*, London and New York, Routledge.

Theodorou E. (2024) *Constructing the child as refugee: Visual representations of refugee children in digital news media*, *Childhood* 0(0).

<https://doi.org/10.1177/09075682241227806>

Van Leeuwen T. (2008), *Discourse and Practice. New tools for critical discourse analysis*, Oxford, Oxford University Press.

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 67 Gennaio – Marzo 2024

ISSN: 2037-609X



www.rivistailuminazioni.it