



Fondazione Peano

IDENTITÀ/INTEGRAZIONE

**Concorso Internazionale
Scultura da Vivere 2008**

ATTI DEL SEMINARIO



IDENTITÀ/INTEGRAZIONE

**Concorso Internazionale
Scultura da Vivere 2008**

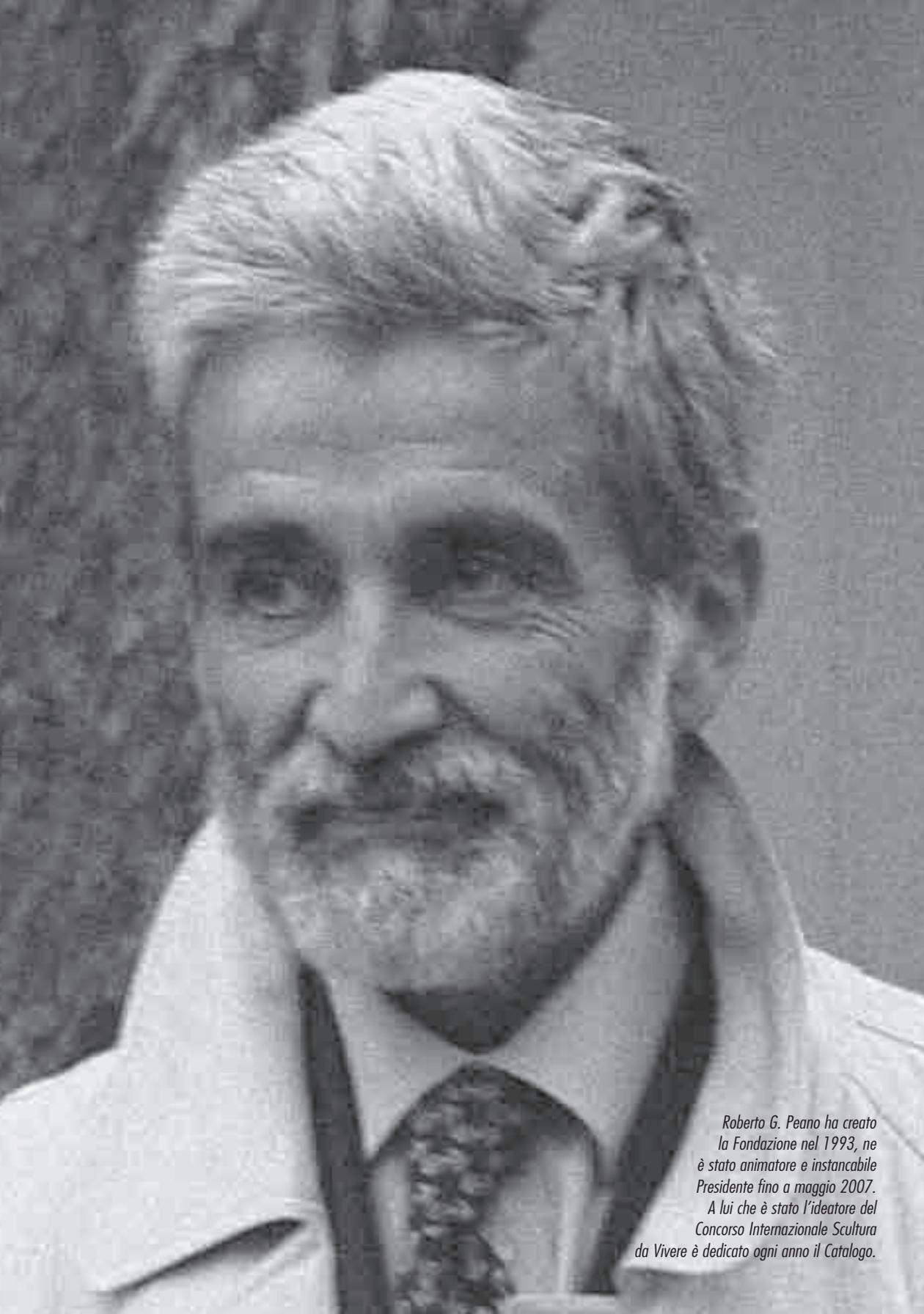
ATTI DEL SEMINARIO

Cuneo, 27 settembre 2008

Il Seminario è stato organizzato in collaborazione
con il Comune di Cuneo
a cui va un sentito ringraziamento.

CON IL PATROCINIO DI





*Roberto G. Peano ha creato
la Fondazione nel 1993, ne
è stato animatore e instancabile
Presidente fino a maggio 2007.
A lui che è stato l'ideatore del
Concorso Internazionale Scultura
da Vivere è dedicato ogni anno il Catalogo.*

La Fondazione Peano, costituita nel 1993, ha per scopo la promozione della scultura e l'inserimento dell'arte nell'ambiente naturale urbano.

Roberto G. Peano † *Fondatore e 1° Presidente della Fondazione Peano*

Attilia Peano *Presidente*
Raffaele Costa *Presidente della Provincia*
Alberto Valmaggia *Sindaco di Cuneo*
Manfredi Di Nardo
Giuseppe Fassino
Matteo Ingaramo
Roberta Ingaramo Valenzano
Ida Isoardi
Nello Streri
Vittorio Valenzano

Sede, sala mostre e giardino museale

corso Francia, 47 – 12100 Cuneo

tel./fax 0171 603649

e-mail: fondazione.peano@libero.it

c.f. 96034820041

DGR Piemonte 21/06/93 P. Giuridica

RPG Tribunale di Cuneo n. 223

www.fondazionepeano.it



Ringrazio la Fondazione Peano e la presidente Attilia Peano con la sua famiglia, la quale ha voluto prendere il testimone di Roberto Peano e continuare un percorso partito ormai dodici anni fa, che con questo tema, "Scultura da Vivere", ha fatto conoscere la scultura, ma anche Cuneo, in Italia e nel mondo, e ha anche fatto conoscere la scultura ai Cuneesi. Chi in città passa sul corso Dante e si ferma sulle panchine vede delle cose strane che lo incuriosiscono: sono le sculture che via via, di anno in anno, vengono posizionate, frutto di un concorso per i giovani studenti, giovani scultori di tutte le Accademie d'Italia. Il vincitore ha diritto a vedere la sua opera posizionata, sicché corso Dante è diventato un po' corso Peano, o, almeno, il corso che raccoglie queste opere. Quest'anno cambiamo la location della sculture vincitrice: la scelta è caduta sull'edificio dell'ex Istituto "Mater Amabilis", in centro, ora sede dell'Università.

Ecco, il convegno di oggi si inserisce in questo cammino che dura da molti anni e che vede la collaborazione, a partire dalla Fondazione Peano, di tante realtà cittadine, dagli Istituti scolastici e da molti docenti alle Fondazioni e al Comune; questo cammino mette la scultura al centro nel binomio "scultura da vivere", che coinvolge scultura e ambiente. Già solo entrando nella sala polivalente dove ci troviamo (che è una sala mostre e molte volte ci siamo venuti, appunto, per importanti esposizioni) e già solo attraversando il giardino della Fondazione con il suo verde (dove all'arte si coniuga un'altra tradizione della famiglia Peano, quella dei giardini), ci avviamo per questo percorso, quello di un rapporto sempre più stretto tra arte e natura.

L'incontro di oggi si propone di approfondire questi temi, e si inserisce in questa giornata della Fondazione Peano. Oggi pomeriggio ci saranno anche altri momenti: l'inaugurazione della nuova scultura, quella che ha vinto lo scorso anno; la proclamazione del vincitore del concorso di quest'anno; e chi proseguirà i lavori percorrerà il cammino di cui si è detto. L'incontro di questa mattina è una indubbia occasione di approfondimento in un percorso che riteniamo molto importante per la nostra città: dobbiamo crescere tutti nel senso estetico, nel senso del bello, anche se a volte alcune moderne opere d'arte fanno discutere. Pur nel confronto tra opposte opinioni, rimane assodato che il tema del bello, del messaggio che passa anche attraverso la forma, e nella fattispecie attraverso la scultura, è importante per farci crescere tutti. In questo la Fondazione Peano, a Cuneo, ha dato un contributo importante, e noi la ringraziamo.

Sintesi dell'intervento

Alberto Valmaggia
Sindaco della Città di Cuneo



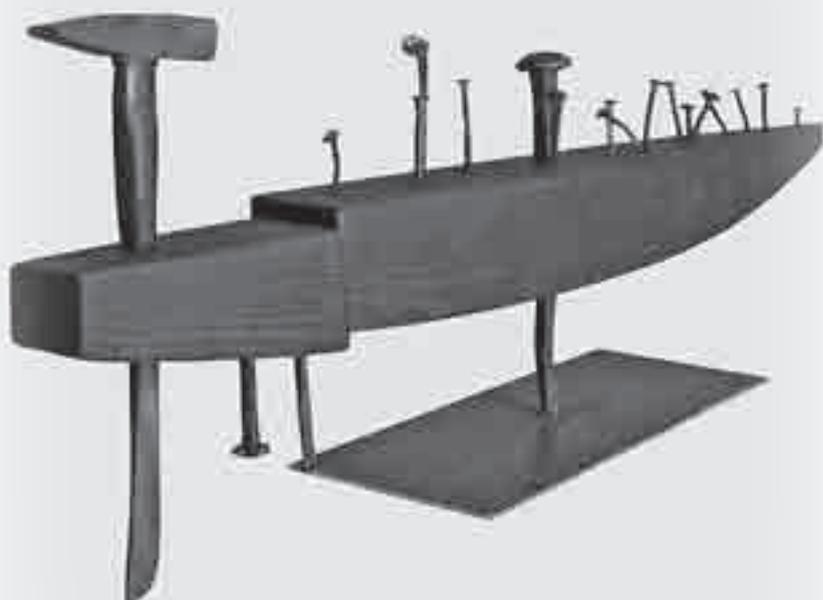
Il mio grazie va alla presidente della Fondazione Peano, anche perché mi viene offerta la possibilità di portare il saluto della grande Istituzione che rappresento al massimo livello da ventun anni: è una istituzione, la Fondazione Cassa di Risparmio di Cuneo, che, anche sul tema (e direi in particolare sul tema) dell'arte e della cultura, investe tanto denaro in questa nostra Provincia. È il primo settore come massa di denaro che eroghiamo: quasi il 30%, dal 25 al 30%, delle somme erogate nel corso dell'anno (massa di denaro che in questi ultimi anni si è stabilizzata intorno ai 30 milioni di euro) viene destinato alle tematiche dell'arte e della cultura.

Da anni seguiamo l'attività della Fondazione Peano ed è un dovere per me (l'ho sentito come un dovere) partecipare all'incontro di questa mattina, in ricordo di Roberto Peano, che è stata una figura molto importante per questa città e che io ho incominciato a conoscere da vicino nel '95, quando ero vicesindaco della città e cominciarono i lavori in questa Fondazione. Ma poi la Fondazione Cassa di Risparmio di Cuneo, come ha già ricordato la professoressa Peano, è stata sempre vicina a questa Fondazione nelle attività annuali, e io sono qui anche per testimoniare la vicinanza a questa Fondazione e per ringraziare la famiglia Peano e Roberto Peano, quest'ultimo, inoltre, per tutto quello che ha dato anche alla nostra Fondazione, perché, quando avevamo bisogno di qualche consulenza, sempre gratuita, lui ce la forniva molto volentieri. E quindi manifesto anche in questa occasione la disponibilità a continuare ad essere vicino all'Istituzione che ci ospita, per le sue attività molto importanti.

In particolare, tengo a sottolineare il tema del concorso di quest'anno, che è di grandissima attualità: tematiche sulle quali anche noi della Fondazione Cassa di Risparmio di Cuneo stiamo cercando di lavorare soprattutto con attività nelle scuole, e che sono i temi dell'oggi e sono soprattutto i temi di domani.

Sintesi dell'intervento

Ezio Falco
Presidente della Fondazione
Cassa di Risparmio di Cuneo



Luca Zanchi
La barca degli antenati



INDICE

Presentazione pag. 11
Manfredi Di Nardo

SCENARI DELL'INTEGRAZIONE " 13

Confini e contaminazioni " 14
Laura Operti

La diversità culturale presupposto essenziale per l'integrazione " 23
Alessandro Spedale

**Percezione dell'ambiente, rappresentazioni simboliche
e indicatori di appartenenza: alcuni esempi mesoamericani** " 26
Alberto Guaraldo

TERRITORIO PAESAGGIO ARTE " 39

Ambiente e territorio nei Paesi di origine degli immigrati " 40
Andrea Giordano

Il paesaggio come identità degli europei " 50
Attilia Peano

Identità e integrazione ovvero l'arte nella natura " 58
Claude Raffestin

L'interpretazione del tema nel Concorso "Scultura da vivere" " 62
Enrico Perotto

TESTIMONIANZE " 73

Don Luciano Allais " 74

Piero Sardo " 75

Gigi Garelli " 78

Essere immigrato a Cuneo " 80
Alban Mesi



PRESENTAZIONE

Manfredi Di Nardo

Da tempo Roberto Peano confidava, più nella calma delle conversazioni private che nelle comunicazioni delle pubbliche circostanze, di voler spostare nei contenuti l'obiettivo del concorso "Scultura da vivere": finora i grandi temi universali e perenni della condizione umana, ma per il futuro il dibattito sulle problematiche vive ed attuali che, investendo hic et nunc la società e l'individuo, coinvolgono i giovani in uno storicizzato confronto sui valori. Con felice intuizione su quanto sarebbe in seguito davvero accaduto, Roberto immaginava gli studenti delle Accademie, cui il concorso da sempre è destinato, nell'efficace sforzo d'esprimere con il linguaggio della creatività artistica la propria Weltanschauung nel quadro del mondo attuale.

Ecco perché la Fondazione Peano decise di proporre per il concorso del 2008 il tema "Identità/integrazione", entrando nel vivo d'una questione quanto mai dibattuta in un'epoca di grandi spostamenti di popolazione, a livello planetario. In accordo con la propria tradizione di neutralità problematica (solitamente espressa attraverso l'apertura ad ogni e qualsiasi esperienza estetica) la Fondazione volle semplicemente indicare, nei due termini del tema proposto, i due poli di una scelta che, tra i pericoli del relativismo identitario alla Lévi-Strauss e le ibridazioni snaturanti dell'integrazione forzata, vede una serie di possibili scelte a cui aderire. Sarebbe toccato ai concorrenti prendere posizione, in coerenza con la propria ispirazione artistica.

Non mancarono, nelle riunioni preparatorie del concorso, fondate obiezioni circa le difficoltà del new deal; ma, alla fine, prevalse l'opzione di un atto di fiducia nell'intelligenza critica e nel coraggio personale dei concorrenti, cui si decise di offrire una sponda affiancando al concorso un seminario sul tema "Identità/Integrazione", con la partecipazione di esperti e studiosi e la testimonianza di persone coinvolte, con modalità differenti, nella situazione dibattuta. Coordinatrice degli interventi e degli atti del seminario è Laura Operti, studiosa della problematica interculturale: a lei va la gratitudine della Fondazione Peano per l'impegno e l'intelligenza del suo lavoro.

Il presente volume contiene gli atti del seminario: la sua riuscita e utilità ha convinto la fondazione a ripetere l'esperienza in futuro, nelle occasioni in cui la natura e i caratteri del concorso "Scultura da vivere" lo richiederanno. I materiali delle relazioni sono stati organizzati in modo da rispondere, nei tre blocchi che li distinguono, a tre momenti topici identificati da tre titoli. Gli "scenari dell'integrazione" presentano il problema sotto l'aspetto filosofico e socio-antropologico, precisando i concetti di "identità" e di "integrazione" attraverso excursus ed esempi idonei a fornire gli strumenti di comprensione della materia. Il corpo centrale del volume ha come titolo "Territorio, paesaggio, arte" e, con l'apporto della pedologia, dell'architettura, della geografia, della critica d'arte, presenta il permanere e il variare dell'identità in rapporto all'evoluzione dell'ambiente fisico e naturale, nonché come causa e prodotto della creatività artistica. Quest'ultima è la sezione del seminario in più diretto rapporto con il concorso di scultura: non per nulla una specifica relazione è dedicata ad un esame organico e articolato dei bozzetti presentati dai giovani concorrenti.

Una serie di testimonianze chiude il volume, ad affrontare l'argomento non solo sotto l'aspetto teorico generale, ma anche nelle sue concrete manifestazioni in seno alla vita sociale. Si potrebbe dire che il problema viene in alcuni casi esaminato dall'esterno e in altri dall'interno, a seconda che, a testimoniare la propria esperienza, siano persone coinvolte, in un modo o nell'altro, nella tematica dell'accoglienza o persone che hanno dovuto mettere in gioco, per le vicende della loro vita, la propria identità. Ma in ultima analisi questa distinzione dovrebbe cadere, se è vero che, a quanto oggi si dice, l'integrazione è un processo di cambiamento che coinvolge sia chi si sposta, sia chi riceve ed accoglie.

Manfredi Di Nardo



SCENARI DELL'INTEGRAZIONE



CONFINI E CONTAMINAZIONI

Laura Operti

Ho conosciuto Roberto Peano e partecipo con vero piacere a questo Seminario, che rappresenta la continuazione e l'arricchimento della sua idea di Fondazione.

Colgo qualcosa che lega il tema dell'*integrazione* alla realizzazione di un evento in ricordo di una persona che non c'è più. In entrambi i casi trattasi di momenti della vita in cui esiste uno *stacco*: da chi ci è caro e ci ha lasciati, o da un mondo fatto di cultura, tradizioni, linguaggi che alcuni sfortunati devono lasciare. Di qui la necessità di allontanare da sé gli elementi che provocano dolore, abbattimento, tristezza, per trovare l'energia di continuare. Qualcosa va *dimenticato*, e uso intenzionalmente questo verbo forte, quasi eretico, che indica un paradosso: si può utilizzare il passato per costruire il futuro, se pur in un equilibrio sempre instabile, a condizione di non raggelare il passato in una memoria immobile, statica che non fa bene al cuore, anzi lo indebolisce. Fu un antropologo¹ a dire durante un convegno qualche anno fa "gli stranieri per essere felici devono dimenticare". Questa sua frase suscitò un vespaio di critiche tra il pubblico composto prevalentemente da volontari di Ong, insegnanti, educatori. Io invece fui tra coloro che apprezzarono il senso della sua affermazione, che forse voleva anche contrapporsi a un certo "intercultural de courtoisie",² fatto di cous-cous, danza africana, poncho peruviano, che sottolinea soltanto differenze di costume che non creano problemi. Mentre è tutto molto più complesso. Per

¹ Tullio Seppilli era l'antropologo e il Convegno sui temi dell'immigrazione si svolgeva a Perugia a metà degli anni '90

² Il concetto è espresso dallo studioso francese Carmel Camilleri nel saggio *La costruzione dell'interculturale* in Elio Damiano, *Dinamiche multiculturali e processi formativi. Una nuova frontiera per l'Europa*, CELIM, 1994

quel che ci è consentito nello spazio di un intervento, cercheremo di tracciare qualche linea interpretativa del fenomeno.

E anche sul concetto di felicità degli *stranieri* torneremo più avanti con un pensiero di Julia Kristeva.

Dunque *integrazione* e *identità, confini e contaminazioni*, categorie e concetti che si collocano all'interno del cosiddetto *dialogo interculturale* all'epoca delle *migrazioni* nell'età contemporanea. Migrazioni ce ne sono state sempre e in ogni parte della terra, per questo i contributi a questo Seminario provengono da saperi diversi e un'attenzione particolare è stata data in questo contesto al rapporto tra l'uomo e il suo ambiente, che è sembrata una chiave di lettura ricca e stimolante.

Dovendo riflettere sull'*integrazione* bisogna partire dal fatto che è impossibile oggi concepire la storia secondo punti di vista unitari. I punti di vista, le visioni del mondo sono tanti quanti i popoli che vivono nel tessuto sociale preso in esame e partecipano di un universo comunicativo complesso, omologante o liberatorio a seconda di come alcuni fenomeni sono interpretati e ricostruiti. In questo universo ciò che interessa sottolineare è che non solo si incontrano culture diverse, ma più specificamente "individui", che sono portatori di culture e di *identità* (e l'arte è il terreno di incontro per eccellenza tra esperienze individuali). Ma gli individui che incontriamo nei nostri percorsi sono portatori di quale identità?

L'antropologia e la sociologia contemporanee sono concordi nel ritenere che sia corretto rivedere il concetto di identità, come è usato talvolta nel linguaggio approssimativo e talvolta distorto dei *mass media* e anche secondo vecchi e superati parametri scientifici che risentono di influenze coloniali o pseu-



do coloniali.³ Una bella definizione è quella che ne dà Vanessa Maher. "L'identità etnica da una parte viene determinata socialmente, dall'altra rimane condizionata dall'esperienza affettiva del singolo. Ma l'esperienza affettiva e di socializzazione non finisce con l'infanzia. L'identità etnica va definita come la somma delle identità che una persona assume nel corso della vita e ha sempre una valenza relazionale e situazionale".⁴ Identità definita dunque dalle reti di relazioni in cui è di volta in volta inserita, in continua *trasformazione* e storicamente determinata. Un Africano che è in Italia da 20 anni è ben diverso da un Africano che è arrivato da pochi mesi, sia per ciò che trova, sia per ciò che ha lasciato: l'Italia di ieri e l'Italia di oggi sono profondamente diverse, e non è questo il luogo per esaminarne le differenze. Ma anche per il paese che si lascia valgono le stesse considerazioni: l'Africa di 20 anni fa non è l'Africa di oggi. Il *cambiamento* vale per tutti i luoghi della terra e se ne tiene troppo poco conto, congelando modi di essere privati e collettivi in stereotipi che sono sempre semplificazioni, talvolta caricature.

I *confini* invece, quelli geografici in particolare, vorrebbero imporre delle identità forti: c'è chi è dentro e chi è fuori, c'è chi sta da una parte e chi dall'altra dei confini, che possono essere anche muri che separano, dividono, escludono, lacerano. Ma i confini sono inconsistenti rispetto al flusso irrefrenabile dei segnali digitali perché anche nei paesi oscurati da tendoni di censura filtrano informazioni e messaggi. E poi la condizione di chi è dentro e chi è fuori è largamente reversibile e modificabile in base alla contingenze socio-politiche e anche in base al progetto di *viaggio*

³ Aveva suscitato molto interesse in questa direzione il libro audace di Francesco Remotti intitolato *Contro l'identità*, Laterza, 1996

⁴ Vanessa Maher (a cura di), *Questioni di etnicità* (1994), Rosenberg & Sellier, 1994, p. 31

che gli individui migranti si portano dentro.

Gli *stranieri* sono indefiniti e mutevoli come le loro identità e irritano gli altri perché confondono le linee di confine, "le rimescolano come mazzi di carte disordinati dai capricci dispettosi di un vento malevolo", come dice Zigmunt Bauman (2002).⁵ Se i confini vengono vanificati, le culture si incontrano e si *contaminano*. E nascono, o meglio continuano a sussistere, le culture dell'*ibridazione*, del *meticcio*.

Una delle voci più interessanti su questo tema è quella dell'antropologo francese Jean-Loup Amselle con il suo libro *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*. Il punto di partenza è il rapporto ambiguo che intercorre tra antropologia africanista e colonialismo. Là dove si rintracciano identità diverse, l'amministratore coloniale separa, crea solchi anche tra individui, attuando una politica territoriale maturata in ambito europeo. Per ovviare a tutto ciò l'autore propone di ragionare per logiche meticce, che presuppongono un *meticcio originario* dei diversi gruppi che si sono formati nel corso della storia dell'umanità, che a sua volta porta a un indebolimento dei confini a favore di una maggiore continuità culturale.

"Per esempio, invece di parlare d'Islam nero come di una forma sincretica nella quale la religione del Profeta sarebbe stata contaminata dai culti pagani, perché non leggere anche le influenze dell'Islam su quelle che continuiamo a considerare pratiche pagane e che in realtà sono sincretiche anch'esse?".⁶ La problematica della società *multiculturale*, se non si presta attenzione conduce direttamente a uno sviluppo separato analogo "all'apartheid sudafricano, il quale a sua volta deriva in parte

⁵ Cfr Martina Corgnati (a cura di), *Le porte del Mediterraneo. Rassegne dell'arte contemporanea*, Skira, 2008, p. 12

⁶ Cfr Marco Aime, Presentazione a Jean-Loup Amselle, *Logiche meticce*, Bollati Boringhieri, 1999, p. 9



dall'applicazione deviata della nozione di cultura".⁷ Amselle, che rappresenta la corrente più radicale di un'antropologia che si batte contro ogni forma di razzismo mascherato, esprime tutta la sua insofferenza dottrinale per la schematizzazione di concetti che sono "banalmente" sulla bocca di molti e dei media in particolare. Per farla finita con l'interpretazione reazionaria del concetto di identità, cita come esempio il caso di un voto degli Ispanici della California contro il bilinguismo nell'insegnamento. Questo starebbe a dimostrare "che le scelte delle minoranze etniche o culturali non vanno per forza nella direzione della cultura di origine — quella spontaneamente valorizzata dai sostenitori del multiculturalismo —, ma che può essere orientata verso la cultura della società che le accoglie. Tra i diritti delle *minoranze* c'è anche quello di rinunciare alla loro cultura, e i *dominanti* non dovrebbero avere la possibilità di scegliere, al loro posto, il tipo di cultura o di lingua che reputano più conveniente".⁸ L'atteggiamento mi pare non si scosti molto da quello espresso con altri termini nelle prime righe di questo testo.

Peccato che non siano pochi in Italia a pensare che di *cultura d'origine*, a proposito di certe fasce di immigrati, proprio non se ne debba parlare, perché non esiste! Ma questa è un'altra storia...

Non può passare inosservato lo spazio dato sui giornali quasi quotidianamente ai Rom, che sono "tutti delinquenti, non mandano a scuola i bambini, sono sporchi" ecc. ecc. Quando è cosa nota che i bambini vanno per lo più a scuola, altrimenti non si capirebbe da dove arrivano quegli zainetti pieni di libri "che ci pensano le ruspe a spazzar via dai campi nomadi, quando ci sono le disposizioni di far piazza pulita di questa vergogna", ... e la televisione documenta.

⁷ Jean-Loup Amselle, op. cit. p. 69

⁸ Jean-Loup Amselle, op. cit. p. 37

E non sono tutti stranieri i giovani imputati dei processi nei Tribunali per i Minorenni, anzi i reati più gravi — omicidi, rapine — sono più spesso imputabili a Italiani, (almeno per quella che è stata per alcuni anni la mia esperienza di giudice minorile onorario presso il Tribunale per i Minorenni di Torino). Ma dalle notizie che compaiono sulla maggior parte dei giornali questo non è affatto chiaro.

Forse, mettendo insieme teoria e pratica, ci verrebbe da dire che è ora di "correggere il tiro", per evitare provincialismo e razzismo, in qualche misura due facce della stessa medaglia.

Pensiamo a quale ruolo svolgono gli immigrati e le immigrate nel lavoro di cura, come badanti, colf e baby-sitter. E come in questo ruolo si rivelino tutte le contraddizioni che è dato scorgere nel fenomeno dell'immigrazione. Esistono rapporti interpersonali tra "noi" e "loro" (definizione a dire il vero desueta, ma per intenderci la useremo ancora) molto complessi, sicuramente coinvolgenti sul piano dei sentimenti, talvolta conflittuali. Ci scorgo affetto, curiosità, riconoscenza, da entrambe le parti, ma anche talvolta diffidenza, rancore, senso di spaesamento, oscurità, soprattutto da parte di persone che vedono e sperimentano, abitando nelle nostre case, una così profonda *diversità* sociale e economica, che non può non lasciare traccia su un vissuto già sconvolto da abbandoni, fratture ambientali e emotive. Queste diversità sono tra le *barriere* più tragiche che la nostra società deve abbattere o almeno stemperarne l'asperità. Anche la ricerca in campo psicologico dovrebbe ampliare indagini precise, studi, riflessioni approfondite, perché da questi rapporti deriva una buona parte della *serenità* nelle nostre case. Queste persone stanno con noi, coi nostri vecchi, coi nostri bambini, condividendo una sfera "intima" della quotidianità; la qualità della comunicazione con loro diventa parte integrante della qualità della nostra



vita. Con loro dobbiamo saper *comunicare* e, come ci dice Enzo Bianchi, "...comunicare non è movimento unidirezionale, ma circolare, reciproco e interattivo tra partner che si scambiano messaggi, al fine di una comprensione, di un accordo. Tale scambio non può lasciare immutati... comunicare significa affermare il proprio bisogno dell'altro".⁹ E noi abbiamo bisogno di queste persone, perché, volenti o nolenti, si sta edificando una *comunità* insieme. La comunità è più spesso "il frutto della condivisione della povertà e delle debolezze di ciascuno, piuttosto che la somma di forza di tutti".¹⁰

Noi e gli altri possiamo giocare il ruolo intercambiabile di *osservatori* e di *osservati*, ma entrambi, come già detto, non siamo oggetti immobili, bensì soggetti coinvolti in questo scambio da una comune storicità, in cui si devono ricercare le possibili somiglianze, interdipendenze, connessioni.

Clifford Geertz in *Interpretazione di culture* scrive: "È forse nelle peculiarità culturali dei popoli, nelle loro bizzarrie, che si possono trovare alcune delle rivelazioni più istruttive su che significa essere genericamente umani".¹¹ Avere attenzione, interesse, *tensione positiva* per gli stranieri, verso le loro *stranezze* o verso ciò che è perfettamente uguale a ciò che siamo noi, significa avere una meta che esprime un modello alto di democrazia: il ritrovamento dell'*universalità*.

Il dialogo interculturale ha tempi lunghi, procede a piccoli passi, per graduale accomodamento di prospettive, per caute domande, per dubbiose accettazioni, ma anche per improvvise e gioiose aperture di orizzonti.

I giovani immigrati in qualche misura esprimono un

⁹ Enzo Bianchi, *Le parole della spiritualità* (1999), Rizzoli, 2003, pp. 186, 187

¹⁰ Enzo Bianchi, op. cit. p. 188

¹¹ Clifford Geertz, *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, 1987, p. 14

progetto di *uomo nuovo*, *paradigma della modernità*, in possesso di una *unità policentrica*, che si muove all'interno di una *traiettoria* che è a sua volta avamposto di trasformazione. Il progetto in realtà è quello cui sono destinati tutti i giovani cittadini europei, per via delle regole del mercato, che spinge spesso i nostri figli a lavorare all'estero, a cercare *altrove* risposte economiche e spesso a creare nuove famiglie, plurilingue e multiculturali. La storia dell'emigrazione verso le Americhe, quella dura, piena di sofferenza, ricordiamolo, è stata anche quella degli Italiani, da fine Ottocento alla metà del secolo scorso! Insomma tutti i discorsi si mescolano, mantenendo però doverosamente al centro le condizioni molto misere in cui vive oggi nelle nostre città, nelle campagne, nei paesi di montagna e di mare, tanta gente che proviene da luoghi di povertà, di dittatura, di epidemie, di guerre.

Anche i progetti socio-politici dei paesi europei che da più tempo hanno massicce presenze di immigrati sul loro territorio non sono univoci negli orientamenti applicativi. Per esempio la Francia ha un progetto di *assimilazione*, in coerenza con la politica di un paese che si identifica con uno Stato accentrato, nel Regno Unito è diffuso un progetto di *pluralismo ineguale* che riconosce ampio spazio alle comunità etniche, ma non su un piano di parità rispetto al modello britannico.¹²

Per ciascuna di queste realtà, di questi mondi che sono molto più complessi, più "sanguigni", più imprevedibili, più "urgenti" delle leggi che vorrebbero

¹² In Italia, come è noto, si parla di integrazione. Paolo Ferrero, già ministro della Solidarietà Sociale del Governo Prodi, nel suo libro *Immigrazione. Fa più rumore l'albero che cade della foresta che cresce*, introduzione di Luigi Ciotti, Claudiana 2007, parla di *inclusione*, progetto che prevede da parte dell'immigrato il rispetto della Costituzione e l'apprendimento della lingua italiana e da parte dello Stato che gli venga garantito il rispetto dei suoi diritti fondamentali sociali, civili e la libertà religiosa.



ordinare il fenomeno, esistono bellissimi film che raccontano le vite, gli scontri e gli incontri, dolorosi e meravigliosi che avvengono tra uomini donne e bambini che si trovano a vivere questa grande *avventura* dell'immigrazione: non lasciano la loro casa, i loro cari soltanto i più disperati, ma anche i più coraggiosi, quelli che hanno nel cuore la *speranza*, la voglia di cambiare il destino, rischiando, ma anche vivendo con robustezza, con slancio ciò che succede loro.

Per preparare questo intervento ho rivisto molti testi che mi sono cari, tra cui quello più toccante, l'intervista che Claude Lévi-Strauss ha rilasciato al giornalista e scrittore Didier Eribon nel 1988, che si è tradotta in un libro, *Da vicino e da lontano. Discutendo con Lévi-Strauss*. Lévi-Strauss quest'anno ha compiuto 100 anni, quando rilasciò quell'intervista aveva dunque già 80 anni. Parla di sé come uomo e come scienziato e insieme parla della società francese e degli intellettuali francesi di anni lontani, da Paul Nizan a Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir, a Merleau-Ponty, da Lacan a Leiris; dal Musée de l'Homme al Musée Guimet; e poi parla di quando soggiornò negli Stati Uniti, durante la seconda guerra mondiale e ci accosta ai grandi antropologi americani, da Franz Boas a Ruth Benedict; dalla New York Public Library, all'American Museum of Natural History, ai pittori surrealisti, Max Ernst, Duchamp, Tanguy..., oltre naturalmente ai suoi viaggi in Brasile fra i Bororo e i Nambikwara. Non si può che rimanere affascinati da un tale vita e da un tale racconto, ma il libro è molto importante (e recentemente ristampato) perché in forma semplice, rispondendo a domande, esprime le sue idee sulle questioni più importanti dell'antropologia che in qualche modo hanno cambiato il mondo, soprattutto dall'angolazione che ci interessa. Alla domanda se una società nel 1988 potesse essere monoculturale,

come conseguenza delle mescolanze di popolazioni, delle migrazioni, dell'immigrazione... la risposta era: "Monoculturale non vuole dire niente perché nessuna società lo è mai stata. Tutte le culture sono il risultato di mescolanze, di prestiti, di miscugli, che non hanno smesso di prodursi, sebbene con ritmi diversi, dall'origine dei tempi. Tutte pluriculturali per formazione, ciascuna società, nel corso dei secoli, ha elaborato una sintesi originale. A quella sintesi che costituisce la cultura proprio in un dato momento, tutte si attengono più o meno rigidamente. Chi può negare che vi siano oggi una cultura giapponese, una cultura americana, anche tenendo conto delle differenze interne? Non c'è nessun paese che sia il prodotto di un miscuglio più di quanto lo siano gli Stati Uniti, eppure esiste un *american way of life*, a cui tutti gli abitanti di quel paese sono attaccati, quale che sia la loro origine etnica".¹³ I discorsi della campagna presidenziale negli Usa, oggi, non fanno che confermare questa tesi.

Lévi-Strauss, interrogato sul tema del razzismo risponde: "Ci sono e ci saranno sempre comunità inclini a simpatizzare con quelle i cui valori e il cui genere di vita non contrastano con i propri; e meno con le altre. Ciò non impedisce che anche con queste ultime i rapporti possano e debbano restare sereni".¹⁴ Questo atteggiamento così pacato, così, per usare un termine molto semplificatorio, "di buon senso", come è lontano dai toni aspri, violenti cui ci hanno abituato la società contemporanea e lo scenario politico internazionale! Sono passati 20 anni e molte vicende hanno insanguinato il mondo. Ma non è solo un atteggiamento, è una filosofia che l'umanità rischia di perdere e ne paga tutte le conseguenze.

¹³ Claude Lévi-Strauss e Didier Eribon *Da vicino e da lontano. Discutendo con Claude Lévi-Strauss*, Rizzoli, 1988, p. 211

¹⁴ Claude Lévi-Strauss e Didier Eribon, op. cit. p. 211



Differenza, tradizione, dialogo, conflitto, dominio. Le riflessioni su questi temi, dalle testimonianze dei più grandi pensatori a quelle delle piccole ricerche fatte nelle scuole elementari, girano sempre intorno a questi concetti, se pur con sguardi che ne colgono con più acutezza i risvolti sociologici o individuali.

Quest'anno ricorre il 60° Anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e tutto il mondo si interroga se questi diritti siano rispettati e godano di buona salute. Sembra di no.

Predrag Matvejevic, col suo penetrante sguardo sul Mediterraneo, piccolo mare, luogo di frontiera, di scambi e di guerre, ha scritto: "La nostra epoca ha fatto valere, più esplicitamente di quelle che l'hanno preceduta, il diritto alla differenza, cioè alle particolarità individuali, nazionali, linguistiche, sessuali e di altro tipo. Tutto questo troverà posto in una nuova 'Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino' che si dovrà pur scrivere. Ma i valori non si identificano con la differenza in quanto tale — sono determinati dai rapporti fra le differenze"¹⁵ (Matvejevic 1998).

Il cammino verso l'integrazione dunque è ancora lungo, un percorso ad ostacoli pieno di difficoltà. Ma anche è molto affascinante se si riesce a cogliere il valore di una conoscenza che porta con sé la ricchezza di rappresentazioni visive, letterarie, gestuali, musicali "nuove" e "vitali". Si lavora, anche con questo Seminario, perché ciò avvenga in modi adeguati, il che si vorrebbe significasse in forme *non violente e solidali*.

È quasi consuetudine parlare di certe aree della terra e dei loro abitanti identificandoli per quello che non hanno: ricchezza, democrazia, salute, scolarizzazione, ecc. ecc. Questo ragionamento, come si è visto, si può rovesciare, perché i beni a disposizione dell'uomo sono tanti e variegati.

¹⁵ Cfr Martina Corgnati, op. cit. p. 19

Per arrivare all'estremo paradosso: gli stranieri non sono solo impauriti, bisognosi, melanconici..., sono anche "felici". Ce lo dice una grande scrittrice e psicoanalista, Julia Kristeva

"Si può essere stranieri e felici? Lo straniero suscita un'idea nuova di felicità. Tra fuga e origine: un limite fragile, un'omeostasi provvisoria. Affermata, presente, a volte certa, questa felicità sa tuttavia di essere in transito, come il fuoco che brilla solo perché consuma. La strana felicità dello straniero sta nel mantenere questa eternità in fuga o questo transitorio perpetuo". Kristeva (1990)

20-12-2008*

*SINCRETISMI. Oggi sono andata alla Festa di Natale del Centro Interculturale delle donne Alma Mater di Torino. Entro in una stanza molto grande dove ci sono prevalentemente delle giovani donne marocchine coi loro bambini. Hanno quasi tutte il velo e tacchi alti spuntano dalle gonne lunghe. Sono sorridenti e chiacchierano tra di loro. Ci sono anche donne italiane e qualche donna di altre nazionalità. Regna un clima di festa, i bambini giocano con i palloncini, corrono e si scambiano abbracci. Si ascolta musica araba e altra musica, qualche ragazza araba, senza velo, balla sinuosamente (come sanno fare solo loro), e infine si mangia. Piatti principali: cous-cous e lasagne.

Questi non sono esperimenti dell'"intercultural de courtoisie", è "la vita", laicamente condivisa da musulmani, cristiani, non-credenti, che stanno insieme per il piacere di far festa, di condividere la gioia di questi momenti, di mangiare cose buone, di mostrare i figli e le figlie vestite con civetteria. Religione, etnie, tradizione, modernità passano così in secondo piano rispetto a questo legittimo desiderio di allegria! Ed è tutto così normale, così semplice.



ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI

Ho messo a punto la seguente bibliografia come contributo all'approfondimento dei temi trattati nel testo, toccando anche opere letterarie, a vantaggio di coloro che nei più svariati luoghi di lavoro, scuole, tribunali, carceri, ospedali, cantieri edili, campi, mercati, sentono il bisogno di accompagnare con un libro la loro attività che li mette a contatto con diverse etnie. E per tutti gli amanti della lettura, naturalmente.

Saggistica

Aime M. 2006 — *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Bollati Boringhieri

Allam K. F. 2006 — *La solitudine dell'Occidente*, Rizzoli

Ancora A. 2006 — *I costruttori di trappole del vento. Formazione, pensiero e cura in psichiatria transculturale*

Amselle J-L. 1999 — *Logiche Meticce*, Bollati Boringhieri

2001 — *Connessioni*, Bollati Boringhieri

Augé M. 2007 — *Tra i confini*, Bruno Mondadori

Baroncelli F. 1996 — *Il razzismo è una gaffe*, Donzelli

Bateson G. 1987 — *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi (ed orig. 1972)

Bauman Z. 2002 — *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori

2007 — *Modus Vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, Laterza

Ben Jelloun T. 1988 — *L'estrema solitudine*, Edizioni Milvia

Bobbio N. 1992 — *L'età dei diritti*, Einaudi

1993 — *Razzismo, oggi*, in "Scuola e città" n° 4

Camilleri C. e Cohen - Emerique M. (a cura di) 1989 — *Choc de cultures: Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan

Chiozzi P. (a cura di) 1991 — *Antropologia urbana e relazioni interetniche*, Angelo Pontecorboli

Clifford J. 1993 — *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri

1997 — *Strade, viaggio e traduzione alla fine del xx secolo*, Bollati Boringhieri

Dal Lago A. 1999 — *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli

Di Liegro L. 1997 — *Immigrazione. Un punto di vista*. Sensibili alle foglie

Enzensberger H.M. 1993 — *La grande migrazione*, Einaudi

Geertz C. 1987 — *Interpretazione di culture*, il Mulino

1999 — *Mondo globale, mondi locali*, il Mulino

2001 — *Antropologia e filosofia*, il Mulino

Gnisi A. 1998 — *Creoli meticci migranti clandestini e ribelli*, Meltemi

Habermas J., Taylor C. 2005 — *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli

Kassir S. 2004 — *Considérations sur le malheur arabe*, Actes Sud Sindbad

Kristeva J. 1990 — *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli

La Cecla F. 1988 — *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza

Latouche S. 2007 — *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli

Le Pichon A. e Caronia L. (a cura di) 1991 — *Sguardi venuti da lontano. Un'indagine di Trancultura*, Bompiani

Lévi-Strauss C. e Eribon D. 1988 — *Da vicino e da lontano. Discutendo con Claude Lévi-Strauss*, Rizzoli

Maalouf A. 2005 — *L'identità*, Bompiani

Maher V. (a cura di) 1994 — *Questioni di Etnicità*, Rosemberg & Sellier



- Mansoubi M. 1990 — *Noi, stranieri d'Italia. Immigrazione e mass-media*, Maria Pacini Fazzi ed.
- Marramao G. 2008 — *La passione del presente*, Bollati Boringhieri
- Martvejevic P. 1998 — *Il mediterraneo e l'Europa*, Garzanti
- Nathan T. 2003 — *Non siamo soli al mondo*, Bollati Boringhieri
- Obama B. H. 2008 — *Sulla razza*, Rizzoli
- Ong A. 2005 — *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello Cortina
- Operti L., Cometti L. (a cura di) 1992 — *Verso un'educazione interculturale*, Bollati Boringhieri
- Operti L. (a cura di) 1995 — *Sguardi sulle Americhe. Per un'educazione interculturale*, Bollati Boringhieri
- 1998 — *Cultura araba e società multiethnica. Per un'educazione interculturale*, Bollati Boringhieri
- Raulin A. 2000 — *L'Ethnique est quotidien*, l'Harmattan
- Remotti F. 1996 — *Contro L'identità*, Laterza
- Revelli M. 1999 — *Fuori luogo. Cronaca di un campo Rom*, Bollati Boringhieri
- Ricardi A. 2006 — *Convivere*, Laterza
- Sassen S. 1999 — *Migranti, coloni, rifugiati*, Feltrinelli
- Shiva V. 2007 — *Dalla parte degli ultimi, una vita per i diritti dei contadini*, Slow Food Editore
- Sollors W. 1989 — *The Invention of Ethnicity*, Oxford University Press
- Spinelli B. 2005 — *Ricordati che eri straniero*, Edizioni Qiqajôn, Comunità di Bose
- Stalker P. 2003 — *L'Immigrazione*, Carocci
- Taguieff P. A. 1994 — *La forza del pregiudizio*, Il Mulino
- Todorov. T. 1991 — *Noi e gli Altri*, Einaudi
- Vattimo G. 1989 — *La società trasparente*, Garzanti
- Villano P., Riccio B. 2008 — *Culture e mediazioni*, il Mulino
- Vitale E. 2004 — *Ius migrandi, Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Bollati Boringhieri
- Walzer M. 1998 — *Sulla Tolleranza*, Laterza

Opere letterarie

- Al-Aswani Ala 2006 — *Palazzo Yacoubian*, Feltrinelli
- Ali Tarik 2007 — *All'ombra del melograno*, Baldini Castoldi Dalai
- Alsanea Rajaa 2008 — *Ragazze di Riad*, Mondadori
- Bouraqui Nina 2007 — *Garçon Manqué*, Le Nuove Muse
- Beyala Calixthe 2003 — *Gli onori perduti*, Epoché
- Cartarescu M. 2003 — *Abbacinante*, Voland
- Charef Mehdi 1993 — *Le harki de Meriem, Una storia algerina*, Ibis
- Dantikak Edwidge 1996 — *Krik? Krak!*, Baldini & Castoldi
- Dekhis Amor 2008 — *I lupi della notte*, L'Ancora del Mediterraneo
- Desai Kiran 2007 — *Eredi della sconfitta*, Adelphi
- Desai Anita 1999 — *Notte e nebbia a Bombay*, Einaudi
- Djebar Assia 1980 — *Donne d'Algeri nei loro appartamenti*, Giunti
- Gosh Amithav 2006 — *Il paese della maree*, Neri Pozza
- Grossman David 2005 — *Il miele del leone. Il mito di Sansone*, Rizzoli
- Hampaté Ba Amaudou 2001 — *Amkoullel. Il bambino Fulbe*, Ibis
- Hosseini Khaled 2007 — *Mille splendidi soli*, Piemme
- Jebreal Rula 2004 — *La strada dei fiori di Miral*, Rizzoli
- Kadaré Ismail 2005 — *Tamburi della pioggia*, RL Libri
- Kanafani Ghassan 1989 — *Uomini sotto il sole*, Sellerio (ed. or. 1963)



Murakami Haruki 2007 – *L'uccello che girava le viti del mondo*, Einaudi

Nafisi Azar 2004 – *Leggere Lolita a Teheran*, Adelphi

Nasrallah Ibrahim 2004 – *Dentro la notte. Diario palestinese*, Ilisso

Yoshimoto Banana 2007 – *Il coperchio del mare*, Feltrinelli

Tutuola Amos 1990 – *Povero, Baruffona e Malandrino*, Feltrinelli

Vorspi Ornela 2007 – *La mano che non morde*, Einaudi





LA DIVERSITÀ CULTURALE PRESUPPOSTO ESSENZIALE PER L'INTEGRAZIONE

Alessandro Spedale

Parlare di cultura come strumento di integrazione significa discutere di diversità: credo pertanto che una discussione su questo tema richieda un chiarimento proprio sulla interpretazione di “diversità culturale”: termine che si espone a molte possibili interpretazioni, usi ed abusi. Penso sia possibile declinare la “diversità culturale” come un arricchimento, un dialogo, un incontro, uno scambio. Su un altro piano è possibile riconoscere, di volta in volta, in chi la esprime, l'ospite, l'amico, il fratello; in altre parole, una reciprocità, una mano tesa, un sorriso, un'intesa.

All'opposto, la “diversità culturale” potrebbe assumere anche il volto inquietante del nemico, dell'invasore, di colui che nega la tradizione, la libertà intellettuale, la ricerca scientifica, il nostro senso della verità e della bellezza. Essa potrebbe manifestarsi come inimicizia assoluta, ostilità dichiarata per ogni forma di convivenza, di coesistenza, di reciprocità, di diritto.

Come preservare e valorizzare allora la diversità culturale, trasformandola in un mezzo di integrazione e di identità?

Riconducendoci quindi alla prima declinazione di “diversità culturale” possiamo sottolineare come sia l'incontro, con la sua luce, a definirne la differenza. In questo contesto il valore della relazione nasce dal riconoscersi diversi. Dopo un incontro, io saprò qualcosa in più di un altro pensiero, di un altro linguaggio, di un altro sguardo, e lo stesso accadrà per l'uomo che incontro. Ognuno farà con l'altro un tratto di strada, si sforzerà di comprendere il linguaggio dell'altro: in questo nostro diventare cammino nessuno dei due penserà che il dialogo possa essere

persuasione o conversione necessarie, annessione delle ragioni dell'altro.

Il rispetto dell'altro non è pertanto una semplice regola di buona educazione. Esso ha una radice più profonda: riconoscere che l'altro custodisce un'immagine della verità, della bellezza, dei valori diversa da quella che conosciamo ma necessaria anche a noi per sviluppare una visione non difensiva della nostra identità e della nostra tradizione.

La creazione di uno spazio interculturale non è quindi una questione di tolleranza dell'altro, nel senso che gli si concede di comportarsi come crede fintanto che non invade spazi che non gli appartengono.

È bene specificare che questa civiltà delle relazioni umane non viene da un umanesimo ingenuo o dalle buone intenzioni. È espressione di una tradizione determinata e riconoscibile del nostro mondo: si tratta di uno *stile* e di un *ethos* che hanno attraversato, come un filo rosso, la cultura occidentale e la saggezza orientale; uno *stile* ed un *ethos* aperti alla piena comprensione delle condotte, dei riti e delle emozioni dell'altro, che hanno i loro fondamenti nella dignità della cultura della persona umana, nel messaggio biblico ebraico-cristiano, nelle *poleis* greche antiche, nella cultura rinascimentale; uno *stile* e un *ethos* che esistono (e resistono) fuori dal conformismo delle identità e degli idoli collettivi, tra uomini indipendenti con una forte etica della convinzione e della responsabilità.

I grandi testi che leggiamo, studiamo e amiamo possono essere leggi come frutto di questo tipo di percorso.

Penso alla Bibbia. Non è forse il Libro, così com'è — tramandato nelle migliaia e migliaia di interpre-



tazioni e commenti ebraici, cristiani, laici — il Libro della *diversità culturale per eccellenza*?

La Commedia di Dante — che attraversa le fonti bibliche, virgiliane, tomiste, — parla alle culture di tutte le epoche ed è un'opera altissima per la sua ricchezza polilinguistica, per la varietà dei suoi personaggi. Rappresenta un paradigma della "diversità culturale", perché per penetrarne e amarne la bellezza e la verità non è necessario condividere le idee dell'autore.

Anche la musica può essere concepita come il luogo elettivo della diversità culturale. La sua esattezza formale, la sua traducibilità universale, il suo messaggio, la pura bellezza delle note, il suo esser canto e danza assoluti, ne fanno un linguaggio privilegiato della comunicazione dell'uomo per l'uomo, viaggio nella diversità, nella simbologia della diversità contenuta nell'arte della variazione, nelle leggi dell'armonia e della melodia.

Ho detto sin qui di alcune figure del cosiddetto *Canone occidentale*. In questo contesto, sebbene il termine 'universale' abbia significato troppo spesso la generalizzazione dell'esperienza occidentale in esperienza universale del mondo, l'idea di un Occidente universale è ingenua e profondamente sbagliata. Le costruzioni più alte dell'Occidente sono giunte al termine di guerre drammatiche, al termine di una guerra interiore contro sé stesso, contro la propria volontà di potenza, contro la propria identità. Noi abbiamo il dovere di non continuare a praticare questo sentiero ma di guardare a una sorta di spazi porosi di lingue e culture aperte e "diffragenti", regioni linguistico-culturali che, ben oltre i confini nazionali, siano capaci di ascoltarsi, confrontarsi, accordarsi, lasciarsi penetrare da elementi eterogenei, pur senza rinunciare ad essere se stessi; si tratta di uno spazio dove non è presente una radice unica, ma quello della 'traccia', della radice,

che è inevitabilmente *radice errante*.

Quest'idea della 'traccia' diventa la più radicale obiezione alla pretesa universalità dei sistemi di pensiero che ammettono l'identità solo se corrispondente al proprio vocabolario.

A questa "traccia" allude anche il poeta ebreo-egiziano Edmond Jabès quando scrive "Non ho mai saputo dove mi trovavo". "Quando ero in Egitto, ero in Francia. Da quando sono in Francia, sono altrove... Lo straniero non sa più quale sia il luogo". Mancanza di luogo, impossibilità di sentirsi a casa propria, appartenenza fragile e ambigua a un paese ostile alla differenza, essere altrove, volontà di non-assimilazione, erranza: questa la condizione di Jabès, scrittore del deserto.

La stessa di tanti altri scrittori del deserto — come molti scrittori maghrebini — che, sospinti dal vento dell'erranza ed esuli in non importa quale lingua — francese, italiano o altro ancora — cercano l'orizzonte dove il singolare e il molteplice tornano a riunirsi. Singolare e molteplice che si incontrano e si scontrano confluendo nella scelta della lingua che decide i pensieri.

La pluralità, la differenza rappresenta in ogni caso una ricchezza ed uno scambio reciproco, come afferma Jean Pélégri, francese d'Algeria: "Per quanto mi riguarda, e comunque la si pensi, se scrivo in francese, in una lingua d'erbe e foreste, mi accade spesso, prima di scrivere, di pensare in arabo, di sentire in berbero, di riconoscermi e identificarmi sotto il segno dell'ulivo, del wadi e del giabal. E l'Algeria resta per me, che lo si voglia o no, la mia terra e il mio granaio, la mia fonte, il mio dominio interiore. Rivendico, in nome dello scrittore, questa dualità".

Ora, per contrasto, pensare ad un dominio totale di una cultura dominante, eliminando quindi questa ricchezza, significa non consentire libertà di iniziativa in nessun settore della vita. Ecco perché ai totalita-



rismi bisogna opporre la gratitudine per la vita per l'esistenza dell'uomo e per il mondo. Bisogna nutrirsi di gratitudine per un mondo che resta mistero, dono, miracolo, domanda di senso. Sant'Agostino diceva: "Dio ha creato l'uomo per introdurre nel mondo la facoltà del dare inizio: la libertà".

La diversità culturale è, dunque, inevitabilmente l'orizzonte della pluralità umana, il distinguersi delle singolarità, dei soggetti che pensano e agiscono.

Gli esseri distinti, con i loro nomi e i loro volti, sono il fondamento della diversità: vale per la cultura, il diritto, l'antropologia, ecc.

Dobbiamo dire ad alta voce che non esistono ricette per cancellare la diversità culturale ed è giusto che sia così, abbiamo infatti il dovere di compiere ragionevoli passi in avanti nella comprensione del tema e proseguire perché si potenzi una diversità culturale autentica.

Solo in tal modo la diversità culturale, potrà diventare *valore in una gerarchia di valori*, insieme ai diritti inalienabili delle persone, che a loro volta potranno esercitare la libertà.

La base, il fondamento, la *rocca* della diversità culturale è la persona, nella sua singolarità irripetibile, con la sacralità della vita e del corpo, dalla quale si irradiano la famiglia, le comunità naturali, le associazioni, le relazioni umane.

Un grande maestro dell'etologia Irenäus Eibl-Eibesfeldt ci ricorda che "L'uniformazione delle culture e dei popoli contrasterebbe l'evoluzione dell'umanità. (...) La differenziazione, la multilateralità e l'apertura al mondo sono caratteristiche dell'uomo che devono essere conservate".

Vorrei chiudere questo intervento richiamando due poeti-pensatori che hanno testimoniato, con la loro opera, un'autentica e radicale *etica della diversità*: Edmond Jabès e Dante Alighieri.

Per Jabès, chi nega l'altro nega se stesso: "il raz-

zista — scrive infatti — è colui che nega se stesso per quello che è", e aggiunge "Dio in permanenza ha libero accesso a casa mia. Perché lo straniero, fratello spogliato di tutto, non dovrebbe averlo?"

Nel Canto XXII del Paradiso, Dante scrive:

L'aiuola che ci fa tanto feroci,
volgendom'io con li eterni Gemelli,
tutta m' apparve da' colli alle foci.
Poscia rivolsi li occhi alli occhi belli.
(versi 151-154)

Volgendosi con il segno dei Gemelli alla terra, Dante vede, nella sterminata distesa degli spazi celesti, poco più che un punto. Un punto dove gli uomini si combattono ferocemente per l'illusione di conquiste terrene! Per questo rivolge lo sguardo al volto della donna, sublime amore celeste. Il suo gesto sembra dirci che sarà una civiltà spirituale ad istituire un ordine umano fraterno e a rendere la nostra aiuola meno feroce. Quest'ordine fraterno è amore delle complessità culturali: un ordine opposto al semplicismo brutale del totalitarismo politico, filosofico, scientifico. Il dramma del XX secolo è stato proprio il conflitto tra il pensiero della pluralità da un lato e i dogmi totalitari dall'altro. Un ordine totalitario, che sia fondato sull'egemonia di un partito, di una classe, di una nazione, di un sistema scientifico, si fonda sempre sull'odio per le complessità viventi, sulla distruzione delle minoranze, sull'unificazione forzata delle diversità, sul disprezzo delle vocazioni. Al totalitarismo — rigido come la guerra e la morte, noi dobbiamo opporre l'amore per la diversità, per la pace, per la vita. Se il primo, in forza della sua semplicità e rigidità, è una tentazione permanente, anche a causa dei nostri dubbi, il secondo è il linguaggio della nostra vocazione, del nostro coraggio, ma soprattutto della nostra speranza e soprattutto ai giovani abbiamo il dovere di trasmettere, in modo convincente, questa speranza.



PERCEZIONE DELL'AMBIENTE, RAPPRESENTAZIONI SIMBOLICHE E INDICATORI DI APPARTENENZA: ALCUNI ESEMPI MESOAMERICANI

Alberto Guaraldo

Una toponomastica stratificata

La Mesoamerica è una grande area culturale, archeologica e storica che va dal centro-nord del Messico al nord della Costa Rica. Tutti conosciamo, attraverso gli studi scolastici e i *media*, le grandi civiltà di questa zona, soprattutto le più note: le civiltà azteca, maya, tolteca, mixteca, zapoteca e, la più antica di tutte, quella olmeca. Gli aztechi e i maya sono i due popoli di cui tutti hanno almeno sentito parlare, quelli che l'opinione comune considera i più rappresentativi della Mesoamerica. Qui invece parleremo anche di una popolazione molto più piccola, che, come gli aztechi e i maya, esiste ancora, una cultura sconosciuta fuori della cerchia degli specialisti, ma che ha dato affascinanti contributi alla conoscenza delle credenze mesoamericane e del loro rapporto con l'ambiente e con il territorio.

Il legame con un ambiente naturale, con un paesaggio che è percepito e costruito culturalmente come componente tipica del proprio territorio, è sempre stato molto forte in passato nelle popolazioni tradizionali, come dimostrano non soltanto l'ergologia, ma anche lo studio dei sistemi simbolici, dagli elementi linguistici fino alla geografia del sacro (cfr. ad es. Domenici, Orsini e Venturoli, eds., 2003). Con lo scorrere dei secoli, si sono formate o si sono volute costruire forme di appartenenza diverse, e questa composizione o sostituzione si è riflessa nel rapporto con il territorio. Si può usare come primo ed elementare indicatore, per esempio, la toponomastica, cioè la terminologia geografica specifica, il modo in cui vengono chiamati i diversi luoghi a partire dal periodo preispanico, precoloniale. Nella

Mesoamerica la grande maggioranza dei toponimi, cioè dei nomi dei luoghi, nella versione preispanica si riferisce in prima istanza (come in molte altre culture tradizionali) a caratteristiche ambientali, a elementi del suolo, del paesaggio, alla presenza di monti, di sorgenti o di altre forme d'acqua, a piante e animali, ecc. I termini originari, che in buona parte si sono conservati fino ad oggi, sono espressi naturalmente in una lingua indigena. Essa però sovente, nel Messico e nei paesi centroamericani fino al Nicaragua, non è la lingua della popolazione del luogo, ma è il nahua, la lingua dei coloni o dei conquistatori preispanici toltechi e aztechi. In qualche caso, può succedere che la popolazione designasse (e, qualche volta, designi ancora) il suo luogo natío o elementi geografici circostanti sia con termini della sua lingua madre, sia con toponimi in nahua. Alla testimonianza di questa prima sovrapposizione, che precede l'invasione spagnola, si sono aggiunti in molti casi gli indicatori delle conquiste o delle trasformazioni politiche e culturali successive. Al nome indigeno (molto spesso in nahua) si è aggiunta o sovrapposta una designazione cattolica, di solito il nome di un santo o uno degli appellativi di Cristo o della Vergine Maria. In epoca postcoloniale e fino ad oggi si è avuta un'ulteriore superfetazione o sostituzione toponomastica: quella dei nomi di personaggi storici, soprattutto di uomini politici e di militari, compresi i viventi.

Un paio di casi per tutti (e sono migliaia). Cito questi due, perché li ho analizzati personalmente. Sulla costa dello stato di Veracruz, in un'area del Golfo del Messico abitata un tempo da popolazioni nahua e totonache, dovette esistere un piccolo inse-



diamento indigeno chiamato in nahua *Chiquimollan* ('luogo dei cardellini'). I primi coloni spagnoli lo alterarono in *Chiquimula* e vi anteposero il nome di un santo: la località fu dunque chiamata *San Pedro Chiquimula*, e una *hacienda* lì fondata fu dedicata a *Santa Bárbara*. Quest'ultimo fu il toponimo che prevalse: i cardellini e il custode del Paradiso lasciarono il campo alla martire anatolica decapitata in Italia, e la località si chiamò a lungo *Santa Bárbara*. Per qualche tempo, nell'Ottocento, ebbe anche il nome popolare, schiettamente orografico, di *la otra banda* ('l'altra sponda', rispetto al fiume Juchique). Negli anni '20 e '30 del Novecento questa zona, come molte regioni del Messico, fu teatro di scontri sanguinosi fra cattolici e anticlericali appoggiati dal governo, e anche la santa dovette tornare, almeno ufficialmente, nell'ombra. Nel 1931, infatti, per decreto del Presidente della Repubblica, il paese fu ribattezzato definitivamente *Emilio Carranza*, in onore di un pilota militare (proclamato eroe nazionale) che nel decennio anteriore si era distinto per un paio di lunghi voli fra il Messico e gli Stati Uniti, per aver mitragliato e bombardato 13 villaggi di *indios* yaqui ribelli nella Sonora e per aver bombardato anche la statua di Gesù Cristo sul Cerro del Cubilete, nello stato di Guanajuato. A quest'ultima impresa la tradizione popolare cattolica collegò la morte dell'eroico pilota, che fu abbattuto in volo da un fulmine due anni dopo, nel 1928. L'aviatore era nato nel Coahuila, in una terra lontanissima dalla costa veracruzana, e non ebbe mai nulla a che vedere con la regione del Golfo. La popolazione del paese a lui dedicato è cattolica, e ancora oggi alcuni continuano a usare il vecchio nome di *Santa Bárbara*.

Ecco un secondo esempio. Sempre nello stato di Veracruz, ma in una valle ai piedi dell'imponente Pico de Orizaba o Citlaltépetl (in nahua, 'montagna delle stelle'), la cima più alta del Messico (5636 m), c'era (e c'è ancora) un villaggio di *indios* nahua

chiamato *Necoxtla* (che forse significa 'dove hanno molti orecchini'). Il nome del piccolo paese ricevette poi il suo toponimo agiografico e divenne *San Francisco Necoxtla*. In seguito, nel 1898, il nome *Necoxtla* fu attribuito anche a un vicino centro abitato più basso e più importante, aggiungendolo (con un procedimento contrario al precedente) a quello della santa patrona, di cui l'abitato già portava il nome (*Santa Rosa de Lima*), e il nuovo capoluogo municipale fu *Santa Rosa Necoxtla*. Ma nel 1930 si cancellò tutto e si decretò per questo comune il toponimo ufficiale di *Camerino Zeferino Mendoza*, ossia i due nomi e il cognome di un generale operaista locale assassinato nel 1913 con tutta la sua famiglia e con i vicini di casa dalle truppe del governo reazionario di Victoriano Huerta. Oggi gli abitanti chiamano indifferentemente la loro città *Mendoza*, *Ciudad Mendoza* o *Santa Rosa*. Quanti intrecci di legami, di elementi d'appartenenza e di scelte o imposizioni storiche possiamo scoprire dietro queste ridde toponomastiche!

I nomi aztechi di Città del Messico

Consideriamo ora il caso dei toponimi attribuiti a quello che, al momento della Conquista, era più grande centro della Mesoamerica, anzi, di tutte le Americhe (era più grande di molte città europee, comprese molte città della Spagna conquistatrice). È la città che oggi viene dalla popolazione viene chiamata *la Ciudad de México*, *México* o *la capital*, ossia Città del Messico. I termini con cui era denominata questa grande città lagunare prima dell'arrivo degli spagnoli evocano forme di percezione che, anche quando rivelano sensibilità metaforiche e valenze simboliche, si riferiscono a elementi concreti dell'ambiente naturale e del territorio. Gli aztechi chiamavano la loro capitale, di cui erano orgogliosissimi, con due termini in lingua



nahua: *Tenochtitlan e Mexico*.¹ Entrambi i toponimi si riferiscono a condizioni ambientali.

Il significato di *Tenochtitlan* è meno controverso, anche se ne esistono due interpretazioni. Secondo la prima (cfr. ad es. Cabrera 1980³: *ad vocem*) si tratterebbe del luogo 'dove vi sono molti fichi d'India selvatici', da *tenochtli*, 'fico d'India selvatico' (alla lettera 'fico d'India duro', da *te[tl]*, 'pietra' e *nochtli*, 'frutto del fico d'India') con il suffisso *tlan*, che indica abbondanza di qualcosa. La seconda interpretazione, oggi più comune, propone di intendere come separati i due elementi che compongono la prima parte del toponimo, *te[tl]* e *nochtli*. Avremmo allora: 'dove vi sono molti frutti del fico d'India sulla terra dura (o sassosa)'.

In entrambi i casi, il toponimo rivela una forte valenza di autoidentificazione storica e culturale, e una coerente connessione con la mitologia e con la religione degli aztechi. In primo luogo, infatti, sono componenti essenziali del toponimo la pianta del fico d'India e il suo frutto: questi elementi naturali hanno un ruolo primario nella celebre profezia che, secondo la loro tradizione, avrebbe guidato i nomadi aztechi alla ricerca della sede definitiva. La terra che gli antenati cercavano è descritta nel vaticinio attribuito al loro dio etnico, il patrono e protettore Huitzilopochtli, nonché nella famosa figurazione (o pittogramma) toponomastica del Codice Borgia e



Il simbolo Tecnochtitlan nel Codice Ramírez

di altri codici, (che è poi stata assunta come stemma ufficiale del Messico e compare al centro della sua bandiera). La nuova patria è rappresentata dall'immagine di una pianta di fico d'India da cui un'aquila stacca un frutto; la pianta sovrasta la raffigurazione di una pietra. La terra sassosa dove crescono i fichi d'India sarebbe stata la loro sede dopo tante peregrinazioni e il punto preciso sarebbe stato indicato dalla calata di un'aquila su una di quelle piante, come

per rapirne i frutti (lottando, in certe versioni, con un serpente o con un altro uccello). In secondo luogo, il valore di identificazione etnica di questa rappresentazione toponomastica diviene ancora più evidente se si considera il fatto che sia il frutto del fico d'India che l'aquila (simbolo del Sole divinizzato) scende a rapire, sia (secondo alcuni interpreti) la stessa 'pietra' raffigurata nel pittogramma e componente del toponimo, potrebbero essere simboli del cuore umano.² L'intera scena, dunque, sembrerebbe raffigurare il sacrificio umano per estrazione del cuore, il sacrificio tipicamente azteco alla divinità solare. Ora, per quanto sia doveroso discutere sulla reale consistenza numerica e sulla frequenza del sacrificio umano in quella società, è difficile negare che questa pratica rituale svolgesse un ruolo di grande importanza nella vita religiosa e politica degli aztechi, al punto

¹ Nel nahua (la lingua degli aztechi) l'accento tonico cade sempre (o quasi sempre) sulla penultima sillaba. Nei testi non specialistici la trascrizione del nahua segue l'uso spagnolo, pur con alcune peculiarità. In nahua le pronunce sono all'incirca *tenoçtítlan* (con la *c* di 'ciao') e *mesico* (con la *sc* di 'sciare').

² Fra gli aztechi e i tlaxcaltechi, il cuore o l'anima *teyolia* sono rappresentati da (o diventano) pietre (cfr. ad es. Guaraldo 2006: 141 e 146 nota 9, e bibl. ivi citata). Una pietra di forma cardiaca è posta nel petto del famoso *cemí* di cotone del Museo di Antropologia dell'Università di Torino, una peculiare urna funeraria antropomorfa dei taíno precolombiani dell'isola Hispaniola.



che si potrebbe sostenere, addirittura, che il binomio guerra-sacrificio costituisse, per usare un termine di Mauss, un “fatto sociale totale” caratterizzante o determinante nell’esistenza della società azteca. Quanto al termine che oggi si scrive e pronuncia ispanicamente *México* o *Méjico* (e che gli aztechi invece pronunciavano all’incirca *Mescico*), se ne è discusso molto di più, anzi, se ne sono proposte decine di interpretazioni, alcune delle quali fantasiose o cervelottiche. Luis Cabrera (1980³: *ad vocem*) parla di più di venti etimologie proposte. Il poligrafo milanese Gualtiero Tibon (che in Messico divenne Gutierre Tibón) ne trasse un ampio excursus di erudizione aztechista (Tibón 1975 e 1993), nel quale documenta l’esistenza di una settantina di ipotesi etimologiche.

L’ipotesi che va per la maggiore e che alle nostre orecchie è molto poetica sostiene che *Mexico* in nahua (la lingua degli aztechi) significa ‘nell’ombelico della luna’, da *metztli*, ‘luna’, *xictli*, ‘ombelico’ e il suffisso locativo *co*. Non so se a questa interpretazione possa porre qualche ostacolo filologico e linguistico la severa apocope del primo termine.³ A molti piace pensare che gli aztechi vedessero la loro capitale, circondata da specchi d’acqua, e quindi da laghi scintillanti, argentei sotto la luce dell’astro notturno, come se fosse un luogo privilegiato dalla luna, che era la forma celeste della dea Coyolxauhqui, la sorella del loro crudele dio protettore Huitzilopochtli. La luna era anche la sede del coniglio primordiale, che secondo la loro mitologia aveva partecipato al consesso degli dei creatori e che essi riconoscevano

³ La liceità ortografica di questa etimologia sarebbe confermata dal fatto che non la nega il linguista e filologo Carlo Antonio Castro, di cui conosco bene il rigore e l’erudizione. Castro adduce a sostegno di questa ipotesi anche un termine usato dai totonachi per indicare Città del Messico (*Ka’Lhkuyuni*), da lui raccolto sul campo nella Sierra Madre Orientale. Anche questo toponimo totonaco farebbe riferimento alla luna, e significherebbe precisamente ‘nella terra della luna’ (Castro 1974).



Il coniglio lunare (elaborazione di A. Beltrán dai codici)

nella figura delineata dalle macchie lunari (cfr. ad es. González Torres 1972; López Austin 1994).⁴ Alcuni hanno sostenuto che il significato letterale ‘nell’ombelico della luna’ consente una lettura traslata: ‘nell’occhio (o nel centro) del coniglio’, adducendo una somiglianza che gli aztechi avrebbero percepito, guardandolo dalle montagne, fra il profilo geografico della loro conca lacustre e la figura del coniglio lunare.⁵

Non stupisca il valore dato nelle culture mesoamericane al coniglio selvatico, un animale che gli italiani

⁴Non è difficile neppure per noi riconoscere il profilo di un coniglio sulla faccia visibile della luna. Si guardi l’astro notturno in una notte di luna piena e, partendo dalle orecchie parallele in alto a destra e dalla testa, e poi scendendo, si vedrà abbastanza bene la figura del roditore che vi scorgevano i mesoamericani e altri popoli, tra cui i cinesi e i giapponesi.

⁵ Anche a Misantra, nello stato di Veracruz, ho rilevato l’idea che il toponimo corrisponda al profilo della città vista dall’alto. *Misantra* viene fatto derivare (con una forzatura) dal nahua *máztal*, ‘cervo’, e quindi il toponimo significherebbe ‘luogo in cui vi sono molti cervi’. Altri, invece, preferiscono citare i felini: il puma (*miztli* in nahua) o il giaguaro (*nizin*, nel totonaco misanteco, la lingua locale il cui ultimo parlante morì pochi anni fa). È curioso il fatto che il profilo dell’animale eponimo venga riconosciuto, da chi ci crede, ai nostri tempi, quando la città è molto più grande che in passato, e soprattutto di notte, quando è modernamente illuminata. Secondo Cabrera (1980³: *ad vocem*) l’etimologia di *Misantra* è sconosciuta.



moderni ritengono insignificante, tanto che da noi non gli si riconosce neppure il compito piccolo ma gradito di portare ai bimbi le uova pasquali, come succede nel mondo germanico. Come vedremo nuovamente tra poco, i popoli del Nuovo Mondo sancivano rapporti speciali (compresa la discendenza) anche con animali che la nostra mentalità attuale considera molto umili, o addirittura nocivi. Nelle culture native americane molti esseri viventi non umani compaiono nei miti come animali cosmogonici, come co-fondatori dell'ordine del mondo. È il caso della sariga (o *opossum*), della paca, del citello, del topo e di vari altri mammiferi, uccelli, rettili, pesci, e anche insetti, come la formica.

Torniamo un momento sul caso, per la Mesoamerica, del coniglio, il coniglietto selvatico del Messico, che credo sia lo stesso animale (o, almeno, ne è un parente stretto) che da noi è chiamato "minilepre" e viene 'liberato' (si fa per dire) nelle nostre campagne per dilettare chi prova il piacere di fucilarlo. Quello che vive in Messico in alta quota è un *Romerolagus*. È molto piccolo e grazioso: laggiù è chiamato *zacatuche* o *teporingo*, ed è a rischio di estinzione. Nella Mesoamerica questo coniglietto era stimato, era un protagonista di molte credenze, perché era ritenuto un essere benefico e sapiente (tra i maya era patrono dell'arte della scrittura). Era l'animale che aveva salvato gli uomini dal diluvio (anch'essi credevano nel diluvio universale): il coniglio sapiente aveva avvisato certe famiglie che sarebbe piovuto molto, che il mondo sarebbe stato inondato; li aveva esortati a costruirsi un cassone galleggiante. Poi il coniglio guidò questa versione dell'arca di Noè fino a quando le acque si ritirarono e, compiuta la sua missione, saltò nella luna, ed è ancora là; oppure Dio, per premiarlo, lo trasformò in luna, affinché rischiarasse agli uomini la notte (versioni totonache e huastechi). È rimasto lì, e dall'alto vigila o illumina il mondo, perché è un animale buffo



Il coniglietto selvatico messicano Romerolagus diazi

ma saggio e benefico (è un *trickster*), è l'animale che ha salvato l'umanità. Questo per quanto riguarda l'area culturale mesoamericana. Dunque, anche un nesso del nome della città degli aztechi con la luna e con il coniglio avrebbe significativi fondamenti mitologici.

Sono state proposte anche etimologie di Mexico ('*Mešiko*') che si riferiscono non alla luna, ma a specie vegetali tipiche dei paesaggi asciutti o aridi del Messico. Alcuni propendono per una derivazione da *mizquitl*, una leguminosa selvatica simile all'acacia, del genere *Prosopis*, che produce una gomma e una tintura, e da cui gli antichi messicani traevano cibo e farmaci. Nel Messico moderno e negli Stati Uniti è chiamata *mezquite* o *mesquite*. Avremmo allora: Mexico = 'luogo dei *mezquite*' (cfr ad es. Santamaría 2000: *ad vocem* "Mexico, Mexicanos"). Non so se a questa ipotesi si possa opporre una considerazione geobotanica: l'ambiente in cui i nomadi aztechi si sedentarizzarono non era propriamente arido, ma lacustre, paludoso (era una laguna), e non sono sicuro che su quelle isolette (che potevano ospitare il fico d'India) il *mezquite* crescesse spontaneamente e in misura significativa. C'è un'altra ipotesi etimologica fondata sulla botanica che mi pare piuttosto seria e plausibile. Si collega a una metafora orografica molto espressiva e ben connessa sia con la percezione dell'ambiente



naturale sia con gli usi rituali e la mitologia. *Mexico* deriverebbe da *metl*, 'agave' e *xictli*, 'ombelico', con il consueto suffisso locativo *co*. Avremmo dunque: 'nell'ombelico dell'agave'. L'agave, in diverse varietà, è una pianta molto comune in Messico, soprattutto nelle regioni asciutte. Una delle più care agli antichi abitanti, e a quelli moderni fino a una cinquantina d'anni fa, è l'*Agave atrovirens* o *salmiana*, dalle grandi foglie carnose. Al suo centro, tagliando il germoglio del fiore e scavando un pozzetto, si può raccogliere la linfa che vi trasuda. Questa linfa, che in spagnolo è chiamata *aguamiel*, fermentata al punto giusto dà il *pulque*, l'antico *pulihqui octli*, il 'vino' leggero e acidulo degli aztechi, che nei gusti dei messicani soltanto da pochi decenni è stato definitivamente soppiantato dalla birra. Dunque, nel centro dell'agave, tagliando, si forma... un ombelico, l'ombelico della pianta, così come tagliando il cordone del bimbo si forma l'ombelico in tutti noi esseri umani. E questo ombelico vegetale si riempie di linfa, di liquido, e si forma un 'lago' circondato dalle grandi e alte foglie appuntite dell'agave. Ampie distese d'acqua al centro di una conca circondata da montagne: era questo il paesaggio della città degli aztechi. 'Nell'ombelico dell'agave': un lago racchiuso fra le cime emergenti dei monti. Anche qui, la connotazione paesaggistica si associa con forti indi-

catori di appartenenza culturale e religiosa, perché gli aztechi veneravano i monti che vedevano intorno alla loro città e usavano il *pulque* soprattutto come inebriante rituale, nelle cerimonie religiose. E una delle principali divinità del *pulque* era il coniglio... che torna in scena anche per questa via.

Le dure montagne e le terre fiorite dei cinantechi

Da Città del Messico ci spostiamo ora per quasi 350 km in linea d'aria verso sud-est e ci portiamo nel cuore dell'attuale stato messicano di Oaxaca. È un grande stato montuoso (supera i 95 mila km²), non molto popolato, che nell'anno 2000 ospitava forse più di 2 milioni di indigeni (il 58% della popolazione totale), di cui almeno 1 milione e 120.000 (quasi un terzo della popolazione totale) aveva più di 5 anni d'età e parlava una lingua appartenente ai 18 gruppi etno-linguistici indigeni presenti per l'appunto nello stato di Oaxaca (sui 65 gruppi indigeni che si trovano in Messico): l'Oaxaca è lo stato con il più alto numero di indigeni in Messico (INEGI XII Censo 2001). La zona che ci interessa si trova nel settore nord-orientale di questo stato, fra la Sierra de Juárez e la pianura di Tuxtepec, sul confine con lo stato di Veracruz. Questa regione di alte montagne e di



L'agave maguey (metl)



Nonna e nipotina cinantechi



verdi pianure è chiamata Chinantla. Nel 1990 aveva circa 110 mila abitanti. Quasi l'80% degli abitanti della Chinantla con più di 5 anni di età parlava una lingua indigena, che per oltre l'84% era il cinanteco (*chinanteco*).⁶ I cinantechi dentro e fuori della Chinantla erano in tutto 109.100, e quasi l'83% di essi viveva ancora nella sua regione originaria. La maggior parte degli altri cinantechi era stata trasferita d'autorità nello stato di Veracruz a partire dal 1972, quando le loro terre vennero via via sommerse dalle acque del grande bacino artificiale del Cerro de Oro (INEGI 1991; Bartolomé e Barabas 1990). Dieci anni dopo, nel 2000, coloro che parlavano il cinanteco erano saliti a oltre 133 mila e avevano una presenza significativa in 346 località (SIC Oaxaca 2008) (in 439 località secondo criteri INEGI 2001).⁷

⁶ Scrivo "Chinantla" (pron. come l'it. *cinantla*), riproducendo la grafia ufficiale in Messico, anche se il termine è di origine nahua (significa 'dove vi sono molti campi cintati'). Preferisco invece scrivere *cinanteco/a* e *cinantechi/che*, ecc., perché in questi casi ritengo lecito usare termini italianizzati, come si fa per molte etnie e lingue. La lingua cinanteca appartiene al gruppo cinantecano (*chinantecano*) della famiglia otomangue. Secondo alcuni autori vi sarebbero ben 16 dialetti cinantechi. Nolasco (1972) riconosceva 12 varianti dialettali non intelleggibili fra loro. Vi sono località cinantechi, come Ojiltán, il cui dialetto (in questo caso, l'*ojiteco*) è del tutto isolato. Il cinanteco è una lingua fortemente tonale, molto difficile da apprendere per chi abbia una lingua madre europea. L'importanza dei toni spiega l'uso tradizionale di espressioni o frasi in "lingua fischiata".

⁷ La *ecoregión* della Chinantla comprende 14 *municipios*, anche se attualmente i cinantechi sono presenti in misura significativa in 17 *municipios* dello stato di Oaxaca e in uno dello stato di Veracruz, dove, come si è visto, è stata insediata una parte della popolazione danneggiata dalla costruzione del bacino artificiale Cerro de Oro. La Chinantla è una delle regioni più ricche di biodiversità del Messico. Per superficie rappresenta la terza estensione di foresta umida del paese e la meglio conservata, oltre a costituire un importante rifugio di flora e fauna (Hernández Montiel 2007).

I turisti conoscono poco la Chinantla. L'attraversano quando lasciano città di Oaxaca, scavalcando l'alta Sierra de Juárez, per scendere verso le bellissime pianure costiere dello stato di Veracruz e la città coloniale di Tlacotalpan. Gli storici ne sanno qualcosa di più, perché a Guelatao, nel cuore della Sierra, nacque Benito Juárez, un indio zapoteco adottato e riaculturato che fu l'artefice della seconda indipendenza messicana e delle "riforme liberali" che agli indios fecero più male che bene. Chi scavalca da sud a nord quelle montagne, percorre da Oaxaca a Tuxtepec un itinerario di 218 chilometri di strada molto pittoresca, in un paesaggio spettacolare, e attraversa una parte significativa della Chinantla.⁸ La Chinantla ha caratteri ambientali e paesaggistici molto vari, assai diversi fra loro, che sono effetti del suo elevato valore in biodiversità. C'è una parte, la

⁸ Quando quasi trent'anni fa, insieme con i miei fratelli, mi affacciai per la prima volta su queste alte montagne, salii sui passi della Sierra, entrai nella Chinantla Alta, ebbi veramente una visione che per noi europei è quasi inimmaginabile: è una realtà che ci fa tornare indietro nella storia del nostro paesaggio. Noi allora conoscevamo molto bene la Valle d'Aosta: ci parve di vedere una Valle d'Aosta... senza paesi, senza abitanti, una grande vallata centrale, molte valli laterali, così com'è fatto il territorio valdostano, ma non si scorgeva una casa, non si vedeva quasi un filo di fumo. C'erano i villaggi, c'erano da qualche parte, disseminati per valli e montagne, ma erano nascosti fra le cime boschive, annidati in nicchie a cui migliaia di alberi facevano schermo. Così forse dovevano essere le nostre Alpi alcuni secoli fa. Poi scendemmo sul versante che porta al Golfo del Messico, e via via il paesaggio cambiava. Cambiava sempre, e non cessava di stupire. Eravamo entrati nella Chinantla Bassa. Passammo per Valle Nacional, per Chiltepec, giù verso Tuxtepec, in una terra sempre più calda e profumata, sempre più fiorita e variopinta, che risuonava di canti d'uccelli, fra strida e voli di pappagalli, e le ragazze portavano vesti multicolori e nastri colorati nei capelli, e sulla spalla scimmiette nere dalla lunga coda. A Cosamaloapan, nella serata caldissima del basso Veracruz, la gente conversava e strimpellava la chitarra, nella piazza suonava la marimba, e gli scuri monti di Oaxaca parevano lontani come i crateri della luna.



Chinantla Alta, dove si trovano montagne a volte dirupate, gole e foreste, con boschi di latifoglie, o misti, o di conifere. In certe aree il clima è asciutto, ma in altre non manca il *Nebelwald* dei geografi tedeschi, la foresta nebbiosa, oscura, fredda e umida, tappezzata di muffe, licheni e pendule epifite. *Huo hme* è chiamata in cinanteco la terra dei boschi che crescono sui versanti ripidi delle montagne, e *huo yin* è invece la terra rossiccia delle zone alte, dove si coltiva il mais (Lucero e Ávila 1976). Il clima freddo delle alte cime in cinanteco è detto *gwoo gwii* (Martin 1993). La Chinantla Alta si trova intorno al corso superiore del fiume Papaloapan, che in questo tratto si chiama Río Quiotepec e Río Grande. Quiotepec, Macuiltianguis, Zautla, San Francisco La Reforma, Yolox, Comaltepec e Sochiapam, Tepetetutla sono alcuni dei centri abitati di questa parte della Chinantla.

L'Alta Chinantla montuosa è un aspetto importante della regione cinanteca. La Chinantla però ha anche un altro volto: ha versanti dolci, vallate più basse e aperte, in particolare sul lato che digrada verso lo stato di Veracruz, dove la terra è calda. Dalla *tierra fría* si passa alla *tierra templada* e dalla *tierra templada* alla *tierra caliente*, che è la più bella, la più attraente, almeno dal punto di vista estetico. I cinantechi chiamano *huo theu*, *huo cuauh* e *huo seh* i tre

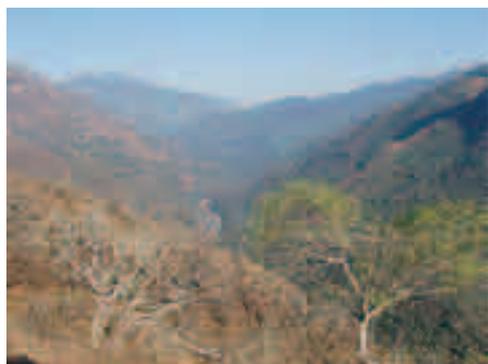


Paesaggio della Bassa Chinantla (Valle Nacional)

tipi di terra più fertili che si trovano in questa zona (Lucero e Ávila 1976) e *gwoo ginee* il clima caldo e umido che vi prevale (Martin 1993). Qui è tutto un fiorire di villaggi, con caffè, bananeti, canna da zucchero e frutti profumati, con bellissime fioriture di piante tropicali, pappagalli, scimmiette, e uccelli canterini da tutte le parti. Io, almeno, la ricordo così. È come un altro mondo. Ma sono Chinantla tutte e due, la montagna aspra e le distese verdeggianti, e in tutte e due si parla la lingua cinanteca. Alla Chinantla Bassa (*Chinantla Baja*) appartengono, fra le altre, le località di Chiltepec, Ayotzintepec, Ojiltán e Lalana, e forse possiamo aggiungervi anche Usila, Ozumacín, Valle Nacional e Petlapa, che alcuni autori includono in una "Chinantla Media".

L'armadillo e la paca

La popolazione ha avuto da sempre l'impressione che la sua terra, la Chinantla, avesse questo duplice aspetto. Ha espresso questa percezione anche attraverso la mitologia, che naturalmente comprende miti importanti sulle origini degli elementi della natura e dell'ambiente in genere, e anche di alcuni aspetti specifici del loro territorio. Vi sono miti cinantechi che spiegano l'origine del sole, della luna, dei monti, delle acque, delle rocce, di piante e animali. Questa



Paesaggio dell'Alta Chinantla



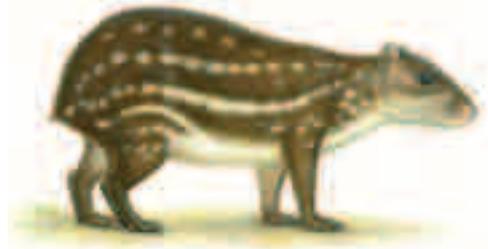
cultura, che non ha mai avuto la monumentalità delle cosiddette "grandi civiltà" mesoamericane, è ancora viva nella memoria e nella parola di un popolo schivo, povero, a volte disprezzato dai suoi stessi vicini indigeni di altra etnia: eppure possiede un ricco patrimonio di miti, di leggende e di tradizioni. Essi sono stati raccolti e studiati, soprattutto a partire dagli anni '40 del Novecento, da un etnografo austriaco, Robert Weitlaner, e dal suo collaboratore salvadoregno Carlo Antonio Castro, e in seguito da missionari-linguisti protestanti del Summer Institute of Linguistics statunitense.

La consapevolezza di essere circondati da un ambiente di duplice e ben differente aspetto va oltre la distinzione fra la Chinantla Alta e quella Bassa, perché in entrambe, e nelle zone di transizione, si possono vedere e 'viveré' contesti ecologici che riproducono l'opposizione fra l'asprezza orografica di certi monti, gole e dirupi, e la morbidezza di pendici, prati, acque calme e fiori. Questa forma di percezione si riflette in forme simboliche ben leggibili in alcuni dei loro miti cosmogonici.

Ne riproduco qui uno solo, quello che, secondo me, esprime meglio la coscienza di un legame antico fra gli uomini (che nel mito sono animali parlanti e operosi: *animales que eran como gente*, dicono gli indigeni, quando si spiegano in spagnolo) e un paesaggio duplice e contraddittorio: un legame che risale al momento mitico del passaggio dal mondo presolare a quello solare che oggi conosciamo. Il loro territorio è così vario perché ci fu un momento, un momento decisivo nell'epoca presolare, proprio prima che il sole sorgesse per la prima volta sul mondo, nel quale certi animali tessitori costruirono sul telaio questi paesaggi. Gli animali che in questo tempo mitico operarono in una sorta di competizione sulla scena presolare, i due animali che rappresentano i due elementi paesaggistici contrapposti, sono



Armadillo



Paca o tepezcuintle

da un lato l'armadillo, che tutti conosciamo bene, almeno in forma iconografica: a partire dalla fine del Cinquecento fu raffigurato spesso come simbolo del Nuovo Mondo (cfr. ad es. Surdich 2002: 172); e oggi, ad esempio, è un'icona del Texas. Ha un musetto simpatico, grandi orecchie, una lunga coda ed è ben coperto da una dura corazza grigia a fasce. Vive in una tana complessa che scava in profondità nella terra. È attivo soprattutto di notte. In Messico è chiamato popolarmente *toche*, dal nahua *ayotochin*, 'armadillo' (lett. 'coniglio tartaruga'); nel cinanteco del narratore anonimo del mito, l'armadillo è chiamato *ya hai*. L'altro animale, per noi meno conosciuto, è la paca (*Agouti paca*), un roditore diffuso dal Messico al Paraguay. È abbastanza grande: pesa dai 6 ai 12 kg e dovrebbe essere il roditore più grosso che esista dopo il capibara. Ha un muso piuttosto appuntito, piccole orecchie rotonde, coda corta e un bel pelame marrone ornato da file di macchie



rotonde bianche, come i cerbiatti. Gira soprattutto di notte nei boschi, lungo piccoli corsi d'acqua. Come la nostra marmotta, scava tane di una certa profondità con più uscite. La sua carne è molto apprezzata dagli indigeni. In Messico la paca è chiamata *tepezcuintle*, dal nahua *tepeitzcuintli*, 'cane dei monti', forse nel senso di 'cane selvatico', oppure per le 'montagnole' di terra che la paca fa scavando le sue gallerie. Nel cinanteco di Usila è *ahña* (a'ña) (Skinner e Skinner 2000: 48). Per i cinantechi, armadillo e paca sono animali primigeni e cosmogonici, animali costruttori legati alla terra, al sottosuolo e alla notte, simboli appropriati del mondo presolare e della costruzione delle forme della natura.

Il breve mito che li riguarda è stato raccolto da Weitlaner, presumibilmente fra gli anni '40 e '50 del Novecento, in un villaggio cinanteco che non viene indicato (Weitlaner 1981: 237). L'informatore (rimasto anonimo) lo narrò dapprima in lingua nativa, poi lo tradusse in spagnolo quasi alla lettera, forse insieme a Weitlaner. Io ne do qui la mia versione in italiano (Guaraldo 2005: 58). Ecco il racconto:

Così si chiamava anticamente la donna: Armadillo, e allora ricamava camicie da donna. [Entrambi gli animali protagonisti sono di sesso femminile, ed essendo animales-gente è come se fossero donne. Che l'armadillo sia "donna" viene detto chiaramente qui; della paca lo si dice in tutta un'altra serie di miti cinantechi, perché la paca è la madre adottiva dei gemellini Sole e Luna ed è la moglie del Cervo]. Voleva mettersi una camicia per quando fosse spuntato il Sole. [La maggior parte dei miti cosmogonici cinantechi si riferisce a un'epoca presolare e prelunare e spiega come avvenne la transizione al mondo successivo]. Non terminò quella sua camicia, per allora non la terminò, perché era un

lavoro molto difficile, e lo stava facendo di bella trama. Perché sapeva già di sicuro che stava per spuntare il Sole. [Il Sole sta per sorgere per la prima volta nella storia del cosmo. Il primo personaggio, l'Armadillo, lavora al telaio per presentarsi degnamente vestito al Sole che viene a visitare il mondo. Sta tessendo sul telaio americano indigeno, il telar de cintura, che si appende a un albero o a un palo e si sostiene e si tende con una 'martingala' che passa dietro la vita. È formato da stecche di legno orizzontali. Compare ora il secondo personaggio].

Allora lo andò a trovare la Paca, andò a trovare l'Armadillo. "Non hai finito la tua camicia, tu?" Allora disse l'Armadillo: "Manca ancora qualcosa". "La mia camicia l'ho già finita, la mia", disse la Paca. "È venuta bene la mia camicia, la si vede coperta di bei fiori, la mia", disse la Paca. Così disse all'Armadillo. Allora disse l'Armadillo: "Credo che non finirò la mia. Fra poco spunta il Sole. Non terminerò la mia camicia da armadillo".

Quando spuntò il Sole, non sapeva che fare, l'Armadillo. Allora se la mise fatta a metà, la camicia, con tutte le stecche con le quali tesseva la camicia. Da allora ci sono nel mezzo della schiena dell'armadillo come degli scalini.

La Paca, lei, si mise la sua tutt'intera, perché terminò la sua, e per questo adesso è screziata la paca, per quei bei fiori.

Quali significati possiamo trarre da questo breve mito cosmogonico? Come molti miti, anche questo ha carattere polifunzionale e polisemantico. Possiamo leggerlo, di primo acchito, come una spiegazione delle differenze fra due animali importanti in senso simbolico, perché, come ho già detto, sono entrambi esseri primigeni e creatori, fortemente legati alla



terra e, forse, alle sue energie ctonie. Eppure sono così diversi tra loro: l'uno è lento e rigido, tutto grigio, non ha quasi differenze di colore, e ha una corazza aspra, ruvida e scagliosa sul dorso. L'altro invece è più agile, ha un bel pelo, un bel colore variegato, con quella fioritura di macchie chiare... Ma a questo mito possiamo attribuire anche altri significati. La fine dell'epoca presolare, il tempo in cui animali e uomini convivevano con uguali capacità, o gli animali erano superiori agli uomini, è la fine dell'"età dell'oro", è il passaggio dallo stato di natura allo stato di cultura, che nel mito cinanteco è simboleggiato dall'acquisizione dell'abito, cui sono connesse la vergogna per la nudità e la nascita della tessitura, un'arte che nella Mesoamerica è frutto della capacità femminile.

Questo, però, è anche un mito dell'origine del mondo, del *loro* mondo, quello che i cinantechi conoscevano bene, la loro bella Chinantla. Con questo racconto mitico vengono fondate l'antichità

e il dualismo del paesaggio a cui i cinantechi sono legati. Il mito assicura che il loro territorio ha un'antichissima origine, che è dovuta agli animali presolari creatori e costruttori, e che quella loro terra è nata sotto il primo sole con caratteri opposti. Sono sorte le aspre montagne, che rendono più difficile la vita e la coltivazione sulle terre alte, e questo è ciò che ha creato l'armadillo: è la camicia rustica, senza ricami e ancora scalinata dalle stecche di legno del telaio che l'armadillo è stato costretto a indossare, una corazza dura e irregolare come le gole e le cime dei monti. Ma nella loro terra ci sono anche le dolci pendici tropicali e le pianure, erbose o boschive ma picchiettate di colori, ricche di fiori e di uccelli variopinti: ed è questa la creazione della paca, è ciò che la paca ha dato al mondo, al loro mondo; è qualcosa di molto simile al suo mantello screziato, alla sua camicia, che era una camicia fiorita, più bella della camicia incompleta e irregolare tessuta dall'armadillo.



Tessitrici ixil a Nebaj (Guatemala)



Testi citati

- Bartolomé, Miguel e Alicia Barabas: *La presa cerro de Oro y el Ingeniero Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto nacional Indigenista, 1990.
- Cabrera, Luis: *Diccionario de aztequismos*. México: Ediciones Oasis, 1980 (terza ed.).
- Castro, Carlo Antonio: "Lunaridad de Ka'Lhkuyuni". *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*. N. ép., núm. extraord., sept. de 1974: 91-94.
- Domenici, Davide, Carolina Orsini, Sofia Venturoli (a cura di): *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*. Atti del Colloquio Internazionale di Bologna, 1-2 ottobre 2002. Bologna: CLUEB, 2003.
- González Torres, Yólotl: "Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo". *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 10, 1972: 113-127.
- Guaraldo, Alberto: *Animali, stregoni e guaritori della Chinantla. Tradizioni orali cinanteche e cuicateche del Messico meridionale*. Torino: Il Segnalibro, 2005.
- Guaraldo, Alberto: *Potenze e sopravvivenze dei corpi dei morti nella cultura nahua preispanica*. In: Francesco Remotti (a cura di): *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatotemàtosi*. Milano: Bruno Mondadori, 2006: 137-150.
- Hernández Montiel, José Leonardo: "La Chinantla, fuente de agua, fuente de vida". *La Jornada ecológica*, núm. esp., 27 de agosto 2007.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática): *XI Censo general de población y vivienda, 1990*. Aguascalientes, INEGI, 1991.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática): *XII Censo general de población y vivienda, 2000*. Aguascalientes: INEGI, 2001.
- López Austin, Alfredo: *El conejo en la cara de la luna: ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- Lucero A. e S. Ávila: "Las relaciones ecológicas en el norte de la Chinantla". *Cultura y Sociedad*, México, 2, 1976: 48-58.
- Martin, Gary: "Ecological classification among the Chinantec and Mixe of Oaxaca". *Etnoecológica*, México, 2, 1993:17-31.
- Nolasco Armas, Margarita: *Oaxaca indígena: problemas de aculturación*. México: SEP-IISEO, 1972.
- Santamaría, Francisco J.: *Diccionario de mejicanismos*. Méjico: Editorial Porrúa, 2000 (sesta ed.; prima ed.: 1959).
- SIC (Sistema de Información Cultural) Oaxaca: *Lenguas indígenas. Chinantecas*. sic.conaculta.gob.mx, [2008] (Informazioni fornite dall'Instituto Nacional de Lenguas Indígenas).
- Skinner, Leonard E. e Skinner, Marlene B.: *Diccionario chinanteco de San Felipe Usila, Oaxaca*. Coyoacán, D.F.: Instituto Lingüístico de Verano, 2000.
- Surdich, Francesco: *Verso il nuovo mondo: l'immaginario europeo e la scoperta dell'America*. Firenze: Giunti, 2002.
- Tibón, Gutierre: *Historia del nombre y de la fundación de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, ultima ed. aggiornata: 1993.
- Weitlaner, Roberto: *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1981.
- Agli appassionati di letteratura che vogliono avviare (con cautela) i primi contatti con le culture mesoamericane, segnalo qui di seguito alcune celebri opere letterarie moderne tradotte in italiano. Esse trattano in forma romanzesca e avvincente del mondo indige-*



no (e a volte anche di quello meticcio) del Messico e del Guatemala, e possono quindi destare nel lettore l'interesse a conoscerlo meglio, anzi, a conoscerlo in modo più realistico, leggendo testi antropologici e storici, inevitabilmente meno attraenti ma più attendibili di quelli letterari.

Miguel Ángel Asturias: *Leggende del Guatemala*. Roma: Semar, 1996 e *Uomini di mais*. Milano: Rizzoli, 1967 e 1981. I due testi si trovano anche in: M. Á. Asturias: *Leggende del Guatemala. Poesia. Uomini di mais. Soluna*. Torino: Utet, 1973.

Mariano Azuela: *Quelli di sotto*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1943 e 1945.

Rosario Castellanos: *Balún-Canán. Il paese dei nove guardiani*. Firenze: Giunti, 1993 e *Il libro delle lamentazioni*. Venezia: Marsilio, 1997 (tit. orig.: *Oficio de tinieblas*). Laurence, D.H.: *Il serpente piumato*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1935 e succ. ed.; e Roma: Newton Compton, 1995.

Oscar Lewis: *Pedro Martínez*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1968.

Dante Liano: *Il mistero di San Andrés*. Milano: Sperling & Kupfer, 1998.

Rigoberta Menchú e Elisabeth Burgos: *Mi chiamo Rigoberta Menchú*. Firenze: Giunti, molte edizioni dal 1983.

Rigoberta Menchú e Dante Liano: *La bambina di Chimel. Una favola vera nella terra dei Maya*.

Milano: Sperling & Kupfer, 2000 e *Il magico mondo di Chimel. Storie di una bambina maya*. Milano: Sperling & Kupfer, 2005.

Octavio Paz: *Il labirinto della solitudine*. Milano: Il Saggiatore, 1982 e Arnoldo Mondadori, 1990.

Elena Poniatowska: *Fino al giorno del giudizio*. Firenze: Giunti, 1993 e 1999 (tit. orig.: *Hasta no verte, Jesús mío*).

Ricardo Pozas A.: *Juan Pérez Jolote: biografia di un sic tzotzil*. Firenze: Vallecchi, 1974.

José Revueltas: *Il coltello di pietra*. Torino: Einaudi, 1948 e Milano: Arnoldo Mondadori, 1957 (tit. orig.: *El luto humano*).

Juan Rulfo: *Pedro Paramo*. Milano: Feltrinelli, 1960 e Torino: Einaudi, 1977, 1989, 2004 e *La pianura in fiamme*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1963 e Torino: Einaudi, 1990.

B. Traven: di questo prolifico e "misterioso" autore con simpatie indigeniste segnalo: *Il tesoro della Sierra Madre*. Milano: Longanesi, 1949, 1965 e ed. succ.; e Baldini & Castoldi, 1983; *Il ponte nella giungla*. Milano: Longanesi, 1947 e 1977, e Milano: Arnoldo Mondadori, 1981; *La rosa bianca*. Milano: Longanesi, 1953; *La carreta*. Milano: Longanesi, 1947; *Speroni nella polvere* (tit. orig.: *Regierung*). Milano: Longanesi, 1952; *I ribelli* (tit. orig.: *Die Rebellion der Gehenkten*). Milano: Longanesi 1952; *Storie della giungla messicana*. Roma: Editori Riuniti, 1982.



TERRITORIO PAESAGGIO ARTE



AMBIENTE E TERRITORIO NEI PAESI DI ORIGINE DEGLI IMMIGRATI

Andrea Giordano

1. Premessa

Ambiente è una porzione di superficie terrestre in cui agiscono i meccanismi della natura. Nel territorio, oltre ai meccanismi naturali sono presenti anche quelli umani. Paesaggio è la percezione visiva dei risultati della natura e dell'uomo quasi mai indipendenti in quanto un ambiente è sempre spazialmente coincidente con un territorio o con parti di esso. L'integrazione durevole tra ambiente e territorio è la premessa indispensabile per ogni forma di sostenibilità.

2. Integrazioni tra ambiente e territorio perseguiti assecondando la natura

Alcune società umane mettono, o hanno messo in pratica, l'integrazione tra ambiente e territorio, adattandosi alle condizioni locali. Tra i molti esempi sono stati selezionati i seguenti quattro:

- transumanza saheliana,
- gestione delle terre secondo una ripartizione in unità i paesaggio (etnia Peul),
- cattura delle precipitazioni occulte (Capo Verde),
- conservazione dell'umidità del suolo (Etiopia).

2.1. Transumanza saheliana

La transumanza¹ saheliana (Fig. 1) prevedeva, ed in misura minore prevede anche oggi, le seguenti fasi:

- dicembre-marzo, il bestiame pascola nella fascia sahelo-sudanese (precipitazioni > 400 mm/anno) sui maggessi e/o sui campi dove è stata precedentemente effettuata la raccolta. Tra agricoltori e pastori

si verifica un interesse reciproco: l'erba brucata è compensata dalle deiezioni animali che fertilizzano i campi, le proteine vegetali prodotte dagli agricoltori vengono scambiate con le proteine animali dei pastori;

- aprile-agosto, i pastori devono lasciare la fascia sahelo-sudanese dove gli agricoltori seminano i campi. Il bestiame utilizza i pascoli della fascia tipicamente saheliana che nelle annate normali beneficia delle piogge da giugno ad agosto (200-400 mm/anno);

- ottobre, le mandrie effettuano una breve permanenza nella fascia sahariana (<200 mm) per la "cura del sale". Le femmine che hanno partorito durante la stagione piovosa si sono decalcificate e devono reintegrare i sali perduti, per questo motivo sono condotte in ambiente arido presso qualche miniera di salgemma;

- ottobre-dicembre, il bestiame deve lasciare la fascia saheliana dove la stagione secca impedisce la crescita dell'erba dirigendosi verso la fascia sahelo-sudanese ed arrivando colà quando gli agricoltori hanno già effettuato la raccolta.

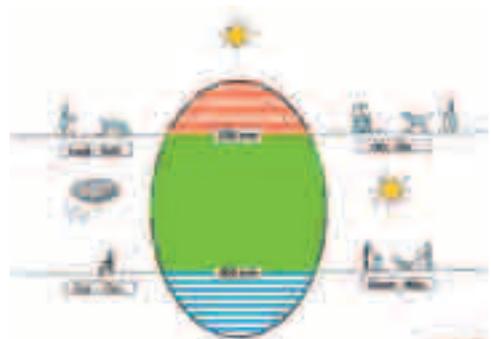


Fig. 1 Fasi della transumanza saheliana

¹ Transumanza è lo spostamento del bestiame secondo itinerari prestabiliti al fine di sfruttare i pascoli secondo un calendario stagionale. La transumanza si differenzia dal nomadismo nel quale pastori e bestiame non seguono un preciso itinerario.



Questo equilibrio raggiungeva la quasi perfezione, nella prima metà del 1800. Durante il periodo coloniale venne favorita una espansione degli agricoltori a scapito dei pastori che si trovarono a disporre di superfici più modeste per il pascolo. La pressione quindi dei pastori sulle terre agricole è aumentata sfociando talora in episodi di violenti conflitti.

2.2. Pascolo basato sulla nozione di paesaggio

L'etnia Peul, tipicamente pastorale, suddivide il grande paesaggio degli altipiani lateritici in cinque unità di gestione che corrispondono ad altrettanti suddivisioni del grande paesaggio. La finalità pratica consiste nel garantire il massimo di produzione foraggera anche in annate sfavorevoli. Sull'unità denominata *bolaare*, che è la più favorita dal punto di vista dell'umidità del suolo, vi è la proibizione di pascolo nelle annate normali riservando la sua utilizzazione soltanto nelle annate siccitose quando le erbe riescono a crescere unicamente sul *bolaare* (Fig. 2).

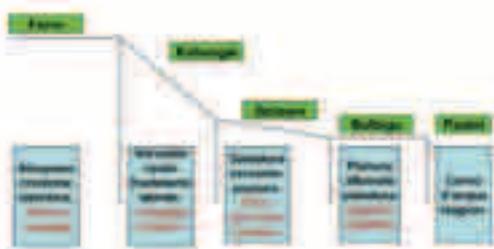


Fig. 2 Ripartizione del paesaggio in unità di gestione secondo l'etnia Peul

2.3. Cattura delle precipitazioni occulte (Capo Verde)

Nella piccola pianura vulcanica di Chã das Caldeiras a 1700 m (isola di Fogo) la forte escursione termica opera durante la notte la condensa dell'umidità proveniente dal mare. Le goccioline d'acqua che pe-

netrano nel terreno permettono la coltivazione della vite. Per migliorare la fertilità del suolo cespugli di leguminose, capaci di fissare l'azoto atmosferico, vengono intervallati nei vigneti



Fig. 3 Vigneti a Chã das Caldeiras

2.4. Conservazione dell'umidità del suolo (Etiopia)

È pratica comune degli agricoltori delle zone semi-aride dell'Etiopia e dell'Eritrea mantenere le pietre in superficie sui campi coltivati. Le pietre svolgono una duplice azione: da un lato impediscono l'evaporazione dell'acqua contenuta nel terreno e dall'altro limitano il rischio di erosione idrica ed eolica del suolo.



Fig. 4 La copertura di pietre (>50%) conserva l'umidità come si può dedurre dal colore scuro della terra estratta dallo scavo (Enderta, Tigrai, Etiopia).



3. Integrazione tra ambiente e territorio ottenuta con interventi antropici

Tra i numerosi esempi di integrazione operata dall'uomo tra ecologia e economia ne sono stati scelti tre a motivo della loro ampia diffusione nel mondo – coltura itinerante, ubiquitaria in Africa, Asia e Sud America;

- irrigazione con acqua salata, ubiquitaria in Africa ed Asia (caso Iraq);
- approvvigionamento idrico in ambienti semi-aridi (caso Capo Verde).

3.1. Coltura itinerante (*shifting cultivation*)

Nella sua essenza la coltura itinerante significa eliminare la foresta al fine di utilizzare per usi agricoli la fertilità del terreno che viene poi ricostituita con il ritorno della foresta per un certo numero di anni. La coltura itinerante era ecologicamente valida un tempo quando esistendo un'ampia disponibilità di terra il periodo intercorrente tra un ciclo culturale e l'altro poteva essere sufficientemente lungo da permettere il ripristino integrale della fertilità del suolo (Fig. 5).

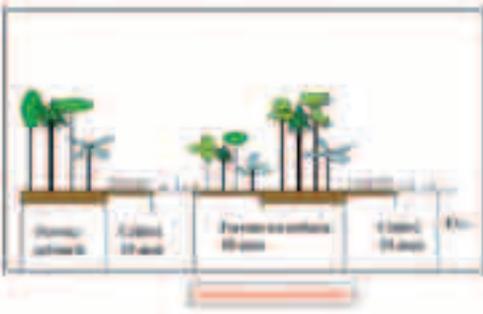


Fig. 5 Coltura itinerante di tipo sostenibile

Oggi la pratica della coltura itinerante è nefasta perché, a motivo della pressione demografica, il tempo di riposo del terreno si è molto accorciato e la fertilità

del suolo è solo parzialmente ricostituita. Con questo nuovo corso della coltura itinerante vengono quindi create le premesse perché l'ambiente entri nella spirale della desertificazione (Fig. 6).



Fig. 6 Coltura itinerante praticata in modo non sostenibile

3.2. Irrigazione con acqua salata (caso studio Iraq)

Buona parte dell'agricoltura irachena usa l'acqua salmastra (250 ppm di sale) del fiume Tigri. Tale quantità di sale è compatibile con l'esercizio agricolo a condizione che non vi siano accumuli successivi di tale sostanza.

Per soddisfare i requisiti idrici delle colture (12 mesi) occorrono 20.000 mc di acqua ad ettaro. Ogni mq di suolo riceverebbe 2 mc di acqua e 0,5 kg di sale (0,5 mm di crosta di sale). Dopo 40 anni la crosta di sale sarebbe di 2 cm rendendo impossibile la coltivazione (Fig. 7).

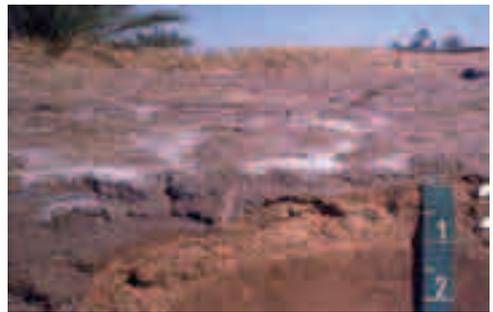


Fig. 7 Terreno ex agricolo con crosta di sale causata da cattiva irrigazione con acqua salata



Per ovviare alla salinizzazione del suolo si irriga il terreno con molta più acqua del necessario creando così un surplus idrico che viene smaltito mediante una fitta rete di canali drenanti. In questo modo nel suolo rimane la quantità di sale corrispondente ad un solo episodio irriguo, compatibile con la maggior parte delle colture. L'impianto dello schema irriguo prevede di derivare l'acqua a monte, di farla circolare ed infine di drenarla a valle sfruttando la differenza altimetrica (Fig. 8).



Fig. 8 Schema combinato di irrigazione e di drenaggio per impedire l'accumulo di sale nel terreno

3.3. Approvvigionamento idrico (caso studio Capo Verde)

Il problema principale delle isole di Capo Verde è la mancanza di acqua. L'immagazzinamento dell'acqua per varie finalità viene effettuato secondo modalità diverse. Un metodo utilizzato per disporre di acqua per l'irrigazione consiste nel fermare con una piccola diga l'acqua che ruscella lungo le pendici di un rilievo, farla infiltrare nel terreno (Fig. 9) e poi estrarla a valle mediante un pozzo quando è il momento opportuno. Il vantaggio di tale operazione è quello di evitare l'evaporazione dell'acqua che si sarebbe verificata se la diga fosse stata costruita per immagazzinare dell'acqua a pelo libero (Fig 10).



Fig. 9 Dighetta per trattenere l'acqua ed infiltrarla nel terreno (Ribeira da Prata, isola di Santiago, Capo Verde)



Fig. 10 Prelievo mediante pozzo dell'acqua infiltrata a monte (Ribeira da Prata, isola di Santiago, Capo Verde)

4. Mancata integrazione tra ambiente e territorio

Se prima sono stati presentati alcuni esempi di integrazione riuscita tra ambiente e territorio, ora,

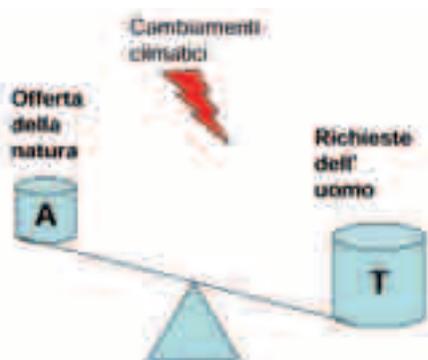


Fig. 11 Uno squilibrio tra ambiente (A) e territorio (T) può innescare il processo della desertificazione, sovente reso più grave da cambiamenti climatici



viceversa, vengono illustrati alcuni casi di rottura di questa integrazione con conseguenze gravi che possono arrivare alla desertificazione² (Fig. 11).

Sovente la desertificazione è iniziata in tempi molto lontani quando l'uomo nella sua evoluzione ha intrapreso l'attività pastorale che lo ha portato a bruciare i boschi per convertirli in pascoli i quali, a loro volta, sono stati frequentemente utilizzati oltre il limite della loro capacità di carico. Le conseguenze sono state la rarefazione della vegetazione, l'esposizione del terreno nudo agli eventi climatici, l'erosione del suolo ed infine la desertificazione (Fig. 12).



Fig. 12 Desertificazione per distruzione della vegetazione originaria e per il successivo sovrappascolamento (Palestina, 30 km ad est di Gerusalemme)

In molti paesi africani l'unica fonte energetica a livello familiare è rappresentata dal legno.

"A Ouagadougou en coûte autant de faire bouillir la marmite que de la remplir" (a Ouagadougou tanto costa far bollire la marmitta quanto riempirla) (Le

² La desertificazione è definita (United Nations 1994) come "degradazione delle terre (*land*) in aree aride, semi-aride e sub-umide secche risultante da diversi fattori ivi incluse le variazioni climatiche e le attività umane, dove terre (*land*) significa il sistema bioprodotivo terrestre che comprende il suolo, la vegetazione, le altre entità biologiche e i processi ecologici e idrologici che hanno luogo all'interno del sistema".

Houérou, 1977). Con questa frase, alquanto enfaticamente il problema, si vuole sottolineare l'importanza della voce "legno" in numerosi paesi e, al tempo stesso, la preoccupazione per il taglio indiscriminato degli alberi. La carbonizzazione del legno facilitando il trasporto del materiale energetico può favorire forme di contrabbando ed innescare localmente la desertificazione (Fig. 13).



Fig. 13 La freccia indica una piccola carovana di contrabbandieri di carbone (confine tra l'Etiopia e la repubblica di Djibouti)

La desertificazione può raggiungere punte estreme dove particolari condizioni socio-politiche disintegrano l'equilibrio tra ambiente e territorio facendo vivere su piccole superfici un numero di esseri umani del tutto sproporzionato rispetto alla capacità produttiva dell'ambiente (Fig. 14).



Fig. 14 Campo profughi dell'Ogaden (Ali Sabieh, Rep. di Djibouti, 1984)



5. Alcuni casi studio a maggior dettaglio

Tenendo conto del numero degli immigrati extraeuropei vengono presentati tre casi studio, corrispondenti a tre parti del mondo che hanno dato origine ai più consistenti flussi migratori verso il nostro paese: Nord Africa, Africa saheliana e Cina. Di queste tre aree geografiche sono stati colti degli aspetti che non hanno la pretesa di essere esaustivi delle problematiche “integrazione tra ambiente e territorio” ma che permettono di evidenziare la dimensione di certi problemi.

5.1. Nord Africa

Sovente nelle condizioni ambientali peggiori gli uomini hanno realizzato sistemi di gestione delle terre più avanzati rispetto a quelli praticati nello stesso tempo in condizioni ambientali migliori.

Esempi estremamente significativi che comprovano la verità della precedente affermazione sono quelli relativi alla costruzione delle gallerie sotterranee convoglianti l'acqua dalle montagne (dove piove) alle pianure predesertiche (dove piove poco o nulla). La galleria ha inoltre lo scopo di sottrarre l'acqua all'evaporazione, molto attiva nei paesi aridi (Fig. 15 e 16).

Foggara (Algeria), *khattara* (Marocco), *qanat* (Iran).



Fig. 15 Schema di trasporto sotterraneo dell'acqua, tradizionalmente esistente in Nord Africa ed in Medio Oriente

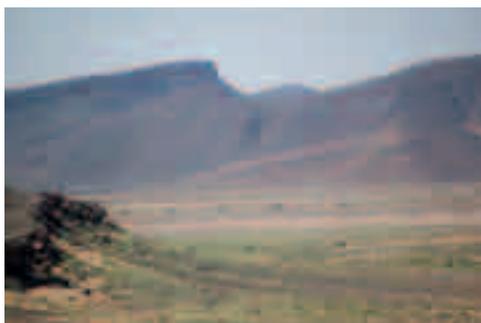


Fig. 16 *Khattara* che ha catturato l'acqua nella parte alta e la trasporta in galleria a valle nei luoghi dove l'acqua è richiesta (tra Erfoud e Tinerhir, Marocco).

Altre realizzazioni che possono o no essere connesse con l'approvvigionamento idrico operato dalle *khattara* sono le oasi del deserto che all'elevata produzione di biomassa vegetale uniscono il fascino paesaggistico di rappresentare un'isola verdeggianti in un ambiente desertico ed inospitale (Fig. 17 e 18).



Fig. 17 Oasi nella vallata del Draa (Marocco)

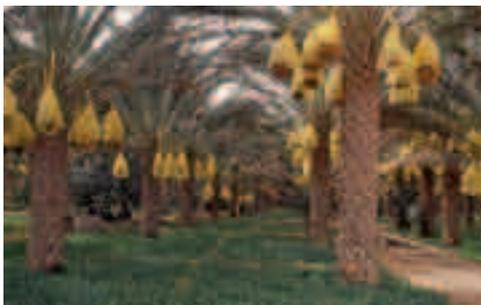


Fig. 18 Agricoltura a due strati nell'oasi: palma *Deglet Nur* ed erba medica (Kebili, Tunisia)



Una variante delle dighette per la cattura dell'acqua dei rilievi è quella offerta dai *jessours* tunisini in cui l'acqua è utilizzata direttamente nelle piccole pianure "diga-terrazzo", poste sulle linee di deflusso dell'acqua piovana.



Fig. 19 Serie di *jessours* coltivati a cereali con alcune piante di olivo (Medenine, Tunisia).

La foto è stata scattata a ottobre dopo una giornata di pioggia

I notevoli investimenti finanziari necessari per l'approvvigionamento idrico e per la gestione delle terre aride e delle oasi hanno sviluppato in Nord Africa un regime fondiario particolarmente preciso e diversificato. La legislazione fondiaria islamica prevede le seguenti grandi tipologie di possesso e/o di uso delle terre (FAO, 1976):

- *Mulk* proprietà privata.
- *Miri* proprietà collettiva. La nuda proprietà appartiene allo stato ma esiste un "quasi-proprietario" nella persona di chi ne ha l'usufrutto. La persona può lasciare l'usufrutto in eredità al figlio a condizione che sia questo a coltivare la terra.
- *Mushaa* o terre morte che non appartengono a nessuno. Gli abitanti di un villaggio hanno un diritto di uso.
- *Kharadi* o terre conquistate. Il vecchio possessore ha soltanto l'usufrutto.
- *Waqf* o *habbus* proprietà dello stato che le concede a istituzioni senza scopo di lucro (moschee, scuole, ecc.).

Anche l'uso delle acque è particolarmente complesso secondo la legislazione islamica. Nelle oasi ancora oggi esiste la figura del "maestro dell'acqua" che, stipendiato dalla comunità, controlla e ripartisce l'acqua secondo i vari diritti degli usufruttuari. Il grande quadro di riferimento per l'uso delle acque è comunque il principio coranico che sancisce essere l'acqua un bene comune in quanto Allah fa piovere indistintamente per tutti gli uomini. Persino gli animali sono presi in considerazione dalla legislazione islamica che condanna colui che avendo scavato un pozzo nel deserto impedisce al bestiame dei pascoli circostanti di dissetarsi (Muhammad ibn Ismail, 1914).

5.2. Africa sub-sahariana

Il legame tra ambiente e territorio è strettissimo in questa parte del mondo. "Nelle società africane tradizionali la terra costituisce primariamente la dimensione spaziale che determina la vita di qualunque gruppo sociale, sia esso nomade o sedentario" (Mizzau, 1988). Analizzando il regime fondiario africano è stato detto in modo sinteticamente felice che "in Africa non è la popolazione che possiede la terra, ma la terra che possiede la popolazione" (Delefosse, 1925). Tutto questo contribuisce a evidenziare la grande differenza esistente tra mondo occidentale antropocentrico e mondo africano topocentrico (Fig. 20).

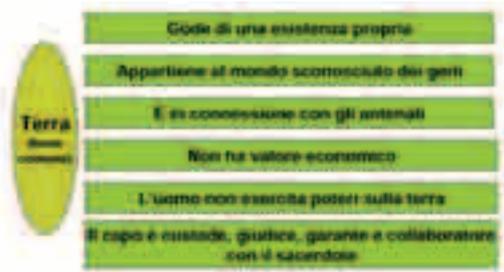


Fig. 20 Concetto della terra nell'Africa sub-sahariana



Illuminante per comprendere i rapporti dell'uomo con la terra è l'intervista al burkinabè Tiofere riportata da RAI 3 nella trasmissione "Uomini e Profeti" del febbraio 2008:

"Un uomo non può costruire una casa nè scavare un pozzo nè tagliare una pianta senza sapere se quella terra lo accetta. Nei giorni in cui abita la capanna si ha tempo di osservare e interpretare i segnali della natura: streghe, luoghi sacri, luoghi pericolosi, luoghi dove è successo qualcosa di cattivo. Un sacerdote della terra ti aiuta a capire i segni. Sulla sabbia passano gli animali, se l'impronta è della iena rinuncia e vai altrove".

Al giorno d'oggi può succedere che un turista venga incolpato di aver profanato un luogo sacro e pertanto gli venga richiesto un indennizzo in denaro. Il sospetto che i luoghi sacri siano inventati non ha ragione di essere. I locali sostengono in buona fede che sono le guide turistiche, venute dal di fuori senza conoscenza dei luoghi, a far commettere sacrilegio ai turisti. Loro, i locali, cercano soltanto di ristabilire un equilibrio che si è rotto.

Data la visione topocentrica degli africani appare naturale che l'uso delle terre si adegui alle diverse forme di paesaggio (Fig. 21).



Fig. 21 Utilizzazione delle terre nella zona degli altipiani centrali del Burkina

Sulla sommità degli altipiani dove affiora il crostone lateritico e dove i radi ciuffi d'erba sono confinati nel-

le crepe della laterite è possibile soltanto un pascolo molto estensivo. I dolci pendii dei glacis sono quasi sempre coltivati (Fig. 22).



Fig. 22 Crostone lateritico sull'altipiano, presenza di campi sul glacis (100 km NE di Niamey, Niger. Maggio 2004)

Va notato come sovente possano coesistere delle pratiche pregiudizievoli per la fertilità e stabilità del suolo e pratiche, viceversa che agiscono in favore della conservazione del suolo. Riferendosi alle prime si cita la bruciatura delle stoppie che priva il terreno di azoto e carbonio e che predispone il terreno al rischio di erosione sia idrica che eolica (Fig. 23). Tra le seconde invece si menzionano i cordoni di pietre che, semplicissimi da realizzare, hanno un impatto significativamente positivo sulla difesa del suolo (Fig. 24).



Fig. 23 Incendio delle stoppie per preparare il terreno alla coltura del miglio (Po, Burkina, marzo 2000)



Fig. 24
Cordoni di pietre
per rallentare
lo scorrimento
dell'acqua pio-
vana limitando
così l'erosione e
facilitando l'infil-
trazione (Yatenga,
Burkina)



Fig 26 Fattoria tra le risaie (Shi Shuan, Cina)

5.3. Cina



Fig. 25 Fan K'uan 990-1030 d.C. "Paesaggio nevoso".
Museum of Fine Arts, Boston

"I cinesi sono un popolo le cui ceneri sono così fram-
miste con la terra che essi costituiscono, forse, la
sola nazione che non si senta estranea alla materiali-
tà della terra, al punto che persino montagne e fiumi
e deserti non sono mai soltanto presenze fisiche ma
dilatazioni dello spirito umano" (Payne R. 1957).
Motivi storici e demografici hanno portato il contadi-
no cinese ad accettare qualsiasi forma di paesaggio
sulla quale viene poi adattata, quasi plasmata, la
vita del contadino stesso (Fig. 26).

Nonostante il fortissimo legame del contadino cinese
con la propria terra, fino a poco tempo fa il contadino
era un impiegato dello stato su terra non sua e senza
libertà decisionale. Secondo le politiche governative
del momento egli doveva coltivare ora riso per sfa-
mare la popolazione), ora colza per produrre biodiesel
e contribuire allo sviluppo industriale del paese (Fig.
27) ed ora pioppi per ricavare in tempi brevi legname
da utilizzare nelle miniere di carbone... Nel 2003 il
governo cinese avendo decretato l'interesse strate-
gico dei due più grandi fiumi del paese ordinò agli
agricoltori, al fine di evitare l'erosione del suolo (che
certamente avverrà a seguito del previsto massiccio
spopolamento delle campagne), di piantare alberi for-
estali sui terreni agricoli acclivi nel bacino del Fiume
Giallo e in quello dello Yang Tze Kiang (Fig. 28).



Fig. 27 Ordinamento culturale colza-riso (Shi Shuan, Cina)



Fig. 28 Alberi forestali sui campi (bacino dello Yang Tze Kiang, Cina)

E di questi ultimi giorni la notizia che per prevenire una eventuale crisi alimentare il governo cinese ha decretato che i vecchi proprietari possono ritornare sulla propria terra come usufruttuari con una certa libertà decisionale ed economica.

Questo provvedimento del governo appare come un primo passo per ristabilire quel profondo equilibrio uomo-terra, ambiente-territorio che ha caratterizzato la storia della civiltà cinese.

6. Considerazioni e conclusioni circa l'uso delle terre nei paesi d'origine degli immigrati

- La maggior parte dei paesi di origine degli immigrati hanno nell'agricoltura e nella pastorizia la loro principale fonte di reddito. Queste due attività costituiscono il banco di prova di una integrazione sostenibile tra ambiente e territorio. Per la verifica della sostenibilità sarà necessario un monitoraggio ambientale utilizzando come indicatori la fertilità del suolo e la sua resistenza contro l'erosione.
- I paesi da cui provengono gli immigrati hanno difficoltà o impossibilità a competere con l'agricoltura europea che, per diversi motivi, è protetta dalla U.E.
- La «Cooperazione allo Sviluppo» dell'U.E. suggerisce a questi paesi di orientare la loro gestione delle terre secondo un cammino rispettoso delle in-

dividualità culturali e culturali sostenibili e certificabili. Traguardo di questo cammino è l'inserimento in un controllato processo di globalizzazione (Fig. 29).



Fig. 29 Iter proposto dall'U.E. per l'agricoltura nei Paesi in Via di Sviluppo

Bibliografia

- Delefosse M. 1925 *“Civilisations Nègro-Africaines”*. Stock, Paris.
- FAO 1976 « *Le droit des eaux dans les pays musulmans* ». Bulletin d'irrigation et de drainage N° 20/1. FAO, Rome.
- Le Houérou N. 1977 « *Le buc émissaire* ». Ceres, FAO Rome.
- Mizzau G. 1988 *“La terra degli antenati”*. Franco Angeli, Milano.
- Muhammad ibn Isai'1 1903-1914 (traduzione di Houdas O.) « *Les traditions islamiques* » Imprimerie Nationale, Paris.
- Payne R. 1957 « *A house in Peking* » Popular Library Inc., New York.
- United Nations 1994 « *United Nations convention to combat desertification in those countries experiencing serious drought and/or desertification, particularly in Africa* ». United Nations, New York.
- Viti F. 1988 *“I Baule e la terra: aspetti sociali, politici ed economici dell'accesso al suolo”*. Africa XLIII N° 2.



IL PAESAGGIO COME IDENTITÀ DEGLI EUROPEI

Attilia Peano

Perché il paesaggio in questo Seminario

La Convenzione europea del paesaggio approvata a Firenze nel 2000 (Consiglio d'Europa, Convenzione europea del paesaggio, 2000) e ratificata da 29 paesi membri ha posto il paesaggio al centro delle politiche pubbliche, ridefinendolo in modo univoco, a superamento delle tante ambiguità che lo hanno contraddistinto nelle diverse leggi nazionali nel corso del '900: bellezze naturali e panoramiche, valori della storia e della tradizione, luoghi celebrati dalla letteratura, sistemi ecologici.

La Convenzione rappresenta una vera rivoluzione concettuale per le innovazioni che introduce su importanti aspetti definitivi e di contenuto:

paesaggio designa una determinata parte del territorio così come percepita dalle popolazioni, il cui carattere deriva dall'azione di fattori naturali e/o umani e dalle loro interrelazioni;

il paesaggio svolge importanti funzioni di interesse generale, sul piano culturale, ecologico, ambientale e sociale e costituisce anche potenziale risorsa economica;

il paesaggio contribuisce al benessere delle popolazioni e al consolidamento dell'*identità europea*;

il paesaggio costituisce in ogni luogo elemento

importante della qualità della vita delle popolazioni, di conseguenza le politiche devono coinvolgere tutti i paesaggi del territorio, urbani e rurali, eccellenti, della vita quotidiana e degradati;

le politiche e le azioni per il paesaggio devono coinvolgere tutte le politiche di settore e le popolazioni nella determinazione degli obiettivi di qualità paesaggistica.

Sulla base di questi principi, la Convenzione promuove articolate politiche per il paesaggio: di *salvaguardia*, intesa come conservazione e mantenimento degli aspetti significativi o caratteristici di un paesaggio; di *gestione* cioè azioni volte, nella prospettiva dello sviluppo sostenibile, a garantire il governo delle trasformazioni; di *pianificazione* cioè azioni volte alla valorizzazione, al ripristino o alla creazione di nuovi paesaggi.

Un forte accento viene posto inoltre sul concetto di *integrazione* che deve guidare le azioni per il paesaggio, sia con riferimento alla complessità delle sue funzioni che ne comportano relazioni con tutte le altre azioni che attengono al territorio, e quindi con tutte le politiche di settore, sia per la sua forte valenza sociale che richiede un coinvolgimento ampio di diversi attori, istituzionali, economici e sociali.

Cuneo: la città in cui si è nati





Convenzione Europea del Paesaggio (2000)

Armenia	23/3/2004
Belgio	28/10/2004
Bulgaria	24/11/2004
Croazia	15/1/2003
Cipro	21/6/2006
Repubblica Ceca	3/6/2004
Danimarca	20/3/2003
Finlandia	16/12/2005
Francia	17/3/2006
Gran Bretagna	21/2/2006
Irlanda	22/3/2002
Italia	4/5/2006
Lettonia	5/6/2007
Lituania	13/11/2002
Lussemburgo	20/9/2006
Moldova	14/3/2002
Norvegia	23/10/2001
Paesi Bassi	27/7/2005
Polonia	27/9/2004
Portogallo	29/3/2005
Repubblica di Macedonia	18/11/2003
Romania	7/11/2002
San Marino	26/11/2003
Slovacchia	9/8/2005
Slovenia	25/9/2003
Spagna	26/11/2007
Turchia	13/10/2003
Ungheri	26/10/2007
Ucraina	10/3/2006

Per quanto riguarda in particolare l'Italia, la Convenzione europea richiede il superamento delle ambiguità e dei pericoli del modello di interpretazione del paesaggio come immagine estetica che ha contraddistinto per più di quarant'anni la difesa del nostro paesaggio, facendo riferimento ad una

concezione di "bellezza naturale e panoramica" connessa a stili di abitare e di uso del territorio fatalmente obsoleti e concentrata su alcuni beni isolati eccellenti. Questo modello ha informato la legge del 1939 (L. 29 giugno 1939 n. 1497 "protezione delle bellezze naturali") fino al Codice promulgato nel 2004 (Decreto legislativo 22 gennaio 2004 in relazione al paesaggio), in parziale applicazione della Convenzione, riducendosi nella pratica applicativa al rilascio di autorizzazioni amministrative alla trasformazione dei soli beni singoli tutelati, del tutto discrezionali e di scarsa incidenza su una reale salvaguardia paesaggistica. A lungo è rimasta del tutto inapplicata la pianificazione paesistica, già introdotta con la legge del 1939, peraltro molto limitata nei contenuti nel decreto applicativo emanato nel 1940.

Questa situazione ha fatto rilevare qualche cambiamento significativo con la legge Galasso del 1985 (L.8 agosto 1985 n. 431 Disposizioni urgenti per la tutela delle zone di particolare interesse ambientale), ispirata ad una concezione ecologica, che inserisce tra i beni da tutelare i principali sistemi ambientali del paese – montagne, coste, laghi, fiumi, boschi, parchi, zone umide, et al. – riservando ad essi la stessa disciplina di autorizzazione alle modificazioni vigente con la vecchia legge del 1939, ma rilanciando la pianificazione paesistica resa obbligatoria per tutte le regioni. Questa pianificazione, svoltasi per la maggior parte delle regioni nel corso degli anni novanta, ha prodotto i risultati migliori in termini di conoscenza dei valori del paesaggio e di diffusione della sensibilità paesaggistica presso le comunità locali e le amministrazioni pubbliche, contribuendo alla salvaguardia di aree di particolare valore e sensibilità ambientale, mentre è rimasta senza risultati significativi in termini di azioni generali e concrete per il paesaggio. Sono così continuate



trasformazioni estese di tanti paesaggi italiani o, da parte opposta, si è prodotta l'iconizzazione di pochi paesaggi a fini turistici o commerciali, fino alla rappresentazione di identità e tradizionalità inesistenti, come nei restauri di antichi insediamenti per essere usati come case di vacanze di prestigio, o persino in certi ecomusei italiani ed europei che ripropongono dimensioni residuali e isolate della memoria storica o identitaria (L. Boneso, 2007).

Il Codice italiano dei beni culturali e del paesaggio, approvato nel 2004 e successivamente modificato nel 2006 e 2008, definisce il paesaggio *come parti di territorio i cui caratteri distintivi derivano dall'azione di fattori naturali, umani e dalle reciproche interrelazioni*.

Nonostante nel Codice permanga la storica distinzione tra beni culturali e beni paesaggistici, i primi affidati alla tutela dello stato ed i secondi affidati ad una pianificazione partecipata di stato e regioni, e tra disciplina di tutela di competenza statale e disciplina di valorizzazione di competenza regionale, significative sono le innovazioni, soprattutto per quanto attiene la pianificazione paesaggistica regionale, la cui disciplina prevale sulle altre pianificazioni del territorio. I contenuti tecnici e le fasi definite per il piano paesaggistico esteso all'intero territorio regionale, comprendenti le attività conoscitive e le azioni di tutela, recupero, riqualificazione e valorizzazione, dovrebbero garantire esiti maggiormente positivi e confrontabili tra le diverse regioni del paese, superando la fase della prima pianificazione paesistica che aveva sperimentato modelli di piano originali in ciascuna regione.

Rispetto alla Convenzione europea, il Codice però trascura ancora aspetti di rilievo, come ad esempio la partecipazione delle popolazioni alla formazione dei piani e alla loro gestione, preoccupandosi di mantenere un ruolo rilevante degli enti istituzionali e

in particolare dello stato in materia di tutela dei beni paesaggistici, anche a scapito delle regioni e degli enti territoriali. Del tutto assente è inoltre il concetto proprio della Convenzione di paesaggio come risorsa anche economica, che adeguatamente utilizzato, consentirebbe di fare uscire il paesaggio dalla nicchia concettuale e operativa della esclusiva tutela, che peraltro ha dimostrato tutti i suoi limiti, per inserirlo nel quadro delle politiche per lo sviluppo sostenibile.

Identità, luogo, cultura, comunità

Luogo

Identità è concetto che si lega a luogo.



La regione europea delle Alpi

Il riferimento al luogo può essere componente importante dell'identità personale e collettiva. Il collegamento identità-luogo esprime il senso di appartenenza ad un luogo che può svilupparsi a diverse scale: locale, regionale, nazionale, sovranazionale e anche globale.

Sentimenti di appartenenza particolarmente intensi si focalizzano sui luoghi domestici, una stanza, una casa, un giardino che possono dare una sensazione di sicurezza e di rifugio.

Alcuni paesaggi, concentrati su monumenti isolati, o comprendenti ampi scenari, forniscono una forma visibile e riconosciuta a tal punto da rappresentare la



Monumenti isolati come identità nazionale: Tour Eiffel, Colosseo

Venezia: città simbolo di identità nazionale

regione, il paese, la nazione. Così è per esempio per la regione delle Alpi, riconosciuta dall'immagine del sistema montano, per la Francia e non solo Parigi, riconosciuta dalla Tour Eiffel, per l'Italia riconosciuta dalle immagini del Canal Grande di Venezia o dal Colosseo di Roma, per i polders riconosciuti come immagine dell'Olanda e per tanti altri casi del mondo. È noto che l'immagine del Midwest americano è centrale non soltanto per l'identità di quella regione ma anche per quella degli Stati Uniti d'America nel loro insieme, per i valori di individualismo, indipendenza, mobilità e diritto al possesso che vengono in genere riconosciuti come la quintessenza di ciò che l'America pretende ed offre ai suoi abitanti.

È anche possibile provare un senso del luogo a scala sovranazionale, come ad esempio è stato per l'Europa fin dal medioevo ed ancor oggi per quanto essa rappresenta nel mondo come deposito

di valori culturali. Negli anni recenti, l'ampliamento dei confini dell'economia e dell'informazione sta producendo per alcune persone un senso globale del luogo smaterializzato, concentrato sulle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, un senso del luogo che abbraccia il mondo intero sostituendo l'appartenenza al concreto materiale dei luoghi con l'appartenenza al network elettronico globale. Si potrebbe sostenere che per alcuni si manifesta un senso smaterializzato di identità globale.

Ma può esistere anche non identificazione, o addirittura identificazione contro un luogo, come nel caso di repressioni da legami e proibizioni della comunità di un luogo in cui si è nati e da cui si prova il bisogno di fuggire per evadere e ottenere la libertà di affermare le identità che si desiderano (D. Massey, P. Jess, 2005).

Una ragione per cui non si è emotivamente coinvolti nei confronti di un luogo è l'essere straniero, come



Costiera amalfitana: simbolo di identità mediterranea



Polders – Olanda: identità nazionale



Identità globale



Berlino est rinnovata



Potsdamer Platz: paesaggi simbolo di trasformazione



Glasgow è mille volte meglio

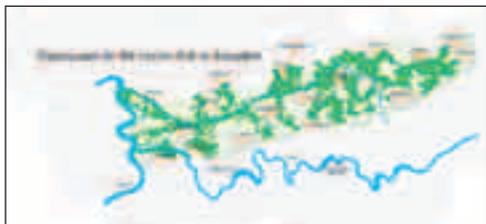
spesso succede per i migranti per i quali la scelta del luogo di migrazione non è sempre determinata da una chiara immagine di cosa rappresenti quel luogo, ma soltanto dalla necessità di sopravvivenza.

Il senso del luogo non è fisso ed immutabile, in quanto è possibile creare nuovi sensi dei luoghi. È ciò che si presenta nelle aree e nelle città che vedono man mano sfiorire la propria immagine costruita nel corso del novecento, spesso legata ad attività industriali ormai mature che abbandonano le proprie produzioni e localizzazioni: in queste città si rende necessario costruire nuove economie, legate ad attività innovative che usano gli spazi in modi completamente diversi e di conseguenza costruiscono nuovi luoghi e nuove sensazioni di relazione. La riprogettazione dell'identità di un luogo, attraverso l'esaltazione di un certo senso innovativo e l'oscuramento di altri sensi appartenenti al passato, diventa addirittura strategia per attrarre nuovi investimenti e nuova popolazione in regioni e città in trasformazione. È il caso ad esempio di Glasgow, Belfast, Lille, la stessa Torino, città e aree metropolitane contraddistinte per più di un secolo da un modello ed una immagine di economia fordista ormai conclusa, che stanno cercando di costruirsi una nuova immagine nel mondo e perseguono questo obiettivo attraverso la promozione di nuove economie e di importanti riqualificazioni urbane.

Nuovi paesaggi, nuove culture, nuove identità

Cultura e comunità

Il processo identitario è in ogni caso un processo culturale, che consiste nel condividere sistemi di significato da parte di persone appartenenti alla stessa comunità, gruppo o nazione per essere in grado di interpretare il mondo e dargli un senso.



"Il cielo sopra il Distretto della Ruhr deve tornare ad essere di nuovo blu!"

Se è possibile, secondo Heidegger (M. Heidegger, 1976) definire il paesaggio come una *località culturale*, si comprende come esso vada inteso come depositario e al contempo esito di una cultura locale, composta da una intima relazione tra i valori estetici, memoriali, ambientali che di quel luogo costituiscono lo statuto intrinseco, la spia della sua identità. E, da parte sua, l'identità non può prescindere dal perdurare dei caratteri fondativi di un luogo condivisi e riconosciuti come patrimonio, come valore inalienabile e dall'ammissione che non possa esistere paesaggio senza tradizione, intesa come processo dinamico di selezione, valorizzazione, adattamento. In questo senso il paesaggio è un prodotto culturale. Ciò non comporta di abbandonarsi ad un'ottica passatista, che considera la cultura solo come serie relativamente duratura di significati e di pratiche che hanno raggiunto una continuità stabile di tempo e di luogo, ma piuttosto di abbracciare una visione diacronica che richiede la costruzione di una progressiva e dinamica riconoscibilità, superando l'idea

di identità quale entità monolitica perennemente uguale a se stessa.

È in questa dimensione radicalmente innovativa che si pone la Convenzione europea del paesaggio, considerando il paesaggio come espressione del carattere di un luogo e di un popolo, e ponendo l'accento sull'uomo e sulla sua esperienza modificatrice dei luoghi che diventano riflesso della qualità del suo vivere.

Questa dimensione chiama in causa il concetto di *comunità*, inscindibilmente legato a luogo ed a cultura specifica del luogo che deve essere continuamente elaborata. Il luogo infatti non esiste per sé, ma solo se viene riconosciuto dalla comunità che lo popola. Comunità significa una popolazione legata ad un dato luogo e tale da possedere una conoscenza e una sensibilità comune di sé e del luogo. Nella situazione contemporanea, non si pone più l'alternativa



*Torino: da città fabbrica a città di cultura e di turismo.
Mirafiori e la Reggia di Venaria*



tra insiders e outsiders, cioè tra quelli che risiedono da tempo in un luogo e quelli che arrivano da fuori. I primi possono essere delocalizzati, possono non interessare nessuna relazione conoscitiva e attiva con il luogo, mentre gli esterni possono interpretare positivamente le potenzialità locali e agire secondo logica localizzata.

Quando interventi inopportuni, dissonanti, disordinati, vengono realizzati in determinati luoghi del territorio, essi finiscono in una progressiva illegibilità e disorganizzazione che si trasforma in impossibilità di riconoscimento da parte della comunità, con effetti di degrado, incuria, ma anche di disaggregazione sociale. Gran parte della responsabilità del degrado o della distruzione irreversibile delle identità territoriali ricade sull'ideologia di un indiscutibile primato di un'economia incurante degli effetti a lungo termine e sulla convinzione che, rispetto alla centralità del suo valore, non sia possibile porre limiti, tanto meno quelli legati alla bellezza e all'identità culturale. (L. Bonesio, 2007).

Le identità cambiano

Esempio emblematico, ma assolutamente non isolato di tale cambiamento, è il paesaggio agrario. Nel senso comune esso è inteso come luogo del tempo che si muove per cicli e torna su se stesso, restando in realtà fermo al "tempo che fu", luogo della tradizione e dell'identità. Anche se in realtà non è così perché i nostri paesaggi agrari che consideriamo identitari sono esito, oltre che di valori stabilizzati, anche di radicali trasformazioni e innovazioni avvenute nel passato più o meno lontano, bonifiche, canalizzazioni, spietramenti, disboscamenti, ricomposizioni fondiarie.

Ma i rilevanti cambiamenti in corso climatici e ambientali, delle regole e dei processi economici, degli stili di vita, delle stesse politiche agrarie a

livello europeo e nazionale, stanno determinando profonde trasformazioni di questi paesaggi. I legami di solidarietà che erano esemplari nelle zone rurali si sono sfaldati, rendendo oggi impossibile parlare di comunità rurale per chi vive dell'agricoltura e lavora la terra. Se il contadino controlla ancora una enorme superficie di suolo, tuttavia non incide più sulle decisioni che riguardano lo sfruttamento delle risorse. D'altro lato, la città produce impatti negativi sull'agricoltura e le sue risorse e diversifica le richieste rivolte all'agricoltura dalla collettività. Al territorio agricolo si chiede oggi di assolvere, oltre a nuove funzioni economiche adatte alla domanda



Paesaggi: da tradizione a innovazione



attuale dei mercati, anche una funzione sociale di conservazione della memoria, dei segni e delle tradizioni del passato. Ci si trova dunque di fronte alla sfida di conciliare la conservazione del paesaggio con l'innovazione dei modi di produrre e di abitare la campagna. Si rende inoltre necessario ricostruire il rapporto tra città e campagna, attraverso un patto di coesione che consenta di superare la separazione con cui vengono trattati i due sistemi, per metterli insieme, ciascuno con precise responsabilità, proiettandoli entrambi nella prospettiva della sostenibilità dello sviluppo. (A. Peano, 2006)

Promuovere un'agricoltura sostenibile non significa ritrovare ciò che non esiste più, ma inventare nuove relazioni per i fabbisogni e la società attuali, una nuova gestione del vivente.

Innovazione nel paesaggio

Se il paesaggio ha svolto finora soprattutto il ruolo di immagine nostalgica di un territorio che non c'è più e solo raramente di immagine dell'innovazione, i cambiamenti in corso nell'ambiente, nell'economia e nella società ci impongono oggi di cambiar pagina, di elaborare nuovi modelli culturali per il paesaggio. Si rende cioè necessario un lavoro di immaginazione e di progetto per produrre ancora paesaggi identitari. Ciò richiede azioni territorializzanti, espressione di peculiari stili di insediamento e di uso del territorio da parte di culture situate, non necessariamente autoctone, in cui la qualità estetica non può essere scissa dall'identità culturale del luogo. Il progetto di paesaggio, dunque, non può ridursi ad un atto tecnico, seppure di qualità, dovendo coinvolgere luoghi, culture e comunità. In questa prospettiva,

tradizione e innovazione non risultano antagoniste, poiché la continuità di un luogo e di una cultura si realizza attraverso innumerevoli atti di adattamento, di riassetto, di trasformazione. Principio guida per mantenere i caratteri formali, identitari e culturali di un paesaggio è quello di non imporre nel luogo logiche economiche e modelli di sviluppo estranei alle peculiarità locali.

Alcune esperienze internazionali vanno, da più o meno tempo, nella direzione di re-immaginare concezioni attuali dei rapporti tra uomo e ambiente naturale in determinati territori, rapporti in grado di costruire paesaggi sostenibili in termini economici e adatti alle società che si affacciano nel mondo di oggi.

Queste visioni e questi progetti innovativi non possono sfuggire dall'innestarsi nelle identità consolidate dei luoghi, anche per costruire nuove identità, e dal principio guida dell'integrazione con le comunità che riconoscono e rielaborano ogni giorno i valori di quegli ambienti e di quei territori e che sole saranno in grado di vivificarli e di promuoverli.

Testi citati

Bonesio Luisa, 2007, *Paesaggio, Identità e Comunità Tra Locale e Globale*, Diabasis.

Massey Doreen, Jess Pat, a cura, 2005, *Luoghi, culture e globalizzazione*, Utet.

Heidegger Martin, 1976, "abitare, pensare" in *Saggi e discorsi* trad. di G. Vattimo, Mursia.

Peano Attilia, a cura, 2006, *Il paesaggio nel futuro del mondo rurale*, Alinea.



IDENTITÀ E INTEGRAZIONE OVVERO L'ARTE NELLA NATURA

Claude Raffestin

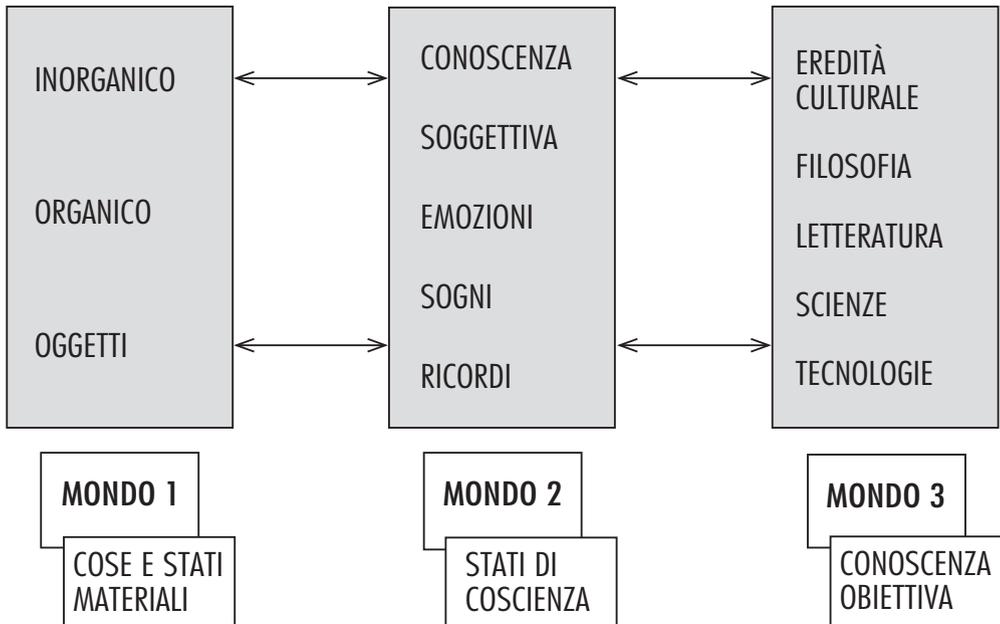
Nelle religioni e nelle mitologie, ci sono dei giardini che esprimono il legame tra la terra, il cielo e l'acqua. Questi giardini illustrano perfettamente l'idea di fertilità essenziale dall'Egitto antico ad oggi passando attraverso Roma, il medioevo e il Rinascimento. Come spazio delimitato, generalmente chiuso, il giardino è diventato l'immagine del paradiso sulla terra (hortus conclusus). Allo stesso tempo, il giardino, nelle grandi civiltà, costituisce un "ponte" tra natura "selvaggia", natura "addomesticata" e arte. È il passaggio dal mondo materiale al mondo delle emozioni e al mondo delle rappresentazioni che possiamo riassumere con lo schema dei tre mondi che mi sono stati ispirati da Popper ed Eccles.

Il mondo 1 costituisce la realtà materiale, unica o come direbbe il filosofo francese Clément Rosset "idiota", cioè unica, nel senso etimologico della parola greca. Questa realtà materiale è la fonte

delle emozioni e delle rappresentazioni degli uomini che intrattengono relazioni con essa. Le relazioni cambiano attraverso il tempo e lo spazio con la realtà materiale. La stessa realtà presa in diverse relazioni è in grado di assumere e di giocare ruoli molti differenti.

Il mondo 2, quello delle emozioni, introduce ad una conoscenza soggettiva fatta anche da ricordi di cose percepite e di cose immaginate. Le emozioni gettano una luce particolare sulla realtà materiale e permettono di scoprirla in un altro modo. Non si deve dimenticare che le emozioni persistono a lungo nella mente dell'uomo.

Il mondo 3 o quello delle rappresentazioni obbiettive offre un patrimonio culturale fantastico attraverso le diverse discipline che hanno accumulato le conoscenze che usiamo per stabilire un rapporto con il mondo materiale.





Questi mondi condizionano il processo o il percorso, attraverso il quale si produce l'integrazione nella società e si creano le identità che sono "momenti d'appartenenza". Questi mondi sono sempre in relazione e non smettono di comunicare fra loro. In alcuni casi, il mondo materiale, trasformato, è creatore d'emozioni che sono, all'origine di rappresentazioni artistiche, punto d'arrivo di un processo d'identità. L'identità non è mai una cosa fatta per sempre ma è un processo che conosce un'evoluzione complessa attraverso il tempo. Il processo di cui ho parlato non si manifesta in una sola direzione che sarebbe dal mondo 1 al 2 e infine al 3. Assolutamente no! Il punto di partenza può essere l'emozione messa in relazione con la realtà materiale prima di essere rappresentata nel mondo 3, o ancora un'immagine del mondo 3 messa in corrispondenza con una realtà che scatena un'emozione particolare. Dicendo queste cose, penso ad un artista, un pittore, Tullio Pericoli che ha dipinto i "volti come paesaggi" e "paesaggi come volti".¹ È legittimo pretendere che "i paesaggi di Pericoli... siano segmenti rivelatori di un volto, colti al rallentatore ora planando alto sulle nuvole, ora sostando su una collina, ora immergendosi in un campo coltivato".² Per capire il percorso di Pericoli, sarebbe necessario intervistare l'artista per sapere come funzionano i tre mondi per lui! Scrivendo queste cose mi viene immediatamente in memoria l'apologo di Borgès che racconta la storia di un cartografo che ha passato la sua vita a fare la carta del mondo e che alla fine si trova davanti al suo ritratto! La creatività è misteriosa e c'è una gran difficoltà ad identificare l'alchimia mentale che interviene nei processi. È sufficiente pensare alle creature fantastiche le cui origini sono mitiche come la sfige, il centauro

¹ Tullio Pericoli, *Paesaggi*, con un saggio di Salvatore Settis e un dialogo con l'autore di Luca Massimo Barbero, Rizzoli, Milano, 2007, p. 9.

² Ibid.

o l'unicorno. Come nasce l'idea, da Esiodo o da Ovidio? Ogni volta, c'è probabilmente l'esperienza di una cristallizzazione d'emozioni che finisce per dare vita ad una figura che prende tutte le apparenze di una realtà.

Quando un turista del ventesimo secolo visita e guarda un quadro come non sono assolutamente sicuro che sia in grado di capire, al di là della bellezza dell'opera, tutto il simbolismo contenuto nel dipinto. Nel fondo, in secondo piano, tra le arcate si vede un paesaggio fluviale che non è identificabile, ma che rappresenta l'apertura al mondo, questo mondo per il quale, Gesù, sulle ginocchia di sua madre, assume il ruolo di *Salvator mundi*. Il piccolo giardino, vicino alla Madonna, con rose, iris e gigli, tutti simboli mariani, rimanda all'immagine dell'o paradiso.³ In generale, non siamo più in grado di interpretare un'opera del Quattrocento perché abbiamo perduto il significato simbolico delle cose rappresentate. È la stessa cosa per i testi del medioevo: chi è ancora capace, senza un commento specializzato, di capire la *Commedia* di Dante? Lo sguardo conosce un'evoluzione: quello dell'uomo del Quattrocento non è quello dell'uomo del Settecento e ancora meno quello dell'uomo del ventesimo secolo.

È sufficiente prendere l'esempio della montagna e del mare, due sistemi naturali complessi, per capirlo. La montagna provoca emozioni di paura da parte dell'uomo del medioevo, ma non dell'uomo del Settecento che comincia a provare un sentimento di piacere davanti al "grandioso oltre misura", il Sublime, come quello che si può provare guardando il quadro di Caspar David Friedrich intitolato (il viaggiatore sopra la nebbia). L'uomo occidentale ha cominciato a guardare il mare in un altro modo a partire dell'Ottocento, come ha mostrato Alain Corbin

³ Lucia Impelluso, *La natura e i suoi simboli. Piante, fiori e animali*. Electa, Milano, 2003, pp. 12-13.



in un libro interessante.⁴ È sufficiente dire che lo sguardo fisiologico non è lo sguardo sociale: secondo il momento della storia l'alchimia dei tre mondi non offre lo stesso risultato.

C'è una strana combinazione d'emozioni e conoscenze che si proiettano sulla realtà materiale e che, naturalmente, condizionano le diverse identità. Gli Italiani per esempio, ma non soltanto loro, s'identificano, volentieri, a dei giardini di Firenze o di Roma. Nella stessa maniera, i Francesi s'identificano ai giardini di Versailles, come gli Austriaci a quelli di Schönbrunn, per prendere soltanto questi esempi. La cosa molto interessante risiede nel fatto che questi giardini che sono opere d'arte sono anche occasioni per i pittori di dipingere questi giardini che alimentano il mondo 3. Naturalmente, quando parliamo di giardini dobbiamo aggiungere gli orti e i labirinti che hanno giocato un gran ruolo nella storia. L'identità passa sempre attraverso i tre mondi, non sempre nello stesso ordine, ma alla fine del processo d'identificazione, si è verificato un percorso completo fra i tre mondi.

È evidente che un territorio, considerato come sacro, è in grado di provocare un'emozione che può condurre ad un investimento materiale importante e ad una rappresentazione particolare. Questo fenomeno esiste dappertutto nel mondo e specialmente in Italia. C'è una dimensione sacrale del paesaggio che dura a lungo nella storia di un paese.⁵ L'immagine di una regione risulta da un'accumulazione di interpretazioni eterogenee, ma ad un certo momento c'è un elemento che gioca il ruolo del grano di sabbia all'origine della perla nell'ostrica. Le relazioni tra i tre mondi riguardano la natura come l'uomo e la sua

cultura. C'è una fusione degli elementi. Infatti, gli elementi naturali come piante, fiori, animali e morfologie terrestri diventano, nelle loro relazioni con le diverse culture, simboli espressivi la cui significazione cambia nel tempo. Tali riflessioni conducono a due conclusioni: il carattere insostituibile della realtà materiale (il territorio), e l'importante ruolo che il paesaggio riveste quando diventa ricordo e immagine (mondo 2 e mondo 3) assumendo un valore di "scambio" rispetto ad una realtà compromessa per cause naturali, ma più sovente per opera dell'azione umana che l'ha sfruttata senza un attento uso.

La realtà materiale diviene immagine dal momento in cui è pensata; i sistemi naturali o umani (realtà materiale) diventano paesaggio quando un processo di rappresentazione, attuato con il supporto degli sguardi e degli strumenti più disparati (la pittura, la letteratura, la descrizione scientifica, la semplice immaginazione) ne crea un'immagine. La rappresentazione permette quindi di scambiare la realtà materiale, quella del territorio, con un'immagine prodotta da un linguaggio prescelto.

A differenza del territorio, il paesaggio non "fa ombra", non è materiale, in quanto creato dal mondo delle sensazioni e del logos. Lo spazio, o se si preferisce la natura, diventa territorio per effetto del lavoro, inteso come potere originale dell'uomo sulla materia, categoria antropologica e mediatore essenziale per l'esistenza umana nei suoi rapporti con la natura elemento costante. Ogni ecosistema quindi è il risultato della proiezione del lavoro umano nella natura data.

Questa relazione di tipo organico, tra spazio e uomo, è basata sul lavoro che crea il valore d'uso del territorio stesso. Al contrario, il paesaggio non ha un'essenza materiale perché pensato attraverso una "rappresentazione". E di rappresentazione e quindi di paesaggio si può parlare pensando al pro-

⁴ Alain Corbin, *Le territoire du vide. L'Occident et le désir du rivale*, Flammarion, Paris, 1990.

⁵ Cf. Antonietta Iolanda Lima, *La dimensione sacrale del paesaggio, ambiente e architettura popolare di Sicilia*. Palermo 1984.



getto architettonico che “fa, crea paesaggio” perché prima di incidere sul territorio in maniera tangibile, lo pensa, lo immagina, lo progetta e quindi ne crea un’immagine immateriale, che diventa valore di scambio con un significato anche estetico e artistico tra il territorio, oggetto della progettazione e gli elementi costruiti dalla creatività dell’architetto. Tale valore di scambio è diverso secondo il soggetto che crea la rappresentazione (architetto, pittore, letterato, musicista) e del mezzo che utilizza per crearlo e ha un significato storico, poiché gli sguardi umani, attraverso i quali l’uomo ha guardato alla realtà e ai territori, sono mutati secondo l’epoca storica e secondo la cultura predominante.

I vecchi territori rurali e industriali, ereditati da situazioni produttive ormai superate, appartengono ad una territorialità che non esiste più o che si è trasformata quasi completamente. Questi sistemi quando erano ancora il prodotto di relazioni economiche e sociali che li avevano generati, non erano paesaggi per la gente che li abitava, perché costituivano i territori dell’esistenza, i luoghi della vita quotidiana, del lavoro: si viveva nel mondo 1 e nel mondo 2, ma poco nel mondo 3. La presa di

coscienza dei paesaggi è venuta dopo la crisi delle relazioni di riferimento. Le antiche e tipiche attività di montagna stanno conoscendo oggi una rivalutazione a causa della loro graduale scomparsa e per questo diventano oggetto d’interesse, anche nostalgico. I molti ecomusei e musei della tradizione montana, che stanno nascendo sulle nostre montagne, come quello del Forte di Bard, ne sono una prova. Le testimonianze di queste territorialità scomparse diventano oggetto di conoscenza, di sguardi che ne costruiscono immagini forti ed evocative.

Questa nostalgia per il passato è l’origine della trasformazione del territorio in paesaggio, composto di un insieme complesso d’immagini create da sguardi contemporanei verso territorialità scomparse. Il paesaggio è il prodotto mentale dell’interpretazione degli elementi ereditati da territori abbandonati, in momenti storici differenti.

L’identità e l’integrazione si fanno con “pezzi di passato” e modificazione di funzione di questi “pezzi” che il tempo presente tende a sacralizzare. Gli stessi “pezzi”, ripresi attraverso mondi 2 e 3 diversi, sono in grado di dare vita a nuovi rapporti con la realtà materiale.



L'INTERPRETAZIONE DEL TEMA NEL CONCORSO "SCULTURA DA VIVERE"

Enrico Perotto

Parole come contaminazione, emigrazione, nomadismo, identità e diversità, oltre ad essere di costante e purtroppo anche tragica attualità, fanno ormai parte integrante dell'esperienza e della ricerca individuale di numerosi artisti contemporanei e sono una fonte inesauribile di stimolo per la loro immaginazione. Credo che uno tra gli esempi più significativi di artista immigrato o rifugiato in Italia sia quello di Adrian



Illustrazione 1



Illustrazione 2

Paci, multiforme personalità creativa di origine albanese, autore nel 2001 di *Home to go*, un autoritratto fotografico (ill. 1), trasposto poi in calco scultoreo in resina (ill. 2), in cui Paci si mostra nudo e con un tetto ribaltato sulle spalle curve che sta trascinando a fatica. Lui stesso, in un'intervista rilasciata a Marco Ligas Tosi e pubblicata sulla rivista «Arte e Critica» (Anno 13, Numero 47, luglio-settembre 2006), ha parlato, a riguardo di quest'opera, di immagine emblematica dello stato nomadico, da riferire sia alla sua vicenda personale che a quella del suo essere artista. «Il tetto», egli ha affermato, «è quello convenzionale, con le tegole rosse, quello che ogni bambino disegna pensando al tetto della propria casa. Ma io me lo sono messo sulla schiena come se fosse un paio d'ali, al contrario; così non è più il tetto-protezione, il tetto-riposo, ma diventa un segno eccellente dello sforzo, dell'andare, del tentativo che contempla la possibilità di errore».

Si tratta di argomentazioni teoriche coinvolgenti, che i ventinove partecipanti al Concorso "Scultura da Vivere" di quest'anno hanno saputo affrontare complessivamente con un'innegabile efficacia interpretativa, mostrandosi pressoché tutti capaci di suggerire riflessioni, di suscitare curiosità, di attrarre lo sguardo dell'osservatore alla ricerca di occasioni nuove di mediazione culturale, dando vita ad una rassegna significativa di variegate suggestioni visive. In base alle loro specifiche tipologie formali, le opere in bozzetto pervenute si possono raggruppare agevolmente in otto sezioni: 1) dai volti personalizzati sia di individui dominati dal *glamour* imposto dalla società dello spettacolo che di anonimi migranti avvolti da mani accoglienti ai volti-maschera destrutturati, secondo una combinazione di piani rigorosamente



analitici e astrattisti, che individuano un livello universale di visione del sembiante umano; 2) dalle figure umanoidi plasmate per masse e oggetti di materia informe, rivelatrici della complessità psicologica della natura umana alle immagini femminili stilizzate e investite di funzioni allegoriche; 3) dalle figure di giovani che si affrontano e si confrontano alla ricerca di una convivenza pacifica ai gruppi di personaggi che intraprendono un percorso evolutivo di avvicinamento all'integrazione; 4) dalle interrelazioni fisiche tra elementi vegetali ed elementi di marmo agli accumuli ordinati e simbolici di ciottoli o di gusci di lumache alle forme geometriche nitide, portatrici di valori ideali positivi; 5) dalle costruzioni piramidali di unità di blocchi argillosi che compongono, integrandosi, un insieme coeso alle composizioni di forme modulari in aspetto di stèle graffita con segni tratti dalla comunicazione linguistica e tecnologica, che diviene fontana; 6) dalle costruzioni meccaniche da usare come giochi di società con finalità etiche ed educative alle interpretazioni simboliche del tema in chiave di contrapposizione violenta, di accostamento stridente o di attrazione fisica tra forme plastiche diverse, a significare la metodica volontà di

sopraffazione dell'uomo nei confronti della natura; 7) dalle costruzioni di metafore architettoniche e di rivisitazione di un elemento dell'arredo urbano, ai fini di alludere alle resistenze, alle divisioni interne e alle emarginazioni presenti nella nostra società alle installazioni di identità materiali abbinata al potenziale comunicativo e coinvolgente della parola scritta; 8) dalle ideazioni scultoree minimali di derivazione concettuale alle imbarcazioni visionarie realizzate per mezzo di assemblaggi suggestivi e significanti di *objets trouvés* o attraverso associazioni multimediali di oggetti, materiali sonori e invenzioni di luoghi visionari.

La prima sezione include le immagini tridimensionali di Valentina Quarona, Francesco Laforgia e Michele Claudio Cassinelli. Quarona ha raffigurato un volto umano di terracotta, esposto all'interno di un cubo trasparente di plexiglas e fissato in un'espressione altezzosa, con gli occhi incorniciati da un vistoso paio di occhiali scuri alla moda (ill. 3). L'autrice intende farci riflettere "su quanto l'immagine dell'individuo, e quindi la sua identità così come la sua integrazione nella società moderna siano condizionate dalla voglia di apparire, ricalcando i modelli impostici dal mondo



Illustrazione 3



Illustrazione 4



Illustrazione 5

dello spettacolo". Il titolo individuato da Laforgia sintetizza l'unione tra i due termini proposti dal Concorso, che dà vita a un concetto fondamentale della dignità della persona umana. L'opera rappresenta una testa di un manichino priva di elementi di riconoscimento individuale. Alla testa sono state aggiunte alcune coppie di mani, che per Laforgia si possono considerare come "le mani delle 'persone'" o "della gente che accoglie l'immigrato, e la disponi-

bilità di quest'ultimo a creare un legame costruttivo e quindi a 'farsi dare una mano'" (ill. 4). Il progetto realizzato da Cassinelli mette a fuoco il tema del volto, scomposto e ricomposto per piani geometrici sintetici (ill. 5). La sagoma facciale è stata studiata rigorosamente per trarne una struttura semplificata, dagli andamenti volumetrici lisci e sfaccettati. L'esito finale perseguito dall'autore è quello di porre di fronte all'osservatore, com'egli ha scritto nella sua relazione, "una 'maschera' che può essere indossata". Quel volto, insomma, guardato da ogni punto di vista, ci identifica genericamente come genere umano; ognuno vedendolo scopre se stesso e dal suo interno può osservare nell'altro un altro sé.

Il secondo gruppo è formato dalle proposte di Lorena Huertas e Marco Dainelli. Huertas, giovane colombiana improntata indissolubilmente ai valori culturali della propria terra, ha elaborato un grumo di figure umane abbozzate espressivamente per masse e oggetti di materia informe (ill. 6), in cui si riconosce l'intento dichiarato di plasmare ibridi "tra uomo e animale", mostrando come sia stretta la connessione tra le due



Illustrazione 6



Illustrazione 7



Illustrazione 8



Illustrazione 9

identità e come sia altresì evidente la "parte ferina" dell'essere umano, quella parte che ci perturba, che talvolta ci guida e ci sorprende inconsapevolmente e inavvertitamente. Dainelli ha ideato un'immagine un po' didascalica di donna che mostra il proprio corpo diviso a metà: da una parte è di ferro, che la fa apparire rigida e bloccata, dall'altra è di bronzo, cioè è raffigurata "più dinamica e flessuosa", con i capelli mossi dal vento, protesa in avanti e con in una mano un uovo, simbolo di una nuova vita unitaria, che è la difficile meta a cui dovrebbe tendere, in ultima analisi, la condizione umana (ill. 7).

Il terzo insieme di bozzetti comprende gli elaborati di Maria Carla Moscoso Castro e di Valentina De Marco. La prima è una giovane boliviana che vive da più

di dieci anni nel nostro Paese e che ha presentato un bozzetto scultoreo con due giovani che siedono l'uno accanto all'altro volgendosi le spalle (ill. 8). È un lavoro che cerca di visualizzare, in sostanza, la consapevolezza delle nuove generazioni di sentirsi "cittadini del mondo pur mantenendo le caratteristiche singole delle proprie origini". De Marco, richiamandosi genericamente alla tradizione figurativa dei monumenti di cultura simbolista, ha voluto fornire una visione plastica descrittiva di una massa di figure che intraprendono in salita un ideale percorso evolutivo delle loro forme, che li conduce, al termine del cammino, all'integrazione (ill. 9).

Il quarto gruppo è costituito da quattro interessanti progetti presentati da Graziano Fostini, Emilie Lasmartres, Nika Šimac, Giulia Di Santo, Daniela Giammarini e Giuseppe Antonio De Tursi. Fostini ci pone di fronte ad una suggestiva installazione ambientale (ill. 10), costituita da "una lastra di marmo di Carrara" e da "un albero" (ossia "un acero Crimson King", dalle foglie di un bel rosso porpora variabilmente vivace); legno e marmo, dunque, che, sot-



Illustrazione 10



Illustrazione 11

tolinea Fostini, "appartengono alla tradizione della scultura d'intaglio", quella, per intenderci, eseguita 'per via di levare' di michelangiotesca memoria. Fostini ha inteso, infatti, di fare in modo che nel marmo sia circoscritto un foro, adatto ad accogliere quello che lui chiama "un nuovo concetto", cioè lo sviluppo arboreo naturale della pianta. Si determina allora un legame comune tra il vegetale e il minerale, opposti e diversi, certamente, ma associati insieme in una nuova esistenza fondata su una reciproca e vitale interdipendenza continuativa nel tempo. 44° Nord 7° Est di Lasmartres è un'installazione che rinvia alle coordinate geografiche della città di Cuneo ed è composta da una struttura a rete metallica in forma di freccia indicante il Nord, contenente al suo interno un insieme di ciottoli disuguali e plasmati con il cavo delle mani (ill. 11). La materia ceramica assemblata rimanda all'immagine dell'umanità che si compone e ricomponе instancabilmente nel corso della sua storia, che è unita o globalizzata nel suo complesso, ma che considera anche le diversità etniche, religiose e politiche come valori propri di ciascun individuo; e la freccia rivolta a nord non indica tanto una volontà di spostarsi per scambio e apertura verso nuovi luo-

ghi della Terra, quanto piuttosto la direzione verso la quale puntano le popolazioni del sud del mondo in cerca di condizioni di vita migliori, sottostando però ai condizionamenti sociali, politici ed economici che agiscono sui flussi migratori internazionali. Šimac ha immaginato una cassetta rettangolare in vetro stratificato calpestabile, contenente al suo interno una collezione ordinata di gusci variegati di lumache, che, secondo un detto popolare della propria terra slovena, sono la "cassetta della lumaca" (ill. 12). L'azione concettuale messa in atto dall'autrice è consistita in un prelevamento dall'ambiente naturale di "queste cassette vuote", per poi accostarle liberamente tra loro, secondo anche un ricercato criterio estetico, con la consapevolezza di avere a che fare non con materiali anonimi e insignificanti, ma con memorie presenti di esistenze passate, che alludono a realtà di vita diversificate, unite però dalla loro vicinanza e soprattutto dal "motivo della spirale sui gusci",

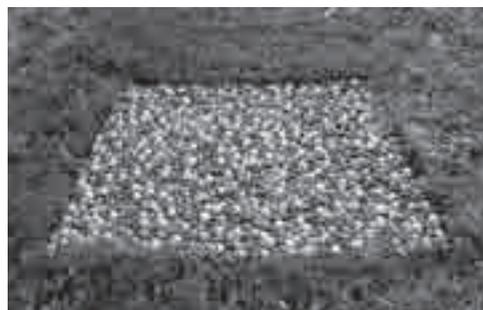


Illustrazione 12



Illustrazione 13



Illustrazione 14



Illustrazione 15

vero e proprio *leit motif* simbolico dell'*assemblage* di Šimac, che sta a significare l'"infinita unità nelle sue diversità". Di Santo ha concepito tre sculture in marmo composte in un'unica entità che si integra in un dialogo visualizzato plasticamente (ill. 13), attraverso forme nitidamente geometrizzate, che intendono simbolizzare, sono parole dell'autrice, "il senso del divino come atto di fede in una generazione che vuole superare quei retaggi di diversificazione nei quali la mia generazione non crede più". L'opera intende dare corpo fisico alla convinzione secondo la quale, continua Di Santo, "culture o fedi, apparentemente diverse, pur mantenendo integra ed intatta la propria identità possono integrarsi: una forma finale frutto di due forme unite — abbracciate — avvinte, che si congiungono in una integrazione estetica e

tecnica, senza la quale non potrebbero vivere". Le *Onde* di Giammarini hanno preso le mosse dal titolo La forma dell'acqua di Andrea Camilleri e in particolare dalla "seguente frase contenuta nel testo: '... qual è la forma dell'acqua?', 'ma l'acqua non ha forma!' dissi ridendo, 'piglia la forma che le viene data'". L'autrice ha intrapreso un'analisi approfondita dei valori concettuali più diversi del tema dell'acqua, elemento naturale che racchiude in sé molteplici significati universali, e di cui ha inteso fissare l'idea rappresentativa di un suo pattern visivo riconoscibile, ossia di "quella che dell'acqua è la forma più elementare, l'onda" (ill. 14). De Tursi ha inteso esprimere, attraverso forme plastiche elementari, alcuni valori simbolici concernenti il rapporto e l'integrazione tra gli esseri umani e la natura in cui sono inseriti. Dalla loro interazione si genera la figura della sfera, simbolo dell'unione vitale tra un uomo e una donna, oltre che dell'equilibrio delle forze contrastanti tra loro (ill. 15). Nella quinta unità di bozzetti si ritrovano Marco Testini, Ombretta Dogliotti ed Edoardo Basile. Testini ha proposto un'installazione piramidale di gradoni in argilla bianca disposti in filari orizzontali digradanti verso l'alto come in una ziggurat, in cui ciascun elemento singolo è modellato variabilmente per compressione di parti diverse del corpo, dalle mani ai piedi, dai polsi ai gomiti, e contribuisce con la sua



Illustrazione 16



identità all'elevazione finale di una sorta di nuova architettura sociale unita e concorde (ill. 16). Dogliotti ha scelto anche lei di trattare efficacemente l'argomento del concorso rifacendosi, alle forme simboliche del cubo e della sfera (ill. 17). Concettualmente l'opera fa pensare all'*Altare della Buona Fortuna* di Goethe a Weimar del 1777, che riassume in sé, da un punto di vista razionale e neoclassico, una straordinaria stratificazione di significati simbolici universali e archetipici. L'autrice, dal suo punto di vista, sottolinea l'importanza della forma sferica di natura argillosa, emblema visivo dell'uomo e della sua identità, cogliendone la valenza di materia plasmabile che simboleggia la natura terrena e divina a un tempo dell'uomo, e ne sigilla la presenza originaria attraverso il richiamo figurativo ai segni primordiali della comunicazione visiva dell'uomo impressi sulle pareti delle caverne preistoriche. Basile ha composto un'opera formata da quattro elementi ovoidi in terracotta di grandezza digradante e di colore diverso, che si uniscono a formare una stele di nuova concezione, ad uso di fontana, le cui superfici appaiono incise con segni e simboli appartenenti alla tecnologia, considerata dall'autore come "fonte che accoglie, illude e conduce all'integrazione verso linguaggi e metodi conoscitivi uguali per tutti gli uomini" (ill. 18). Il sesto raggruppamento accoglie sviluppi proget-



Illustrazione 18

tuali di Elena Salvadorini, Luca Lomazzo, Francesca Formia e Agata Kwiatkowska. Salvadorini ha preso spunto dai bambini e dai loro giochi, visti come un universo di semplicità e di autenticità esemplari. L'opera è incentrata sul 'gioco della bottiglia', un po' troppo elementare e non esauriente nell'esecuzione del bozzetto, anche se l'idea di una scultura ambientale giocosamente interattiva, finalizzata a stimolare occasioni di relazioni interpersonali all'aperto in un parco-giochi cittadino, risulta interessante e di facile godibilità pubblica (ill. 19). Lomazzo ha pensato a "due elementi che hanno identità e natura diversa, la



Illustrazione 17

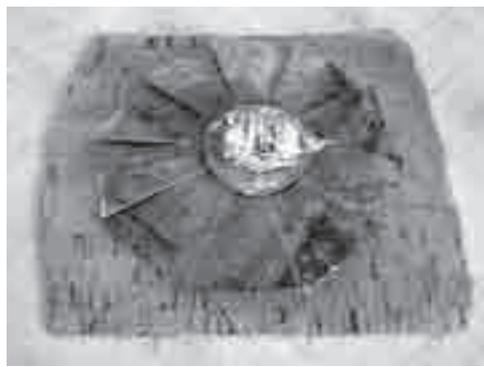


Illustrazione 19



roccia ed il cono". La forma conica contundente trafigge il corpo stilizzato dell'elemento roccia, incuneandosi al suo interno e deformandone violentemente la superficie (ill. 20). Significativa l'immagine concettuale del progetto, anche se la sua realizzazione pratica dispone l'osservatore a una lettura di non facile immediatezza. Il bozzetto di Formia intende evocare, per via di elementi simbolici, le difficoltà di adattamento e di integrazione della donna in un Paese ostile e inospitale, e si compone di due forme di terracotta del tutto contrastanti tra loro: "un Seno e un Cactus" (ill. 21). Il simbolo materno è colto quasi nell'atto di abbracciare il cactus, dall'aspetto "spinoso e inospitale, ma capace di sopravvivere a condizioni di estrema difficoltà, adattandosi e difendendo nei territori più aridi". Kwiatwowska ha fornito un'interpretazione ceramica, affettuosa e sentimentale, del tema in concorso, affrontandolo come ricerca della corrispondenza amorosa tra una coppia di amanti, configurati come elementi materici puri, differenti per elaborazione plastica e coloristica, ma che si compensano vicendevolmente in modo armonioso (ill. 22).

Il settimo insieme di realizzazioni oggettuali annovera Gea Aishah e Rachele Bernini, Maria Retrorsi, Mauro Sberveglieri, Davide Vivaldi e Stefania Zorzi.



Illustrazione 20



Illustrazione 21



Illustrazione 22

Aishah e Bernini hanno voluto fare riferimento al tema della rappresentazione dello spazio urbano come luogo comunitario abitato da identità umane composite, che come pietre da costruzione contribuiscono singolarmente alla stabilità dell'edificio grazie all'interazione armonica di tutte le sue parti. Da uno spiazzo erboso incavato emergono due sagome architettoniche costituite da cassoni di reti di ferro zincato ricolme di sassi, indicanti la presenza di una soglia, attraversando la quale si mette in funzione un'ambientazione sonora tale da suggerirci



Illustrazione 23



Illustrazione 24

l'impressione di un ingresso nella vita stessa di una comunità varia d'individui (ill. 23). Retrorsi ha voluto mostrarci una sua visione metaforica dell'architettura sociale, in forma di colonna di ferro, da cui spuntano, ad altezze diverse e in condizioni di equilibrio precario, alcune sagome ferrose colorate, alludendo alla situazione della comunità umana sulla terra, divisa e distribuita gerarchicamente per livelli sociali, culturali e fedi religiose (ill. 24). Solidarietà e condivisione delle identità culturali reciproche dei popoli a livello internazionale sono, in particolare, le parole d'ordine di Sberveglieri, che si riscontrano traslate, in modo altamente simbolico, nel suo elaborato metallico in forma architettonica d'un tetto a spioventi, per signi-

ficare, egli scrive, "la barriera che spesso viene eretta a protezione della propria identità ed a nascondere le nostre paure", ma che può essere superata grazie alla volontà di ricerca di un'integrazione con differenti esperienze individuali (ill. 25). Con l'immagine di una panchina, Vivaldi ci rinvia a un simbolo eloquente della vita urbana, punto di ritrovo o di sosta individuale e collettivo, che accoglie liberamente ogni passante, che è destinata a tutti e ad essa tutti possono fare riferimento, ma che può anche essere negata a qualcuno, trasformandosi in un luogo d'interdizione delle libertà individuali. Ecco allora la presenza inquietante di una panchina di città sollevata da terra e fissata ad un muro, con la seduta occupata da file acuminate e minacciose di aghi in ferro, che allontanano la possibilità di una qualsiasi occasione di interazione tra le persone (ill. 26). Zorzi ha affrontato il



Illustrazione 25



Illustrazione 26



Illustrazione 27

tema in concorso da un'ottica espressiva che include riferimenti alla poesia visiva, liberando il potenziale comunicativo e coinvolgente delle parole portatrici di un messaggio positivo di integrazione (ill. 27).

L'ottava e ultima modalità di pensieri scultorei ci è presentata da Daniele Genre Olivier, Natalia Gorina, Luca Zanchi e Manuel Muñoz Segura. Genre Olivier ha considerato una scultura in alluminio di due corde intrecciate in un nodo inestricabile, da poggiare a terra e fruire a contatto ravvicinato con il pubblico (ill. 28). Secondo l'autore, "le due cime rappresentano le facce della società: quella integrata e quella che ha difficoltà ad esserlo per motivi di carattere ambientale, socio-culturale, religioso. Il nodo invece, raffigura l'esigenza che queste due si influenzino al fine di una maggior comprensione reciproca, valorizzando le proprie differenze intese non più come motivo per dividere ma come punto di forza per crescere insieme". Prendendo spunto dalla storia recente di Cuneo Medaglia d'Oro al Valor Militare per la Guerra di Liberazione e citando Nuto Revelli, là dove esprime gli auspici che i giovani di oggi non dimentichino la condizione di libertà in cui vivono a differenza della "generazione del Littorio" cresciuta nell'ignoranza, Gorina si è immaginata un'opera in aspetto di un filo srotolato da un gomitolino, che si deve prestare ad accogliere sulla sua superficie disegni di vita quotidiana dei bambini, destinati poi

a diventare un ricordo d'infanzia nel loro futuro di adulti (ill. 29). L'oggetto autonomo predisposto da Zanchi recupera i valori ancestrali della tradizione familiare, incarnati fondamentalmente dalla preesistenza dei propri antenati (ill. 30). L'autore si è rifatto, in specie, al motivo popolare vietnamita della barca (mi vengono in mente, a questo proposito, le installazioni con barche di Hidetoshi Nagasawa), simbolo del viaggio esistenziale di ciascun uomo, che si ritrova al timone della propria imbarcazione, che agisce, com'egli scrive, "con la possibilità di condizionare, in alcuni casi 'trasfigurare', il senso delle vite



Illustrazione 28



Illustrazione 29

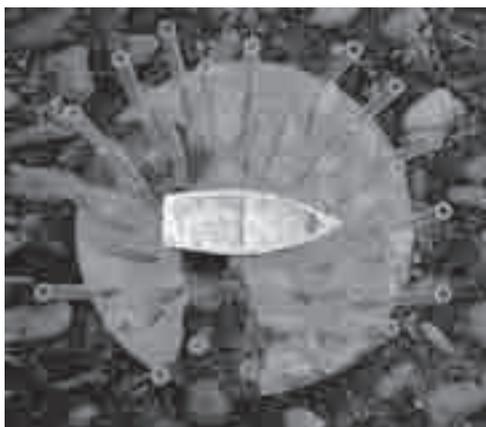


Illustrazione 30

stratificate di chi ci ha preceduto". Zanchi immagina una sorta di operazione scultorea in chiave poverista, approntando una sagoma di barca in legno di pino dalla forma ambivalente di un'incudine, su cui sono applicati un martello a poppa e dei chiodi ossidati, fissati in ordine sparso sul resto della superficie. Nelle intenzioni dell'autore, i chiodi rappresentano i probabili passeggeri o gli antenati, "metafora del 'punto fermo', del valore inalienabile", in antitesi al viaggio e alla navigazione, che sono invece sinonimi, a suo dire, "di impermanenza e incertezza"; mentre il martello-timone impersona il timoniere, "colui il quale ha il potere di tracciare la direzione, di scegliere i propri chiodi e di piantarli fermamente o meno". La resezione della parte posteriore, quella del timone, ricorda il pericolo imminente di naufragio, di totale perdita della propria identità, se si sceglie di agire nella socie-



Illustrazione 31

tà globalizzata prescindendo dalle radici culturali che ci appartengono. Muñoz Segura, infine, ha prospettato un'installazione associata a un impianto stereo che riproduce in quattro lingue (italiano, spagnolo, cinese e coreano) i versi dell'VIII canto dell'Inferno di Dante (ill. 31). L'immagine scultorea principale è rappresentata da un'imbarcazione lignea malandata (la patera), che naviga idealmente tra alte colonne trasparenti (ispirate alla Sala del Paradiso del *Danteum* progettato nel 1938 da Giuseppe Terragni e Pietro Lingeri con interventi scultorei di Mario Sironi): illuminate di notte dall'interno come fari sul mare, simboleggiano il mare-paradiso o il miraggio degli emigranti di viaggiare alla volta di una terra ricca e ospitale, quella che loro credono essere il paradiso, mentre non troveranno letteralmente altro che un luogo d'inferno.



TESTIMONIANZE



Don Luciano Allais

Papà, perché quando sono in Germania mi chiamano il *piccolo italiano* e quando ritorniamo in Italia mi chiamano *il tedesco*?

Questa espressione, negli anni '60, figurava in una pubblicazione del tempo relativa al fenomeno delle migrazioni e ne sottolineava gli aspetti più profondi, talvolta drammatici. Le migrazioni, a breve o a lungo raggio, quando trasportano intere masse di uomini, donne e bambini fuori dal proprio contesto tradizionale, lontano dal proprio ambiente fisico e culturale, mettono in crisi l'identità personale. Occorrerà quindi mettere in atto azioni e strumenti capaci di favorire il costruirsi di una nuova e più complessa identità. Per il momento, purtroppo, si potrebbero ancora sentire interrogativi senza risposta, tipo: perché quando sono in Italia mi chiamano *il marocchino* e quando ritorno in Marocco mi chiamano *l'italiano*?

Sempre in quei lontani anni '60 a Torino fu compiuto un esperimento a cura del Centro Assistenza Immigrati del quale fui il promotore.

L'aver operato sul campo, a contatto con la realtà quotidiana dell'imponente fenomeno di massa (si pensi che nel 1961 arrivavano a Torino in media circa 230 immigrati al giorno), ha permesso di avere anche un quadro teorico delle dinamiche dell'inserimento. A mio parere si sono verificati quattro momenti principali: grosso modo si è passati dalla fase *dell'assimilazione* degli anni '50, in cui la società torinese dominante ha cercato di omologare l'immigrato, a quella dei primi anni '60, quando si cominciò a parlare di *pluralismo culturale*, ossia di convivenza tra culture, fino agli anni seguenti, nei quali immigrati ed autoctoni, attraverso *l'individuazione di obiettivi comuni*, si sono impegnati in forti rivendicazioni sociali. In questa terza fase le lotte per la casa, per i servizi e per gli spazi vitali soprattutto nei quartieri di periferia, in fine per l'industrializza-

zione del sud hanno favorito un'integrazione attiva, che ha creato lentamente, ma in modo irreversibile, una nuova e comune identità.

L'opera sociale del Centro si è collocata nei due ultimi stadi. Personalmente ho poi vissuto di presenza una quarta fase di *stabilizzazione*, passando all'insegnamento in un istituto magistrale di Torino. Qui ho incontrato la seconda generazione degli immigrati e ho ritrovato, in qualche modo sovrapposte e mescolate, le tre precedenti fasi, con il prevalere dell'una o dell'altra a seconda dei contesti: familiare o scolastico o amicale, ma con la tendenza ad assumere un'identità inedita e omologata, riconoscibile in una *condizione*, in questo caso nella *condizione giovanile*.

Che cosa dire dei movimenti migratori attuali, in cui i meridionali e i veneti sono stati sostituiti dagli estracomunitari, presenti anche nei classici territori della passata immigrazione? Non avendone esperienza diretta posso soltanto timidamente arrischiare un'ipotesi di lavoro, tutta da verificare. Ritengo, cioè, che si debba prevedere un'integrazione attiva e feconda, nel momento in cui, e a condizione che, si individueranno obiettivi comuni per cui lottare. Non è vero. Penso alla pace, al disarmo, alla difesa dell'ambiente; penso alla lotta contro le povertà del sud del mondo, penso all'occupazione; penso, insomma, a tutti i gravi problemi, ingigantiti dalla globalizzazione, che possono essere affrontati solo attraverso un impegno comune dell'umanità, bianca, gialla, nera o rossa che sia.

I centri di aggregazione sociale, anche le parrocchie, hanno un ruolo insostituibile da svolgere; i sindacati, i movimenti culturali e sociali rivestono una funzione di primissimo piano. La stessa *condizione giovanile*, che inevitabilmente favorisce l'abbattimento delle barriere, potrà giocare una parte vitale.



Piero Sardo

Innanzitutto, a proposito del programmismo culturale, siamo stati definiti autoctoni e mi piace moltissimo questo: non appena sposti lo sguardo, come cambia la visione del mondo! Se noi siamo autoctoni, quando andiamo in giro per il mondo a fare progetti e troviamo veri autoctoni essere definiti autoctoni ci fa capire come in fondo tutto questo sia estremamente relativo, fragile e complesso.

Le indagini di cui vedete proiettate le sintesi sono quelle di "Terra madre" di due anni fa. Come sapete, o come molti di voi sapranno, fra poche settimane inizierà la nuova ed. la terza, di "Terra madre", e quest'anno, rispetto a questa edizione, è certo una novità importante che parte dello spazio delle cerimonie ufficiali di "Terra madre", cioè la chiusura e l'apertura, che si terranno al Palazzo Isozaki, sarà aperta al pubblico. Le prime due edizioni non lo sono state per una serie di ragioni. "Terra madre", questo incontro di comunità del cibo, come abbiamo voluto chiamarle, cioè realtà che operano nel loro territorio per la salvaguardia delle produzioni locali e delle tradizioni locali, è un incontro che si svolge a Torino, città eminentemente industriale e operaia, ed è il più grande incontro contadino di tutto il mondo. Sono cinquemila gli attori che partecipano a questo incontro, finanziato dai Ministeri dell'Agricoltura e della Cooperazione, oltreché dalla Regione Piemonte e dalla Provincia di Torino, ma finanziati in gran parte dal volontariato piemontese, cioè da chi si attiva per ospitare anche a casa propria questi visitatori, per sostenerli, per gestirli, per portarli con la macchina agli incontri e alle manifestazioni, e contribuisce con la raccolta fondi che hanno fatto moltissimi comuni del Piemonte per integrare questa sponsorizzazione.

Questo incontro è nato con un'idea precisa, cioè



quella di dar voce a chi viene prima dei cibi, dei ristoranti, dei prodotti, cioè a chi parte dalle materie prime. È una cosa che il più delle volte ci sfugge. Noi siamo abituati a rapportarci con il cibo che acquistiamo nei punti vendita, nei supermercati, nei ristoranti, nelle tavole calde: il passaggio a cosa c'è prima diventa sempre più complicato per un consumatore moderno, è sempre più difficile riuscire a legare il cibo che mangiamo e chi produce la materia prima. Pensate com'è difficile legarlo alla materia prima quando questa arriva da altri Paesi: zucchero, caffè, cacao, banane. Diventa veramente complicato collocarla strutturalmente, capire dove viene prodotta, come, quali sono i problemi di quella produzione, come ci coinvolgono questi problemi. E allora, visto che il "Salone del gusto" aveva avuto un successo



enorme, come rassegna della piccola produzione alimentare di qualità tradizionale, abbiamo pensato: portiamo anche chi produce la materia prima, portiamo anche i contadini, i pescatori, gli allevatori, i pastori in transumanza.

Questa operazione l'abbiamo fatta pensando che non fosse giusto folclorizzarla, e cioè nelle prime due edizioni abbiamo pensato fosse inutile aprire questa tribuna di partecipanti alla curiosità: la curiosità a volte può anche essere fuori luogo, può anche essere deviante. Noi giochiamo molto sul concetto di identità. Per muovere questi contadini, questi pastori, questi pescatori da tutti gli angoli del mondo, facciamo leva sul concetto di identità; diciamo: tu hai un racconto, una tua storia, una tua caratteristica, una tua tipicità da raccontare a noi, e allora vienila a raccontare. Detta così, può sembrare una banalità; ma pensate a pastori e contadini dell'Uganda, del Senegal, del Marocco muoversi per la prima volta nella loro vita, salire su un aereo per la prima volta, trovarsi in aeroporti come Francoforte, o come Ginevra, o come Berlino, o come Parigi, dove è complicato per noi trovare una porta d'uscita, è complicato per noi perché bisogna fare chilometri, seguire indicazioni un po' aleatorie.

Pensate come è stato per loro!

Eppure questa molla ha messo in moto questo meccanismo straordinario: hanno capito perfettamente che la difesa di questa loro identità andava in parte a soddisfare le indicazioni che ci arrivavano trasmesse dai rapporti della Comunità europea, e cioè che la prima cosa è la sovranità alimentare: la prima soluzione per i problemi della fame nel mondo, nonostante quello che il presidente della FAO sostiene (che cioè bisogna produrre di più e investire più soldi, e secondo me questa è una banalizzazione del problema), la prima soluzione è che i popoli debbono avere la loro sovranità alimentare, debbono coltivare i loro prodotti e debbono essere in grado di consumare le produzioni. La differenza tra la agricoltura dei Paesi poveri e la agricoltura intensiva che deve andare poi nei Paesi poveri sta semplicemente nel denaro. E perché nei Paesi poveri i popoli muoiono di fame? Non perché non ci sia cibo sufficiente, ma perché non hanno i soldi per comprarlo. È talmente banale la cosa, che non capisco perché si debba ancora dire che bisogna produrre di più, e quindi aprire la strada agli OGM, ai pesticidi, ai fertilizzanti esagerati, al disboscamento, e chi più ne ha più ne metta. Il problema, oggi, del cibo è che molti



non hanno denaro per comprare questo cibo. Questo concetto della pluralità alimentare è certamente un elemento forte, potente, per far muovere questi contadini e questi pescatori.

Noi abbiamo giocato su questo concetto di identità, però ci siamo anche resi conto che questo concetto di identità è un oggetto pericoloso, è una bomba a orologeria se tu non la agisci con estrema tranquillità e con estrema lungimiranza. Il fatto che queste comunità arrivino a Torino (comunità del Nord e del Sud del mondo, badate: non c'è solo il Sud del mondo) e poi riescano a diluire questa loro identità forte in un contesto così articolato, così complesso, così variegato, dove si riconoscono e dove conoscono le loro stesse esigenze, le stesse istanze, in altri, secondo me è una soluzione culturale forte: partire da un'identità, e poi diluire questa identità, non farla diventare un'arma, non farla diventare un'offesa nei confronti dell'altro, ma metterla a disposizione dell'altro e distribuirla all'interno d'un contesto umano.

Questo impegno coinvolge in modo straordinario. Credetemi. Io chiedo impegno ai giovani qui presenti. C'è la possibilità di fare il volontario: bisogna iscriversi con un anno d'anticipo. Noi abbiamo circa cinquecento volontari che agiscono all'interno dell'organizzazione di "Terra madre". Partecipare a questa assemblea e iniziare la campagna è una delle emozioni più forti che abbia vissuto in vita mia. Guardate, non succede nulla, non c'è nessuno spettacolo o nessun intervento particolare, al di là di qualche personaggio (è venuto il Presidente della Repubblica; è venuto il principe Carlo; quest'anno forse verrà Morales a inaugurare, forse, se riesce a superare i problemi che ha a casa sua e che sono abbastanza complicati). Al di là di queste presenze un po' simboliche, è veramente lo spettacolo straordinario di questa gente, che si muove da ogni

angolo, forte di un'identità e disposta a metterla in gioco, su un argomento fondamentale che è quello del cibo, che è l'argomento principe se vogliamo pensare di sopravvivere e di salvare questo pianeta, in qualche modo. Dico salvare questo pianeta, ma sbaglio, perché il pianeta si salverà; saremo noi che spariremo: il pianeta andrà avanti, andrà avanti popolato da batteri, o da topi, o da scarafaggi, non si sa bene da cosa. Sarà la razza umana che sparirà, non il pianeta.

Il proposito puro e semplice di essere lì e di mettersi in gioco in modo così spontaneo, anche così semplice se vogliamo, senza grandi ambizioni culturali, è uno stimolo emozionale grandissimo. Partecipate, approfittate dell'occasione che quest'anno c'è una piccola possibilità d'apertura al pubblico: potete iscrivervi alle assemblee. Non mancate questa occasione: veramente credo che sia il modo più diretto per capire fino in fondo che cosa vuol dire identità e partecipazione.

Sintesi dell'intervento svolto nel Seminario a cura di Manfredi Di Nardo

Terra madre è il titolo dell'ultima opera cinematografica di Ermanno Olmi, presentata alla 59^a Edizione della Berlinale. Trattasi di un eccezionale documentario che parte dall'osservazione dei contadini partecipanti al Forum del 2006, fino al "pedinamento" di alcuni di loro nei luoghi d'origine, come il Nord dell'India o le Isole Svalbard della Norvegia. Ne emerge, attraverso le immagini, l'unicità grandiosa dell'impresa di Carlin Petrini. "I volti dei contadini si assomigliano in ogni angolo del mondo. Sono volti su cui si riconoscono le medesime tracce di vita, così come le fisionomie dei paesaggi con i campi arati, le colture, i pascoli". (Ermanno Olmi)

5000 contadini, allevatori, pescatori,
trasformatori e produttori artigianali

5000 small farmers, herders, fisherpeople,
transformers and artisan producers



Gigi Garelli

Promossi dall'associazione "Orizzonti di pace", gli incontri di conoscenza e di dialogo con i rappresentanti del Centro culturale islamico di Cuneo su temi culturali e religiosi proseguono a cadenza mensile nei locali dell'Associazione San Tomaso dei Padri Gesuiti.

L'iniziativa è partita otto anni fa con la scelta di mettere periodicamente a disposizione i locali dell'Associazione per gli incontri e le feste religiose della comunità islamica cuneese. Fin da subito è nata l'esigenza di trasformare quel semplice rapporto di ospitalità in qualcosa di più significativo, avviando un cammino di dialogo sincero che fosse occasione di crescita nella conoscenza reciproca.

Il gruppo non ha voluto costituirsi formalmente come commissione teologica interreligiosa, nella consapevolezza che talvolta le etichette ostacolano il cammino del dialogo autentico. La scelta è stata piuttosto fin dall'inizio quella di assumere l'identità di un nucleo di persone disponibili al confronto che nella diversità del proprio credo potessero incontrarsi, conoscersi e dialogare.

Cattolici, musulmani, persone in ricerca...: in una simile prospettiva non è stata tanto l'appartenenza religiosa a costituire l'elemento caratterizzante del confronto, quanto piuttosto la disponibilità ad accogliere reciprocamente nella rispettiva originalità.

Ne è nato un percorso fatto di incontri mensili che partendo dalla condivisione di problematiche legate alla vita quotidiana è giunta progressivamente a toccare gli aspetti di contenuto che via via andavano emergendo dal dialogo: tematiche inerenti le differenti tradizioni religiose, l'approccio ai testi sacri, i valori su cui si fondano e che trasmettono...

È cresciuta così la conoscenza e la stima reciproca, e la collaborazione si è arricchita di nuove opportunità. Dopo qualche tempo i locali del San Tomaso hanno cominciato ad ospitare la scuola domenicale di arabo per i bambini musulmani, per giungere un anno fa alla scelta decisiva: adibire la palestra del centro giovanile, non più usata con continuità per le attività dell'associazione, a luogo di preghiera per la comunità musulmana, con un accordo di comodato d'uso.





È stato interpellato il Vescovo, i Superiori della Compagnia di Gesù hanno dato il loro assenso, riconoscendo il valore positivo del legame di fiducia instaurato nel corso degli anni, ma soprattutto incoraggiando il tentativo di coltivare un rapporto costruttivo con l'anima più aperta al dialogo della comunità musulmana locale, una delle più numerose del Piemonte.

Nel frattempo il dialogo è cresciuto anche in profondità, portando alla realizzazione di alcune iniziative comuni, tra cui la celebrazione annuale della Giornata per il dialogo cristiano-islamico, giunta quest'anno alla sua settima edizione. Serate pubbliche di confronto, tra le quali un concerto di musiche spirituali delle due tradizioni religiose, hanno fatto conoscere in Città il cammino avviato. Altri incontri più ristretti sono stati dedicati a tematiche specifiche: su richiesta dell'Associazione

culturale della comunità islamica cuneese, sono stati ad esempio progettati e realizzati per gli stranieri residenti in Cuneo e dintorni alcuni incontri di presentazione della realtà socio-politica italiana attuale. L'attenzione si è concentrata in particolare sulla Costituzione italiana (principi ispiratori, contenuti...) e sul panorama politico istituzionale. Gli incontri sono stati tenuti da esperti (un avvocato e un sociologo) invitati dall'Associazione.

Infine l'anno scorso è partita l'ultima iniziativa. Gli animatori della scuola di Arabo hanno chiesto all'Associazione di organizzare un corso di aggiornamento e di formazione psico-pedagogica per le loro insegnanti. Il breve corso si è tenuto nei locali del San Tomaso ed è stato guidato da un'insegnante di pedagogia dell'Istituto Magistrale di Cuneo e dall'insegnante responsabile del Laboratorio interculturale di una Scuola elementare locale.



ESSERE IMMIGRATO A CUNEO

Alban Mesi

Percezioni dell'altro e integrazione: dalla rimozione all'elaborazione di un'identità meticcia.

Quando sono stato contattato per essere invitato a partecipare a questo seminario, avevo pensato di intitolare il mio intervento "Essere albanese a Cuneo". In seguito, mi sono detto che, forse, sarebbe stato meglio se avessi parlato della mia esperienza migratoria in termini generali, e il titolo è diventato quello che avete visto sulla locandina. L'esitazione mi derivava dalla convinzione che ogni immigrato è anzitutto un individuo che porta con sé un pezzo di quella che è stata la storia della sua persona, il che è fortemente determinato da quella che è stata la storia del suo paese d'origine. In questo modo il progetto migratorio (almeno degli immigrati di prima generazione), e soprattutto il suo successo, viene a dipendere dalla cultura del paese d'arrivo, dalla sua origine sociale, l'istruzione, il sistema di valori, i bisogni e le aspettative, tutti aspetti che contribuiscono affinché l'esperienza e il vissuto di ogni nuovo arrivato siano unici, e pertanto difficilmente riassumibili in uno schema generalizzante che abbia la pretesa di una qualche oggettività. Esistono tuttavia, nell'esperienza degli immigrati, almeno un paio di denominatori comuni.

Il primo si potrebbe rintracciare nella sofferenza interiore che una tale scelta comporta. Un punto sul quale siamo tutti chiamati a riflettere perché ci ricorda che lasciare il proprio Paese sia un atto traumatico maturato soltanto in seguito ad una profonda riflessione. Ogni individuo, prima di intraprendere questo passo, tiene presente il rapporto costi/benefici e poi decide di conseguenza. Questo non significa che sul piatto dei benefici si metta solo

e sempre la busta paga occidentale. Molte volte la scelta è influenzata da altri aspetti problematici della vita sociale nel paese d'origine come la sicurezza per la vita, la mentalità del luogo, il futuro dei figli, i servizi pubblici, l'arroganza del potere, la brutalità dell'economia di mercato ed altri ancora che, ad un certo punto della propria esistenza, l'individuo percepisce come intollerabili.

Il secondo denominatore comune potrebbe essere invece quello della ricerca di una vita migliore per sé e per i propri famigliari, che spesso spinge ad intraprendere un viaggio pieno di mille difficoltà ed incognite e affrontare la dura realtà dello sradicamento culturale e della lontananza dagli affetti delle persone più care.

È per questi due motivi che la mia autodefinizione, prima di richiamarsi ad una precisa provenienza geografica o appartenenza etnica, si rifà alla condizione di colui che ha avuto modo di comprendere fino in fondo il senso delle due terzine del Sommo Poeta (Paradiso, XVII, vv. 55-60):

*Tu lascerai ogni cosa diletta
più caramente; e questo è quello strale
che l'arco de lo essilio pria saetta.*

*Tu proverai sì come sa di sale
lo pane altrui, e come è duro calle
lo scendere e 'l salir per altrui scale.*

Mi rendo anche conto, però, della pluralità e della diversità di cui ogni straniero è portatore, tutte realtà che non possono essere accomunate in un unico, artificioso e indistinto universo "extracomunitario". E dato che ogni rimozione di caratteristiche della realtà



immigrata, a mio avviso, rappresenterebbe una violenza, una falsificazione, un gesto paternalista verso tale realtà, la mia esperienza non può che essere letta come l'esperienza di un determinato attore straniero, con la sua storia personale e di gruppo, i suoi progetti, le sue strategie, le sue difficoltà e condizionamenti vicini e lontani.

Che cosa ha significato per me vivere in un paese straniero durante questi anni e in che rapporto è tutto questo con la mia identità?

Per rispondere a questa domanda non posso non tornare a parlare dei motivi percepiti dell'immigrazione, che poi hanno delle ricadute sullo stesso modo di guardare all'immigrato. Molte volte ci si sofferma sulla dimensione economica e sui fattori esogeni, ma per capire la scelta dei migranti non basta solo la dimensione economica. Sarebbe un errore concepire i flussi migratori come dei sistemi idraulici, che si muovono dal vuoto verso il pieno. Contano sicuramente i differenziali di crescita, i salari, la domanda inevasa, ecc. ma non solo. Le navi stracariche di albanesi che approdarono in Italia nella primavera del 1991, per esempio, non portavano solo persone che fuggivano per la mancanza di libertà politiche o per le misere condizioni economiche. Molti di loro erano saliti sulle navi per avere la possibilità di conoscere l'Italia e il mondo. Io stesso sono uno di quelle persone che ha scelto di emigrare per soddisfare un'esigenza di tipo esplorativo-culturale. Ho lasciato il mio paese in un periodo di grandi cambiamenti dal punto di vista politico, culturale ed economico, per confrontarmi con un'altra urgenza di quegli anni in Albania: quello del passaggio ad Ovest, verso quel nuovo mondo tanto agognato ma che nessuno di noi sapeva bene come immaginarsi. In Albania avevo avuto una buona socializzazione anticipatoria con la cultura e la società italiana, mediata non soltanto dalla televisione, ma dalla collaborazione con degli

operatori del volontariato internazionale, alcuni dei quali provenivano proprio da Cuneo. Erano i primi anni dopo la caduta del regime comunista ed i primi confronti e i rapporti liberi con "l'Altro", che ci sono stati necessari non soltanto per completare sé stessi, ma anche per vedere come si definivano le identità altrui. Per noi albanesi che venivamo dal periodo totalitario si è trattato, forse, del momento più traumatico: constatare che la nostra identità, fondata sull'epica nazional-comunista e sulla retorica romantica ottocentesca, era in un certo modo mutilata, in quanto non aveva mai avuto la possibilità di confrontarsi con individui appartenenti ad altre realtà. L'apertura degli anni Novanta diede a noi albanesi la possibilità di uscire dai confini del nostro stato e di vedere coi propri occhi altri paesi. Quelli che giunsero per primi in Occidente, si trovarono a fare i conti con una profonda ignoranza nei confronti dell'Albania e degli albanesi. In questi paesi non si sapeva quasi nulla degli albanesi, se non qualche curiosità o qualche aneddoto che risaliva ai tempi della guerra. Ma questo vuoto di conoscenza fu presto riempito dal luogo comune dello stereotipo mediatico derivato non tanto dal non sapere, quanto da un sapere preciso che l'Occidente andava costruendo dell'albanese. Un sapere scaturito dalla certezza che l'albanese sia «altro» rispetto all'uomo europeo, all'uomo dell'ontologia dei valori occidentali, del contratto sociale e della razionalità illuministica. Un sapere escludente, che descriveva la società albanese come regolata da condizioni tribali e l'albanese come uomo di innata violenza, portatore di un rischio atavico che minacciava la società del benessere.

Sono arrivato in Italia proprio durante il periodo in cui i mass media, con una campagna diffusa e spesso discutibile, avevano contribuito alla costruzione del mito dell'albanese come un mito dell'altro per eccellenza. A Cuneo ho trovato un ambiente sociale aper-



to e disponibile ad accogliermi. Ha influito senz'altro il fatto che, forse, ero tra i primi albanesi che sedeva nei banchi di una scuola (seguivo un corso per sistemi informativi aziendali), che parlavo l'italiano senza usare i verbi all'infinito e altri motivi di sincera curiosità in quanto, per loro stessa ammissione, ero il primo albanese "a posto" che conoscevano. Eppure, mi sono sempre chiesto: "Ma quanti albanesi avranno mai conosciuto di persona questi miei compagni, oltre a quelli di cui avevano notizia in TV e sui giornali" (e che, m'anco a dirlo, non erano che clandestini, arrestati, rimpatriati, prostitute, trafficanti)? Ero sicuro che molti di loro si sarebbero confusi se solo qualche anno prima qualcuno gli avesse chiesto dove si trovava l'Albania. Eppure, nel giro di pochi anni, improvvisamente, parecchi ritenevano di essere diventati esperti sulle "questioni" albanesi grazie a un'informazione superficiale appresa nei servizi giornalistici resi da inviati pigri, prevenuti e presuntuosi. L'unica cosa che potevo loro dire è che c'erano all'epoca in Italia (e ce ne sono molti di più adesso) decine di migliaia di albanesi che lavoravano nel pieno rispetto delle leggi e delle tradizioni del Paese che li ospitava, che questa gente, rappresentava sì l'Albania che io conoscevo e che non accettava di essere ingiustamente confusa con un pugno di delinquenti loro connazionali, e neppure di vedere la caricatura del loro paese spacciata per verità.

Sappiamo che il danno che ad un gruppo sociale o ad un individuo deriva dall'essere presentato agli altri in modo negativo non è ipotetico ma molto reale. Ciò per la semplice ragione che l'identità interagisce strettamente col riconoscimento, il mancato riconoscimento o il misconoscimento da parte di altre persone o di altre comunità. Da questo punto di vista, noi emigranti albanesi abbiamo attraversato momenti molto difficili. Pensate al disagio che si provava quando si vedeva come veniva trattata in

televisione la figura dell'albanese. E pensate all'indignazione e al disagio del giorno dopo quando si dovevano affrontare i commenti dei colleghi di lavoro italiani, che la sera precedente avevano sentito le notizie del telegiornale sui malviventi o le prostitute albanesi di turno. L'essere riconosciuti dagli altri è una condizione essenziale per non arrivare all'auto-denigrazione o, all'opposto alla sopravvalutazione di sé stessi e della propria cultura. Allora, quale è stato il prezzo che abbiamo dovuto pagare per essere accettati come persone normali? Quello del mimetismo sociale, di sfruttare cioè ogni mezzo per celare la nostra identità (almeno nello spazio pubblico), al fine di evitare probabili guai o fastidi. È così che i più raffinati stratagemmi, a partire dall'abbigliamento all'accento dell'italiano si sono messi al servizio dell'anonimato, per trovare una casa in affitto, un lavoro più decente, una ragazza più carina e perfino per evitare quella seccatura che ti provocano domande curiose al confine della morbosità, quando non includono idiote frecciate piene di pregiudizio. Anche a me è capitato, per esempio, di nascondere la mia origine semplicemente perché non sopportavo la famosa: "Non sembri proprio un albanese". Per molti di noi non si è trattato di un camaleontismo spontaneo ma semplicemente una questione di sopravvivenza, in una società in cui avvertivamo che la diversità veniva percepita come un pericolo. Quali sono state però le conseguenze dell'impossibilità di esprimere se stessi? La prima, a livello di gruppo, è che, con la scelta dell'invisibilità sociale, gli albanesi onesti e laboriosi, cioè la stragrande maggioranza di coloro che sono approdati in Italia alla ricerca di un futuro migliore, per anni hanno contribuito al rafforzamento di quei luoghi comuni a cui cercavano di sfuggire, lasciandosi effigiare da personaggi devianti e senza scrupoli che non potevano di certo rappresentare le caratteristiche di un intero popolo.



L'altra, a livello individuale, l'assorbimento di valori negativi in seguito all'interiorizzazione dei pregiudizi sulla propria nazionalità, i complessi d'inferiorità, la preferenza di strade sospette di integrazione.

Gli anni degli studi all'Università, peraltro frequentata a Cuneo, sono stati per me l'occasione di pensare su diversi aspetti che riguardano il nostro vivere civile in generale, ma anche, in particolare, sulla mia situazione soggettiva in quanto straniero e portatore di un'altra cultura. Sono stati anni di profonda riflessione durante i quali ho cercato di adoperare gli "attrezzi" che man mano accumulavo nella mia cartella del sapere occidentale. Devo proprio a questo periodo la presa di coscienza della ricchezza che può presentare una persona che partecipa a due sistemi di valori. È avvenuto soprattutto perché ho trovato un ambiente in cui prevaleva la curiosità e la voglia di conoscere, sia da parte dei miei compagni, ma soprattutto da parte del corpo docente, che ha saputo cogliere le mie istanze di accettazione ed integrazione senza rivalità e rivalse. Forse, all'inizio, il pregiudizio era sempre in agguato, ma poi prevaleva quello che eri là, in quel determinato periodo nel tempo e nello spazio. Ho apprezzato soprattutto l'ascolto e il dialogo che mi hanno aiutato a capire il disagio e le paure dei miei compagni italiani, ma anche ad esternare le mie ragioni per dare un contributo alla conoscenza della cultura del mio popolo, nella convinzione che solo su questo terreno si poteva instaurare un dibattito costruttivo per collegare gli albanesi attraverso una dimensione diversa da quello dei clandestini pronti a tutto. Quest'esperienza è stata preziosa per acquisire la consapevolezza che la mia "salvezza" non sarebbe mai potuta venire dallo schierarsi con una cultura o un'identità contro un'altra, ma dal rispetto dei valori di ciascuna senza però lasciarsene imprigionare.

Quanto all'Albania, comprendere le ragioni del per-

ché il mio paese natale non abbia potuto sviluppare il linguaggio delle libertà e dei diritti umani, mi è servito non per essere indulgente con fenomeni negativi della società albanese contemporanea, ma per rendersi conto dei punti deboli e quelli di forza che avrebbero potuto ostacolare o favorire la transizione democratica. Ed essere critico verso la contraddittoria ansia di modernità che ha invaso la mia gente in questi anni di apertura al mondo, portandola molte volte a sacrificare la propria identità all'altare dell'occidentalizzazione ad ogni costo.

Riguardo all'Italia, il mio vissuto mi ha fatto riflettere su alcuni aspetti della società in cui vivo, e con cui largamente mi identifico, nella quale sembra che l'unico destino riservato alla diversità sia l'assimilazione e l'uniformità a degli stereotipi virtuali. La realtà invece ci dice che la migliore comprensione dell'altro si ha non tentando di minimizzare la distanza culturale, ma cercando di capire le sue ragioni, le sue aspettative, i suoi bisogni. Bisogni che non sono semplicemente economici ma anche di espressione culturale e di accettazione dei propri modi di vita, di sentire, di pensare. Sempre nel rispetto delle regole del vivere civile e sotto l'egida dell'universalismo dei diritti per costruire una società non solo multiculturalista, il cui principio del vivere *accanto* agli altri può sfociare nella frammentazione del corpo sociale, ma dal pluralismo culturale che esprime una visione sociale che presuppone il vivere *con* gli altri.

Quali mezzi abbiamo a disposizione noi immigrati per contribuire a questo processo di convivenza civile non solo *accanto* ma *con* gli altri? La partecipazione politica rappresenterebbe un aspetto fondamentale, dato che contribuirebbe a far sì che l'individuo si percepisca nel pieno dei propri diritti, compreso quello di partecipare alla vita politica e sociale del luogo nel quale risiede. Ma visto che questo tipo di integrazione ci è ancora precluso, in attesa di tempi migliori,



penso che se ne possono evidenziare almeno due. Il primo è incentivare il successo di ciò che è stata definita "l'integrazione quotidiana", quella forma di interazione a livello micro che gli immigrati realizzano vivendo "gomito a gomito" con gli autoctoni. La possibilità di fare della vita di tutti i giorni un laboratorio in cui si sperimenta la conoscenza diretta, lontana dai pregiudizi e dai luoghi comuni, diventa un eccellente promotore di integrazione dal basso che diffonde gli esempi positivi e moltiplica le opportunità che gruppi e individui entrino in contatto e abbiano occasioni per conoscersi, scambiare tra loro opinioni o sperimentare nuove forme di vita sociale. Questo perché la trama di una collettività è fatta soprattutto di integrazione nella vita quotidiana; e se questa non avviene c'è il rischio che proliferino le identità antagoniste.

L'altro mezzo è quello di esercitarsi a mantenere uno sguardo dinamico e flessibile, rifiutando di imprigionarsi in un'identità che assolutizza una certa visione del mondo. La mia riflessione su questo punto si rifà all'insegnamento di quell'intellettuale che fu Alexander Langer, e al suo *Tentativo di decalogo per la convivenza interetnica*, in cui è contenuto un paragrafo dal titolo lungo ma molto significativo: "Dell'importanza di mediatori, costruttori di ponti, saltatori di muri, esploratori di frontiera. Occorrono 'traditori della compattezza etnica', ma non transfughi". Il tradimento elevato a virtù da

Langer è quel gesto di rottura, per necessità o per scelta, con un'appartenenza che diviene gabbia. L'atteggiamento di coloro che imparano a distinguere le varie tonalità del grigio che domina i nostri tempi non separando il proprio destino da quello della comunità in cui vivono, ma esercitando una rigorosa capacità di critica nei suoi confronti. Quindi traditori ma non transfughi. Proprio come scriveva Alexander Langer: "Si valorizzino le persone e le forze capaci di autocritica verso la propria comunità; veri e propri "traditori della compattezza etnica", che però non si devono mai trasformare in transfughi, se vogliono mantenere le radici e rimanere credibili". Infondere conoscenza critica diventa allora la nostra "missione", convinti che il sapere, nonostante non dia certezze, può farci acquisire l'abitudine al dialogo, alla solidarietà, alla comprensione delle ragioni proprie ed altrui. Solo così si può combattere la paura, il "mostro" onnipotente che invade la nostra società. Esorcizzarla individuando un nemico straniero e barbaro, è il modo più facile. Come è anche ingiusto gridare al razzismo sempre e comunque, occultando la realtà in nome di un'insensata difesa ad oltranza dei connazionali.

Grazie a questa capacità, possiamo ogni tanto gettare sulla nostra realtà anche uno sguardo dall'esterno e, biasimando ciò che non ci piace, elogiare la bellezza delle lealtà plurali prodotte dalle nostre appartenenze complesse.



Gli autori

Manfredi di Nardo

Consigliere di Amministrazione della Fondazione Peano

Laura Operti

Esperta di studi interculturali

Alessandro Spedale

Assessore Cultura Città di Cuneo

Alberto Guaraldo

Docente di antropologia culturale Università di Torino

Andrea Giordano

Docente di pedologia Università di Torino

Attilia Peano

Docente di urbanistica Politecnico di Torino

Claude Raffestin

Professore onorario Università di Ginevra
Geografo ed ecologo

Enrico Perotto

Docente di storia dell'arte

Don Luciano Allais

Esperto di immigrazione

Piero Sardo

Fondazione Slow Food per la Biodiversità Onlus

Gigi Garelli

Presidente di "Orizzonti di Pace"

Alban Mesi

Laureato in Lingua e Letteratura albanese e Scienze politiche

Finito di stampare nel mese di aprile 2009 per i tipi dell'Agam Madonna dell'Olmo Cuneo



Dedicato a Roberto
Cuneo, aprile 2009

ISBN 978-88-87259-38-4



9 788887 259384