

n.1 giugno 2020

Dada

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Luigi Alfieri, Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Elena Bougleux, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Adriano Fabris, Luisa Faldini, Michele Filippo Fontefrancesco, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Ulrich van Loyen, Sergio Mendizábal, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Paolo Pagani, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Ryuju Satomi, Maurizio Scaini, Fabrizio Sciacca, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli, Han Vermeulen, Natascia Villani, Yoko Kumada, Martin Zillinger

Comitato di redazione

Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli

Graphic designer

Italo Belamonte

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

prof.palmisano@gmail.com

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno X, n. 1 – Giugno 2020

10 giugno 2020 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo è il numero di Giugno 2020 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Rodolfo Maggio riporta in una analisi critica il sostanziale contributo degli etnografi giapponesi alla conoscenza antropologica delle Isole Salomone. Carmelo Russo restituisce i percorsi migratori siciliani in Tunisia a una lettura etnografica e antropologica, sottraendoli ai pericoli di stereotipizzazione. Michele Gaslini svolge un'indagine sull'effettivo senso del concreto modo d'essere del *sistema economico generale*, che giunge ad informare l'ordinamento giuridico italiano, in una prospettiva storica e socio-antropologica. Valentina Porcellana, Silvia Stefani e Cristian Campagnaro sulla base di una ricerca-azione affrontano il tema della povertà e malnutrizione fra i senzatetto a Torino. Pierre-Olivier Weiss, sulla scorta di una ricerca sul terreno, discute in prospettiva emica le logiche di socializzazione degli spazi pubblici fra i senzatetto a Roma. Lia Giancristofaro analizza le nuove cerimonie secolari in Abruzzo, ispirate dal passato e rimpiazzanti oggi attività religiose tradizionali

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati i temi sui quali focalizzeranno i prossimi numeri Speciali di DADA:

“Antropologia dell'agricoltura” (la deadline per l'invio dei contributi è fissata al 30 dicembre 2020);

“Antropologia del diritto” (la deadline per l'invio dei contributi è fissata al 30 gennaio 2021);

“Il bene e il male” (la deadline per l'invio dei contributi è fissata al 30 giugno 2021).

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure di studio e di ricerca.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2020

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2020

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

Japanese ethnographers of the Pacific: beyond the deconstruction of cargo cults

Rodolfo Maggio p. 7

L'insufficienza del modello economico per interpretare le migrazioni: l'esempio dei siciliani in Tunisia (secoli XIX e XX)

Carmelo Russo p. 29

Ancora su rappresentanza politica e sistema economico (seguito del necessario antefatto, relativamente a talune considerazioni intorno al più generale assetto giuridico del modello economico italiano, alla luce dell'influenza sprigionata dalle ideologie dei partiti egemoni)

Michele Gaslini p. 57

ARTICLES

“A Torino non si muore di fame”. Riflessioni antropologiche su cibo e povertà estrema

Valentina Porcellana - Silvia Stefani - Cristian Campagnaro p. 91

Sotto i ponti. Un’inchiesta etnografica tra i senzatetto a Roma nei primi anni 2000

Pierre-Olivier Weiss p. 111

Are historical re-enactments a truth cultural development? Critical aspects of the democratization of history

Lia Giancristofaro p. 147

AUTHORS

p. 157

Japanese ethnographers of the Pacific: beyond the deconstruction of cargo cults

Rodolfo Maggio

Abstract

In the last few decades, numerous Japanese ethnographers have been conducting research in the Solomon Islands. That resulted in a growing corpus of anthropological literature touching on various themes. The historical role that Japan has played in the Pacific, as well as its geographical proximity to the area, gave Japanese anthropologists a vantage point in terms of access, and a different perspective on these issues. The geo-historical advantage combines with the availability of ethnographic works produced by non-Japanese scholars, however the latter remain largely unable to access anthropological literature only available in Japanese. This not only limits the international circulation of ethnographies produced by Japanese anthropologists, but also the possibility of engaging with their different perspectives. This paper contributes to making the work of Japanese anthropologists more easily accessible to non-Japanese scholars, thereby widening its circulation. More specifically, this paper argues that the perspectives of recent Japanese ethnographies of the Pacific open up novel research trajectories and possibilities for non-Japanese scholars of cargo cults. The post-colonial debate developed differently in Japanese and Anglophone anthropology, which resulted in a rather different approach to the study of cargo cults. This paper thus connects these recent studies and suggests future possibilities emerging from the engagement with these different perspectives.

Keywords: Cargo cults, pacific, critical theory, deconstructivism, Japan

Introduction

In 2019, thanks to the generous support of the Japanese Society for the Advancement of Science, I had the opportunity to extend my study of the anthropology of the Pacific with ethnographies that never feature in the course material of an anthropology student in the West: Japanese ethnographies of the Pacific. Given my past ethnographic research in Solomon Islands, I began by focusing on the works published by Japanese ethnographers about this archipelago. I soon developed the impression that the history of Japanese research in Solomon Islands was a dynamic process of advancement, one that happened as a succession of contractions and expansions, isolated efforts, and researches that sometimes grew into collaborative enterprises.

A geographic and thematic concentration begins to appear in the 2000s with the research group led by Ohtsuka Ryutaro, Professor of Human Ecology at the University of Tokyo. From 1999 to 2002 Ohtsuka coordinated a large research project

entitled "Environmental Conservation in Asia" which also included collaborative research in Solomon Islands. Numerous Japanese anthropologists collaborated in this project and that is reflected in the exponential increase in publications (Ishimori 2007; Furusawa 2009; Furusawa 2016; Furusawa and Ohtsuka 2009; Midorikawa et al. 2003; Nakazawa and Ishii 2000; and others). However, despite the anthropological character, these researches tended to be more related to human ecology than anthropology strictly speaking. Unsurprisingly, a considerable proportion of the original research group became scholars of human ecology. A notable exception is Ishimori Daichi, who conducted anthropological research in the Christian Fellowship Church of the Western province and published the resulting ethnography (2011).

It is mostly because of this geographic focus and anthropological approach that I recently looked at Ishimori's publications to see if it was possible to use them in novel directions, that is, in "mainstream" anthropology. By "mainstream", I mean essentially the English-speaking, Anglo-American tradition, a network of scholars who would not notice the absence of Japanese ethnographies from the bibliographic references of a peer-reviewed article. I discussed the idea that Japanese ethnographies of the Pacific provide a different perspective to "mainstream" anthropology in an article that will soon be published on the *Journal of New Zealand and Pacific Studies*. I suggested that Japanese ethnographers of the Pacific relate with the colonial and post-colonial critique in a different way from most Western scholars. As an example of that, I presented the work of Yoshioka Masanori, particularly in relation to the discussion of the concept of *kastom* and its translation into non-indigenous terms. Yoshioka's anti-postcolonial work (2005) stimulated the methodological and theoretical orientation of current Japanese anthropologists of the Pacific, including the above mentioned Ishimori. They are equally influenced by the specificities of the Japanese post-colonial debate and are coming up with their own individual perspectives. In this article, I argue that mainstream anthropologists have much to gain from the study of these perspectives.

Another example of the benefits mainstream anthropology can get from the work of Japanese ethnographers emerges, in this case, from the works that suggest a re-discussion of cargo cults in Melanesia, indeed a long-lasting topic in anthropology of the Pacific. One of the scholars I looked at is indeed Ishimori. The debate around the "cargoist" features of the CFC brought Ishimori to examine the vast literature on Melanesian cargo cults and to take position in the debate. In his book "*Ikeru kami no sōzō-ryoku — Soromon shotō kurisuchan ferōshippu kyōkai no minzoku-shi*" (literally, *The creativity of the living God: Ethnography of the Solomon Islands Christian Fellowship Church*) he writes:

"based on a series of criticisms, it is possible to explore new perspectives by re-examining the cases collected during fieldwork. In the process, it is important to start rethinking the conventional arguments, in particular by taking the logic and concepts

inherent in each local society (and the phenomena and activities to be studied). That should also lead to re-considering them, rather than deconstructing all the views of existing concepts and the things that anthropology has built". (Ishimori 2011, pp. 358)

Although my translation from the Japanese text is far from perfect, it manifests a clear indication of the research programme: moving beyond deconstructionism. The discomfort with the conceptual fragility of what is left to be thought after the passage of deconstruction is all the more evident if considering that Ishimori has been discussing a post-colonial debate about cargo cults that happened mostly in English, that is, the language spoken by those who first labelled cargo cult as such and then spent the subsequent decades feeling guilty about that. As Buck wrote:

"Most of the discourse on "cargo cults" has been produced by people involved directly or indirectly, consciously or unconsciously, with the colonial administration of Papua New Guinea. They were involved in the creation of power relationships between the colonized and those who controlled them, as Lt. Governor MacGregor categorically states, "for their own ends." (Buck 1988: 158)

Having no linear descent or affinity relations with the anthropologists who trained in the Anglo-American tradition, Ishimori is, like Yoshioka, in a position from which it is easier to see the limits of this tradition of studies. In particular, it is easier for him to feel dissatisfied by the fact that deconstructionism has left nothing but the ruins of the study of cargo cults. *The contemplation of the ruins*, as I have been calling it for a while, is not enough for these scholars. In order to understand why, it is necessary to provide a very brief recapitulation of, if possible, of the "the enormous literature on "cargo cult" (Dalton 2009) and the history of their anthropological interpretations.

Western Ethnographies of Cargo Cults

Labels, reports and explanations

The history of how cargo cults have been understood by the West must be written from the perspective of those who first labelled the relevant phenomena as such, rather than starting from the first appearances of the phenomenon itself. That is because cargo cults are first and foremost a category of Western thought and, secondarily, a phenomenon. The term had presumably become common currency

among the expat community and the Allies before the end of the Pacific War. However the expression “Cargo Cult” was first printed in 1945, on an issue of the *Pacific Islands Monthly*, a magazine of colonial news founded in the 1930 in Sydney, Australia. The “old Territories resident” Norris Mervyn Bird wrote an article about his worries that the native people of New Guinea might be encouraged to unrest by a series of external influences, especially the “religious teaching of equality, and its resulting sense of injustice” (Bird 1945: 69). Such a sense of injustice would, more specifically, emerge from the conviction that the White Men had found a way to prevent the ancestor’s large carrier ships and airplanes filled with Western good from reaching the natives.

The term was applied also to an earlier set of phenomena that had gone under the label of “Vailala Madness”, from the name of the location where they were first observed between 1919 and 1922 by the then Government Anthropologist for the Australian Territory of Papua, F. E. Williams. These included the apparent imitation of behaviours seen as typically Western, such as tea parties in European fashion, drilling the rank and file as if the participants were impersonating soldiers, marching with military emblems painted on the body, the construction of wooden radios with carved headphones (White, 1965), mock airports, and airstrips, and a series of other phenomena such as glossolalia, the abandonment of traditional rituals, and the belief that ancestors would soon return on the said ships (sometimes imagined as Ghost Steamers) with the long awaited stocks of tinned foods, tools, and other ‘cargoes’ (Burridge, 1969).

The term was imported into anthropology by Ian Hogbin and Lucy Mair at the end of 1940s and beginning of the ‘50s, presumably because it could be applied comparatively throughout Melanesia much better than idiosyncratic expressions such as “Vailala Madness”, which was associated to a specific place in the Papuan Gulf (not to speak of the ethics of qualifying the phenomena as mental disease). However, cases such as the “Vailala Madness” were associated to and/or interconnected with a vast array of phenomena that the cargo cult label was never really intended, nor capable, to embrace. Rather, it was a loose term applied in an even looser way. It was used to indicate phenomena that were very diverse from each other, and even applied retroactively to rebrand phenomena that had been observed in the 1830s and originally defined as Pacific social movements (Barnard and Spencer 2009; Read 1958). Perhaps because of that, anthropologists started to use the terms beyond Melanesia too. Phenomena then included movements that variously articulated aspirations for Western goods, requests for otherworldly support, imitative practices replicating supposedly European behaviours, and various expressions of charismatic renewal. By the end of the ‘60s there was a long bibliography of publications in which the term had been applied and Peter Worsley, in his famous 1957 comparative compilation *The Trumpet Shall Sound* included as many as 60 case studies only from

the South Pacific. With this sort of comparisons came also the first serious theories about what cargo cults were supposed to mean.

Worsley himself proposed that the movements were in fact an act of rebellion against the influence of the West, expression of a sort of class consciousness that marked the shift from millenarian to secular ideas and practices (Worsley 1957, 1968). Before Worsley, Lucy Mair had suggested that the motivation behind the cargoistic behaviours was simply the desire for the “immensely higher material standards” (1948: 67) of the colonists. In other words, cargo cults were nothing but sub-optimal understandings of the procedures necessary to obtain the desired goods. It was therefore just a matter of time and education before Melanesians could figure out exactly how to get hold of what they wanted. This idea has stood the test of time despite numerous other theories have been proposed. Buck, for example, 40 years later wrote: “Cargo thinking was a generally held Papua New Guinean belief, simultaneously religious and secular, that Europeans somehow held and refused to share the key giving access to the kinds of goods unloaded from ships and airplanes. Given the colonial structure of Papua New Guinea it is hard to deny the symbolic validity of this analysis” (Buck 1988:159). However, as suggested by the plethora of competing theories, this explanation was, and still is, generally considered simplistic and insufficient to account for the diversity of phenomena that the cargo cult label brings together. Therefore, during what Lindstrom called “the cargo cult research’s golden age” (roughly the 1950s and 60s) a much wider array of theories were developed, including theories that explain cargo cults in terms of politics (Guiart 1951, Lanternari 1963; Keesing 1978, 1989), morality (Burridge 1960; Lawrence, 1964), and history (Harding 1967). However, these mostly had the merit of complicating rather than making the explanation of cargo cult as clear as possible.

Anthropological complications

One of the complications relates with the tendency to refuse far reaching, all explanatory theories. This tendency dates back to the particularism of Franz Boas and, in the case of cargo cults, there has been a proclivity to first promote and then oppose the search for an overarching explanation. First, as Buck wrote, “Cargo-cult discourse, like Said’s Orientalism, has provided a set of filters which force the user to see a wide variety of phenomena in an identical light” (1988: 158), and then those very filters were identified and rejected, as much as possible, in the name of cultural diversity. If a theory can be applied to all people who display a certain behaviour, regardless of culture, then what is the role of these people’s cultures? And consequently, what is the role of cultural anthropologists? Many tried to illustrate how there was something specifically Melanesian about cargo cults that could not be accounted for by general theories. Lawrence, for example, insisted that cargo cults

displayed typically Melanesian cultural elements along with historically specific reactions to the recent interference of foreigners with their lives (1964). Harding suggested that the Melanesian psyche was inherently attracted to foreign goods, a sort of cargo psychology (Harding 1967). The indigenous behaviours were not, in other words, a simple attempt to come to grips with a foreign technology with the means available. Rather, it was the expression of a culturally and historically specific way of relating to materiality (see also Otto 2009; Wallace 1956).

Other anthropologists were more concerned with the moral conditions of the indigenous Melanesians. For them, cargo cults were not a reaction to a condition of material imbalance but rather a way to restore a broken moral equilibrium (Burridge 1960, Lawrence, 1964). Melanesians had supposedly lost their dignity when confronted with the technological superiority of the White Man and the racism that came with it. That had created a sense of defeat and made them unable to find value in their overall condition as humans. In order to regain what they had lost, they needed a collective action aimed at creating the new Melanesian man in a new Melanesian society. The pursuit of cargoes, therefore, was only a surface indicator of a much deeper, existential struggle: the struggle for a new moral order in which Melanesians were not treated as animals, children, or anything less than a human by the foreigners. The newfound moral condition was further interpreted as the prototype of a specifically Melanesian way of creating emancipatory political movements. The Marxist influence on these theories was obvious: cargo cults were sort of non-Western ways for oppressed Melanesian groups to transition from a lack of class consciousness to the perception of themselves as a class.

In both interpretive tendencies there is perhaps some measure of truth, as there is in other theories that emphasise other aspects, such as the necessity of divine interaction to ensure material prosperity, a typically Melanesian episodic understanding of history in which cataclysmic changes are responsible for new eras (McDowell 1988), and the idea that cargo cult leaders were nothing but the consequence of a mixing between the traditional role of Melanesian big men and the perception of new possibilities of material acquisitions. The problem with these theories is still that they can at best explain isolated case studies while deliberately leaving out others. That is not necessarily a problem with the theories in themselves, but rather with the original tendency to include under the label of cargo cult an array of phenomena so wide that no theory could ever embrace meaningfully.

The realization of the limited reach of the available theories corresponded with three major phenomena, all taking place in the 1970s: the achievement of national independence in Melanesian states, the rapid decrease of phenomena that anthropologists categorized as cargo cults, and the growing impression that, by using that term, they had contributed to doing something terribly wrong. Starting from this moment, the theoretical efforts of anthropologists was no longer aimed at the

construction of solid theories, but rather at the deconstruction of the structures of power that had made those very efforts originally possible.

Deconstructions

The necessity to deconstruct cargo cults emerged from a variety of urges felt by anthropologists operating at the time when Melanesian States were becoming independent. One was perhaps the need to dissociate themselves from the cultural system that had produced both the subjugation of the Melanesian people until then as well as the words necessary to think and, thus, maintain that subjugation. In other words, the categorization process was seen as part of the repressive project of colonialism, a sort of “epistemic violence” (Spivak 2010) that hit deeper than the economic and political level. Rejecting the category of cargo cult was, therefore, not a result of the scientific recognition of the unsuitability of the concept, but rather a way to demonstrate that, despite white, foreigner and Anglophone, these anthropologists were not colonialists (Fuller 2019: 65).

A more scientific way to get rid of the term came from the recognition, mentioned above, that phenomena that came under the label of cargo cult had in fact little in common. Its inadequacy, however, did not come only from the recognition of the multiplicity of the phenomena unduly categorized as cargo cults, but also from the tendency, increasingly common after the 1970s, to consider even single phenomena as multiplicities in themselves. A late expression of this tendency in relation to cargo cults can be found in the following quote:

“The perception that modern material culture derives from a familiar rather than an alien world helped explain why many Melanesians developed rituals to elicit modern materials from traditional sources. This interpretive frame has, however, been questioned for essentializing ‘cargo cults’ and envisaging Melanesian cosmologies as ‘cargo cults writ large.’ It is objected that relating ‘cargo cults’ to existing cosmologies *downplays the myriad influences* and creative responses embodied in these highly syncretic beliefs, movements and practices, most particularly those associated with colonization (*e.g.* Hermann 1992; Lindstrom 1993: 41-72). (Cf. Blythe and Fairhead 2017:21. The italics is added by the author).

In another recent contribution to this debate, Dalton seem to recognize the origin of this tendency in particularism: “If ‘cargo cults’ are anything they are ‘total’ phenomena, simultaneously economic, religious, historical, social, aesthetic, moral, political, et cetera, and not reducible to any one of them (Mauss 1967 [1925]).” (Dalton 2009). It follows that the act of reducing this multiplicity to a definition amounted necessarily to a simplification that did not take into consideration the

fluctuations through time, the diversity of individual perspectives, and the modifications operated by the observer on the subjects of study. In other words, the impossibility to use the term cargo cult was not simply a result of changing political relations, but also of a different way of perceiving science and, above all, anthropology as a science.

This turn in the literature about cargo cults is, arguably, the result of a more general “inward” turn in anthropology taking place in conjunction with the publication of *Writing Culture* and *Anthropology as Cultural Critique*. Clifford, Marcus, and Fischer shifted the anthropological attention away from the “indigenous point of view” and proposed a general critique of the discipline as exoticist and essentialist. Rather than attempting to offer scientific, as much as possible, representations of indigenous realities, anthropologists were supposed to expose the constructions of these supposedly pseudo-scientific discourses by pointing at the historical and political conditions that made them possible.

The postmodern character of this turn was very influential and is still recognizable in widely cited publications such as *Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*, (Lindstrom 1993). Lindstrom suggests that the concept of “cargoism” should not be used to understand how Melanesians saw the West, but the other way around. As he later wrote: “Cargo cults are Melanesian, but cargo cult accounts belong to us” (Lindstrom 2004: 17). Conceptualized as such, they are inextricably intertwined with colonialism and the perception of Melanesians as irrational primitives to be controlled by means of the superior Western, scientific mentality. In other words, the term cargo cult is not less charged than “Vailala madness” and the other terms that have been used to pathologize Melanesians as mentally disturbed or non intelligent at best (see Leavitt 2004: 170; Hermann 1992; Otto 2004: 210). Furthermore, Lindstrom’s postmodern critique blames early observers, commentators and scholars for “othering” cargo cults by theorizing them as expressions of Melanesian cultures (Lindstrom 1993: 63-64). Such move, however, reveals a tendency in these very observers to attribute to others features that they are unable to recognize in themselves, especially the materialist desire. The conclusion that cargo cults do not exist outside the minds of the Europeans is thus reached, leaving nothing more to be deconstructed.

However, neither the political nor the scientific condition of anthropologists seem to have improved much with these moves, if it at all. From a political point of view, it is embarrassing to note that originally Western phenomena that had been imported in the Pacific (like Development Projects, Pentecostal or otherwise Charismatic Christianity) have not been categorised as cargo cults despite several elements of them (including the insistence on material prosperity, charismatic leadership, and nativism) could easily be subjected to the same kind of analyses that anthropologists developed when they categorized as cargo cults behaviours that originated in the Pacific. There might be some measure of political apology in the

recognition that “Cargo-cult discourse in European ideology rationalized the exploitative relationship between Papua New Guineans and Europeans as natural. Hence, the role of labor relations was justified and mystified” (Buck 1989: 164). However, recognizing the relationship between power and knowledge¹ is no less tautological than recognizing the relation between structure and function.²

From a scientific point of view, postmodern deconstruction has at best provided a much needed lesson of theoretical humility (Eriksen 2006) but has not contributed to the explanation of cargo cults, except for the rather solipsistic argument that it is just an invention of the West. Eventually, the critical, perhaps overly critical, attitude towards unsuitable definitions of cargo cults resulted in the deconstruction of the concept into parts without a tenable relation with each other: cargo cults, after the deconstructivist efforts, only exist in the minds of the anthropologists. Although there are some important points to be kept into consideration from the epistemic efforts of the deconstructivists, the ultimate result is, definitely, not a clearer understanding of the phenomena, but rather a tendency “to dissolve the object of study into the ether of postmodern reflexivity” (Harkin 2004: xvi). Like Ishimori, I recognize that this is not enough, and call for a re-examination of the ethnographic compendiums of case studies paired with a competent usage of these theoretical lessons. That sounds more interesting than the contemplation of the only thing left where cargo cults no longer “exist as an identifiable object of study” (Jebens 2004a: 2), that is, the ruins left behind after the passage of deconstruction.

Towards an intercultural theory of cargo cults

Despite the dismal condition of the study of cargo cults after the passage of deconstruction, scholars are interested in keeping the discussion alive. As Tabani wrote, “[h]owever vague and imperfect the notion of cargo cult is, our longstanding familiarity with it should at least encourage us to return to the Melanesian field and to ethnographic facts”. He implied that our objective should be to “break with its colonial connotations, as well as with its postmodern Western legacy” (Tabani 2018). If we could really do as he writes, the study of cargo cults would be considered as an avenue into “something deeper in our human self-understanding” (Fuller 2019: 60).

¹ As Buck wrote: “Europeans may have encouraged cargo thinking even while decrying it, in much the way that Foucault’s France created juvenile delinquents while claiming to reform them” (Buck 1989: 166).

² In this respect, it is relevant to quote Dalton: “Most sympathetic accounts point out that they function as innovative collective political or economic activities which sometimes succeed in achieving their purposes; even where they fail to significantly change political or economic circumstances, they always succeed at organizing people socially, thus serving their own tautological self-fulfilment as “social movements” (Dalton 2018).

Hence, in this article I am by no means suggesting that there might be something specifically Japanese about the *urge* to reform, or restart, the study of cargo cults. What I am suggesting, rather, is that Japanese anthropologists might be in a better position to promote the kind of discussion that might take us in the new directions.

Ishimori's dissatisfaction with the postmodern, deconstructionist conclusions of the recent anthropological studies of cargo cults is, indeed, not isolated. Jebens, for example, noted that admitting that the phenomena that went under the label of cargo cult are too "heterogeneous, uncertain, and confusing" should not suggest that the phenomena in themselves are not real. There have been recent attempts at re-igniting the study of cargo cults starting from the re-analysis of materials collected during the "first contact" periods or situations (Blythe et al 2017). My take on the plurality of these approaches is that they are to be reconciled into a practical theory, one that makes it easier for us to operate in the world. The problem with such a theory is that it is abstracted from specific socio-cultural contexts and historical processes and, as such, it cannot be discussed in the same way everywhere at every time. In particular, a theory of cargo cults that seeks to embrace the diversity of the phenomena in themselves is much more difficult to discuss in the Anglo-American anthropological tradition than it is in the Japanese counterpart. The reason, as I tried to illustrate in my recent article (Maggio *forthcoming*), is that the colonial past weighs much less and in a profoundly different way on the epigones of those respective anthropological traditions.

Looking at Western anthropology like a Japanese ethnographer

For a scholar trained in the Anglo-American anthropological tradition it is much more difficult to self-legitimise an intellectual enterprise aimed at reconciling the scattered pieces of ethnographic data left around after the passage of deconstructionism. Such an aim is seen as in contrast with the above mentioned search for heterogeneity. Searching for a unifying mechanism is regarded as no less compromising than denying the principles of political pluralism. As a fundamental value in the anti-colonial discourse, political pluralism has been imported into the anthropological discourse as if it corresponded to a scientific method. That was not necessarily wrong *per se* (no science is morally neutral), however we are now in a position from which it is possible to evaluate the merits of such a move. The anthropologists who seem to find more demerits are not a few. For example, Dalton wrote:

"If 'cargo cult' is indeed us looking at others looking at us, being objective by keeping ourselves out of the picture is an interminable intellectual task, which accounts for why 'cargo cult' never goes away and the discourse about it has such an unsettled, inconclusive quality." (Dalton 2018: 35).

However, it might be difficult for those who only operate in the English-speaking anthropological community to challenge the intellectual assumptions in which they were trained, such as the search for heterogeneity. Even though it is just a matter of switching the emphasis from seeing phenomena as more different than similar to more similar than different, it is an extremely difficult passage. The opposite move took place so recently and in relation to political debates about issues so contentious (such as race, class, freedom and oppression) that it is reasonable to expect sentient human beings not to feel comfortable in making such a transition. As Fuller wrote: “Cargo cults are among the more embarrassing phenomena that anthropologists have had to study, not only because of their inherently odd character but also the unfavourable light in which they put the members of a native society vis-à-vis their foreign interlopers” (2019: 60). Confronted with the embarrassment, virtue signaling is a predictable response, i.e. “anthropology is reduced to a set of rhetorical moves designed to demonstrate that the anthropologist had not made any significant errors or enemies among the natives” (65).

The reason why Japanese ethnographers might be in a better position to transcend heterogeneity is not only that Japan had a shorter, smaller, and suddenly interrupted version of colonialism. Another reason is that Japan itself had become a colony of the United States after the war, a condition that some argue is still in place to some extent, despite being officially presented as a partnership. Such condition of subjugation made Japanese, anthropologists and not, well aware of the kind of thought mechanisms through which the identity of colonized folks are processed. For the purpose of the present argument, I will only mention the most relevant: imitation.

Japanese have always been seen as imitators, and not without reason. The most obvious elements introduced in the culture from abroad is the Kanji system, imported from China, Zen Buddhism originated in India, and an innumerable small but relevant examples from Western cultures, ranging from art, to business, to technology. In fact, some argued that the reason for the exceptional economic growth experienced in post-war Japan is at least partly attributable to the unparalleled Japanese “copycat” culture (see Stanlaw 2004: 174). However, those who see the imitation process as unidirectional can only do so as long as they deliberately omit to mention how cultural elements travel in multiple directions. Regarding Zen Buddhism, for example, Ohnuki-Tierney notes that its contemporary Japanese version is in fact one that Japanese are re-importing from the West after the West imported it from Japanese intellectuals of the Meiji era who... were attempting to self-orientalise. (Ohnuki-Tierney 1990: 204). That is to say, on the one hand, that there is no such a thing as a copycat culture, for cultural phenomena are, by definition, ideas and practices that travel through time and space without any natural sense of ownership. On the other, it means that Japanese people are entirely capable of receiving the label of copycats, recognize their own ability to import, as well as their own capacity to

appropriate foreign cultural elements in a recognizable Japanese way, as much as they are used to recognize the thought processes, and the fallacies, of those who call them, and others, a mere “copycat culture”.

Consequently, they do not need to do as much self-reflection as anthropologists trained in the Anglo-American tradition in order to understand that categorizing an indigenous group as mere copiers of Western technology might be brutal but not devoid of some measure of truth. They have been, and still are, subjected to the same treatment and for that reason it is much easier for them to talk about *copying* as an obvious component in the cultural encounter. Scholars trained in the Anglo-American tradition have a much harder time in doing the same thing, even though it might be a perfectly reasonable way to resume the study of cargo cults.

Reflecting on our tendency to look at others as copiers

Studying the history of interpretations of cargo cults suggests that both, i.e. the cargo cults and the interpretations, can be understood as a result of a commonality, already identified by Theodore Schwartz (1976), between Melanesians and Westerners: the desire and ostentation of wealth. I think this tendency is connected to our inability to admit how that desire has animated and still animates ourselves. The fact that there is a debate about whether it is appropriate or not to call Christianity a cult cargo (Segato 1995) is the clearest indication that this could be the case. It is a moral as much as political problem that prevents us from calling things with their names. Postmodernism, particularly its neo-marxist expression, prevents us from taking this step because we fear that any label and corresponding definition will necessarily be the product of unequal power relations. Japanese ethnographies of the Pacific are much less prone to getting stuck into this kind of problems. In extreme synthesis, what I extracted from the study of the ethnographies of the Pacific produced by the Japanese is not just ethnographic material nor theoretical reflection, but rather a deep-felt awareness that the West has treated both Melanesians and Japanese as copiers under conditions of colonial subjugations, thereby creating an unconscious association between such conception and such condition.

However, the tendency to copy from each other is a human trait that we should be more comfortable with, just like the Japanese do when they admit (sometimes cheek-in-tongue) that so much of what they are and do originates elsewhere. Moving towards the realization of a material desire by means of successive sub-optimal attempts should not be seen with an attitude of superiority, but rather with the necessary openness to understand copying as a fundamental trait of human nature. That means we can, as anthropologists, serenely return to the positions of the past without ignoring the lessons of theoretical humility learned over the last decades.

Cargo cults are a culturally specific way to approach the issue of prosperity imbalance in order to equilibrate that which appears as an unnecessary disparity between humans who, by sharing common nature, should also be equally entitled to equal prosperity. Hence, what has gone under the label of “cargoism” is a very rational approach to learning through action. The technology brought by the Westerners was of such complexity that Melanesians were confronted with the following choices: ignore it; or, approach it and then learn whatever the Westerners want to teach you; or, try to learn it by yourself. Given the competitive rather than cooperative interests cherished by both Melanesians and colonists, it was unlikely that the former could learn much from the latter, who more often than not exploited the knowledge and power imbalance at their own advantage (Buck 1989: 163-65), or were understood as doing so³ (Dalton 2018).

Because no single Melanesian was in a position to understand enough about the new technologies, the indigenous people might have thought better to cooperate. Hence they created groups that sought to understand the secrets of the Western cargoes, especially their origin. They reproduced with the means they had whatever they thought useful to bring them closer to understand the procedure to obtain what they wanted. However, because the technology was of such complexity, from the point of view of the West these were “religiolus” (Charles 2008), irrational, stupid attempts (Dalton 2000a, 2000b; Kamma 1972, Lattas 1992). And even when some anthropologists started to insist that there was nothing stupid or irrational, they still failed to recognize that the main point of the cults was to master a technology. The last who openly recognized that was Mair. The reason is, arguably, that subsequent interpreters did not want to find themselves in the uncomfortable position of saying that Western technology was superior. They did not want to say that, and they insisted that the Melanesians were not trying master it, even though their actions were clearly a reflection of the opposite. However, that such explanation was rather correct was also suggested by the subsequent history of cargo cults: Melanesian cargo cults rapidly decreased in number along with the spreading of independence movements, that is, when Melanesians citizens gained increasingly suitable understandings of the procedures and technologies they wanted to obtain. If that was the aim of their initial attempts, it was perfectly rational and there was no point in continuing to implement less optimal means when more optimal ones had become available and validated through experience.

Technically, those attempts might have been less than perfect. Nonetheless they should not be considered as irrational. Rather, they should be considered in the

³ Again, Dalton’s words seem appropriate here: “If Europeans are stymied by the epistemological ideas of native peoples, the “cargo cultists” I knew were baffled by the Westerners’ sociology. The only thing these “cargo cultists” could not figure out is why “whitemen” would not share their secret – the knowledge they obviously must have but for some reason will not share. “Some of us don’t believe that whitemen are telling us everything” is how they explained themselves to me.” (Dalton 2018)

more general category of what we try to do when confronted by a problem without an easy solution. Trying to resolve it in ways that may appear to be illogical and irrational would be incorrect only to the extent that the knowledge necessary to solve the problem with certainty was available. Melanesians did not have that knowledge available but they tried anyway. As individuals, they mostly failed, and that is why they subsequently organized in cooperative groups. Once the mastery of the technology became progressively evident, they started to share what they learnt, and the result was that cargo cults began to disappear.

Conclusion

Imagine someone doing black magic, think about what they would do. They would buy black candles and wear sorcerers' clothes, buy one of those fake booklets, and start reciting sentences they don't know the meaning of. They would seem rather ridiculous, and we could formulate all sorts of theories about why they are so irrational, stupid and ignorant. And yet that is a perfectly reasonable way of exploring the mechanisms of magic. But perhaps magic is too easy an example. Let's take the example of a novel. Do you know the technology that is necessary to write a novel that touches everyone's heart? I don't think so, otherwise we would all do what Murakami Haruki does and touch the hearts of millions of people. Most likely, if you were to write a novel, what you would do is *imitating* your favourite author. The way s/he writes has completely caught you, but you don't know why and especially do not know how to do the same. So you imitate. And unsurprisingly, the way you imitate the voice and style of that author seems especially ridiculous, even to yourself. The comparison of your early attempts with the original is pathetic. Yet what you are doing is perfectly rational: you are trying to learn a secret art, an art that no group of people has yet transformed into mere technique. There is no available knowledge about such an art, only sub-optimal understandings. Hence, if you still want to go ahead, if you do not want to give up, you just have to keep trying. Melanesians must have thought the same when confronted with technologies that they could barely fathom. Theirs was a very rational urgency to understand what they did not know yet, through the heuristic means of trial and error specific to their culture.

Learning through trial and error is a fundamental human trait and we should stop denying other people from having it, even if it makes us uncomfortable in relation to the colonial past as well as our present. There are so many things that we do with a sub-optimal understanding of the procedure. What of our way of dealing with knowledge? Think of your own reasoning when you are writing a proposal. Isn't it money that you are after? Of course it is. It does not mean that this is the only reason, but it is a reason strong enough as to modify in some fundamental way your

proposal, its execution, and aims. It is not a perfect application of the procedure. Is that a cargo cult?

What of our way of dealing with migration? What of our way of dealing with education? What of our way of dealing with economy and inequality? We can hardly say we understand the procedure to deal with it. The economist Bryan Caplan, writing about the dismal performance of Communist countries' leaders who try to imitate "a few random characteristics of advanced economies", suggested that Communism might be "the largest cargo cult the world has ever seen" (Caplan 2011).

What of our way of dealing with parenting? Many seem to have figured out the perfect pedagogical formula to raise successful children. Is that a cargo cult? What of our way of dealing with marriage? The growing rates of divorce should provide another lesson of theoretical humility. What of our way of dealing with morality? Those who preach and even study it seems to be so little equipped with it. What of our way of dealing with the world order, Illuminati, and conspiracy theories? What about the advertising with famous people who use products we are told we should use if we want to be famous? What of our way of dealing with self-improvement? What about the books concerning the 17 things that successful people do before breakfast? What of our way of dealing with social media, mimicking the life of happy people? What of our way of dealing with climate change? Why don't we just label idealism as a form of cargo cult? As Sullivan wrote, "'cargoism' has jumped regional boundaries to become a popular English language reference to all kinds of raised expectations" (2005: 1).

Recuperating the study of cargo cults is possible if we realize that we are already living in an enchanted reality even if, for some reason, we assume ourselves to be able to differentiate from its disenchanted version (Weber 1946). If only we were less convinced of our own superior rationality, we would stop calling cargo cults the behaviour of others and look at ourselves: we are doing exactly the same thing, essentially trying to improve our condition with our imperfect means. Looking at Japanese ethnographers made me realize how much we think of the others as trying to emulate us and how little we think of ourselves as similar to the others: it is not that they want to be like us, it is that we refuse to realize how much we look like them.

In making such reflection, I was inspired by the work of Naoki Kasuga, an anthropologist of Melanesia himself, who wrote an article (Kasuga 1997) that touches on the issues discussed so far. He argued that the tendency of the first observers to call the cargo cults "Madness" was caused by a sort of fear. They were afraid, it appears, that by dignifying the observed behaviours as rational they would have also admitted that the "savages" might, one day, be able to close the technological gap. Should the natives master Western technology, the self-other divide that separated them from the colonists would disappear. That was something that the colonists could not accept.

I do not necessarily agree with the argument, however this is not the reason why I mention it in the conclusion. The reason is that I believe that such an argument could be generated in Japan but not in the Anglo-American tradition. That is because, in order to be able to say that the colonists were afraid that the natives might be able to close the technological gap, you must first admit that such a gap exists, which is far from easy in the context of Anglo-American anthropology. Secondly, you must be able to explain why that would be an appropriate representation of the indigenous point of view. In other words: how could you prove that cargo cults are about technological diversity? There is a long bibliography of Anglo-American anthropologists who have provided arguments why, as mentioned above, cargo cults are about something else: political change, moral regeneration, millennial history, etc. Hence the point for me is really to keep developing alternative theories where these can be safely discussed, i.e. in non-Western traditions like Japan. I think that we should be only marginally interested in the previous theories developed in the Anglo-American tradition, consider them as if they were peripheral, as if the power center of mainstream anthropology had already shifted away from England or the United States.

In order to re-orient the study of cargo cults, I think that we should be interested, like Kasuga and Ishimori, in the first reactions to cargo cults. Political, culturalist and especially deconstructivist interpretations say more, in my opinion, about the anthropologists who argued in their defence than they say about the cargo cults they attempted to explain. We should first look at the motivations behind Western interpretations of cargo cults in order to figure out why they are limited. Kasuga has his theory about the first colonists: they were afraid. I have my theory about subsequent anthropologists: sense of guilt. I believe sense of guilt is an extremely powerful psychological force, and anthropologists in the decolonization period felt they had to say things that would not undermine the status of the natives. That included a reluctance to admit that the natives were imitating the Westerners. Saying that implied that the Westerners were worth being imitated, and thus that they were somehow superior.

Japanese ethnographers of the Pacific like Kasuga can be used to move back to the original study of cargo cults. There is a world of possibilities with cargo cults, for they are everywhere (including Facebook and Instagram, for example) but we need to get the definition right if we want to include new phenomena into the category. In this article, cargo cults are defined as operations informed by a sub-optimal understanding of the perfect procedure to obtain a desired outcome. In formulating it in this way, the definition agrees with Buck's idea: "In fact, an answer to the question, "When is a cargo cult not a cargo cult?" may be quite simple: when it succeeds" (Buck 1989: 159).

However, as operations informed by a sub-optimal understanding of the perfect procedure to obtain a desired outcome, cargo cults have been painted in

colonial tones. "Cult" is indeed a derogatory term, and cargo too, for it implies that the natives were materialists (McDowell 1988: 121). The term was indeed coined to turn the phenomena it referred to "into a symbol of the strangeness and inferiority of Melanesian cultures" (Tabani 2009). These derogatory aspects of the label are inseparable from the evolutionist connotations and their colonial origins. Post-colonial reflexivity, deconstruction, and the critical attitude towards such discourses revealed the mutual support between knowledge and power that is inherent in the label, however, the fact that the term is still considered problematic suggests that post-colonial anthropology was unable to fix the problems colonial anthropology contributed to originate.

In order to strip the term of its colonial tones, and move the debate forward, we need not a post-colonial, but an anti-post-colonial anthropology (Yoshioka 2005). However, the categorization of everything that is not perfect knowledge of the procedure as cargo cult would necessarily lead to the categorization of everything as cargo cult, which is just like saying, nothing. It is possible to avoid such problem by specifying how cargo cults are "not everything". Their specific characteristics include imitation, transformational intent, narrative of loss, nativist claims, charismatic leadership, and hope in the return of ancestors and the future liberation from labour, and the list could continue. Inevitably, the more features are included in the list, the less the number of phenomena that the definition could indicate. Ultimately, the specification of these features would result, time and again, into the same problems that critics of earlier definitions identified. For example, such a restriction might entail the association between the listed traits and a specifically "Melanesian" way of being, a sort of "incarceration" into what Appadurai called "metonymic prison" (Appadurai 1988: 37; c.f. Scott 2010). Another problem is that a classification resulting from the lateral comparison (Candea 2019) of observed phenomena that share some features will necessarily result in the realisation that some other features are not shared. A polythetic classification (Needham 1975) would perhaps be necessary. It follows that both general and specific definitions have their own problems and that the alternation between re-editions of pre-existing debates cannot be considered a progression towards new avenues in the study of cargo cults. The point might rather be to isolate one feature, such as the search for prosperity, and recognize within ourselves, as human kind, the universal ignorance of the perfect procedures to obtain it. The benefit of choosing this pathway consists of the political affirmation of anthropological unity of humans and the scientific suggestion that such ignorance might tell us something about who we are. We are human beings trying to do something with the little we have. If the critical reader of this article thinks that such an explanation might be too simple, please consider that looking for a more complex explanation at all costs might lead us no further than the contemplation of the same ruins we have been contemplating for way too long.

References

- Abong, M. and Tabani, M. 2018. (Eds). *Kago, Kastom and Kalja: The Study of Indigenous Movements in Melanesia Today*. Pacific-Credo Publications.
- Barnard A., Spencer J. 2009. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London: Routledge.
- Bird, N. M. 1945. Is there danger of a post-war flare-up among New Guinea Natives? *Pacific Islands Monthly* 16(4, Nov.), 69-70.
- Buck, P.D., 1988. Cargo-cult discourse: myth and the rationalization of labor relations in Papua New Guinea. *Dialectical Anthropology*, 13(2), pp.157-171.
- Burridge, K.O.L. 1960. *Mambu: a study of Melanesian cargo cults and their social and ideological background*. London: Methuen.
- Burridge, K.O.L. 1969. *New heaven, new earth: a study of millenarian activities*. New York: Schocken Books.
- Caplan, B. 2011. Commie Cargo Cult. *EconLog*. https://www.econlib.org/archives/2011/02/commie_cargo_cu.html Accessed on 1.11.2019.
- Candea, M. 2019. "Comparison, Re-placed". in Eriksen, A., Blanes, R.L. and MacCarthy, M., *Going to Pentecost: An Experimental Approach to Studies in Pentecostalism*. London: Berghahn Books.
- Dalton, D. 2000a "Introduction". In D. Dalton (ed.), *A Critical Retrospective on 'Cargo Cult': Western/Melanesian Intersections*, Special Issue of *Oceania*, 70(4): 285-293.
- Dalton, D. 2000b "Cargo Cults and Discursive Madness". In D. Dalton (ed.), *A Critical Retrospective on 'Cargo Cult': Western/Melanesian Intersections*, *Oceania*, 70(4): 345-361. [Special issue.]
- Dalton, D. 2018. Between "Cargo" and "Cult". In Abong, Marcelin and Marc Tabani (Eds) *Kago, Kastom and Kalja: The Study of Indigenous Movements in Melanesia Today*. Pacific-Credo Publications.
- Eriksen, T.H. (2006) *Engaging Anthropology the Case for a Public Presence*. Oxford, UK; New York, NY: Berg.

Ishimori, D. 2007. Disentangling fundamentalism and nativistic movements: an analysis of the Christian Fellowship Church in the Solomon Islands. *People and culture in Oceania*, 23, pp.33-52.

Ishimori, D. 2011. *Ikeru kami no sōzō-ryoku — Soromon shotō kurisuchan ferōshippu kyōkai no minzoku-shi*. Kyōto-shi: Sekai Sisōsha.

Hermann, E. 1992 “The Yali Movement in Retrospect: Rewriting History, Redefining ‘Cargo Cult’”. In A. Lattas (ed.), *Alienating Mirrors: Christianity, Cargo Cults and colonialism in Melanesia*, *Oceania* 63(1): 55-71. [Special issue.] Ingemann Frances.

Fuller, S. 2019. Academia as cargo cult. In Sassower, R. and Laor, N. (eds.), *The Impact of Critical Rationalism: Expanding the Popperian Legacy through the Works of Ian C. Jarvie*. Palgrave Macmillan: Cham, Switzerland.

Furusawa, T., 2009. Changing ethnobotanical knowledge of the Roviana people, Solomon Islands: Quantitative approaches to its correlation with modernization. *Human Ecology*, 37(2), pp.147-159.

Furusawa, T., 2016. *Living with Biodiversity in an Island Ecosystem*. Springer Singapore.

Furusawa, T. and Ohtsuka, R., 2009. The role of barrier islands in subsistence of the inhabitants of Roviana Lagoon, Solomon Islands. *Human ecology*, 37(5), pp.629-642.

Guiart, J. 1951. “Forerunners of Melanesian nationalism”, *Oceania*, 23(2): 81-90.

Harding, T.G., 1967. A History of Cargoism in Sio, North-East New Guinea. *Oceania*, 38(1), p.1.

Harkin, M. 2004. “Introduction”. In M. E. Harkin (ed.), *Revitalization Movements: Perspectives from North America and the Pacific Islands*, Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Kamma, F. C. 1972. *Koreri: Messianic Movements in the Biak-Numfor Culture Area*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Keesing, R. 1978. Politico-religious movements and anti-colonialism on Malaita: Maasina Rule in historical perspective. *Oceania* 48, 241-61; 49, 46-75.

Keesing, R. 1989. Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *Contemporary Pacific*, 1(1-2): 19-42.

Lanternari, V. 1963. *The religions of the oppressed: a study of modern messianic cults*. London: MacGibbon & Kee.

Lattas, A. 1992 "Hysteria, Anthropological Disclosure and the Concept of the Unconscious: Cargo Cults and the Scientisation of Race and Colonial Power". In A. Lattas (ed.), *Alienating Mirrors: Christianity, Cargo Cults and Colonialism in Melanesia*, Special Issue of *Oceania*, 63(1): 1-14.

Lawrence, P. 1964. *Road belong cargo: a study of the cargo movement in the Southern Madang District, New Guinea*. Manchester: University Press.

Leavitt, S. 2004 "From 'Cult' to Religious Conviction: The Case for Making Cargo Personal". In H. Jebens (ed.), *Cargo, Cult, and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 170-186.

Lindstrom, L. 1993. *Cargo cult: strange stories of desire from Melanesia and beyond*. Honolulu University of Hawaii Press

Lindstrom, L. 2004 "Cargo Cult at the Third Millennium". In H. Jebens (ed.), *Cargo, Cult, and Culture Critique*. University of Hawaii Press.

Maggio, R. *forthcoming*. Japanese ethnographies of the Pacific: language, politics, and perspective. *Journal of New Zealand and Pacific Studies* 7(2), Special Issue on Language and Translation.

McDowell, N. 1988. A note on cargo cult and the cultural construction of change. *Pacific Studies* 11, 121-34.

Midorikawa, T., Yamauchi, T., Ishimori, D. And Ohtsuka, R., 2003. The seasonality of food and nutrition, and the food security in the South Pacific people-nutritional sufficiency in the slack season of fish catch in a traditional horticulture and fishing living village, Solomon Islands. *Japanese Journal of Health and Human Ecology*, 69(4), pp.132-142. (In Japanese)

Nakazawa, M. and Ishii, A., 2000. Demographic effects of modernization in a small village of Solomon Islands. *The Journal of Population Studies*, 27, pp.7-13.

Nd. Papers, 1962-1993. MSS 427, Box 18, Folder 2. Mandeville Special Collections Library. Melanesian Archives. University of California San Diego.

Needham, R., 1975. Polythetic classification: convergence and consequences. *Man*, pp.349-369.

- Ohnuki-Tierney, E., 1990. The ambivalent self of the contemporary Japanese. *Cultural Anthropology*, 5(2), pp.197-216.
- Otto, T. 1992. From Paliau Movement to Makasol: the politics of representation. *Canberra Anthropology* 15(2), 49-68.
- Otto, T. 2004 "Work, Wealth, and Knowledge: Enigmas of Cargoist Identifications". In H. Jebens (ed.), *Cargo, Cult, and Culture Critique*, Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 209-226.
- Otto, T. 2009. What happened to cargo cults? Material religions in Melanesia and the West. *Social Analysis* 53, 82-102.
- Read, K.E., 1958. A "Cargo" Situation in the Markham Valley, New Guinea. *Southwestern Journal of Anthropology*, 14(3), pp.273-294.
- Schwartz, T. 1976. The Cargo Cult: A Melanesian Type-Response to Change. In DeVos, George A. *Responses to Change: Society, Culture, and Personality*. New York: Van Nostrand, p. 174.
- Scott, M. 2010. Debates, Remarks and Comments. *ASAO Sessions 2009-2010: Kago, Kastom and Kalja. Old Theories and New Realities in the Study of Melanesian Movements*. Unpublished documents.
- Segato, R.L., 1995. *Christianity and Desire: The Biblical Cargo* (No. 192). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Spivak, G. C. 2010. "Can the subaltern speak?" revised edition, from the "History" section of Critique of Postcolonial Reason', in Rosalind Morris, (ed.), *Can the subaltern speak? Reflections on the History of an Idea*, New York: Columbia University Press, pp. 21-80.
- Stanlaw, J. 2004. *Japanese English: Language and culture contact* (Vol. 1). Hong Kong University Press.
- Wallace, A.F.C. 1956. Revitalization movements. *American Anthropologist* 58, 264-81.
- Worsley, P. 1957. *The trumpet shall sound: a study of 'cargo' cults in Melanesia*. London: Macgibbon & Kee.
- Worsley, P. 1968. *The trumpet shall sound: a study of 'cargo' cults in Melanesia* (2nd expanded ed.) New York: Schocken Books.

Yoshioka, Masanori, (2005), *Han-posutokoroniaru jinrui-gaku: posutokoroniaru o ikiru Meraneshia* [*Anti-Postcolonial Anthropology: Living in Postcolonial Melanesia*], Tokyo: Fūkyōsha.

L'insufficienza del modello economico per interpretare le migrazioni: l'esempio dei siciliani in Tunisia (secoli XIX e XX)

Carmelo Russo

The inadequacy of the economic model to interpret the migrations: the example of Sicilian people in Tunisia (19th and 20th centuries)

Abstract

This essay aims to offer a new ethnographic and anthropological reading of the Sicilian migratory routes in Tunisia, far from the dangerous stereotype that has been made of it: the supposed economic reason that would have been the main cause of the migration.

This stereotyping inscribes the migratory routes in a vulgate according to which it would have been the poorest Sicilians, unemployed and belonging to the most disadvantaged social classes to migrate.

The aim is to highlight, through ethnographic method and life stories, how decision making skills, ambitions for achievement, desires and aspirations for change, attraction to new lifestyles are decisive elements for migratory choices. In particular, the aim is to demonstrate that it is necessary to study migration by considering all micro and macrophenomena in order to obtain interpretations of the complexity of migration.

Keywords: migrations, Sicilians, Tunisia, microphenomena, macrophenomena

Introduzione

Questo contributo vuole restituire a una lettura etnografica e antropologica i percorsi migratori siciliani in Tunisia sottraendoli ai pericoli di stereotipizzazione di cui soffrono: la presunta ragione economica alla base della gran parte delle partenze, che li iscrive in una *vulgata* in cui sarebbero i siciliani poveri, le classi sociali più disagiate, prive di impieghi lavorativi a fuggire la miseria dell'Isola, a cercare nel paese nordafricano occupazione, sostentamento e risorse di cui in Sicilia non avrebbero potuto disporre. Come discusso altrove (Russo 2016 e in press), queste ragioni "economiche" sono state promosse quali totalizzanti da buona parte della storiografia, avvertita e autorevole, che si è occupata del tema (Loth 1905; Enriquez 1906; Ganiage 1959; Del Piano 1964; Pasotti 1971; Rainero 2002; Pendola 2007; Melfa 2008; Speziale 2016). Tali pubblicazioni individuano nell'instaurazione del protettorato francese del 1881 l'evento determinante per dare sfogo a un movimento di persone che ha portato i siciliani a costituire una percentuale compresa tra il 55% e il 75% della collettività italiana (Speziale 2016:35), a sua volta stabilizzatasi, dagli inizi

del XX secolo sino alla Seconda guerra mondiale, tra 80.000 e 95.000 unità (Pasotti 1971: 89; Passalacqua 2000: 218; Speciale 2016: 35).

La tesi principale che si vuole sostenere, avvalendosi del contributo fornito agli studi delle migrazioni da alcune prospettive teoriche antropologiche, è che le cause economiche, pur non sempre secondarie, non possono essere esaustive per la comprensione dei flussi migratori siciliani, che vanno analizzati rendendo conto di componenti sociali, culturali, politiche, esistenziali che concorrono con quelle economiche a plasmare e informare le “partenze” dall’Isola. Grazie all’utilizzo di fonti orali reperite tra gli italiani di Tunisia in un lavoro di campo tra 2012 e 2017¹, la proposta del saggio invita a guardare alle traiettorie migratorie attraverso l’apporto delle storie di vita – nelle loro duplici valenze di singolarità biografiche e contaminazioni relazionali (Clemente 1999:24) – rivelatrici di un portato ermeneutico ed epistemologico in grado di fare emergere temi nuovi (Geertz 1973) altrimenti occultati da visioni essenzializzate e essenzializzanti.

Si propone il tentativo di collocare le migrazioni siciliane in Tunisia nelle intersezioni tra macrosistemi e microsistemi (Signorelli 2006: 52-53). In questo modo i migranti siciliani vedrebbero i loro percorsi segnati da quegli intrecci in cui aspetti storici, politici, sociali, economici – quelli della Reggenza di Tunisi che andava mutando in protettorato francese, della Sicilia post-unitaria (Renda 1963), delle migrazioni avvertite da chi le esperiva come tensione più o meno utopica al miglioramento – si mescolano alle vicende biografiche, familiari, relazionali. In questo approccio acquisiscono peso capacità decisionali, ambizioni di realizzazione, desideri e aspirazioni al cambiamento, attrazione verso nuovi stili di vita (Catani 1986; Cronin 1970; Di Carlo e Di Carlo 1986; Giuffrè 2010; Miranda e Signorelli 2011), ruolo dell’immaginazione (Appadurai 2012 [1996]) supportato da racconti avventurosi di “migranti di successo” (Sayad 2002 [1999]:70-72) che hanno favorito catene migratorie e insediamenti “regionalizzati”.

Una tale prospettiva vuole sottrarre i siciliani di Tunisia alla rappresentazione piatta, statica che li confina nell’opposizione emigrati/immigrati e nello schematico rapporto tra causa ed effetto, tra push factors e pull factors, rendendo giustizia di un aspetto emerso da molte storie di vita: quello di famiglie e individui che si spostavano di frequente lungo le rotte mediterranee, tra Sicilia e Tunisia o tra altri paesi nordafricani, talvolta travalicando la “pianura liquida” (Braudel 1977 [1949]) per spingersi nelle Americhe, attraversando confini e frontiere fisiche e simboliche, capaci di vivere contemporaneamente più luoghi.

¹ Ho condotto due periodi di ricerca con Marta Scialdone tra luglio e agosto del 2012 e tra luglio e agosto del 2013. Abbiamo registrato in quell’occasione 53 storie di vita. Audio e video, trascrizioni e fotografie raccolte sono depositate dall’ottobre 2014 presso il Laboratorio di Antropologia delle immagini e dei suoni “Diego Carpitella” del Dipartimento SARAS dell’Università Sapienza di Roma. Tra dicembre 2014 e agosto 2017 per il lavoro dottorale ho condotto un’altra campagna di ricerca. I nomi dei testimoni che seguiranno nelle citazioni sono stati modificati per tutelarne le reali identità.

Uno sguardo antropologico sulle migrazioni, tra metodi e fonti

L'opzione migratoria presuppone, nella gran parte dei casi, la valutazione negativa da parte del migrante delle condizioni economiche e politico-economiche in cui vive. Egli è consapevole, o crede di esserlo, che esistono luoghi maggiormente confacenti ai suoi valori in cui può vivere meglio. Negli studi sulle migrazioni le condizioni economiche non vanno trascurate. Vanno intese tuttavia nelle più ampie accezioni che si articolano tra soggettività e intersoggettività piuttosto che in un rigido schema deterministico (Rivera 2011:84-85).

Le storie di vita rivelano che la povertà di molti siciliani fosse in molti casi reale, così come lo era nella Tunisia protettoriale la necessità di reperire lavoratori. Molte testimonianze vertono su questi temi: «[a partire fu] mio nonno, perché in Sicilia nun se lavorava. Viene, peccché, ci fu... mettiuno 'e tasse. L'annata della campagna nun ci veniva bene: furono obbligato di scambiare»².

Lo stralcio di seguito mostra che per alcune famiglie siciliane l'indigenza era elemento preponderante dell'orizzonte quotidiano:

«1883, 1887 credo, eh? I nonni paterni e materni sono arrivati qui in Tunisia. Trapani dal lato di mamma, Castelvetro dal lato di papà. Dunque i nonni nati in Sicilia, dopo i nostri genitori, dopo noi e dopo i nostri figli, dunque quattro generazioni qui in Tunisia [...].

Però il nonno materno era, dunque, padre di una tribù: diciassette figli. Una miseria grandissima. Mamma ci raccontava che a volte la miseria era così grande che spesso la sera non sapevano cosa prendere per cena. Come si dice... griller, arrostiti, teste di aglio, che mangiavano col pane. Era una miseria grande. Però si amavano tutti. E mamma ci raccontava che lei, essendo la più piccola, avevano, delle persone un po' più altolocate, avevano proposto al nonno di adottare mia mamma. Volevano prendere mamma, perché era molto carina. D'altronde l'avevano chiamata bambola. Si chiamava Elena. Il nonno aveva detto: "No, miseria per sedici, miseria per diciassette. Questa è la piccola e la tengo con me"»³.

La testimonianza descrive uno spaccato di vita desolante in cui la «miseria grande» è narrata non come causa dell'abbandono della Sicilia ma come realtà della «seconda vita» tunisina. Questa e altre storie mostrano un *continuum* tra la povertà del passato siciliano e quella del presente post-migratorio. Il mancato miglioramento

² Intervista del 09.08.2012, La Goulette, a Lucia, circa 80 anni, nubile, entrambi i genitori di origine siciliana.

³ Intervista del 19.08.2012, Hammamet, a Rossana, circa 65 anni, coniugata, tre figli, imprenditrice, entrambi i genitori di origini trapanesi.

socioeconomico non precluse la continuazione dell'esperienza migratoria. Il ritorno nell'Isola avrebbe sancito il fallimento. Al più, si rivolsero ad altri paesi nordafricani. D'altra parte fattori di espulsione di ordine economico agiscono anche in assenza di fattori di attrazione, quale potrebbe essere una complementare espansione del mercato del lavoro in un eventuale luogo di approdo (Signorelli 2006: 19), situazione in atto nel protettorato francese.

Pur riconoscendo la validità delle ragioni economiche, l'ampiezza delle tematiche, dei problemi, degli aspetti che le migrazioni comportano le rendono un complesso di difficile comprensione se ridotte a una interpretazione monolitica e monocausale. Le realtà diasporiche si connotano per una serie di temi tra loro interrelati e inscindibili che pongono il carattere migratorio come fatto sociale totale (Giuffrè 2010:21; Riccio 2014:11) e fatto politico totale (Faranda 2016: 10). Occorre «entrare nei mondi migranti, nelle loro pratiche quotidiane per comprendere fino in fondo i loro vissuti attraverso la ricostruzione delle loro storie di vita» (Giuffrè 2010:22). In tale approccio si riscontra un correttivo efficace a un limite degli studi sulle migrazioni: «il rischio di una storia vista dall'alto, di strumentalizzazione ideologica del discorso migrante da parte della classe dominante e di una coincidenza di prospettiva tra scienza sociale e potere» (*Ibidem*). La storia dei siciliani di Tunisia ne è un esempio. Autori francesi hanno descritto la collettività originaria dell'Isola enfatizzandone «tratti peculiari» funzionali al protettorato, quali incapacità di inserimento nel nuovo contesto sociale, infedeltà all'amministrazione francese, pericolosità sociale, delinquenza (Loth 1905: 329-330; Melfa 2008:70-71 e 75; Campisi 2018; Russo 2018:182-183). Da parte italiana, molti studi si sono concentrati sulle difficoltà dei siciliani causate da supposti soprusi francesi, sulle condizioni iniziali di povertà, sulla capacità di riscatto dalla miseria.

Le storie di vita costituiscono strumento e contrappeso che scardinano i rischi di essenzializzazione dei processi migratori e dei migranti stessi. È riduttivo guardare al migrante con le lenti sfocate del paradigma bipolare, secondo cui egli sarebbe uno «sradicato» che deve più o meno faticosamente adeguarsi a un nuovo contesto socioculturale (Riccio 2014:12). Il migrante non è portatore di caratteri cristallizzati: tra i siciliani c'erano persone e famiglie che sfuggivano a narrazioni semplificate. In Tunisia i siciliani non erano solo «siciliani» – qualche volta avevano cittadinanza francese, o si percepivano parte della «nazione italiana», o viceversa si definivano sottolineando località più restrittive: trapanesi, panteschi ecc. – e non erano solo poveri; gli ebrei non erano solo «ebrei» – potevano avere nazionalità diverse, europee ma anche tunisina – e non erano sempre ricchi, ecc. I ruoli dei migranti – come quelli di ogni attore sociale – sono sempre molteplici e le loro identità compenetrano e interpretano aspetti differenziati (Signorelli 2006:22; Miranda 2008:182).

Dalle storie di vita emergono sfumature, intersezioni tra gruppi sociali, labilità dei confini. Molti siciliani di Tunisia intervistati raccontano che per loro, per familiari e conoscenti la vita fosse permeata dal movimento. Alcuni si spostavano tra aree

diverse del Nord Africa, per esempio impiegandosi nell'edilizia a Casablanca, raggiungendo parenti nelle aree rurali presso Algeri, tentando l'avventura libica con la speranza di trovare terra da coltivare, o spostandosi con i pescherecci lungo le coste. A fronte di alcuni che recidevano i legami con la Sicilia in modo definitivo, per esempio a causa di litigi con le famiglie che si opponevano a relazioni amorose o non approvavano proposte matrimoniali, altri mantenevano con la "patria" connessioni forti, tornandovi periodicamente. Coloro che si affidavano a un'istruzione accademica si recavano temporaneamente nelle università italiane – Roma, Milano, Napoli, Firenze – o francesi per fare ritorno in Tunisia. Era questo il caso della borghesia siciliana, che "imitava" un *habitus* consolidato presso quella italiana di estrazione ebraica: processo che indica adeguamenti identitari volti a rifuggire stereotipi negativi per acquisire prestigio sociale. Nelle vite dei siciliani di Tunisia transnazionalismi, rilocalizzazioni, residenze multisituate erano frequenti. Contribuivano a delineare una categoria fluida del migrante siciliano, difficilmente contenuta in "tipi" fissi e immutabili. Non tenere conto dei caratteri di modificabilità dello status di migrante – con ritorni, partenze per nuovi luoghi, processi di inclusione e assimilazione, pendolarismi e temporaneità – comporta un errore teorico tanto più macroscopico quanto maggiore è la negazione della dinamicità connaturata all'esperienza migratoria, spesso dimenticata in favore di ipostatizzazioni (Miranda 2008:181-182).

Questi elementi affiorano con maggiore chiarezza dall'uso incrociato delle fonti, *in primis* quelle orali, come interviste e storie di vita. Dialoghi informali emersi da partecipazioni assidue alla quotidianità dei testimoni – condivisioni di momenti di relax, passeggiate, pasti, feste private e religiose, visite presso abitazioni, quelle ai due ospizi di Radès e La Goulette – hanno fornito elementi imprescindibili all'analisi delle interpretazioni. Altre fonti preziose sono state quelle scritte: fonti d'archivio come documenti del protettorato francese, comunicazioni e bollettini parrocchiali, articoli di giornali, epistole private, romanzi autobiografici. Di rilievo quelle audiovisive: documentari, film, fotografie private. Infine, i social network, come gruppi Facebook e blog, si sono rivelati "luoghi" significativi per siciliani di Tunisia oggi dispersi tra Francia, Italia, la stessa Tunisia, Stati Uniti, Canada, Germania ecc. i quali si "incontrano" per mezzo di ambienti virtuali per parlare, spesso con toni nostalgici.

Dalla varietà di queste fonti il carattere complesso e articolato delle migrazioni siciliane in Tunisia è emerso nelle potenzialità euristiche in cui i racconti dei protagonisti, in una prospettiva dialogica, hanno costituito la base dell'analisi qualitativa. In primo luogo, tale complessità conferma la necessità di situare le migrazioni tra livelli micro e livelli macro. Gli spostamenti siciliani verso la Tunisia vanno certamente contestualizzate nei processi economici, politici, sociali che hanno investito la Sicilia, l'Italia, la Tunisia e il Mediterraneo nei decenni a cavallo dei secoli XIX e XX, e vanno inserite nei coevi movimenti migratori più ampi. Eppure riguardano esperienze sempre specifiche, peculiari, relative a singole esistenze, mosse

da esigenze che solo in “quella” vita e non in altre hanno acquisito un significato tale da esortare alla partenza. Nei fatti, osservate su scala minuta, tutte le migrazioni appaiono vicende uniche e irripetibili: «Narrate dal protagonista, nessuna vita è uguale a un'altra: basta il punto di vista autobiografico per supportare questa affermazione» (Signorelli 2006:63).

Calibrare le connessioni tra micro e macro significa cercare equilibri tra due prospettive solo apparentemente inconciliabili e indipendenti, che al contrario vanno intese in rapporto dialettico. Non possono essere unicamente macrosistemi a muovere “masse di persone” da un luogo a un altro. Non è il determinismo che può spiegare le ragioni di questi spostamenti (Signorelli 2006:52), come fossero conseguenze di un “meccanismo idraulico” in cui “per gravità” i flussi – l’invalso utilizzo di questo termine è rivelatore – scorrono da-a (Rivera 2011:85). Tuttavia l'estrema soggettivazione della migrazione è altrettanto fuorviante. Ogni migrante è un attore sociale dotato di proprie capacità decisionali, e gli aspetti individuali, capaci di animare vite e traiettorie migratorie con proprie strategie, ambizioni e aspirazioni, giocano un ruolo di primo piano e meritano di essere indagati. Tuttavia i percorsi individuali non sono mai totalmente indipendenti da altri fattori, e affidarsi a una ermeneutica basata sulle sole specificità delle singole vite esporrebbe a forti debolezze. Se in un caso verrebbero enfatizzati effetti meccanici pervasivi sui singoli individui attuati da macrosistemi, nell'altro resterebbero fuori da ogni analisi le cornici contestuali – sociali, culturali, ideologiche, politiche, ecologiche – entro cui le scelte dei migranti in quanto attori sociali vengono compiute (Signorelli 2006:171).

Indagare le relazioni tra microfenomeni e macrofenomeni che caratterizzano le confluenze tra processi di scala diversa permette di rapportare prospettive differenti e complementari: «individuo e collettività, famiglie e società, cittadini e Stato» (Ivi:63). In questo modo verrebbero messe in valore quelle forme di relazioni e interessi che attraversano i confini di più paesi – non sempre e non solo quello di origine e quello di approdo – con cui «si giocano quote importanti di capitale sociale (relazioni, status, prestigio), capitale culturale (conoscenze, informazioni, valori, aspetti identitari), capitale affettivo (sentimento di appartenenza, sicurezza)» (Ivi:66).

Tra microfenomeni...

L'analisi degli specifici percorsi delle migrazioni siciliane in Tunisia come microfenomeni mette in forte crisi lo stereotipo del migrante siciliano povero, alla ricerca di soldi e lavoro in Tunisia⁴. Esempi particolarmente significativi provengono

⁴ Questo elemento è riscontrabile in altri percorsi migratori che riguardano i siciliani. Si vedano a titolo di esempio le osservazioni di Martina Giuffrè circa gli Eoliani in Australia (Giuffrè 2010: 23).

dalle traiettorie migratorie di famiglie agiate che giunsero nel paese nordafricano per acquistare terreni o investire capitali:

«Il mio bisnonno, è venuto a stabilirsi qui. Abbandonando delle terre, delle proprietà, lì».

«*Dalla Sicilia è venuto qui?*»

«Da San Giuseppe Jato, Palermo. [...] È partito perché era... appoiava il re. Era un monarchico».

«*Quindi erano partiti per motivi politici?*»

«Erano partiti per motivi politici, esattamente. Poi c'era l'avvento di Garibaldi, questa cosa qui, e poi è rimasto qui in Tunisia. Poi quando è arrivato, Garibaldi è venuto qui, c'è stato un tentativo di riappacificazione fra appoianti del re, simpatizzanti del re, e i garibaldini, all'epoca. Ma questa riappacificazione non c'è stata. Ognuno è campato sulle sue posizioni. [...] È morto in Tunisia, sì. E poi mio padre che è nato qui nel 1907, si chiamava Giuseppe. E alla morte di mio nonno si è trovato di fronte a una proprietà vicino a Tunisi e in questa proprietà c'era la madre, e aveva sette fratelli e sorelle».

«*Suo padre aveva sette fratelli e sorelle?*»

«Mio padre. E dunque a ventidue anni stava tornando da Bordeaux, dove aveva studiato enologia. E così si è trovato con tutta questa proprietà e la famiglia. E come si faceva all'antica, ha sposato tutti i fratelli e sorelle e dopo, a quarantadue anni, si è sposato lui [*ride*]».

«*Dunque, la famiglia di sua mamma è partita in quale generazione? Sua mamma era un'italiana nata a Tunisi?*»

«Nata a Tunisi, anche, e i miei nonni erano fratelli e hanno sposato due sorelle. E hanno creato questo fenomeno che avete qui davanti! [*ride*]»

«*Quindi erano due cugini diretti?*»

«Diretti. Hanno avuto l'autorizzazione del Papa, perché in quell'epoca era assolutamente necessaria questa autorizzazione, e così è stato»⁵.

Quella del testimone era una famiglia di notabili siciliani legati alla monarchia borbonica e antigaribaldina che possedeva terreni agricoli nell'Isola. «Abbandonando delle terre, delle proprietà, lì» significa, come l'intervistato ha spiegato in altra occasione, aver venduto i possedimenti siciliani per acquistare terreni in Tunisia, poiché le mutazioni delle condizioni politiche avevano sfaldato il sistema di piccoli poteri locali in cui la famiglia era inserita. Il matrimonio tra cugini rappresenta la nota strategia in uso tra famiglie europee ricche (e nobili) volta alla preservazione del patrimonio, evitandone frantumazione e dispersione: «nostra figlia, diceva mio padre,

⁵ Intervista del 21.08.2012, Carthage, a Giuseppe, circa 60 anni, coniugato, impiegato nel corpo diplomatico, entrambi i genitori di origine siciliana.

mi ricordo, deve sposare il cugino. Ma perché? Perché les biens, les biens non devono andare agli stranieri, devono rimanere sempre nella famiglia»⁶, racconta Monique, figlia di un altro ricco proprietario terriero siciliano. Tra i siciliani di Tunisia degli anni Venti del XX secolo «in alcune famiglie di possidenti terrieri erano richieste dispense per matrimoni tra consanguinei. Nella famiglia Rallo, erano 9 su 163» (Melfa 2008:157). Negli stessi anni, nelle aree del Cap Bon la percentuale di matrimoni tra siciliani consanguinei, celebrati previa dispensa ecclesiastica, era del 10% (Ivi:244-245).

Seppure in minoranza rispetto ai francesi, la presenza di proprietari terrieri italiani è attestata già dalla fine del XIX secolo, quando nel complesso detenevano 40.000 ettari a fronte dei 600.000 appartenenti ai francesi (Loth 1909:177-178). Giovanni Canino, professore trapanese, nel 1890 aveva già acquistato 3.800 ettari a 26 km da Tunisi, 1.000 ettari tra Hammamet e Zaghuan e 600 nei pressi di Hammamet (Campisi 2018). Molti contadini siciliani in Tunisia si impiegarono nella coltivazione della vite. Mentre in alcuni casi non avevano precedenti esperienze in tale ambito (Campisi 2018), in altri erano viticoltori professionisti, spesso originari di Pantelleria. Tra questi si segnalano le famiglie Rallo, Corsini, Pandolfo, Morana. I Corsini erano nobili mentre Salvatore Rallo accumulò denaro per comprare terreni impiegandosi come capitano nella marina mercantile. Il frutto di vent'anni di carriera gli valse l'acquisto di 15 ettari a Khanguet, presso Grombalia (Melfa 2008: 142).

Questi esempi inducono Francesco Bonura a scrivere già alla fine degli anni Venti «che non tutti gli italiani sono venuti qui privi di mezzi: che molti anzi sono venuti a speculare, forniti di un piccolo capitale» (1929:53).

Le migrazioni delle famiglie di agricoltori panteschi erano particolarmente sviluppate. Va osservato che Pantelleria è più vicina alle coste tunisine, 70 km, che a quelle siciliane, 110 km. Le origini pantesche vengono sottolineate con orgoglio, come nel caso di Lorena:

«De mia mamma, mia nonna è venuta de Pantelleria che aveva tre mesi. E nonno di mia mamma è venuto di Pantelleria pe' comprare dove c'è la cattedrale. Vedi? Non c'era la cattedrale a Tunisi, c'era il mare! La chiamano la marina, no? E c'era un cimitero, dove c'era la cattedrale⁷. E lui doveva comprare tutta quell'avenue. Lui è venuto coi soldi! È venuto coi soldi! E l'ha acchiappato, come si dice, la peste, ed è morto, il nonno de mia mamma! La moglie, sta a dire la nonna de mia mamma, donc

⁶ Intervista del 19.08.2012, Hammamet, a Monique, circa 70 anni, coniugata, pensionata, di padre siciliano e madre turca, vive in Francia.

⁷ L'area di cui parla la testimone era una sorta di palude, bonificata dopo l'instaurazione del protettorato francese. Il terreno su cui sorgerà la cattedrale era stato donato dal bey Hamouda Pascià nel XVIII secolo e aveva ospitato il vecchio cimitero cristiano di Sant'Antonio, poi spostato per non intralciare la costruzione del nuovo edificio di culto (Riggio 1951).

ha comprato a Kelibia, al Cap Bon. Ha comprato terreno. Donc, e là hanno lavorato agricoltori. E loro figlio, il padre di mia mamma, ha cresciuto là»⁸.

Lorena tiene a ribadire che il nonno «è venuto coi soldi»: indicativo della volontà di sottrarsi alla consueta narrazione articolata attorno al “siciliano povero”. Ancora Pantelleria, e ancora una ricca famiglia di agricoltori, sono all’origine della storia di Monique:

«Il nonno di mio padre è nato a Pantelleria ed è venuto qui in Tunisia in viaggio con la nave, pescare».

«*Faceva il pescatore?*»

«No, pescatore non il suo mestiere, no, anche a Pantelleria avevano, come si dice, delle vigne. De la vigne, des terres. Il nonno di mio padre era morto, aveva molti soldi, era molto ricco. Sono venuti in viaggio, andavano a pescare e hanno trovato la Tunisia. Gli è piaciuta molto la Tunisia. Molto, molto, molto. Il nonno di mio padre ha comprato un po’ di terra, ecco».

«*In che anni siamo?*»

«1820 forse. Gli è piaciuta e sono venuti in viaggio, hanno fatto una piccola casa e venivano in viaggio».

«*Dove hanno comprato la terra?*»

«Hanno comprato al Nord della Tunisia. Hanno comprato un po’, fanno la casa e venivano in estate e andavano a Amilcar⁹, non so se conosce Amilcar. Andavano e ci sono a Amilcar des petites cabanes en bois sur la mer. Piccole case in legno ma sul mare, come in Polinesia, molto belle. Molti italiani andavano lì, si trovavano la sera, facevano serate, io non ero nata. Poi mio nonno di padre è morto e mio nonno, lui è un uomo che ci piaceva la vita, faceva molte feste e ha comprato molte terre in Tunisia».

«*Sempre in quella zona?*»

«Sempre. Ha comprato molte terre e la zona dove ha comprato poi mio nonno era occupato dai romani [vi erano delle antiche rovine romane]. Ha voluto rimanere in Tunisia».

«*Era sposato?*»

«Sì, era sposato, mais era un uomo che ci piacevano molto le donne, molto. Allora ha comprato molte terre, molto grandi e hanno lavorato. À l’époque il y avait les sicilienes [...]. Poi mio nonno è stato un uomo che gli piacevano molto le donne e ogni volta che aveva una donna, ci faceva regalo».

«*Un pezzo di terra?*»

⁸ Intervista del 19.08.2012, Hammamet, a Lorena, circa 70 anni, divorziata, casalinga, entrambi i genitori di origine siciliana.

⁹ Piccola località costiera situata tra Carthage e Sidi Bou Said, a nordest di Tunisi. Già dalla prima metà del XX secolo era un luogo di villeggiatura.

«Piccolo!» [*ride*].

«*Quindi ha perso tanta terra?*»

«Le figlie sono rimaste molto arrabbiate e hanno detto: basta, adesso c'est fini. Bon, poi mio nonno è morto, è stato mio padre con il fratello [...]. Con papà abbiamo avuto una vita molto bella, con papà. Avevamo molti soldi, papà non conosceva la banca, la banque, non sapeva cos'era la banca: aveva i soldi a casa!»¹⁰

Queste testimonianze rivelano un filone migratorio di ricchi possidenti siciliani che non intendevano rinunciare ai propri privilegi e al potere, alle proprietà terriere, alle rendite. In alcuni casi erano antigaribaldini, filoborbonici, massoni (Campisi 2018). Queste famiglie furono sospinte all'approdo tunisino da ragioni di incompatibilità politica nella Sicilia post-unitaria: il paese nordafricano permise loro, seppure in forme nuove e rinegoziate, di conservare benefici che vedevano vacillare nei nuovi equilibri dello Stato italiano. In queste storie rientrano altresì strategie decisionali personali, riassetamento dei progetti migratori, percorsi avventurosi. Particolari drammatici non preventivati – la morte improvvisa per la peste – o reputati marginali nella pianificazione dell'esistenza – la passione per la pesca – divennero decisivi. Negli stralci di sopra presentati i migranti siciliani appaiono rivalutati in quanto persone attive, capaci di compiere delle scelte, di rinegoziare identità e posizionamenti. I successi di questi proprietari terrieri si devono all'incontro tra abilità strategiche, disponibilità economica e serendipità. L'imponderabile potenza della singolarità biografica emerge con decisione nelle “origini nobili” da parte materna di Joseph:

«Mio nonno, il padre di mia mamma, è venuto a tre anni in Tunisia, perché era il figlio di un barone e la mamma, je ne sais pas comme dire, era femme de service. Il papà era stato in Sicilia per non fare scandalo. Quando dico a mia moglie che sono di sangue blu [*risate*], ho davvero sangue blu: mio bisnonno era barone!»¹¹

Le cause delle partenze di sopra presentate sono molto varie e contrastano con l'immagine del siciliano che lasciava l'Isola perché privo di un impiego lavorativo, perché rifuggiva la povertà e la miseria che avrebbero messo a repentaglio la sopravvivenza propria e dei familiari. Assieme a coloro che erano realmente mossi dall'indigenza, molte altre storie riferiscono di famiglie in cui queste ragioni non sussistevano ed erano spinte da altre cause. Per esempio, alcuni siciliani giunsero da Messina dopo i disastri provocati dal terremoto del 1908. Altri in seguito a delitti di mafia di cui erano stati vittime o testimoni. Marinette Pendola così descrive nel

¹⁰ Intervista del 19.08.2012, Hammamet, a Monique, cit.

¹¹ Intervista del 18.08.2012, La Goulette, a Joseph, circa 65 anni, coniugato, pensionato, di origine siciliana da parte di entrambi i genitori, vive in Francia.

romanzo autobiografico *La riva lontana* le motivazioni che hanno convinto il nonno paterno, un pastore, a partire alla volta della Tunisia:

«All'età di 39 anni, Baldassarre Pendola abbandonò Sciacca, in provincia di Agrigento, una sera del 1900, in seguito ad un episodio che lo spaventò a morte e lo obbligò a questa scelta drastica: era stato, pochi giorni prima, involontario testimone di un delitto di mafia. Portava con sé la vecchia madre, Francesca Mirabile, la moglie incinta e due bambini piccoli» (Pendola 2000:157).

Anche quando le ragioni della povertà sono presenti, si intrecciano a molteplici altri fattori, che le storie di vita e quelle familiari declinano secondo la volontà di cambiamento di valori sociali e stili di vita. La realizzazione personale e quella della famiglia, lo spirito di intraprendenza prevalgono sulle ristrettezze economiche. In altri racconti donne o uomini partono per amore, per raggiungere il fidanzato o la fidanzata, per seguire la persona di cui erano innamorati: «Pour le mariage. Pour l'amour, c'est une belle chose!», afferma una testimone ricordando la scelta di sua madre, siciliana giunta a Tunisi negli anni Quaranta del XX secolo per seguire il fidanzato di nazionalità turca. Incrociando le varie testimonianze risalta l'usanza di alcune coppie siciliane di partire per vivere assieme rifuggendo l'ostilità delle rispettive famiglie (Melfa 2008:232) o perché non si aveva "la dote", o ancora per evitare festeggiamenti onerosi che non si era in grado di offrire. L'importanza di questo tema si evince in modo implicito dalla tendenza di alcuni testimoni a puntualizzare che i genitori o i nonni «si sono sposati e sono venuti, non sono scappati. Si sono sposati!». Partivano siciliani che cercavano «una nuova vita», per lasciare alle spalle fallimenti familiari – spesso separazioni dai coniugi – che li marchiavano socialmente. Partivano persone omosessuali che trovavano in Tunisia, soprattutto nella Capitale – di cui ricordano specifici caffè lungo l'Avenue Bourguiba in cui era possibile incontrarsi – maggiore facilità a esplicitare il proprio orientamento sessuale, percependo libertà superiori rispetto alla Sicilia, dove secondo alcuni intervistati erano sottoposti a sanzioni sociali quando non a offese, osteggiati dalle proprie famiglie, rinnegati o costretti ai margini, indotti a reprimere la propria identità sessuale¹².

Attese, momenti di gioia e di sconforto, passioni hanno sostanziato i vissuti dei siciliani che scelsero la meta tunisina. Dietro i grandi ingranaggi che muoverebbero i processi economici le loro identità e le tensioni invisibili delle

¹² Su questo tema e sulla sessualità in generale, con maggiore attenzione ai decenni a cavallo dei secoli XX e XXI, Daria Settineri (2013) evidenzia una fitta rete di relazioni tra donne e uomini italiani e tunisini che spesso si limitavano alla sfera sessuale senza approdare al matrimonio, ma anche all'abitudine di giovani tunisini eterosessuali di proporsi come amanti di uomini gay siciliani allo scopo di accumulare denaro e regali.

esistenze si dissolverebbero, riducendosi a “casi eccezionali”, “tipi particolari” marginali rispetto a una presunta *vulgata* unificata.

Parlando con i siciliani di Tunisia ci si imbatte in storie avventurose il cui fascino ribadisce la gravidanza delle biografie:

«È una storia un po' complicata. Normalmente [il padre del nonno paterno] veniva di Pescara, ma comunque su tutti i certificati si mette: “oriundo di Trapani”. Ma però era oriundo di Trapani perché prendeva le sue mensilità [pensione] in Tunisi da Trapani [...]. Che se rimontiamo [se risaliamo al passato] era uno dei Mille di Garibaldi! Dunque sono scesi dal Nord, sono scappati, è passato da Malta. [...] Era del Nord di Pescara, ma però sulle carte si mette oriundo di Trapani e prendeva ogni mese dopo le sue... stipendio, dopo, di anziano militare, di Trapani, perché è il posto più proce [vicino] della Tunisia»¹³.

Anche nella singolare condizione di discendenza da uno dei partecipanti alla spedizione garibaldina emerge il legame con Trapani. Le storie familiari di molti siciliani riferiscono di avi che partirono da quella città siciliana o dai suoi pressi. Trapani è non solo un luogo fisico ma un topos. Ancora nel 1959 in un censimento effettuato dal Consolato per monitorare la collettività il 47,5% dei 51.702 italiani residenti si dichiarava proveniente dalla provincia di Trapani (Finzi 2016:56). Alcuni testimoni non conoscono i luoghi precisi delle partenze dei propri antenati né quelli in cui avevano vissuto: indicano in modo generico l'afferenza all'area trapanese. Talvolta si nomina Trapani quale luogo capace di sintetizzare la Sicilia intera. Un altro indizio che fa riflettere su Trapani-topos è fornito dall'abitudine di alcuni siciliani di Tunisia ad acquistare a Trapani abitazioni per trascorrere le vacanze estive.

Tornando alla testimonianza precedente, rappresenta un esempio di preponderanza dello spirito di avventura – e di impegno militare – rispetto alle necessità economiche. Su questo tema si era espresso, in modo un po' retorico, Francesco Bonura, rifiutando di ascrivere la maggior parte delle storie siciliane in Tunisia alle cosiddette “migrazioni economiche”:

«bisogna attribuire la ragione prima di questo fenomeno [la migrazione in Tunisia] allo spirito d'avventure, al desiderio del nuovo, innato nell'animo di ogni italiano: che pur adorando la propria patria, sospinto da necessità non soltanto materiali ma anche spirituali percorre il mondo, lasciando ovunque il segno della sua genialità e operosità; e mantiene puri i suoi sentimenti verso la propria terra lontana, anche

¹³ Intervista del 07.08.2012, Le Kram, a Manuel, circa 50 anni, divorziato due volte, due figli, medico, di origine trapanese per via materna.

quando, per forza di cose, è costretto a rinunciarvi nelle apparenze» (Bonura 1929:53).

Altre narrazioni mostrano caratteri simili alla precedente. Nella seguente è ancora più marcato il tratto del migrante avventuriero che parte per il “desiderio di vedere il mondo”, per il quale il movente della realizzazione personale prevale sul progetto economico (Berthomière, Hily 2011:315; Poutignat, Streiff-Fénart 2006:132):

«Mia mamma era nata a Tunisi, di origine siciliana. Mio padre era italiano d'Italia e mia madre è nata a Tunisi. Mio padre è venuto con la guerra. Ha conosciuto mia madre [...]. È venuto dall'Italia, ha conosciuto mia madre, s'è sposato, ha avuto tre figli, e dopo è partito».

«Da dove è venuto suo padre?»

«Mio padre è, se vogliamo, calabrese. Poi è andato più lontano, dalla Calabria. È nato in Calabria, poi è andato in Albania, è andato in Marocco, è andato in Algeria. Dopo è morto in America. Lui era un mutilato di guerra, tutto spaccato qui [indica un braccio], tutto qui, tutto qui. Aspettava la pensione di guerra che non è venuta mai».

«Dove ha combattuto?»

«Ha combattuto in Albania. Io ero giovane, quando è partito mio padre io avevo quattordici anni»¹⁴.

Nella testimonianza ritorna il carattere di mobilità orizzontale e si scorge un legame con l'America, centrale per molte migrazioni siciliane in Tunisia, come verrà detto in un paragrafo successivo.

... E macrofenomeni

Alcuni siciliani che erano emigrati in Tunisia avevano percorso traiettorie particolarmente specifiche: questo si deduce dai casi citati nel paragrafo precedente, poiché tali sembrano quelle di notabili che acquistano terreni in Tunisia, la partecipazione alla spedizione di Garibaldi o all'occupazione dell'Albania per mano fascista, la discendenza da una relazione tra un nobile e una serva.

Se ci siamo serviti di questi esempi per evidenziare le carenze di uno schema deterministico basato sulle cause della povertà e la rilevanza di percorsi soggettivi, occorre osservare come tutte le storie migratorie siciliane in Tunisia non fossero mai del tutto prive di connessioni. I siciliani dei decenni a cavallo tra XIX e XX secolo

¹⁴ Intervista del 09.08.2012, Tunisi, a Fabio, circa 70 anni, coniugato, un figlio, titolare di una attività commerciale, di origine siciliana per via materna.

vivevano l'orizzonte migratorio come una realtà immanente che impregnava i vissuti quotidiani. Con le migrazioni avevano un confronto continuo: le assenze nelle proprie sfere familiari, amicali e relazionali di chi aveva esperito la migrazione rendevano le partenze concrete. I discorsi e le immaginazioni di coloro "che restavano" (Appadurai 2012 [1996]; Riccio 2014:14), animati da racconti avventurosi o quelli di "migranti di successo" più o meno veritieri (Sayad 2002 [1999]:31-34, 70-72) erano impregnati dal tema migratorio.

La migrazione era parte della propria realtà, rappresentava una concreta possibilità sulla quale i siciliani potevano pianificare la propria vita. Era un progetto che vedevano compiersi attorno a loro. La migrazione penetrava gli orizzonti siciliani al punto che alcune persone davano per scontato che si emigrasse. Per molti siciliani di Tunisia intervistati non si poneva neppure la ragione di conoscere cosa abbia spinto le loro famiglie a lasciare l'Isola: «Io penso: come tutti, alla ricerca di una vita migliore. Ma purtroppo è una cosa che non abbiamo mai troppo approfondito a casa»¹⁵. «No, no. Non lo so. Perché, a parte anche che quando [i nonni] sono morti ero piccolo e... Però non lo so, perché anche i miei fratelli più vecchi non lo sapevano. Per cui non si sa. Ma di tanti altri non si sa il motivo»¹⁶. Molti siciliani decidevano di emigrare senza una ragione precisa e senza una causa scatenante: perché "tutti facevano così", perché erano contagiati da una temperie sociale, culturale, da una "moda" per cui lasciare l'Isola era qualcosa di molto comune (Giuffrè 2010:86). Intere generazioni siciliane crescevano con l'idea di emigrare (Cohen, Sirkeci 2011). Alla domanda sul perché i suoi nonni vennero a Tunisi, un interlocutore ci risponde stupito: «Sono venuti a Tunisi perché era un movimento generale! Si veniva a Tunisi, si andava in America»¹⁷.

È da rimarcare perciò che tutte le migrazioni siciliane, prima ancora che nelle singolarità biografiche, si muovevano dentro un più ampio processo collettivo – il "movimento generale" richiamato dal testimone di sopra – delle quali rappresentava una cornice, seppure non rigida. Ci si condizionava tra conoscenti, si seguiva l'esempio di compaesani o parenti già emigrati. Particolarmente efficaci erano le catene migratorie, macrofenomeni capaci di incanalare le soggettività migranti. Alcuni testimoni raccontano che nei paesi arrivavano "voci", tramite lettere, tramite racconti che circolavano in modo vago, di come fosse facile lavorare in Tunisia, di una terra "vergine" da conquistare, di un paese tutto da costruire. Così si attivavano catene migratorie che portavano all'emigrazione di una parte consistente di alcune aree rurali o costiere.

¹⁵ Intervista del 08.08.2012, Le Kram, a Gualtieri, circa 50 anni, coniugato, un figlio, impiegato presso un organismo pubblico italiano, entrambi i genitori di origine siciliana.

¹⁶ Intervista del 10.08.2012, Tunisi, a Mario, circa 70 anni, coniugato, imprenditore, entrambi i genitori di origine siciliana.

¹⁷ Intervista del 24.07.2012, Tunisi, a Franco, circa 90 anni, vedovo, imprenditore in pensione, entrambi i genitori di origine siciliana.

Le catene di richiamo costituiscono un carattere molto diffuso nelle migrazioni perché parentela e compaesànità garantiscono supporto logistico, avvio al lavoro, scudo identitario (Signorelli 2006:73). A stimolare le partenze di alcuni siciliani per la Tunisia erano reticoli familiari (Piselli 1981) ma soprattutto reti clientelari messe in atto da entità spesso informali e non istituzionalizzate che gestivano percorsi e traiettorie, indirizzando in modo strumentale sia verso alcune aree di insediamento che nell'impiegarsi in specifici mestieri (Palidda 1986:100):

«Molto importante il meccanismo delle catene di richiamo, con cui parenti, amici, compaesani “chiamavano” in Tunisia chi restava in Sicilia, promettendo migliori condizioni di vita. Queste hanno funzionato come reale processo di reclutamento con cui intere famiglie si trasferiscono, a volte ricostituendo quasi interamente il tessuto sociale di piccoli villaggi siciliani. È il caso di un centro agricolo presso Le Kef, popolato da venticinque famiglie di Roccapalumba, in provincia di Palermo, del villaggio di Saïda, abitato quasi esclusivamente da nuclei familiari di Pachino» (Melfa 2008:74).

Nel Cap Bon alla fine del XIX secolo sorgevano «vere cittadine italo-arabe, o meglio siculo-arabe, con interi nuclei familiari e reti parentali, amicali, clientelari e vincoli di compaesànità che segnavano le provenienze dalle provincie di Trapani, Palermo e Ragusa e come lingua “franca” il dialetto siciliano, conosciuto anche dai tunisini» (Ivi:241). Il faticoso lavoro di disboscamento e dissodamento ha dato luogo a villaggi agricoli siciliani come Santa Maria del Capo Bon (Ivi:238) o Bir Halima, costituito tra gli anni Venti e Cinquanta del XX secolo da circa sessanta nuclei familiari quasi esclusivamente originari di un paese del Trapanese e uno del Ragusano:

«Provengono in grande maggioranza dalla Sicilia occidentale, in particolare da Trapani e dalla sua provincia (come i Bernardi, i Candela, i D'Amico (o Amico), gli Ilardi). Coloro che provengono dalla Sicilia orientale sono molto meno numerosi. Arrivano da Giarratana, in provincia di Ragusa, i Busso, i Distefano, i Messina e i Mulè. [...] La provenienza dalla stessa zona di numerose famiglie conferma l'esistenza del meccanismo di richiamo: i primi nuclei stabilitisi nella zona sollecitano i parenti e i compaesani a raggiungerli. Questo sistema permette ai nuovi immigrati di trovare lavoro rapidamente, di affrontare una nuova realtà con il supporto di chi è già pienamente inserito e, di conseguenza, di ricostruire in qualche modo le comunità d'origine. Per esempio, fra coloro che vengono da Giarratana, i Messina, i Mulè e i Distefano sono in qualche modo imparentati» (Pendola 2015:156).

In alcuni casi una singola persona riusciva ad attivare la migrazione di una cospicua parte della popolazione di un paese¹⁸, perché i siciliani che possedevano terreni in Tunisia spesso reclutavano manodopera nell'Isola. Emblematico il caso di Fasciano, che a Béja divenne membro della commissione municipale. Sul finire del XIX secolo si recava periodicamente in Sicilia alla ricerca di manodopera per i lavori agricoli nei suoi campi in Tunisia (Melfa 2008:186). Qualche volta i siciliani occuparono terreni senza acquistarli, sottraendoli indebitamente ai proprietari tunisini (Campisi 2018).

Le catene di richiamo svolsero un ruolo primario anche nei territori urbanizzati. Questo sistema favorì la nascita di quartieri abitati quasi esclusivamente da siciliani, detti Piccole Sicilie (Salmieri 1992; Giudice 2003; Melfa 2007; Russo 2018), dove corregionali tendevano a installarsi soprattutto nella prima parte dell'esperienza migratoria. Ve ne erano a Tunisi, a La Goulette, Biserta, Ferryville (Menzel Bourguiba), Hammam Lif, Grombalia, Saïda, Redeyef, Sousse e Sfax. Le Piccole Sicilie si caratterizzavano come luoghi fortemente marcati dalla presenza siciliana in cui si concentravano maggiormente povertà e miseria: singoli immigrati siciliani di recente arrivo o famiglie meno abbienti trovano in questi quartieri una stanza, un posto letto da prendere in affitto, una piccola porzione di terreno per realizzare una baracca (Loth 1905:333):

«arrivati a Tunisi, moltissimi si stabiliscono nella zona del porto, in quel grande spazio vuoto e acquitrinoso fra le mura della città e il lago di Tunisi. È una zona insalubre, in cui però si può costruire una casetta pagando un affitto minimo per il terreno. Così nasce la Piccola Sicilia, una vera e propria bidonville costituita da casupole che, in un'unica stanza, contengono tutto quanto appartiene alla famiglia spesso numerosa che vi abita» (Pendola 2007:62).

Patrizia, che ha vissuto la sua infanzia nel quartiere, offre alcuni particolari della quotidianità dei suoi abitanti negli anni Sessanta del XX secolo, quando le condizioni secondo le cronache erano migliorate:

«Molto poveri. Poverissimi. [...] Era gente che lavorava fino allo stremo delle forze per cercare di mettere da parte due soldi. Che poi duravano quello che duravano. Ma io me li ricordo come molto, molto poveri [...] e vivevano in condizioni... Cioè, tutti stipati in una casupola. [...] Il bagno, la vasca da bagno, la doccia, manco a pensarci, perché... Tante volte cucinavano fuori, nel cortile [...]. Mamma mia come viveva, povera gente! Povera gente! E poi erano famiglie numerose. La madre non lavorava, a quei tempi non si usava. E quindi stava a casa con 'sta marmaglia di figli. Il padre lavorava... quando lavorava. Cioè, il ricordo che ho è di persone povere, però

¹⁸ Martina Giuffrè (2010: 68) osserva un procedimento analogo per gli Eoliani in Australia.

persone degne, oneste. [...] Poi è gente che ha lavorato tantissimo. Umile, che si accontentavano di poco, un soldo lo spaccavano in dieci»¹⁹.

Le difficoltà economiche delle famiglie siciliane della Piccola Sicilia, con prole numerosa, impieghi lavorativi saltuari, scarse condizioni igienico-sanitarie, si accompagnavano alla dignità degli abitanti, enfatizzandone le capacità di far fruttare gli scarni guadagni. La miseria è presentata come una condizione transitoria, perché il tessuto sociale della Piccola Sicilia di Tunisi mutava con un meccanismo noto: coloro che riuscivano a emanciparsi dalla povertà tendevano a lasciare il quartiere per spostarsi in zone più ricche (Wacquant 2016 [2008]:85): «Nasce come un quartiere povero che poi diventa di transizione. Nel senso che via via che le famiglie miglioravano, lasciavano la Piccola Sicilia e andavano in altri quartieri. Poi altri subentravano»²⁰.

Così come le narrazioni tendono a evidenziare i progressi delle condizioni socioeconomiche dei siciliani e quelli delle loro mansioni occupazionali, per la Piccola Sicilia vengono indicati processi simili già dalla metà degli anni Trenta: «Questo quartiere, misero in origine, si è in gran parte trasformato e grandi e importanti costruzioni han già preso il posto dei modesti abituri già occupati da nostri connazionali, tutti siciliani, appartenenti alle classi più povere [...]. A chi abbia lasciato Tunisi appena una quindicina di anni fa [negli anni Venti del XX secolo], qualche punto di questo rione sembra addirittura irriconoscibile» (Wian 1937:32-33). Le trasformazioni riguardavano edilizia e urbanistica in una legittimazione delle condizioni di vita dei siciliani e di architettura e di imprenditoria italiane (Quattrocchi 2000).

Accennare alla Piccola Sicilia di Tunisi significa evidenziare come alcuni siciliani di Tunisi esperissero realmente una vita di povertà nella migrazione. Isolando il tratto della miseria di queste famiglie vennero costruiti stereotipi di una povertà molto diffusa: da “alcuni” a “tutti” i siciliani. Questi quartieri denotano come le catene di richiamo abbiano contribuito alla diffusione di “ghetti etnici” siciliani (Russo 2018).

¹⁹ Intervista del 26.08.2013, Tunisi, a Patrizia, circa 60 anni, coniugata, due figli, entrambi i genitori di origine trapanese, pensionata dopo essere stata impiegata presso un organismo pubblico italiano.

²⁰ Intervista del 26.09.2015, Roma, a Stefano, circa 60 anni, coniugato, un figlio, imprenditore, entrambi i genitori di origine trapanese, emigrato in Italia dalla fine degli anni Settanta del XX secolo.

Una alternativa al “sogno americano”

Le statistiche mostrano che dagli inizi del XX secolo le emigrazioni siciliane riguardarono precipuamente gli Stati Uniti d’America, come sintetizzato nella tabella seguente:

<i>anno</i>	<i>verso l'estero</i>	<i>di cui Usa</i>	<i>Rimpatri da paesi transoceanici</i>	<i>di cui dagli Usa</i>
1900	28.838	21.042		
1901	36.718	23.119		
1902	54.466	42.160		
1903	58.820	46.682		
1904	50.662	36.220		
1905	106.2018	76.630	8.133	6.718
1906	127.603	90.351	13.706	11.944
1907	97.620	75.594	20.491	16.138
1908	50.453	31.215	40.164	39.812
1909	94.833	72.429	16.672	11.528
1910	96.716	68.993	25.708	20.129
1911	50.789	38.011	36.425	29.281
1912	92.788	64.243	31.831	23.823
1913	146.061	100.502	28.135	20.536
1914	46.610	37.233	36.651	28.438

Tab. Emigrazioni siciliane verso l'estero, in particolare verso gli Usa, e rimpatri tra 1900 e 1914.
Fonte: F. Renda, *L'emigrazione in Sicilia*, Palermo, Sicilia al Lavoro 1963, p. 48.

I dati evidenziano che il “sogno americano” monopolizzava quantitativamente i numeri degli espatri siciliani, nonostante le migrazioni dall’Isola si rivolgessero anche a luoghi meno noti, come la Grecia, l’Asia Minore, l’Egitto, la Tripolitania, l’Algeria e soprattutto la Tunisia (Loth 1905: 62). Le fonti orali restituiscono la meta tunisina quale alternativa al grande sogno migratorio americano: una piccola America più vicina che permettesse una rottura meno traumatica e non definitiva del viaggio transoceanico. «Per i siciliani la Tunisia era l’America. I fratelli di mio nonno sono partiti tutti in America. E lui è rimasto qua in Tunisia: non lo so perché»²¹.

«Furono obbligato di scambiare, allura se ne jeureno i parenti de mi’ nonna. A madre se ne ji in America. [Mia nonna] dice: “No, io in America non ci vado. Pecché c’era quattro iorna di mare”²². E dice: “La gente murivano”. Dice: “In Tunisia c’è una

²¹ Intervista del 19.08.2012, Hammamet, a Lorena, cit.

²² È probabile che occorressero ben più di quattro giorni per arrivare in America dalla Sicilia.

nottata di mare”. Dice: “Ci vado”. E accusò se ne vinnero qua in Tunisia. E tutti i siciliani se ne vinnero tutti a Béja. Tutti a Béja»²³.

La stessa ragione della vicinanza, materiale e simbolica, è decisiva in altre testimonianze: «Un fratello ha detto: “Prendo la famiglia e vado in America”. E mio nonno con sua moglie, di Corleone, contadina, diceva: “No, io non voglio andare in America, voglio la famiglia vicino”. E sono emigrati in Tunisia»²⁴. «I suoi fratelli [del nonno paterno] sono partiti chi per gli Stati Uniti, chi per l’Argentina. Beh, uno a New York, l’altro a Buenos Aires e mio nonno qui»²⁵: la scelta del nonno era condizionata dalla volontà di sua moglie di restare vicino ai genitori, rimasti in Sicilia.

L’America si imponeva come destinazione anelata. Impregnava l’orizzonte simbolico dei siciliani di Tunisia al punto che alcuni di loro lasciarono il paese nordafricano per il Nuovo Continente. Intraprendere il viaggio americano consentiva ai siciliani di percepirsi e rappresentarsi in modo più “degno” in quanto italiani all’estero:

«Dire che gli italiani sono andati in America è già qualcosa di meglio: “Sono andati in America!” [tono enfatico] Per esempio, ci sono pure degli italiani che erano a Tunisi che sono andati in America, anche. Mi ricordo, c’era un amico di mio padre che era calzolaio, che è andato in America. Fino a qualche anno fa era nel Michigan. Dunque, ci sono italiani di Tunisi che andavano anche in America»²⁶.

La via americana catalizzava l’immaginazione e il desiderio dei siciliani di Tunisia. Oltre che un concreto approdo, era luogo “leggendario” nel quale i più intraprendenti individuavano opportunità di guadagni ingenti da reinvestire in Tunisia:

«Poi il nonno è tornato lì [in America], ha avuto un po’ di soldi... Ha lavorato, mandava i soldi e si sono comprati una piccola azienda in Tunisia»²⁷.

²³ Intervista del 09.08.2012, La Goulette, a Lucia, circa 80 anni, nubile, entrambi i genitori di origine siciliana.

²⁴ Intervista del 09.08.2012, Tunisi, a Giorgio, circa 70 anni, coniugato, due figli, pensionato, entrambi i genitori di origine siciliana.

²⁵ Intervista del 12.08.2012, Khereddine, a Michele, circa 90 anni, coniugato, due figli, imprenditore in pensione, entrambi i genitori di origine siciliana.

²⁶ Intervista del 27.07.2012, Tunisi, a Salvatore, circa 70 anni, celibe, pittore, entrambi i genitori di origine siciliana.

²⁷ Intervista del 09.08.2012, Tunisi, a Giorgio, cit.

Il Nuovo mondo prefigurava l'emancipazione, lo strumento per spezzare i vincoli di dipendenza e subordinazione generazionali: «suo padre si rivolgeva sempre a lui per tante faccende da sbrigare, fra l'altro per governare i cavalli, come diceva lui. Poi un giorno ne ha avute abbastanza: via all'America, se ne è andato in America»²⁸.

Qualche volta siciliani emigrati dalla Tunisia agli Stati Uniti hanno fatto ritorno nel paese nordafricano, come alcuni membri della famiglia materna di un testimone. In particolare sua madre, nata negli Stati Uniti, era arrivata a Ben Arous da adolescente attorno al 1930. O come un altro siciliano, Giovanni: i suoi genitori partirono da Tunisi per gli Stati Uniti negli anni Cinquanta, portandolo con sé. Da adulto Giovanni ha compiuto il percorso inverso, ristabilendosi a La Marsa.

In racconti più o meno mitizzati si mescolano avventure, capacità di imporsi in contesti difficili, ingiustizie. Un esempio si ha dalla testimonianza in cui un intervistato parla delle ragioni che hanno spinto suo padre ad approdare in Tunisia:

«È partito perché mio nonno si era trasferito in America. Ha fatto fortuna in America, a New York. Dopo mio padre è partito [da Tunisi] perché l'ha chiamato. Dopo so' morti tutti, è morto mio nonno, è morto mio padre, è morto tutto. Quella fortuna in America, lì, che si so' messi tutti su, come i sciacalli. E adesso è tutto perso, tutto è andato all'aria. Fra zie, cugini. Gente che io personalmente non conosco»²⁹.

Da molte storie familiari il percorso di emigrazione in Tunisia emerge come riconversione di un progetto iniziale rivolto agli Stati Uniti. Alcune testimonianze adducono circostanze casuali come motivo di un improvviso cambio di destinazione:

«Mio nonno materno aveva un fratello. E un giorno dissero: "Emigriamo!" Il fratello disse: "Vado io in America, mi sistemo, ti faccio sapere come tira il vento qui, e tu verrai". Cosa successe nell'intervallo non si sa. Il fatto è che un nonno [fratello], uno andò in America e mio nonno venne qui. Forse un malinteso tra di loro, qualcosa del genere»³⁰.

La casualità interviene in tante storie in cui il viaggio in Tunisia da temporaneo muta in stanzialità. Questo processo era favorito dalla presenza di comunità siciliane stabili – la terza età dell'emigrazione (Sayad 2002 [1999]:86). Si arrivava con l'idea di trascorrere qualche giorno con i familiari cui si faceva visita, poi si decideva di trasferirsi in Tunisia: «Mio nonno materno in realtà non partiva per la Tunisia. Lui è venuto a ritrovare qui dei membri della famiglia che vi erano già

²⁸ Intervista del 09.08.2012, La Goulette, a Leda, circa 75 anni, nubile, pensionata, di origini siciliane per via materna.

²⁹ Intervista del 09.08.2012, Tunisi, a Giorgio, cit.

³⁰ Intervista del 24.07.2012, Tunisi, a Franco, cit.

istallati, prima di emigrare negli Stati Uniti. Ha conosciuto mia nonna e non si è più mosso di qui. Credo che si siano sposati nel 1898»³¹.

Anche nel seguente stralcio di intervista l'arrivo in Tunisia del nonno del nostro interlocutore viene narrata come una combinazione casuale, eppure intessuta su un humus generale inerente "l'idea di America":

«Il padre di mia madre, lui se ne andava verso l'America. Dove non si sa. Lui all'epoca diceva: "Me ne vado in America". Prendeva la nave per l'America, dove non si sa: era così. I siciliani andavano via così: in America. Dove? In America! Sud America, Nord America: non lo sapevano. Partivano così. E la nave è arrivata qui alla Goletta, per fare degli scali. Uno scalo, ecco. E il nonno era sulla nave e guardava. E ha visto uno, come dire, una conoscenza del suo villaggio: eh sì, eh sì. "Dove vai?", "Io vado in America". "E perché vai in America? È lontano! Vieni, scendi qua! Qua hanno bisogno di noi. Vieni, vieni, scendi! Poi non stiamo lontano da casa, dalla Sicilia". E s'è lasciato convincere»³².

Il viaggio transoceanico programmato verso l'ignoto, le navi che facevano tappa a La Goulette, un conoscente intravisto tra la folla, sul molo, che consiglia di scendere lì, l'improvviso cambio di destinazione: si tratta di temi che ricorrono in altre testimonianze.

Con le emigrazioni della metà degli anni Sessanta del XX secolo i percorsi dei siciliani di Tunisia hanno guardato sempre più agli Stati Uniti. Un esempio che ben segnala i transnazionalismi (Glick-Schiller, Basch, Szanton Blanc 1992) degli ultimi decenni è la storia di Fabio, uomo di circa 45 anni che vive a New York con la moglie, una donna «italiana d'America con origini tedesche». La madre di Fabio è tunisina, suo padre è un siciliano nato in Tunisia, la cui famiglia è stanziata da tre generazioni nelle campagne presso Biserta e ancora oggi gestisce un'azienda agricola che produce olio e diversi tipi di ortaggi per il mercato locale, vino e miele destinati soprattutto all'esportazione.

Conclusioni

Il modello basato su fattori espulsivi e attrattivi non può soddisfare le interpretazioni delle storie migratorie degli italiani di Tunisia. Accanto a storie di persone giunte in Tunisia attratte dalle nuove possibilità lavorative promosse dal protettorato francese, partite prive di mezzi di sostentamento e talvolta rimaste in condizioni di indigenza, le testimonianze evidenziano che molte altre ragioni hanno sostenuto scelte e percorsi

³¹ Intervista del 12.08.2012, Khereddine, a Michele, cit.

³² Intervista del 20.08.2012, Le Kram, a Pietro, circa 75 anni, divorziato due volte, due figli, impiegato in pensione, entrambi i genitori di origine siciliana.

migratori siciliani. Proprietari terrieri, spirito d'avventura, ragioni sentimentali, i timori della mafia sono solo alcuni esempi di una moltitudine di casi che non può essere inscritta in uno schema semplificato e rigido dove sarebbe manodopera in esubero e in povertà a partire per la Tunisia, luogo in cui troverebbe impiego più facilmente che in Sicilia. I limiti di uno schema di questo tipo vengono alla luce adottando una prospettiva antropologica. In primo luogo un impianto deterministico si infrange contro le ragioni individuali di cui si è detto. In secondo luogo non valorizza il migrante in quanto soggetto attivo. Le testimonianze permettono ai siciliani partiti per la Tunisia di svincolarsi dall'immagine ipostatizzata di oggetti passivi mossi dagli eventi, come trascinati da un "fiume migratorio". Vengono recuperati piuttosto al ruolo di attori sociali "artefici del proprio destino", con le proprie capacità decisionali, le ambizioni di realizzazione, i desideri di miglioramento, le aspirazioni di cambiare stili di vita (Catani 1986; Giuffrè 2010; Miranda, Signorelli 2011): donne e uomini che mettono in gioco le proprie strategie individuali o di gruppo, che tuttavia vanno inserite in macrodinamiche (Signorelli 1986:52-53).

Sia che le si guardi nelle loro singolarità che nelle interconnessioni delle catene migratorie, o ancora nel sogno americano, le migrazioni siciliane qui presentate rilevano le inesattezze delle ragioni economiche: povertà, "fame", necessità hanno contribuito a percepire insoddisfacente il presente siciliano, ma non sono state decisive per le partenze dall'Isola. D'altra parte, le condizioni socioeconomiche di alcuni siciliani in Tunisia non ebbero un immediato mutamento positivo e hanno vissuto (o continuato a vivere) in condizioni di indigenza: la vita alla Piccola Sicilia di Tunisi ne è un esempio, anche se la permanenza in quel tipo di insediamento era considerata transitoria, al pari della miseria.

Al di là delle questioni economiche, chi intraprese il viaggio migratorio era sostenuto da spirito di iniziativa, che in alcuni casi sfociava in avventure più o meno costruite. Per questi emigranti siciliani i valori e gli standard di vita, le ambizioni non più realizzabili in Sicilia hanno rappresentato il principale motore propulsivo. Il contesto protettoriale tunisino era più favorevole ai siciliani non perché il protettorato favoriva l'impiego di manodopera ma perché la mobilità sociale era più praticabile che nell'Isola, che era percepita nella morsa della stagnazione, dell'immutabilità, dell'arretratezza, incrostata in un ordine sociale precostituito e non sovvertibile. Nelle storie di vita molti siciliani che partivano erano impiegati nell'artigianato, lavoravano in proprio o gestivano botteghe. Erano individui che detenevano saperi che potevano spendere più facilmente in Tunisia che in Sicilia. Una prova è data dalla capacità di molti siciliani che ebbero impieghi iniziali umili e faticosi di emanciparsi nel giro di una o due generazioni, divenendo imprenditori partendo da manovali, proprietari cominciando da dipendenti (Finzi 2016). Questi sessi esempi rivelano che l'intraprendenza e lo spirito d'iniziativa sono stati determinanti anche quando si abbinavano alla povertà.

Bibliografia

Appadurai, Arjun

- *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*. Milano: Raffaello Cortina, 2012 (ed. or. 1996)

Barth, Frederik

- *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo: Universitetsforlaget, 1969

Berthomière, William; Hily, Marie-Antoinette

- “Le migrazioni internazionali: una questione morale”, in Adelina Miranda, Amalia Signorelli (a cura di), *Pensare e ripensare le migrazioni*, Palermo: Sellerio, 2011, pp. 309-324

Braudel, Fernand

- *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1977 (ed. or. 1949)

Bonura, Francesco

- *Gli italiani in Tunisia ed il problema della naturalizzazione*, Roma: Edizioni Tiber, 1929

Campisi, Alfonso,

- ““Il pericolo è alle nostre porte”: l’invasione siciliana in Tunisia tra il XIX e il XX secolo”», in *Dialoghi Mediterranei*, www.istitutoeuroarabo.it, 33, 2018

Campisi, Alfonso; Pisanelli, Flaviano

- *Mémoires et contes de la Méditerranée. L’émigration sicilienne en Tunisie entre XIXe et XXe siècles*, La Soukra: Mc-éditions, 2015

Catani, Maurizio

- “Emigrazione, individualizzazione e reversibilità orientata delle referenze: le relazioni tra genitori e figli”, in Angelo Di Carlo, Serena Di Carlo (a cura di), *I luoghi dell'identità. Dinamiche culturali nell'esperienza dell'emigrazione*, Milano: Franco Angeli, 1986, pp. 139-162

Clemente, Pietro

- “Gli antropologi e i racconti della vita”, *Pedagogika*, III, 1, 1999, pp. 22-24

Cohen, Jeffrey H.; Sirkeci, Ibrahim

- *Cultures of Migration: The Global Nature of Contemporary Mobility*, Austin: University of Texas Press, 2011

Cronin, Constance

- *The Sting of Change: Sicilians in Sicily and Australia*, Chicago: University of Chicago Press, 1970

Del Piano, Lorenzo

- *La penetrazione italiana in Tunisia (1861-1881)*, Padova: Cedam, 1964

Di Carlo, Angelo; Di Carlo, Serena (a cura di),

- *I luoghi dell'identità. Dinamiche culturali nell'esperienza dell'emigrazione*, Milano: Franco Angeli, 1986

Enriquez, Guillame

- *La main d'œuvre rurale et le péril italien en Tunisie*, Paris: Imprimerie Robert, 1906

Faranda, Laura

- "Introduzione", in Ead. (a cura di), *Non più a sud di Lampedusa. Italiani in Tunisia tra passato e presente*, Roma: Armando, 2016, pp. 7-15.

Finzi, Silvia

- "Oltre i mestieri. Memorie, identità politica e rappresentazioni sociali dei lavoratori italiani in Tunisia", in Laura Faranda (a cura di), *Non più a sud di Lampedusa. Italiani in Tunisia tra passato e presente*, Roma: Armando, 2016, pp. 43-68

Ganiage, Jean

- *Les origines du protectorat français en Tunisie 1861-1881*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959

Geertz, Clifford

- *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973

Giudice, Christophe

- "La Petite Sicile: inventaire avant disparition", *Ibla*, 192, 2, 2003, pp. 205-226

Giuffrè, Martina

- *L'arcipelago migrante. Eoliani d'Australia*, Roma: Cisu, 2010

Glick-Schiller, Nina; Basch, Linda; Szanton Blanc, Cristina (eds.)

- *Towards a Transnational Perspective on Migration*, New York: New York Academy of Sciences, 1992

Loth, Gaston

- *Le peuplement italien en Tunisie et Algérie*, Paris: Colin, 1905

Melfa, Daniela

- "Regards italiens sur les Petites Siciles de Tunisie", *Ibla*, 199, 1, 2007, pp. 3-27

- *Migrando a sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)*, Roma: Aracne, 2008

Miranda, Adelina

- "I luoghi dei migranti nelle città", in Costanza Caniglia Rispoli, Amalia Signorelli (a cura di), *La ricerca interdisciplinare tra antropologia urbana e urbanistica. Seminario sperimentale di formazione*, Milano: Guerini, 2008, pp. 181-188

Miranda, Adelina; Signorelli, Amalia (a cura di)

- *Pensare e ripensare le migrazioni*, Palermo: Sellerio, 2011

Palidda, Salvatore

- "Aspetti socio-politici dell'immigrazione italiana in Francia", in Angelo Di Carlo, Serena Di Carlo (a cura di), *I luoghi dell'identità. Dinamiche culturali nell'esperienza dell'emigrazione*, Milano: Franco Angeli, 1986, pp. 92-124

Pasotti, Nullo

- *Italiani e Italia in Tunisia dalle origini al 1970*. Tunisi: Finzi, 1971

Passalacqua, Daniele

- "Cenni sommari sulla vita culturale a Tunisi nel XIX e nella prima metà del XX secolo", in Silvia Finzi (a cura di), *Memorie italiane di Tunisia (213-218)*, Tunisi: Finzi, 2000, pp. 213-218

Pendola, Marinette

- *La riva lontana*, Palermo: Sellerio, 2000

- *Gli italiani di Tunisia. Storia di una comunità (XIX-XX secolo)*, Foligno: Editoriale Umbra, 2007

- "Un villaggio agricolo italiano in Tunisia: Bir Halima", in Antonio Campisi, Flaviano Pisanelli, *Mémoires et contes de la Méditerranée. L'émigration sicilienne en Tunisie entre XIXe et XXe siècles*, La Soukra: Mc-éditions, 2015, pp. 153-167

Piselli, Fortunata

- *Emigrazione e parentela*, Torino: Einaudi, 1981

Poutignat, Philippe; Streiff-Fénart, Jocelyne

- "De l'aventurier au commerçant transnational", *Cahiers de la Méditerranée*, 73, 2006, pp. 129-149

Quattrocchi, Luca

- "La presenza italiana nell'architettura tunisina tra Art Nouveau e Art Déco 1900-1940", in Silvia Finzi (a cura di), *Memorie italiane di Tunisia*, Tunisi: Finzi, 2000, pp.167-176

Rainero, Romain

- *Les Italiens dans la Tunisie contemporaine*, Paris: Éditions Publisud, 2002

Renda, Francesco

- *L'emigrazione in Sicilia*, Palermo: Sicilia al Lavoro, 1963

Riccio, Bruno

- "Antropologia e migrazioni: un'introduzione", in Id. (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Roma: Cisu, 2014, pp. 11-20

Riggio, Achille

- "Notizie sul cimitero di Sant'Antonio abate e gli schiavi cristiani in Tunisi nel secolo XVIII", in *Oriente Moderno*, 1-3, 1951, pp. 38-47

Rivera, Anna Maria

- "Fra rimozione e drammatizzazione, fra economico e culturale, fra locale e transnazionale", in Adelina Miranda, Amalia Signorelli (a cura di), *Pensare e ripensare le migrazioni*, Palermo: Sellerio, 2011, pp. 83-93

Russo, Carmelo

- "Sangue italiano, mente francese, cuore tunisino. Nazionalità tra percezioni e appartenenze", in Laura Faranda (a cura di), *Non più a sud di Lampedusa. Italiani in Tunisia tra passato e presente*, Roma: Armando, 2016, pp. 85-111

- "Lo stigma del 'ghetto etnico': la Piccola Sicilia di Tunisi nelle fonti orali", in Tindaro Bellinvia, Tania Poguisch (a cura di), *Decolonizzare le migrazioni. Razzismo, confini, marginalità*, Milano-Udine: Mimesis, 2018, pp. 173-192.

- "I siciliani nella Tunisie Mosaïque del XX secolo. Note etnografiche e fonti orali per una convivenza complessa", *Archivio Antropologico Mediterraneo*, in print

Salmieri, Adrien

- “Il quartiere della Piccola Sicilia di Tunisi nella prima metà del ‘900”, in Silvia Finzi (a cura di), *Architetture italiane di Tunisi*, Tunisi: Finzi, 2002, pp. 94-123

Sayad, Abdelmalek

- *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano: Cortina, 2002 (ed. or. 1999)

Settineri, Daria

- “Migranti a sud. Storia e storie di siciliani in Tunisia”, *Dialoghi Mediterranei*, www.istitutoeuroarabo.it, 3, 2013, (01/2020)

Signorelli, Amalia

- *Migrazioni e incontri etnografici*, Palermo: Sellerio, 2006

Speziale, Salvatore

- “Gli italiani di Tunisia tra età moderna e contemporanea: diacronia di un'emigrazione multiforme”, in Laura Faranda (a cura di), *Non più a sud di Lampedusa. Italiani in Tunisia tra passato e presente*, Roma: Armando, 2016, pp. 17-42

Wacquant, Loïc

- *I reietti delle città: ghetto, periferia, stato*, a cura di Sonia Paone, Agostino Petrillo, Pisa: ETS, 2016 (ed. or. 2008)

Wian, Giovanni

- *La Tunisia e gli italiani*, Trapani: Radio, 1937

Ancora su rappresentanza politica e sistema economico (seguito del necessario antefatto, relativamente a talune considerazioni intorno al più generale assetto giuridico del modello economico italiano, alla luce dell'influenza sprigionata dalle ideologie dei partiti egemoni)

Michele Gaslini

Still on political representation and economic system (following the antecedent considerations on the more general legal framework of the Italian economic model, in the light of the influence of hegemonic parties ideologies)

Abstract

After the examination of the preliminary elements, suitable for a possible discernment of an "Economic Constitution" in the Italian context, and after the previous assessment of both the lack of indicative abstract definition formulas and the absence of impact of the popular will - also dependent on the prohibition of an imperative electoral mandate - it was concluded - with the concrete determination of the more general economic structures of the country - that there is dependence on the sole will of the hegemonic parties, as implemented in the constitutional provisions and ordinary legislation.

Therefore, we shall now examine, on the historical constitutional and political-philosophical level, the inspiring principles of the Italian Christian Democratic Party (for several decades, the country's parliamentary relative majority formation), with particular attention to its economic conceptions. With regard to the latter, we shall make particular reference to the thought of Jacques Maritain, whose theories have certainly constituted some of the most influential elements, on the doctrines professed by the Christian Democratic leadership.

Keywords: economic Constitution, constitutional history, Christian democraticism, Catholic Church, Jacques Maritain, Italian Cristian Democratic Party (D.C.)

1. Ricapitolazione delle considerazioni preliminari già precedentemente tratte, in ordine agli antefatti necessari ad un utile discernimento dell'assetto giuridico relativo al positivo modello di *Costituzione economica* vigente in Italia

Nella precedente parte delle presenti riflessioni¹, per potersi pervenire ad un'effettiva determinazione della nostra vigente *Costituzione economica*, già si è avuto il modo di rilevare l'obiettivo insufficienza della nozione di *economia mista*; una figura sostanzialmente *atecnica*, in quanto ascrivibile ad una più complessiva rappresentazione concettuale della realtà di per sé assolutamente inidonea, ai fini

¹ Sia consentito rimandare a GASLINI, *Rappresentanza politica e sistema economico*, in *questa Rivista*, 2019, n. 1, p. 91 ss.

d'una rigorosa qualificazione definitoria. Ciò poiché costruzione speculativa sostanzialmente descrittiva, in varia misura ed in vario grado, di tipologie riscontrabili nella costanza di pressoché qualsiasi concreto modello statuale e, dunque, risolvendosi in un elemento, di per sé, non direttamente riferibile ad uno specifico schema, giuridicamente ordinante, della compagine sociale e neppure, in senso stretto, ad un peculiare ambito teoretico.

Si è altresì considerato come, nell'ambito della nostra Assemblea Costituente, l'idea di una *terza via* degli assetti economici – estranea ed in posizione tendenzialmente mediana, rispetto alle concezioni *liberali* ed a quelle *collettivistiche* – e, dunque, la concezione di un *sistema economico misto*, più che da un'articolata elaborazione teoretica, fosse, piuttosto, precipuamente venuta a scaturire dalla sostanziale carenza di una solida *teoria economica*, da coniugarsi, sul piano concreto, ad uno specifico interesse dei partiti egemoni in quel consesso a far sì che la categoria dei *rapporti economici* venisse a trascendere la propria tradizionale e più consueta collocazione dogmatico -speculativa; ovvero si determinò che questa classe di relazioni, sino ad allora fornita della specifica garanzia offerta dalla tutela direttamente riverberata dal fatto di costituire oggetto di *diritti pubblici soggettivi*, in luogo di rappresentare, come nel passato, una parte integrante di quell'esclusivo patrimonio giuridico di pertinenza del singolo cittadino, venisse, invece, ad essere contemplata – nel più ampio quadro di una spiccata prevenzione ideale, nei confronti dei modelli di commercio riconducibili alle concezioni del *libero mercato* – come un mero compendio di quella *libertà politica* che, per l'appunto, nell'azione, anche istituzionale, dei *partiti* veniva e viene a cogliere una propria rilevante sede di materiale esplicazione. I *diritti economici*, si trovavano così ad essere concettualmente riducibili, per via esegetico - sistematica, a fungere da mera appendice dei *diritti politici* e, rispetto a quest'ultimi, quindi, potevano puranche intendersi come portatori di situazioni giuridiche subordinate e *funzionalizzate*².

² Il che vale a dire che i *diritti economici* si potrebbero considerare correttamente interpretati, anche come legittimamente esercitabili, in via di principio, non già in ragione della *ratio* che ne determini il contenuto e la struttura di tradizionali *diritti soggettivi* dal carattere individuale che alla *libertà economica* offrono, appunto, il proprio razionale fondamento giuridico originario, quanto, piuttosto, sulla base di un'ultronea *funzione* – ovvero a seconda dell'ordinario atteggiarsi di quest'ultima figura, essenzialmente estranea all'intrinseca sostanza dei corrispondenti diritti che sul suo fondamento dovrebbero operare, nonché all'effettivo interesse dei relativi titolari – così come previamente determinata in termini generali dalla volontà politica dello Stato e, quindi, anche successivamente specificabile dallo stesso, di volta in volta, nonché per via autoritativa ed unilaterale, giacché, come opportunamente osserva anche GIANNINI, *Diritto pubblico dell'economia*, Bologna, 1995, p.114, «... funzionalizzare una situazione soggettiva di un privato significa sottoporla ad una potestà di direzione di un potere pubblico ...». Tutto ciò, fermo restando il fatto che, come correttamente rileva PACE, *Problematica delle libertà costituzionali*, (Parte speciale), Padova, 1992, p. 460, già la semplice configurazione giuridica di un diritto come “funzionale” «... ne rende imprevedibile la natura di diritto di libertà ...» e, dunque, praticamente lo caduca.

Ciò atteso, abbiamo parimenti scorso come, nel contesto appena delineato, il modello italiano di *economia mista* si sarebbe dovuto comunque apprezzare, anche in quella sua dimensione concreta che l'aveva poi trovata a riferirsi, per via immediata, ad una particolare contingenza reale, data dalla volontà dei vari *partiti* di poter pienamente sviluppare quella loro coesenziale natura di ordinamento particolare, inteso al conseguimento di «... *un utile proprio esclusivo, che è indifferente alle esigenze contrastanti di qualunque altro soggetto o ordinamento anche sovrano (ivi compreso lo Stato nel quale operano) ...*»³. Per tanto, appare intuitivo come l'atteggiarsi della reale sostanza di questa anodina nozione di *economia mista*, ed il connesso assetto di *Costituzione economica*, dovrà quindi intendersi, esclusivamente a seconda del portato della concreta volontà espressa dai *partiti egemoni*; in ispecie, attraverso lo svolgimento della loro attività di legislazione e, ancor prima, in quella di positiva determinazione dell'*indirizzo politico generale* di quei Governi ai quali queste formazioni abbiano direttamente fornito un fondamento fiduciario nella sede parlamentare⁴.

Nel merito dell'effettiva incidenza di tale volontà, si è ugualmente dovuto tener conto – entro le cornici di un sistema politico di c.d. *democrazia rappresentativa*, così come vigente anche in Italia – parimenti dei rapporti effettivamente intercedenti fra le due parti contrapposte del *rapporto elettorale*, evidenziando la scarsa rilevanza pratica rivestita dalla reale volontà degli *elettori*. Questo nel senso che, da un lato, il *divieto di mandato imperativo* concettualmente si frappone, anche a seconda della prevalente opinione dottrinale, all'obbligo di una fedele riproduzione attiva, per parte dell'*eletto*, delle obiettive ragioni di quella fiducia espressa dai suoi relativi *elettori*, con l'atto del voto, nei confronti del programma e della persona proposti alla loro scelta; d'altronde, si è altresì rilevato come un eventuale rapporto di fidelizzazione, nella realtà dei fatti, al più, potesse riscontrarsi essenzialmente correre – ed in maniera comunque imperfetta – non tanto fra gli *elettori* ed il loro *eletto*, bensì, piuttosto, fra quest'ultimo e quel *partito politico* che

Per un lineamento delle relative costruzioni di *funzionalizzazione*, con più particolare riferimento all'istituto della *proprietà privata*, si vedano gli svolgimenti ed i riferimenti dottrinali portati da RESCIGNO, *Proprietà (diritto privato)*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXVII, Milano, 1988, spec. p. 276 ss., nonché, già nell'epoca immediatamente successiva alla promulgazione del nostro vigente strumento costituzionale, in relazione all'attività d'*intrapresa privata*, si considerino le costruzioni di NATOLI, *Limiti costituzionali dell'autonomia privata nel rapporto di lavoro*, Milano, 1955, p. 97 s., ed anche di BIGIAMI, *Un altro libro sull'impresa*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1952, p. 147.

³ In tal senso (i corsivi sono dell'Autore) TRAVERSO, *Partito politico e ordinamento costituzionale*, Milano, 1983, p. 28 s., nonché analogamente anche pp. 39, 55s., 57, 59, 64 s., 69, 220 e *passim*.

⁴ Ma, relativamente alla compiuta determinazione di una sostanziale traslazione delle effettive decisioni politiche in sede extraparlamentare, come già rammentato nella prima parte del presente saggio, *ex multis*, già SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, (trad. it.), Torino, 2004, p. 5 ss.

avesse accolto nelle proprie liste la sua candidatura; una designazione che, fra l'altro, assai di sovente, costituisce solo un indice di riferimento della sanzione formale circa l'esistenza di un pregresso rapporto di diligente militanza ideale ed operativa, speso dal soggetto prescelto in favore di quell'ente che, appunto, successivamente, in certo qual modo, lo premia candidandolo.

In questa prospettiva di scarsa incidenza dell'effettivo volere degli *elettori* sull'attività svolta dai loro *rappresentanti politici*, e dunque, per diretta conseguenza, sull'*indirizzo politico generale* impresso alla Nazione, ben poco si rivelerà poter rilevare ugualmente l'eventuale parere della maggioranza dei cittadini intorno a quell'*assetto economico* complessivo che essa riterrebbe dover figurare riassunta nel contesto portante della struttura giuridica della propria entità statuale e, di riflesso, viene quindi a notevolmente perdere di pratica conclusione quella notoria concezione secondo cui la fisionomia di una *Costituzione economica* possa dedursi anche dall'«... analisi dei mutamenti dell'opinione pubblica ...»⁵.

Per poter dunque indagare circa l'effettivo senso del concreto modo d'essere del *sistema economico generale* che giunge ad informare l'ordinamento giuridico italiano – così come viene effettivamente ad essere svolto, oltre che nelle relative disposizioni d'ordine costituzionale e nella loro interpretazione, anche nella *ratio* informatrice delle leggi ordinarie e dei correlati regolamenti⁶ – al di là delle anodine formule riassuntive, si dovrà procedere, dunque, nel prosieguo, ad esplorarne piuttosto le reali fonti; in tal senso, vagliando all'interno delle fondanti visioni ideali nutrite dai *partiti egemoni* e, più in particolare, principalmente si andranno a considerare quelle elaborazioni speculative di maggiore momento che sono poi valse, già a partire dall'Assemblea Costituente, ad animare le impostazioni d'ordine economico assunte, anche in sede politica, dalla Democrazia Cristiana, la quale, per più decenni, ha costantemente rappresentato il partito di maggioranza relativa del nostro Paese.

⁵ Nello specifico merito si veda CASSESE (a cura di), *La nuova costituzione economica*, Roma - Bari, 2012, p. 4; tutto questo, sia pur prescindendo dal rilevante fenomeno, già indicato da CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, in A.A. V.V., *La crisi del diritto*, Padova, 1953, p. 30 circa l'artificiosa creazione di una pubblica opinione, a seconda delle ideologie dei partiti egemoni e ad opera degli apparati statuali dominati dai detti enti, «... mediante la propaganda, e traverso i mezzi che la scienza mette a [...] disposizione ...».

⁶ Tutto questo, con riferimento al caso italiano, pur senza qui voler entrare nel merito del più complesso e notorio fenomeno costituito dall'incidenza del c.d. *diritto europeo*, la cui influenza, *ratione materiae*, è venuta progressivamente ad imporsi sulle discipline relative a numerose fra le fattispecie di sostanza economica; tant'è che, ad esempio, come rilevato anche da CASSESE, *La costituzione economica europea*, in *Riv. dir. pubbl. com.*, 2001, p. 908, «... secondo una recente valutazione, più di due terzi del diritto pubblico dell'economia di ogni singolo Stato facente parte dell'Unione europea proviene dall'Unione ...».

2. Sostanziale conferenza delle successive prospettive d'analisi, rispetto a quell'ambito speculativo che appare proprio alle scienze giuspubblicistiche

La pratica convergenza politica fra *social-comunisti* e *democristiani* che si consumò in sede di Assemblea Costituente non realizzò certamente un evento accidentale, ma rappresentò, bensì, la più che logica conclusione, relativamente ad un aspetto di rimarchevole comunanza dei rispettivi profili ideali, che riterremmo meritare una breve digressione, anche ai fini di una migliore comprensione dell'effettiva *volontà del legislatore*, in ordine al nostro vigente dettato costituzionale.

Con questo, come già precedentemente accennato, s'intenderebbe aderire a quella corrente degli studi che ha ravvisato la positiva opportunità del «... tentativo di inserirsi nel dibattito storiografico sulle matrici politico-culturali della Costituzione del '48, dibattito al quale partecipa anche la cultura costituzionalistica ...»⁷, altresì estendendo la relativa indagine parimenti «... sulle biografie e sulle matrici culturali dei costituenti ...»⁸; il che, in un senso più generale, parrebbe potersi logicamente coniugare, per altro verso, anche con il rilevante fenomeno sostanziato dall'*idealismo giuridico*, la cui genesi, per l'appunto, è stata del pari ravvisata procedere da un criterio analitico delle fattispecie legali analogamente condotto, attraverso l'adozione di un metodo dato da una considerazione, di non secondario momento, dell'influenza sprigionata sugli istituti dagli specifici fattori d'indole *storicistica*⁹.

La fecondità di un tale approccio è stata percepita, anche in relazione al più specifico discernimento dei tratti salienti che, in concreto, valgono ad animare una *Costituzione economica*, sia pure se nelle plurime nozioni giuridiche assunte dal termine; infatti, ai fini di una tale disamina, nel novero degli elementi che apparirebbero venire ad esservi necessariamente implicati, è stato ravvisato figurare anche un « ... riferimento alle interrelazioni esistenti fra la struttura testuale delle norme costituzionali ...» di carattere *economico* «... e: 1) la vicenda politico-istituzionale della loro formazione, 2) i programmi, e più in generale gli schemi ideologici e i sistemi di giudizi di valore, espressi dalle forze politiche e dalle parti

⁷ Così ATRIPALDI, *Il catalogo delle libertà civili nel dibattito in Assemblea costituente*, Napoli, 1979, p. 10 ed adesivamente parimenti GRASSO, *Sulla concezione del diritto nella Costituzione*, in *Dir. soc.*, 2009, p. 445; per una pratica esemplificazione circa l'adozione del metodo surriferito, si veda anche RODOTÀ, *Art. 42*, in *Rapporti economici*, tomo II, in *Commentario della Costituzione* (a cura di Branca), Bologna - Roma, 1982, spec. p. 78 ss.

⁸ ATRIPALDI, *Il catalogo delle libertà civili cit.*, p. 16.

⁹ Sul punto, si veda particolarmente FROSINI, *Costituzione e società civile*, Milano, 1977, p. 75 ss.; in tale contesto, per un più generale inquadramento del fenomeno configurato dallo *storicismo*, inteso nelle forme strumentali di elemento, prevalentemente volto, anche a fini giuridici, alla trasformazione «... in fondamenti *teoretici* [di] quelli che erano meri obiettivi *ideologici* ...», si veda la compiuta analisi condotta da COSTANTINI, *Vittorio Frosini. Genesi filosofica e struttura giuridica della società dell'informazione*, Napoli, 2010, p. 92 ss.

sociali rilevanti ...»¹⁰. Si accenna incidentalmente a come la divisata considerazione dell'ultimo di questi criteri, per certi versi, in una chiave di pratica immedesimazione al dato normativo, parrebbe accordarsi alla concezione stessa della *costituzione in senso materiale* la quale, appunto, dall'insegnamento di Mortati, è stata ravvisata sostanzarsi anche attraverso i programmi ed i documenti provenienti dalle formazioni politicamente egemoni¹¹.

Sotto altro profilo, infine, si riterrebbe che un tal genere d'indagine potrebbe rivelare un ulteriore interesse, anche in ordine ad una verifica, di carattere empirico, circa gli esiti concreti che possono sortire dal rapporto conseguente alla *rappresentanza politica* ; questo, in ordine ad un vaglio della sua *qualità*, con particolare relazione a quel che ci parrebbe aver costituito un fenomeno di pratica incoerenza, che è venuto a distinguere l'attività dei soggetti elettoralmente designati, rispetto a quei moventi ideali i quali – in vario modo proclamati, nel contesto della relativa attività di propaganda – avevano d'altronde determinato il suffragio ad esprimersi in loro favore ; ciò a seconda di un noto schema psicologico che, nella precedente parte del saggio, già s'è avuto a considerare quale diffuso dato esperienziale .

In un tal senso, dunque, si procederà qui di seguito, ad una sommaria disamina delle matrici storiche e delle impostazioni ideali (con particolare riferimento a quelle di tenore economico - sociale) che hanno ispirato la Democrazia Cristiana, il principale, forse, fra gli attori protagonisti delle nostre originarie vicende costituenti dell'epoca repubblicana, le cui strategie si rivelarono pressoché decisive, similmente ai fini della definitiva formulazione del vigente testo costituzionale, anche con un più specifico riferimento alla più generale ispirazione delle sue disposizioni di tenore *economico*.

Ovviamente, questa indagine verrà ad essere condotta agli esclusivi meri fini logici di questa trattazione, nella piena consapevolezza del fatto di come una tale linea d'approccio tematico possa tradire delle insufficienze, meritando, altresì, la completa ed esaustiva elaborazione dell'argomento una ben più ampia ed organica esposizione.

¹⁰ È in un tal senso che ha ad esprimersi BERETTA, *La "Costituzione economica": genesi e principi*, ne *Il pol.*, 1988, p. 380.

¹¹ Cfr. MORTATI, *La costituzione in senso materiale*, (1940) rist., Milano, 1998, pp. 103, 141, e 143, del resto, anche più con specifico riferimento alla nostro vigente strumento fondamentale, è stato analogamente osservato anche da CALAMANDREI, *Scritti e discorsi politici*, vol. I, Firenze, 1966, p. 292, come «... i partiti di "massa" ...» abbiano «... fatto a gara nel cercar d'includere nella costituzione, travestiti da norme giuridiche, i postulati ideologici dei loro programmi ...».

3. Considerazioni generali circa le origini storiche e le ispirazioni ideali della Democrazia Cristiana, con particolare riferimento all'influenza del pensiero maritainiano

Tutto ciò premesso, così come, anche recentemente, è stato ricordato, la Democrazia Cristiana nacque «... a sinistra, convinta di doversi realizzare come alternativa alla sinistra, ma ad essa omologa ...», in ogni caso, non escludendo di principio l'opportunità (che, ben presto, si sarebbe rivelata divenire prassi di precipuo momento) di «... mutare la prospettiva di alternativa con quella di collaborazione, trovando nell'intesa con la sinistra la legittimazione della sua figura progressista...»¹².

Una tale impostazione parrebbe potersi meglio apprezzare, anche in ragione del fatto di essersi posta la formazione considerata – analogamente alle altre compagini della *sinistra* – nel medesimo solco della *democrazia sociale*: una concezione politica che, poggiandosi «... sulla pressione delle minoranze anonime sul governo in modo da ottenere i massimi vantaggi economici settoriali, al di là di ogni partecipazione attiva alla gestione pubblica ...», si trova quindi a trapassare le classiche figure che attengono alla *democrazia rappresentativa*¹³, sino a poter raggiungere, nelle sue esplicazioni più mature, una «... forma di comunismo politicamente realizzato ...»¹⁴; anche da ciò, quindi, la rilevata «... resistenza della Dc a lasciarsi definire come partito moderato ...», giacché «... un conto è il processo di

¹² Così anche BAGET BOZZO, *L'intreccio. Cattolici e comunisti 1945 - 2004*, Milano, 2004, p. 50 ; in senso conforme, per un'analisi circa la natura *progressista* ed *aconfessionale* del «... modello ideale DC ...», si veda COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica*, in *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, 1987, p. 35 ss., più particolarmente inscrivendo tale *progressismo* (ivi, p. 44) entro i generici confini di matrice illuministica della nozione che «... può subire commistioni cristiane, tanto da dare origine appunto al progressismo cristiano ...», senza che, tuttavia, neppure entro i limiti concettuali imposti da tale sua ultima variante, si possa giungere ad una rappresentazione attenuata del caratteristico primato della *libertà* sulla *verità* e del correlato mito «... dell'evoluzione inarrestabile della storia ...». Al contrario, anche in questo suo particolare schema, il *progressismo* (ivi, p. 63), assurgendo a «... specie di dogma politico indiscutibile ...», induce altresì alla *aconfessionalità*, «... in quanto l'ideologia rivoluzionaria dell'89 esige nel suo movimento storico una sempre crescente emancipazione dalle direttive della dottrina sociale della Chiesa ...».

¹³ In questo senso, infatti, come rileva, *ex multis*, anche ANTONELLI, *Critiche e proposte di riforma della Costituzione (con particolare riguardo all'opera di Giuseppe Menotti De Francesco)*, in *Studi Urbinati*, anno XLIII, 1974 - 1975, p. 117, nella sua concezione storica fondamentale, «... l'istituto parlamentare [...] è fondato proprio sulla distinzione e sull'antitesi tra la rappresentanza degli interessi generali dell'intera nazione, vista nella sua totalità, e la tutela degli interessi di categoria o di gruppi particolari in competizione fra loro ... ».

¹⁴ COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 9 s., altresì illustrandosi (ivi, p. 10 ss.) la più complessiva dinamica della figura che, attraverso il regime del «... potere di contrattazione economica...» gestito dalle formazioni politiche, viene a logicamente risolversi anche nei noti fenomeni della *partitocrazia* e dello *Stato assistenziale*; per un lineamento analitico della nozione politico-istituzionale della figura della *democrazia sociale* e di talune delle sue immediate ricadute di carattere sostanziale, si veda ELIA, *Costituzione, partiti, istituzioni*, Bologna, 2009, p. 282 ss. .

aggregazione attorno alla Dc di ceti e gruppi moderati, un altro quello del significato culturale e politico di quest'operazione. Spesso si fa confusione tra i due piani, per cui ne vengono fuori interpretazioni intellettualistiche, che fanno della collocazione storica della Dc più un campo di pii desideri, che di realtà ...»¹⁵.

In questo senso, dunque, non fu certo per un caso, se la detta formazione adottò la medesima denominazione già appartenuta ad una corrente politica che, fondata e guidata da don Romolo Murri, era originariamente sorta nel seno dell'Opera dei Congressi, manifestandosi attraverso un indirizzo così radicalmente riformatore ed incline alle suggestioni del *socialismo* «... sia nell'atteggiamento morale [...] sia nei metodi di organizzazione e di lotta ...»¹⁶, da suscitare la particolare considerazione dello stesso Antonio Gramsci, in ordine alle potenzialità rivoluzionarie che erano state apertamente manifestate da tale formazione politica¹⁷.

¹⁵ Correttamente osserva DE ROSA, *La Democrazia Cristiana del secondo dopoguerra*, in DE GASPERI - DE ROSA, *I cattolici dall'opposizione al Governo*, Roma - Bari, 1985, p. 598 ; alla luce dei rilievi testé cennati, trova dunque un'eloquente risposta, l'anomalia rilevata da NOVACCO, *L'officina della Costituzione italiana*, Milano, 2000, p. 75, secondo cui «... la Dc è stato l'unico partito democristiano d'Occidente che si è rifiutato di definirsi moderato e conservatore ...», anche se, nel merito, occorrerebbe forse ulteriormente considerare come, nella realtà, (al di là degli eventuali nominalismi, e delle successive evoluzioni ideologiche) molte delle compagini politiche evocate da quest'ultima citazione, piuttosto che ad un ambito *democristiano*, sarebbero invece da ricondursi, quanto meno in relazione alle loro originarie ascendenze ideali, ad una differente matrice di carattere *cristiano-sociale*, per il cui lineamento si rimanda all'articolata disamina condotta da COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 29 ss. .

¹⁶ Così CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, 1974, p. 268, riportando, altresì, taluni puntuali svolgimenti dell'assunto (cfr. *ivi*, pp. 270, 273, 275 s., 285, 289); in un senso più specifico, COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 26, mutuando dall'analisi di Robert Harvard de La Montagne, giunge a qualificare come *democristiani* quei soggetti che, a partire dalla fine del XIX secolo, «... pur accogliendo vagamente un certo indirizzo cristiano, si orientarono verso teorie affini od identiche a quelle della Rivoluzione [sott. francese] ...».

Per un accenno ad una delle innumerevoli manifestazioni di una tale adesione ideale per parte dei *democristiani* italiani, anche in sede di Assemblea Costituente, si veda l'esplicita affermazione formulata da BELOTTI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, (opera di seguito citata come *Atti Costituente*) vol. II, Roma, 1970, p. 1439, il quale giunse ad apertamente avanzare la singolare rivendicazione del noto trionfo programmatico del *giacobinismo* – *liberté, égalité, fraternité* – al *depositum* stesso della religione cristiana, curiosamente protestando, altresì, la sottrazione di tale apoteigma che, a suo dire, era stato « ... rubato da Rousseau...», a vantaggio di quelle teoresi che l'illuminismo rivoluzionario aveva inteso rendere proprie ; al contrario, ancora per l'epoca presente, potrebbe osservarsi che «... la Chiesa cattolica [...] se ha adottato il linguaggio dei diritti, non si è mai convertita ai diritti della tradizione laica e non ha mai annullato le sue riserve radicali sui diritti della Rivoluzione francese ...», così come rilevato anche da ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Torino, 1992, p. 106, e si veda ulteriormente *ivi*, pp. 105 s. e 110 ss. per gli svolgimenti esemplificativi dell'assunto, così come suffragati da recenti atti del Magistero papale .

¹⁷ Nel proposito, si veda DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino, 2010, p. 581, spec. alla nota 225.

Più specificatamente, secondo l'autorevole testimonianza offertaci da Luigi Gedda (per lunghissimo tempo ai vertici dell'*Azione Cattolica* e dei *Comitati Civici*), «... era Stato Monsignor Montini ...», allora Sostituto alla Segreteria di Stato, «... a suggerire il nome Democrazia Cristiana allo schieramento cattolico (riprendendolo dalla denominazione coniata a suo tempo da Don Romolo Murri, molto amico di suo padre) ...»¹⁸, con ciò cagionando – lo si osserva incidentalmente – il primo degli inascoltati moniti rivolti da Pio XII alla Segreteria di Stato vaticana, affinché quest'ultima cessasse di occuparsi della politica italiana¹⁹; la sostanziale insensibilità

¹⁸ GEDDA, *18 aprile 1948. Memorie inedite dell'artefice della sconfitta del Fronte Popolare*, Milano, 1998, p. 120. Le successive fortune elettorali della D.C. sarebbero giunte dall'apporto della Chiesa – o meglio della Segreteria di Stato vaticana – grazie all'appoggio decisivo di Mons. Giovanni Battista Montini, allora sostituto (e, dal 1944, pro - segretario di Stato) di quella Segreteria; il quale, fra l'altro, oltre ad aver favorito l'infiltrazione dell'*Azione Cattolica* da parte di elementi *filo - democristiani* (cfr. GEDDA, *18 aprile 1948 cit.*, p. 125 s. e TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli. Un uomo sul trono di Pietro*, Milano, 2007, p. 478), onde evitare l'appoggio della principale associazione cattolica istituzionale ad altre formazioni politiche (come già aveva iniziato a praticare, ad esempio, il movimento di *Civiltà Italica* – sul quale, si vedano DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II cit.*, p. 149 ss., nonché, sia pure se in chiave critica, SANI, *“La Civiltà Cattolica” e la politica italiana nel secondo dopoguerra, 1945-1958*, Milano, 2004, p. 76 ss. – del Vescovo di Pompei mons. Roberto Ronca), spese, altresì, la propria influenza, per fondare nell'Amministrazione statunitense l'opinione che la Democrazia Cristiana costituisse l'unica formazione politica italiana moderata idonea a far transitare l'Italia nell'area delle *democrazie*: ciò attraverso un'intensa opera di convincimento, nei confronti dei vescovi e dei cardinali statunitensi che si recavano a Roma, le cui opinioni erano tenute in gran conto dall'Amministrazione americana, così come testimonia anche SALE, *Il viaggio di De Gasperi negli Stati Uniti*, ne *La Civ. Catt.*, 2004, III, p. 472.

Divenuto poi Papa, con il nome di Paolo VI – lo delinea anche SALERI, *Il monaco “Principe”*, in BAGET BOZZO - SALERI, *Giuseppe Dossetti. La Costituzione come ideologia politica*, Milano, 2009, p. 169 s. – la sue preferenze politiche, in relazione alle contingenze italiane, saranno incarnate dall'esponente della Democrazia Cristiana Aldo Moro, di talché può correttamente affermarsi che « ... era Montini che voleva un accordo con i comunisti nel senso disegnato da Moro ... », cioè, di coerenza rispetto al più generale orientamento impresso da quel Pontefice alla linea della Chiesa, « ... nel segno di una gestione di sinistra moderata del postconcilio ... ».

¹⁹ GEDDA, *loc op. ult.cit.*, per la menzione di un altro indirizzo d'invito orientato nel medesimo senso, *ivi*, p.126; come, infatti, rileva TORNIELLI, *Pio XII cit.*, p. 462, esiste una probante documentazione che rivela come, circa le relazioni da intrattenersi con la politica italiana ed i suoi esponenti, Pio XII preferisse ricorrere a «... canali riservati, alternativi a quelli della Segreteria di Stato ...».

Per parte del Papa Pio XII, l'atteggiamento nei confronti della Democrazia Cristiana – da Lui sostanzialmente considerata come «... male minore ...» (GEDDA, *18 aprile 1948 cit.*, p.140) – fu sempre piuttosto critico (cfr. *ivi*, pp. 102, 106, 115, 120, 140, 148 e *passim* e si vedano anche gli analoghi rilievi portati da TORNIELLI, *Pio XII cit.*, pp. 467 s. e 481), giudicando, come osserva CASTELLANO, *De Christiana republica Carlo Francesco D'Agostino e il problema politico (italiano)*, Napoli, 2004, p. 59, «... inaccettabile il suo operato ...», rispetto alle esigenze della *Dottrina sociale della Chiesa*. Per queste ragioni, l'attività dei *Comitati Civici* sarebbe stata, fra l'altro, intesa a «... sorvegliare che il partito rimanesse coerente alla sua qualifica di cristiano ...», così GEDDA, *18 aprile 1948 cit.*, p.190.

al tenore di tali moniti, assai verosimilmente²⁰, dopo il fallimento dell’“operazione Sturzo”, avrebbe altresì determinato il definitivo allontanamento di Mons. Montini da quel dicastero, con la sua nomina ad Arcivescovo di Milano, senza che tuttavia – nonostante l’elevazione alla Cattedra della sede ambrosiana normalmente lo prevedesse – si concedesse poi allo stesso di poter accedere alla dignità della porpora cardinalizia²¹.

La detta corrente storica *democristiana* si era apertamente opposta tanto ai cattolici *intransigenti* che a quelli *moderati*²² e, agli inizi del XX secolo, era stata esplicitamente e ripetutamente condannata dal *Magistero*, a cagione della scarsa aderenza dei suoi indirizzi informativi rispetto alla sostanza intrinseca della *Dottrina sociale della Chiesa*²³, nonché, in prosieguo di tempo, della sua esplicita adesione ai

²⁰ In tal senso parrebbero esprimersi anche CASTELLANO, *De Christiana Republica cit.*, p. 62, alla nota 92, sia pure se per brevissimo accenno, nonché TORNIELLI, *Pio XII cit.*, p. 478 ss. e DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II cit.*, p. 298 s, quantunque in più complesso e problematico costruito; il primo di quest’ultimi due, ascrivendo il provvedimento in questione all’influsso di certi ambienti romani, il secondo, anche sulla scorta di autorevoli testimonianze, correlandolo invece direttamente all’eccessiva contiguità del prelato rispetto al *progressismo politico*, anche quando di matrice *marxista*; un atteggiamento, questo, che, d’altro canto, viene ad essere analogamente illustrato anche dai rilievi portati da SALERI, *Il monaco cit.*, pp. 155 s. e spec. 170.

²¹ In questo senso, infatti, gli unici precedenti significativi erano stati costituiti dagli Arcivescovi milanesi Mons. Carlo Bartolomeo Romilli (10 aprile 1847 - 7 maggio 1859) che si vide negare la porpora a causa della sua vicinanza al *cattolicesimo liberale* d’ispirazione risorgimentale e che, quindi, ebbe ad incorrere nel probabile veto posto dall’Imperial Regio Governo austriaco, e Mons. Luigi Nazzari di Calabiana (23 giugno 1867 - 29 ottobre 1893), intimamente legato a quella Casa di Savoia che, proprio in quello scorcio storico, si era accinta a privare il Papato delle sue tradizionali prerogative territoriali e temporali e la cui nomina era stata praticamente imposta dallo Stato italiano, che aveva rifiutato di riconoscere Mons. Paolo Angelo Ballerini, il quale, pure, era stato confermato Arcivescovo di Milano da Pio IX, a seguito della sua indicazione, il 7 giugno 1859, da parte dell’Imperatore Francesco Giuseppe, che aveva esercitato il proprio diritto a proporre il nominativo del titolare dell’Arcidiocesi ambrosiana, resasi vacante, dopo la morte del suddetto Mons. Carlo Bartolomeo Romilli. Come è noto, Mons. Giovanni Battista Montini, solo con l’avvento di Giovanni XXIII, sarebbe stato successivamente elevato alla dignità cardinalizia nel dicembre 1958.

²² Cfr., ad esempio, CANDELORO, *Il movimento cattolico cit.*, pp. 274 s., 316 s. e 324 s.; per una sinossi intorno alle differenti categorie a seconda delle quali, in sede storiografica, vengono ad essere ripartite le varie componenti del Movimento Cattolico, si rimanda ancora a COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 26 ss.

²³ A questo proposito, il primo richiamo fu elevato da Leone XIII, attraverso l’Enciclica *Graves de communi*, data il 18 gennaio 1901 e, a seguire, possono ulteriormente citarsi le ulteriori condanne ufficiali di San Pio X: il *Motu Proprio* del 18 dicembre 1903 e le Encicliche *Il fermo proposito*, e *Pieni l’animo*, rispettivamente dell’11 giugno 1905 e del 28 luglio 1906.

In particolare, la *Graves de communi* (più ampiamente nel merito si veda DE ROSA, *L’Opera dei congressi*, Roma - Bari, 1985, p. 400 ss.) forniva, fra l’altro, l’*interpretazione autentica* della locuzione *democrazia cristiana*, utilizzata dallo stesso Leone XIII, nel contesto di un discorso, tenuto l’8 ottobre 1898 ad un gruppo di pellegrini francesi, esplicitamente chiarendo: «... non sia poi lecito di dare un senso politico alla democrazia cristiana. Perché, sebbene la parola *democrazia*, chi guardi all’etimologia e all’uso dei filosofi, serva ad indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso

postulati dell'*eresia modernista*²⁴ che, in quella sua variante rappresentata dal *modernismo sociale*, praticamente sino ai giorni nostri, ha continuato ininterrottamente a costituire oggetto di esplicita condanna, per parte del Magistero²⁵.

Anche da questi pochi cenni, riterremmo possa quindi evidenziarsi la tendenziale esorbitanza ideale di tale formazione dalle categorie *sociali* del *cattolicesimo* e la sua più opportuna collocazione all'interno di quei varî svolgimenti – dalla diretta ascendenza *gnostica* – intesi alla *divinizzazione immanentistica* dei rapporti concretamente correnti nella collettività umana²⁶; questo sull'esplicito

nostro, smesso ogni senso politico, non deve significare se non una benefica azione cristiana a favore del popolo ...». Tale chiarimento si era reso necessario, in quanto l'utilizzo della locuzione in oggetto da parte del Sommo Pontefice era stato subito strumentalmente indicato dal gruppo della *Democrazia Cristiana* come un indice di riferimento del pieno riconoscimento della congruenza delle proprie tesi politiche rispetto alla *Dottrina sociale della Chiesa*; una tattica, questa, che – ne giova il rilievo – venne ad analogamente riproporsi, come ricorda CANDELORO, *Il movimento cattolico cit.*, p. 300, nell'occasione dell'udienza concessa da Leone XIII a Romolo Murri nel giugno 1903 «... il Murri infatti tentò di far apparire quell'udienza quasi come un'approvazione data indirettamente dal Papa alla sua posizione, provocando così una rettifica dell'*Osservatore romano* che mise fuori discussione l'atteggiamento del Papa ...».

In ogni caso, secondo l'autorevole indicazione di DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Milano, 1994, p. 157, attraverso tale locuzione, Leone XIII avrebbe inteso alludere, non già ad una specifica dottrina politica, ma unicamente alla più generale «... idea che la democrazia sia necessariamente diretta a rovesciarsi in un regime di forza oppressiva senza quel "senso comune" che può essere preservato soltanto dalla metafisica cristiana ...» (per un'attualizzazione del medesimo principio, da parte dello stesso Autore, anche in relazioni a più recenti contingenze politiche, cfr. *ivi*, p. 139 s.).

²⁴ Circa gli effetti direttamente espliciti dall'Enciclica di San Pio X *Pascendi Dominici gregis* dell'8 settembre 1907, in relazione al *modernismo politico*, così come incarnato dal movimento *democristiano*, si veda, sia pure se in chiave apertamente critica, la disamina analitica condotta da DE ROSA, *Il Partito popolare italiano*, Roma - Bari, 1985, p. 41 ss.; d'altro canto, come osserva CANDELORO, *Il movimento cattolico cit.*, p. 307, nell'economia dell'eresia in questione, la formazione politica in oggetto, quanto meno sotto il profilo potenziale, si rivelava costituire un elemento particolarmente insidioso, giacché «... il modernismo, per quanto generalmente le sue dottrine filosofiche e storiche fossero scarsamente accessibili al popolo, per il tramite della democrazia cristiana avrebbe potuto collegarsi ad un movimento popolare comprendente, specialmente in Italia, strati di contadini e gruppi di operai ...».

Per un interessante parallelo fra il *modernismo* e la dottrina giuridica germanica della *libera interpretazione*, si veda quanto portato da LOPEZ de OÑATE, *La certezza del diritto*, Roma, 1950, p. 108.

²⁵ Se ne veda l'efficace sinossi analitica condotta da CASTELLANO, *Questione cattolica e questione democristiana*, in *Questione cattolica cit.*, p. 106 ss.

²⁶ Rispetto ai fenomeni che si manifestano nell'epoca contemporanea, come osserva DEL NOCE, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, saggio introduttivo a VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, (trad. it.), Torino, 1968, p. 18 s., la detta ascendenza ideale appare procedere per via diretta, poiché «... la gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della trascendenza divina; la postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale ...» e, dunque «...ricerca delle regole per la costruzione di un mondo assolutamente nuovo ...», nelle forme di una *gnosi degenerata* che (*ivi*, p. 24) presuppone di basarsi su «... di un sapere superiore alla *cognitio*

presupposto offerto da una speculazione escatologica circa la necessaria considerazione dello svolgersi della storia quale costante moto di processione, evolventesi nel segno di un irrefrenabile processo, volto alla progressiva ascesi dell'etica. Infatti, dopo averle pressoché ricondotte ad unità concettuale all'interno dell'ambito spaziale scandito dal piano della materialità sensibile, è nella sede di una tale concezione meccanicistica di tenore ciclico che le dette dottrine di tendenza *gnostica*, in vario modo, giungono finalmente a portare a coincidenza il conseguimento della perfezione civile con quella dello spirito²⁷.

Come già s'è osservato, l'esponente di maggior rilievo della compagine politica qui considerata fu il sacerdote marchigiano don Romolo Murri²⁸ le cui concezioni, direttamente ispirate alla medesima linea di pensiero propugnata da Lamennais, apparivano volte a ridurre il *cristianesimo* a mero movimento sociale²⁹, con ciò apertamente secondandosi quella tendenza *immanentistica* dalla diretta ascendenza *gnostica* che, per l'appunto, si è avuto a testé cennare. Successivamente alla censura canonica della sospensione *a divinis* avvenuta nel 1907, il sacerdote era stato infine sottoposto, nel 1909, alla sanzione della scomunica maggiore da parte di San Pio X, dopo essere finalmente approdato al Parlamento nazionale, essendovi stato

fidei...», il quale necessariamente implica «... la negazione dell'idea di filosofia cristiana come filosofia che si costituisca all'interno della fede ...».

²⁷ Per una compiuta considerazione di tale categoria della *filosofia politica*, particolarmente VOEGELIN, *La nuova scienza politica cit.*, spec. p. 181 ss. e si veda ancora ID., *Il mito del mondo nuovo*, (trad. it.), Milano, 1970, p. 25 ss., circa la schematica disamina degli essenziali tratti accomunatori concretamente manifestati da ciascuna di tali forme di *gnosticismo*, il cui sorgere, per altro verso, (*ivi*, p. 52) appare costituire il sintomo indicativo di una più ampia forma di «... perdita di significato, che è conseguenza del collasso di istituzioni, di civiltà e di coesione etnica ...».

²⁸ Sempre a questo proposito, è interessante il denotare la particolare contiguità ideale intercorsa fra Romolo Murri ed il giovane Alcide De Gasperi, primo segretario della risorta Democrazia Cristiana, che, sulla scorta del «... felice ritrovamento di alcune sue lettere e articoli dell'inizio secolo ... » è stata efficacemente illustrata da BEDESCHI, *Il giovane De Gasperi e l'incontro con Romolo Murri*, Milano, 1974, spec. p. 27 ss.; se, pure, De Gasperi avrebbe successivamente avuto a prendere nettamente le distanze dal Murri e dalla sua linea di pensiero, a seguito della scomunica nella quale quest'ultimo si era trovato ad incorrere (*ivi*, p. 63 ss.), pur tuttavia, numerosi influssi dell'ideologia *murriana* rimarranno insiti nel pensiero *degasperiano* (*ivi*, p. 73 ss.), anche se spesso strumentalmente riferiti al differente pensiero di Giuseppe Toniolo la cui linea, pure, (come rileva COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 32), al contrario di quella di De Gasperi, poteva iscriversi in un filone *cristiano sociale*, corrispondente alla *Dottrina sociale della Chiesa*; nel merito, concorderemmo che possa plausibilmente arguirsi come tale surrettizia indicazione avesse avuto a determinarsi, in ragione del fatto che la personalità di Romolo Murri fosse ancora moralmente offuscata dalle conseguenze del provvedimento di scomunica (in tal senso BEDESCHI, *Il giovane De Gasperi cit.*, p. 24), così da (secondo l'efficace espressione di TOGLIATTI, *L'opera di De Gasperi. Rapporti tra Chiesa e Stato*, Firenze, 1958, p. 83) non potersi egli ancora considerare come pienamente «... ritornato all'ovile ...».

²⁹ Sul punto COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 35.

eletto in una lista sostenuta, oltre che dalla Lega Democratica Nazionale³⁰, anche dai *socialisti* e dai *radicali* (entrato alla Camera, avrebbe poi aderito al gruppo parlamentare di quest'ultimi); successivamente non più rieletto, si sarebbe poi dedicato al giornalismo, progressivamente posizionandosi in un ambito di pensiero tendenzialmente favorevole al fenomeno *fascista*. In ogni caso, avendo contratto matrimonio civile, a partire dal 1912, Romolo Murri veniva a staccarsi completamente dalla Chiesa, per tornare, tuttavia, a riconciliarsi con il cattolicesimo, poco prima della morte, avvenuta in Roma il 12 marzo del 1944³¹.

Apparirebbe alquanto esemplificativo dell'effettività degli assunti testé riportati – con più particolare riferimento al rapporto ideale intercorrente fra le dottrine *democristiane* e quelle *social-comuniste* – il tenore del primo discorso pubblico tenuto da Alcide De Gasperi, primo Segretario Nazionale della rinata

³⁰ Come esaminano CANDELORO, *Il movimento cattolico cit.*, p. 300 ss. e DE ROSA, *L'Opera dei congressi cit.*, p. 475 ss., dal 1902 Giovanni Grosoli Pironi ricopriva l'incarico di Presidente dell'Opera dei Congressi, godendo dell'appoggio del gruppo della *Democrazia Cristiana*, ma, trovandosi ad essere stato messo in minoranza nel Comitato generale permanente dell'associazione ad opera degli *intransigenti*, aveva successivamente frainteso l'indirizzo rivoltagli dal Cardinale Segretario di Stato, affinché si ponesse finalmente termine alle dispute che erano sorte all'interno dell'Opera e, ritenendo, invece, che il prelado avesse implicitamente avallato la sua linea politica, il 15 luglio del 1904, «... inviò a tutte le organizzazioni dipendenti una circolare, nella quale affermava che il programma dell'Opera era quello democratico - cristiano. Ma quattro giorni dopo una nota dell'*Osservatore romano* dichiarò che quella circolare andava al di là delle intenzioni del Papa; perciò il Grosoli immediatamente si dimise ...» (così CANDELORO, *Il movimento cattolico cit.*, p. 302); constatata l'assoluta insanabilità del conflitto in atto fra le diverse componenti del movimento, San Pio X dovette provvedere allo scioglimento dell'Opera dei Congressi, che ebbe formalmente luogo attraverso una circolare del segretario di Stato il Cardinale Raffaele Merry del Val, datata 28 luglio 1904.

A seguito di questi accadimenti, che valevano a diminuire la capacità d'influenza della *Democrazia Cristiana* all'interno dell'associazionismo cattolico istituzionale, nel dicembre 1905, Romolo Murri aveva avuto a fondare un partito politico, totalmente autonomo rispetto alla Gerarchia ecclesiastica – e subito duramente condannato dall'Enciclica *Pieni l'animo* più sopra menzionata – sotto la denominazione di Lega Democratica Nazionale. Per il lineamento della genesi relativa a detto movimento, si vedano GUASCO, *Romolo Murri. Tra la "Cultura sociale" e "Il Domani d'Italia" (1898 - 1906)*, Roma, 1988, p. 34 ss. e CANDELORO, *Il movimento cattolico cit.*, pp. 317 ss.

³¹ Se, poco prima della morte, Romolo Murri si riconciliò con la Chiesa e, nel novembre 1943, Pio XII ebbe a revocargli la scomunica, già nel 1946, l'appena costituita sezione della Democrazia Cristiana di Gualdo di Macerata, suo luogo natale, gli avrebbe inaugurato una lapide e, per l'occasione, don Luigi Sturzo ebbe ad inviare un messaggio commemorativo, improntato ad un'accorata comunanza ideale con lo scomparso, giungendo ad affermare «... fu Murri a spingermi definitivamente verso la democrazia cristiana. Da allora vi sono rimasto fedele ...», così come riportato anche da BEDESCHI, *Murri, Sturzo, De Gasperi. Ricostruzione storica ed epistolario (1898-1906)*, Cinisello Balsamo, 1994, p. 48; sempre con specifico riferimento a quest'ultima occasione, per il discernimento di ulteriori elementi di contiguità politica rivendicati da Sturzo nei confronti delle concezioni *murriane*, si veda anche COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 59.

Democrazia Cristiana, dopo la liberazione di Roma, il 23 luglio 1944, presso il Teatro Brancaccio, nell'occasione della prima assemblea della locale sezione di quel Partito.

In tale contesto, infatti, De Gasperi si trovò ad esprimere un manifesto apprezzamento per la figura di Giuseppe Stalin «... grande maresciallo, grande condottiero di popoli ...»³², altresì ravvisando elementi profondamente cristiani nell'assetto sovietico allora vigente³³ ed ulteriormente riconoscendo la reale fondatezza delle accuse di sabotaggio che il regime staliniano aveva sollevato come basilare pretesto, ai fini del fondamento di una morale giustificazione per quelle epurazioni intestine alle quali, ormai da lungo tempo, era andato diffusamente ad attendere³⁴.

Sempre in quel medesimo ambito oratorio, sulla preliminare premessa che «... il sistema comunista è stato ed è, economicamente parlando, in continua trasformazione, e quindi non può venir giudicato come una forma definitiva ...», giacché «... vi sono errori, rifacimenti, demolizioni e ricostruzioni ...»³⁵, Alcide De

³² DE GASPERI, *La Democrazia Cristiana e il momento politico*, in ID., *Discorsi politici 1923-1954*, (a cura di Allara e Gatti), Roma, 1990, p. 91, nonché, per ulteriori espressioni encomiastiche intorno al «... genio di Giuseppe Stalin...», si veda ulteriormente anche *ivi*, p. 97.

È altresì da rilevarsi come De Gasperi potesse apertamente esprimere la propria simpatia per il dittatore georgiano, senza, con ciò, minimamente venire a confliggere rispetto al più generale orientamento dell'Amministrazione "democratica" statunitense che – così come rileva anche HALBERSTRAM, *The Fifties*, New York, 1993, p. 53 – sino alle elezioni, tenutesi sul finire del 1946, che videro la netta affermazione del Partito Repubblicano, assolutamente non ebbe a manifestare di nutrire alcuna forma di avversione nei confronti del *comunismo*; più in particolare, come comprovato anche da WALTON, *Henry Wallace, Harry Truman and the Cold War*, New York, 1976, p. 63 s., il Presidente Truman opinava che «... Stalin era una persona per bene ...» e, ancora nel 1946, aveva a scrivere sul proprio diario che i Russi «... sono sempre stati nostri amici e non vedo alcuna ragione perché non debbano continuare ad esserlo ...».

Seguitando nel merito, ulteriormente rammenta, COULTER, *Tradimento*, (trad. it.), Milano, 2004, p. 166, come, sempre in quel medesimo scorcio d'epoca, «... Truman rimproverò pubblicamente Winston Churchill dopo il suo famoso discorso sulla "cortina di ferro" tenuto a Fulton, Missouri. Subito dopo il discorso di Churchill, Truman ordinò al Segretario di Stato Dean Acheson di non partecipare, la settimana seguente a New York, a un ricevimento in onore di Churchill ...»; è da rilevarsi come, in quel medesimo frangente, Dean Acheson – Segretario di Stato agli Affari Politici – dal canto suo, ebbe a dichiararsi «... profondamente turbato all'idea di un'alleanza angloamericana che sembrava diretta contro Mosca ...», come riporta CHACE, *Acheson: the Secretary of State who created the american world*, Cambridge (Mass. - U.S.A.), 1998, p. 147.

Del resto, per quel che più direttamente ci concerne, come rileva SALE, *Il viaggio di De Gasperi cit.*, p. 473 s., ancora nel gennaio 1947, per parte statunitense, non si era fatta alcuna pressione al Presidente del Consiglio italiano, affinché i *social-comunisti* venissero ad essere esclusi dalla compagine di Governo del nostro Paese.

³³ DE GASPERI, *La Democrazia Cristiana cit.*, p. 98.

³⁴ DE GASPERI, *La Democrazia Cristiana cit.*, p. 99.

³⁵ DE GASPERI, *loc. op. ult. cit.* Appare singolare la notazione di come questa premessa *degasperiana* circa l'improprietà di un obiettivo giudizio critico sul *comunismo*, in dipendenza del suo pratico variare, a seconda dei propri continui svolgimenti (con ciò, implicitamente sottendendosi che, in realtà,

Gasperi ebbe a manifestarsi in senso sostanzialmente favorevole all'essenza pratica di quel modello, limitandosi ad esprimere qualche riserva circa l'insufficiente tensione etica di quelle dottrine che gli erano retrostanti: le quali ultime, versando appunto in tale condizione, apparivano conseguentemente come inidonee ad imporre il proprio schema sociale alle popolazioni loro sottoposte, senza l'ausilio di severe forme di coazione; ciò al contrario del cristianesimo che, invece, era riuscito a perseguire obbiettivi sostanzialmente analoghi, escludendo, tuttavia, la necessità del ricorso a metodologie connotate da una violenta coartazione dei soggetti³⁶.

Il discorso perveniva finalmente alla sua conclusione, attraverso la proposizione, in chiave lirico - onirica, di un parallelo (alquanto azzardato, a nostro avviso, per un politico che, come lui, ambisse a professarsi cattolico!) fra Gesù Cristo e Carlo Marx³⁷.

questi si fossero evoluti, nel concreto, con impronta sostanzialmente difforme, rispetto al dettame dato dai loro presupposti teoretici), venga a porgersi con motivi di innegabile analogia, rispetto al noto atteggiamento dialettico – individuato da DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo cit.*, p. 159 – comunemente assunto, in campo religioso, dagli aderenti al *progressismo neomodernista*: costoro, infatti, a fonte dell'obiezione che vien mossa circa l'impossibilità concettuale di «... assimilare quella parte di verità ...» che, a loro modo di vedere, «... è nel marxismo e che originariamente era del cristianesimo ...», replicano, appunto, con la negazione che possa trarsi esclusivamente un giudizio globalmente negativo intorno a tutti gli aspetti del *marxismo*, già a partire dalla pregiudiziale considerazione dei suoi postulati, giacché «... nel trasferirsi al punto di vista concreto, ci si accorge che il comunismo non è una pura essenza, ma una realtà vivente in evoluzione ; onde le parole che assumono per lui un carattere quasi sacro [...] Persona (e personalismo) ed Evoluzione ...», ulteriormente specificandosi (*ivi*, p. 203, alla nota 9) come tale linea di pensiero *progressista* si trovi comunque a doversi necessariamente coniugare con i postulati propri al fenomeno dell'eresia *modernista* «... nella precisa forma in cui fu definito dalla *Pascendi* ...»; sempre intorno all'esplicazione del medesimo procedimento logico, si veda anche *ivi*, p. 167, nonché, per il suo più particolare impiego in relazione al più generico e correlato *progressismo politico*, ancora *ivi*, p. 194 s.

³⁶ DE GASPERI, *loc. op. ult. cit.*, così argomentando «... per raggiungere l'ideale comunista ci vuole o un'altissima temperatura morale o una immensa coercizione. La temperatura morale si ebbe solo nelle condizioni straordinarie delle comunità cristiane della Chiesa antica attraverso la povertà volontaria ...».

³⁷ DE GASPERI, *La Democrazia Cristiana cit.*, p. 100 «... Ma lassù sull'erta, e mi par di vedere con gli occhi della fede la Sua luminosa figura, cammina un altro Proletario, anch'Egli israelita come Marx; duemila anni fa egli fondò l'Internazionale basata sull'eguaglianza, sulla fraternità universale...».

Per obiettività storica, è d'altronde da rilevarsi, come osserva CASTELLANO, *De Christiana Republica cit.*, p. 36 s., il fatto che De Gasperi «... pochi mesi dopo questo Discorso, in un Radiomessaggio trasmesso da Roma la sera dell'11 ottobre 1944 *Ai combattenti e ai lavoratori del Nord* – forse su “consiglio” degli Alleati –, pur confermando il suo giudizio (sostanzialmente “adesivo”) sulla “democrazia progressiva”, propugnata dai socialisti italiani dell'epoca, sembra optare per la socialdemocrazia non marxista ...»; in ogni caso, per un accenno intorno all'incompatibilità dei postulati ideologici della *socialdemocrazia* rispetto ad una concezione, sia pur *democristiana*, della politica, si veda la considerazione di DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo cit.*, p. 141 .

Parrebbe assai difficile non ravvisare, all'interno di questi passaggi *degasperiani*, la suggestione delle tesi esposte, a partire dagli anni '30 dello scorso secolo, dal filosofo francese Jacques Maritain, non a caso annoverato fra i "padri nobili" della Democrazia Cristiana ; ciò, non ostante il fatto che la storiografia corrente tenda spesso a sminuire l'adesione di Alcide De Gasperi alle teoresi del pensatore francese – la cui conoscenza, pure, egli aveva promosso fra i primi in Italia³⁸ – l'influsso delle quali, al contrario, anche in quella loro versione più radicalizzata, diffusa dalle concezioni *personaliste* avanzate dal diretto allievo Emmanuel Mounier³⁹, viene, invece, ad essere comunemente riconosciuto quale elemento costitutivo ed integrante dello specifico patrimonio, proprio alle frange *democristiane* più *progressiste*, i cui esponenti di maggior spicco, in vario modo, si erano trovati a gravitare, già nell'epoca fascista, intorno all'Università Cattolica di Milano⁴⁰.

³⁸ Si vedano, ad esempio, le sue recensioni alle opere di Maritain: *Pour le bien commun. Les responsabilités des chrétiens et le moment présent* e di *Umanesimo integrale*, rispettivamente pubblicate su *Illustrazione vaticana* dell'1-15 agosto 1934 e del 16-28 febbraio 1935; sia pure se per breve cenno, in favore dell'influenza delle categorie concettuali del filosofo francese sul pensiero di De Gasperi ha ad esprimersi COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 49.

³⁹ In termini più generali, ai fini di un'efficace critica in relazione alle concezioni di tale *personalismo* – definito da Mounier come *personalismo comunitario* – si rimanda agli svolgimenti condotti da: AYUSO TORRES, *L'àgora e la piramide. Una "lettura" problematica della Costituzione spagnola*, (trad. it.), Torino, 2004, p. 78 ss. che ravvisa risolversi la relativa dottrina (*ivi*, p. 81) in una pratica diminuzione della «... società, ridotta soltanto a condizione necessaria per la vita personale ...», altresì incentrandosi il tema della sua speculazione (*ivi*, p. 82) «... sulla superiorità dello Stato o della persona come se fossero due realtà assolute da poter essere confrontate in quanto entità fisiche o metafisiche...», per conclusivamente terminare (*ivi*, p. 83) «... col far propria la nozione totalitaria dello Stato ... ovviamente non inteso come *civitas*, ma eretto in una sorta di persona fisica ...»; CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico "modulare" del personalismo contemporaneo*, Napoli, 2007, p. 29 ss, il quale, dopo averne denunziato (*ivi*, p. 30 s.) la natura di «... descrizione [...] incompleta e imprecisa come ogni analisi che rifiuti di "leggere" filosoficamente la realtà ...», ed il relativo moto di processione dialettica a seconda delle categorie significanti dell'«... umanesimo "moderno" ...», le vede finalmente risolversi in una sorta di *soggettivismo etico* realizzato, laddove (*ivi*, p. 37) «... la società [...] deve far crescere la persona, tutte le persone, senza eccezioni [...] non in quanto tutte le persone hanno il dovere di essere ciò che sono in senso metafisico, bensì in quanto tutte hanno il diritto di realizzare un destino, il proprio destino, liberamente scelto ... », nonché da PALACIOS, *La primacia assoluta del bien comun*, in *Verbo*, 2011, p. 374 ss., ove si rimarca l'estraneità dell'atteggiarsi della costruzione rispetto al concetto di *persona* formulato da San Tommaso, in ragione del fraintendimento del pensiero dell'aquinate, essendosi piuttosto acceduto, nella fattispecie, alle categorie interpretative postulate da Feuerbach (*ivi*, p. 387 s.); è con ciò che, ad esempio, Maritain può giungere anche alla relativizzazione di quella nozione di *bene comune* che, nelle costruzioni d'indole *politico-sociale* del pensiero cristiano classico – intesa, al contrario, con accezione pressoché assolutizzante – si trova d'altronde ad essere comunemente correlata alla figura della *persona* (*ivi*, p. 379 ss.) .

⁴⁰ Nel merito, rileva NOVACCO, *L'officina della Costituzione cit.*, p. 110 s., «... nel corso degli anni trenta [...] docenti come Sofia Vanni Rovighi e Antonio Padovani avevano spinto i colleghi più

Come s'è affermato, le opinioni espresse da De Gasperi nell'allocuzione sopra considerata parrebbero trarre principale fondamento dall'opera di Jacques Maritain *Umanesimo integrale*⁴¹, edita in Francia nel 1936, e da un *pamphlet* dello stesso Autore che, sotto il titolo di *Cristianesimo e democrazia*, era stato pubblicato a New York nel 1943.

Più in particolare, riterremmo possa ascriversi direttamente al sistema *maritainiano* la positiva valutazione intorno all'obiettivo discernimento di istanze cristiane – pur se offuscate da una premessa ateistica – all'interno delle rivendicazioni proprie al *social-comunismo*⁴² e, quindi, per diretta conseguenza, l'analogo riscontro

giovani della Cattolica a slegarsi dall'antimodernismo di Pio X e dal neotomismo [...] dall'Università Cattolica le più avanzate posizioni dell'umanesimo cristiano di Jacques Maritain e del personalismo di Emmanuel Monier [...] entrarono così tra i cattolici italiani e si diffusero, con l'Azione cattolica e con la Federazione universitari cattolici italiani, tra i giovanissimi italiani degli anni trenta che si ritrovarono poi nella Costituente [...] suscitando addirittura simpatie e consensi tra molti leader dei partiti della sinistra ...» ; per un lineamento intorno al sostanziale recepimento dei postulati delle teorie *maritainiane*, per parte della pubblicistica cattolica degli anni '40, con l'esplicita inclusione della rivista dell'Università Cattolica *Vita e Pensiero*, si veda ROGGI, *Il mondo cattolico e i "grandi temi" della politica economica*, ne *La cultura economica nel periodo della ricostruzione*, (a cura di Mori), Bologna, 1980, p. 554 ss.

⁴¹ Secondo l'efficace sintesi di CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Napoli, 1993, p. 178 ss., per *umanesimo integrale*, nella teoresi *maritainiana*, deve discernersi «... il superamento e, simultaneamente, la sintesi dell'umanesimo medioevale e moderno ...» ; si tratta di una necessaria premessa per il successivo approdo alla nozione di una "nuova cristianità", all'interno di una visione della storia (anche *ivi*, p. 184) di carattere *progressista* – e, quindi, *relativistica* – tanto sotto il profilo metodologico che sotto quello sostanziale .

⁴² Ritene MARITAIN, *Umanesimo integrale*, (trad. it.), Roma, 1949, p. 38 che, pur costituendo il *comunismo* una forma religiosa la quale trova il proprio presupposto nell'ateismo, fra i suoi elementi originari sarebbe da discernersi un nucleo d'indole cristiana, in questo senso affermando (*ivi*, p. 41) «... S. Tommaso Moro aveva idee comuniste [...] l'idea stessa di comunione che ne fa la forza spirituale e che il comunismo vuol realizzare nella vita terrena è un'idea di origine cristiana. E sono virtù cristiane sconsacrate le "verità impazzite" delle quali parlava Chesterton; è lo spirito di fede e di sacrificio ...», ravvisando, altresì (*ivi*, p. 53), nell'*umanesimo socialista* «... una certa rivendicazione messianica ...», nella quale «... la [...] idea di rivoluzione involge una trasposizione secolarizzata dell'idea del giudizio universale e del regno di Dio ...»; sempre a detta dell'Autore (*ivi*, p. 41), i presupposti ateistici testé cennati sarebbero stati da ascriversi «... all'origine e anzitutto per colpa di un mondo cristiano infedele ai suoi principi...». Per una negazione circa questa teoria del *marxismo* intelligibile quale eresia del cristianesimo si veda DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1990, p. 64 alla nota 57, giacché, fra l'altro, nel *marxismo* «... nel processo per cui arriva alla "religione atea" non c'è proprio alcun *residuo* o *fermento* della tradizione giudaico - cristiana ...» ed infatti (ID., *I cattolici e il progressismo cit.*, p. 151) «... i [...] moduli teologici presenti nel marxismo non devono essere interpretati come residuo o come sottostruttura condizionante ... ma come momenti necessariamente incontrati nel farsi religione della filosofia moderna ...» ; nello specifico merito, non si riterrebbe del tutto erroneo il potersi concludere con la considerazione circa il fatto che i motivi di simiglianza colti da Maritain fra l'*umanesimo comunista* e quanto da lui stesso diviso come *umanesimo cristiano*, possa ascriversi ai comuni elementi teoretici di carattere *gnostico* presenti in ambedue le costruzioni di pensiero, i quali ultimi – a seconda delle categorie analitiche svolte da

della perdurante sussistenza di tali elementi, anche nell'ambito dei concreti indirizzi di governo impressi da questa ideologia all'attività dello Stato, una volta instauratosi il relativo regime presso i particolari Paesi. A questo specifico proposito, fermo restando che «... quest'ultima operazione sarebbe meno soggetta alla potenza dell'errore e molte catastrofi si sarebbero risparmiate se fosse stata compiuta da cristiani ...», ciò non di meno, per parte del filosofo francese, il più significativo dei detti regimi veniva ravvisato aver sostanziato, nella realtà, un fenomeno dal carattere essenzialmente positivo, in quanto volto ad «... abolire in Russia l'assolutismo del profitto privato ...», giacché, sulla base delle medesime premesse che già si sono precedentemente poste, nell'opinione di Maritain, anche quello storicamente specifico «... sforzo per riscattare il lavoro e l'uomo dal dominio del denaro procede[va] tuttavia da correnti introdotte nel mondo dalla predicazione del Vangelo...»⁴³.

Può quindi osservarsi che ciò che avrebbe diviso il cristianesimo dal *social - comunismo*, secondo il filosofo francese, non sarebbe consistito in una diversità essenziale circa il disegno dell'assetto sociale materialmente preconizzato, giacché, sotto questo profilo, sarebbe piuttosto da osservarsi come entrambe i modelli ideali – quello *maritainiano* e quello *marxista* – presentino spiccati motivi d'analogia⁴⁴, per la probabile ragione di caratterizzarsi ambedue, nei termini di una forma di risposta reattiva, contrapposta all'assetto sociale fondatosi in conseguenza all'affermarsi della mentalità cosiddetta *borghese*⁴⁵.

VOEGELIN, *La nuova scienza politica cit.*, p. 243 – si presenterebbero, in Maritain, ancora attraverso le «... formule della “spiritualizzazione” o della “riforma” cristiana ...», mentre, nel *comunismo*, si manifesterebbero d'altronde, in forma ormai matura, «...con la più radicale immanentizzazione dell'*eschaton* ...», così tradendosi, a questo punto, il reale carattere «... apertamente anticristiano ...».

⁴³ MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, (trad.it), Milano, 1981, p. 31 s.

⁴⁴ Difficile non rilevare, insieme a MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo*, (ed. it. a cura di Innocenti), Roma, 1991, p. 208, l'impressionante analogia intercedente fra i modelli d'ispirazione *marxista* ed il generale ordine economico posto da MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 147 ss. alla base della *nuova cristianità* da lui preconizzata ; un complesso fondato sulla proprietà dei beni di produzione e su di un più generale assetto collettivista che, situato in un più ampio schema pianificatorio, viene inteso dall'Autore (*ivi*, p. 154 s.) come non già rapportabile alle esigenze della produzione, ma bensì soltanto a quelle dei lavoratori.

Sotto il differente profilo dell'incoerenza tradita dai modelli sociali proposti dal filosofo francese rispetto al *tomismo*, nonché, più in particolare, alle tesi politiche ascrivibili al *giusnaturalismo* classico-cristiano, in favore di una globale visione di tendenza *naturalista*, cfr. CASTELLANO, *La razionalità cit.*, p. 185 ss.

⁴⁵ Fra i numerosissimi passi dell'Autore che trattano di questo tema, ci apparirebbe particolarmente emblematica l'esplicita dichiarazione di MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 68 s. [ove egli afferma di concordare con il *marxismo* (pur non convenendo con quest'ultimo, circa la metodologia da applicarsi al soggetto, ai fini della sua correzione sociale), circa il fatto di essere «... un uomo del peccato [...] un vecchio uomo da distruggere [...] l'uomo “piccolo borghese”, l'uomo del liberalismo borghese ...», giacché è proprio «... Quest'uomo borghese che dispiace alla coscienza cristiana tanto quanto alla coscienza comunista ...»; anche sotto il mero profilo dei contesti espressivi, ci parrebbe di poter avvertire la netta impressione che, in svariati passaggi dell'opera *maritainiana*, la struttura del

Un'eventuale differenza sarebbe da discernersi, invece, nel fatto che – come anche De Gasperi avrebbe avuto a sottolineare nel suo discorso che s'è considerato – il *comunismo* si sarebbe trovato necessariamente indotto ad agire e ad affermarsi, mediante un ricorso alla violenza, ovverosia, tramite «... una guerra carnale che costituisce il proletariato in città militare, in Gerusalemme della Rivoluzione ...», mentre il medesimo processo si sarebbe potuto consumare «... per il cristiano, mediante una guerra spirituale ...»⁴⁶; ciò, nell'opinione del filosofo, si sarebbe determinato ad esclusiva cagione delle premesse atee adottate da quel regime, di talché, se l'ideologia *comunista* si fosse potuta scindere dalla sua essenziale componente ateistica e, quindi, «... se fosse soltanto un sistema economico, checché si possa pensare del valore intrinseco di questo sistema, si potrebbe anche concepire un comunismo cristiano – si è visto qualche cosa di simile nelle comunità dei primi cristiani e lo si vede ora negli ordini religiosi ...»⁴⁷.

Nella valutazione del concreto stadio d'inveramento del *verbo rivoluzionario*, con particolare riferimento al modello sovietico – analogamente a quanto ci pare possa ravvisarsi come insito, anche nell'opinione espressa da De Gasperi che s'è considerata – l'analisi di Maritain, sotto il profilo del metodo, si era sforzata di «... sempre più disgiungere il giudizio da darsi sul marxismo, che è una certa essenza dottrinale astrattamente considerata, e il giudizio da darsi sugli sviluppi della Russia sovietica, i quali concernono attività umane concrete ...»⁴⁸, altresì ritenendo che la

complessivo assetto retorico appaia sostanzialmente evocare – pur fra qualche incidentale ed opportuno distinguo – quel medesimo afflato caratterizzatore del Manifesto di Marx, individuato da SCHMITT, *La condizione storico-spirituale cit.*, p. 82, come «... la concentrazione sistematica della lotta di classe in una lotta unica, finale, della storia dell'umanità, nel culmine dialettico della tensione: borghesia e proletariato ...».

⁴⁶ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 185, pur considerando l'Autore, nel solco dell'ortodossia teologica, la piena legittimità del ricorso a forme di violenza, nell'ipotesi del ricorrere di una *giusta causa* (cfr. *ivi*, p. 192 ss.).

⁴⁷ MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia cit.*, p. 71 s.; si osserva, per inciso, come anche tale assunto parrebbe direttamente riverberare la propria influenza, nei confronti dell'allocuzione di De Gasperi che s'è considerata.

⁴⁸ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 71. Osserviamo incidentalmente che il metodo analitico testé suggerito da Maritain – per estrema sintesi, imperniato su di un giudizio volto ad una pregiudiziale dicotomia della valutazione, intesa a disgiungere l'*ideologia marxista* dalla sua *prassi* – a nostro avviso, determinerebbe fatalmente un'ovvia minorazione della logica necessaria ad una compiuta ed obiettiva considerazione dei fatti ; ciò a principale ragione della dinamica stessa che ha caratterizzato il *comunismo*, attraverso un continuo assoggettamento dei suoi profili ideali alle realtà pratiche che si venivano, man mano, delineando (cfr. DEL NOCE, *il problema dell'ateismo cit.*, p. 159 ss.), e non è nemmeno da sottovalutarsi il fatto che una tale tecnica di dicotomia dell'oggetto di giudizio, induce suggestivamente a discernere, nella relativa dinamica degli accadimenti, una sostanziale natura *tendenziosamente positiva* dell'insieme dei successi conseguiti da quel regime: successi che, al contrario, sarebbe stato assai arduo poter favorevolmente apprezzare se, invece, si fosse direttamente collegato il loro effetto prossimo al correlato rafforzamento istituzionale della

direzione *comunista*, avesse «... saputo far percorrere in qualche anno [...] stupefacenti tappe ...» all'economia di quel Paese, avendo altresì dato luogo ad una lodevole «... liquidazione del sistema del “profitto da raggiungere” e del servaggio della forza - lavoro umano alla fecondità del denaro ...» e, finalmente, ravvisando essersi comunque prodotto da quel regime, sul piano sociale, uno «... sforzo in perpetuo rinnovamento per instaurare, almeno nell'ordine della morfologia delle leggi, una “democrazia multiforme” che integra la moltitudine umana nella vita sociale, politica e culturale della comunità ...»⁴⁹.

In un senso più generale, ai meri fini richiesti da questa trattazione, può ulteriormente accennarsi, per inciso, alla sostanziale accettazione riscontrabile in Maritain del concetto *marxista* di *classe sociale*, con uno specifico riferimento alla *missione del proletariato*⁵⁰, e, in certo qual modo, anche di quello della *rivoluzione*⁵¹; tutto ciò, già lo s'è accennato, unitamente ad una visione delle categorie economiche dai tratti fortemente *comunitarizzati*, avendo ritenuto l'Autore che occorresse «... in larga misura collettivizzare l'economia per permettere alla persona di condurre una vita sovra - collettiva ...»⁵².

Ai fini del progressivo inverarsi di questa prefigurazione di rifondazione politica della società, Maritain aveva stimato che al cristiano accinto in tale disegno fosse lecito «... contrarre tutte le alleanze, i patti e gli accordi momentanei che loro sembrino richiesti dalle circostanze ...», con il ragionevole limite che «... l'oggetto per il quale si tratta deve essere un effetto concreto intrinsecamente buono, e non

relativa struttura ideologica sottostante ed al concreto accrescersi delle potenzialità dialettiche espansive di quest'ultima.

⁴⁹ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 72 s.

⁵⁰ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 182 ss., donde l'opportuno rilievo di DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo cit.*, p. 532 «... l'introduzione, sia pure in filigrana, della teoria classista, non avviene in Maritain senza una contraddizione, perché per altro verso egli afferma che l'ateismo è la premessa prima fondamentale dell'intero marxismo, dunque anche della tesi classista. Questa contraddizione egli l'ha sentita, ma senza poterne realmente uscire: conseguenza, la sua inevitabile decadenza dopo *Humanisme Intégral* ...»; sempre nel proposito, osserva CASTELLANO, *La razionalità cit.*, p. 183, come «... Maritain, ammettendo la lotta e, prima ancora, la nozione di classe [...] finisce col non potersi sottrarre al materialismo storico, poiché soltanto all'interno di questa ideologia trovano significato simili nozioni ...».

⁵¹ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 192 s. «... per ciò che concerne la moralità del mezzo, chiaro che la forza, e generalmente parlando, ciò che abbiamo chiamato i mezzi carnali di guerra, non sono intrinsecamente cattivi, poiché possono essere giusti ...» e, pertanto (alla nota 1 di p. 193, aderendo ad una citazione di Simon) è possibile parimenti parlare di «... uno sciopero giusto, un'insurrezione giusta ...»; in ogni caso, come rileva COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 49 ss., è diffusamente presente nell'opera di Maritain una positiva valutazione della Rivoluzione francese, mutuata dal cosiddetto *socialismo cristiano* di Buchez (cfr. *ivi*, p. 36) e considerata dal filosofo francese (*ivi*, p. 51) alla stregua di una «... manifestazione del Vangelo nella Storia ...» e di (*ivi*, p. 39) una «... maturazione del cristianesimo ...».

⁵² MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 213.

compromettere beni più grandi, dico nell'avvenire concreto della storia ...»⁵³, ma, tutto ciò atteso, parrebbe, tuttavia, che il concreto connotato di tale forma di cooperazione abbia a risolversi, in estrema analisi, in una sorta d'attività a direzione pressoché obbligata.

Infatti, escludendosi, in linea di principio, ogni sorta di commistione con la necessariamente contrastante attività delle forze politiche d'ispirazione *liberale* d'ogni tendenza che incarnerebbero, nell'ambito della riflessione *maritainiana*, il modello antagonistico per eccellenza rispetto alla "nuova cristianità"⁵⁴ e rifiutando, d'altronde, per gli analoghi moventi, anche la collaborazione con quelle formazioni che, sia pure in senso assai generico e per pura comodità, possono indicarsi come *fasciste*, in ragione, appunto, del fatto che quest'ultime tenderebbero, «... in virtù del loro principio originario, a mantenere lo svolgimento della storia nell'interno dei quadri della civiltà capitalistica ...»⁵⁵, ci apparirebbe di poter dunque inferire un esito conclusivo pressoché scontato.

Nella concezione del filosofo francese, quindi, l'unica cooperazione effettivamente esperibile sarebbe stata, in via di principio, quella da intrattenersi con i raggruppamenti *social-comunisti*, giacché le loro istanze, seppur offuscate dall'ateismo, avrebbero comunque conservato il tratto di quella loro origine evangelica che, *ex se ipsa*, le avrebbe orientate – non ostante taluni aspetti crudamente contrastanti – nella direzione del bene, avvicinandole a quella concezione integrale dell'uomo che, originariamente propria al cristianesimo, nelle elaborazioni *liberali* si sarebbe trovata, invece, a versare in una situazione di sostanziale annichilimento. Dalle possibilità correlate a questa affinità di concezione antropologica, il successivo auspicio, affinché le formazioni politiche create dalla "nuova cristianità" potessero giungere ad «... agire sullo stesso comunismo, e piegarlo non solo a tendere ai

⁵³ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 212.

⁵⁴ L'avversione dell'Autore nei confronti degli assetti sociali improntati a questo modello è tale, da farlo addirittura concludere «... intendiamoci: il fascismo e il comunismo egualmente e anche il nazionalsocialismo invocano a proprio favore la libertà; e c'è in effetti in questi diversi regimi una certa libertà, più reale forse di quella del liberalismo borghese ...», così MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 217, alla nota (1).

Sotto un differente profilo, si accenna al fatto di come, in questa prefigurazione di Jacques Maritain circa la necessaria costituzione di una "nuova cristianità" – distinta da quella ordinaria, sia per intrinseco atteggiamento spirituale, che per estrinseca manifestazione sociale – ci parrebbe potersi discernere, sia pure se in filigrana, un indice di quella *mentalità gnostica* che, così come indicato da SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi delle gnosi*, Milano, 1991, p. 14, «... può significare (e significa) [...] maledizione portata sui comportamenti normali, piatti, del cristiano (accusato di non stare sempre sulla punta dei piedi), disprezzo per l'osservanza cultuale, esaltazione dello spontaneismo, derisione della religiosità e della pietà popolare e apprezzamento per il *Gefühl* fatto di stati indistinti e carismatici, esaltazione di un cristianesimo sincretistico come forma più comprensiva e più alta di tutte le fedi (le comprenderebbe tutte nel senso morale del termine "comprendere", cioè le scuserebbe tutte), adesione ad una *Ecclesia spiritualis* fatta di uomini a cui le regole stanno come abiti stretti ...».

⁵⁵ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 216.

cristiani una mano senza Dio, ma a liberarsi dall'ateismo che è la radice dei suoi altri errori ...»⁵⁶, al fine di poter meglio approdare (grazie ad una compagine, così accresciuta dall'apporto di ulteriori "compagni di strada") ad una "nuova civiltà" «... stabilita fuori dei quadri – infranti – della civiltà borghese ...»⁵⁷.

L'opera di Maritain, ad onor del vero, non aveva mancato di additare le gravissime insufficienze ed i fatali errori traditi dal *comunismo*, ma, essendosi sempre preoccupata di distinguere fra il *marxismo* ed il *comunismo* medesimo⁵⁸, aveva piuttosto propeso a circoscriverne, per lo più, le ragioni di – pur genetica – difformità rispetto ad un retto agire nella storia, entro i meri confini psicologici segnati dall'eccesso di un'incolpevole passione umana, che si sarebbe poi tradotta, in via incidentale, nella correlativa attività di materiale insorgenza, collettivamente posta in essere dai sostenitori di quell'idea.

In altri termini, quell'azione violentemente sopraffattrice, che appare tipicamente riconnettersi all'affermazione storica del *comunismo* sui contesti sociali, per il filosofo francese, non avrebbe costituito la traduzione in atto dello specifico portato dei presupposti insiti nel corrispondente apparato dottrinario; quel genere d'azione, in via principale, si sarebbe invece limitata a rappresentare solo

⁵⁶ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 214.

⁵⁷ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 216 ; nel merito, così come rileva CASTELLANO, *La razionalità cit.*, p. 181 s., tale soluzione apparirebbe porsi in un rapporto di piena contraddizione, rispetto all'impianto logico delle considerazioni tratte nella medesima opera dallo stesso filosofo francese, il quale, ravvisando l'ateismo di Marx come preliminare rispetto al suo essere *comunista*, atteso il fatto di discernere che la genesi del *comunismo* si manifesta a seconda di un ordine non *economico*, ma *filosofico* e *metafisico*, lo porta alla conclusione che «... il marxismo è figlio dell'immanentismo, ovvero della "filosofia moderna" ...», in tale contesto altresì portandosi «... la metafisica dell'umanesimo borghese (cioè l'ateismo, l'immanentismo, l'antropocentrismo), al suo più alto punto di esasperazione ...». Tutto ciò atteso, dunque, «... quest'analisi del marxismo, condivisa anche da altri autorevoli filosofi, per esempio Cornelio Fabro e Marcel De Corte, ...» dovrebbe d'altronde portare «... necessariamente a ritenere il comunismo marxista intrinsecamente perverso, come insegnò Pio XI nella *Divini Redemptoris* del 19 marzo 1937 e, quindi, a ritenere inammissibile ogni forma di collaborazione con esso da parte di chiunque voglia salvare o edificare la civiltà cristiana...».

A quest'ultimo proposito, in un senso più generale, non si riterrebbe del tutto incongrua la riconduzione della logica incongruenza dell'assunto maritainiano all'interno di un più ampio schema tipico, che appare costituire un elemento comune a tutti i sistemi politico-ideologici di derivazione *gnostica* ; esso viene ad essere così illustrato da VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, p. 228: «... la rivoluzione gnostica si propone, come suo obiettivo, un mutamento della natura dell'uomo e l'instaurazione di una società trasfigurata ...», tuttavia, non potendosi ovviamente tradurre tutto ciò in un dato attinente all'effettività della storia, all'atto pratico, il *rivoluzionario gnostico* si vedrà costretto a dover poi istituzionalizzare il proprio «... successo parziale o totale nella lotta esistenziale mediante un compromesso con la realtà ...» e, per tanto, se colta in una tale prospettiva, non suonerebbe del tutto impropria, nelle cornici della tipologia di un necessario compromesso, nemmeno l'iscrizione nel sistema di una forma di collaborazione con il *comunismo*, non ostante il principio di razionale contraddizione che questa opzione verrebbe poi ad obiettivamente comportare sul piano delle idee .

⁵⁸ Cfr. CASTELLANO, *La razionalità cit.*, p. 183.

l'accidentale episodio epifenomenico di un'abnorme (ma, per altro, ampiamente giustificabile) emozione reattiva, la quale – nei termini di una diretta conseguenza – sarebbe venuta a successivamente determinarsi, in esclusiva ragione dell'eccessiva imponenza assunta dalla dimensione dell'ingiustizia sociale presente nel mondo : ed ecco, quindi, Jaques Maritain incalzare il “nuovo cristiano”, sollecitandolo alla comprensione, giacché egli «... sa anche che nell'uomo che li professa, errori estremi testimoniano più generosità che tiepidezza, e che molti professano quegli errori solo in virtù d'una ignoranza inveterata, e d'un orribile inganno sull'identità di ciò che odiano: vede in molti giovani comunisti una fame e una sete di giustizia che ignora il proprio nome, e ama queste anime ardenti [...] sa che il comunismo [...] anche facendola urlare contro Dio, è la voce dei poveri e dei nullatenenti che trasmette alle nostre orecchie; sa che mai i poveri hanno ottenuto giustizia [...] se non quando l'hanno reclamata con la forza ...»⁵⁹.

Può costituire oggetto di aperta discussione quella critica rivolta a Maritain di aver sostanzialmente riproposto, *novis verbis*, soprattutto tramite il suo concetto di *democrazia*⁶⁰, le medesime proposizioni avanzate dal *Sillon*, la «... prima espressione storica del democraticismo cristiano ...»⁶¹, le cui enunciazioni, sostanzialmente distorsive del pensiero dei Pontefici, erano già state ufficialmente condannate – appena pochi anni dopo il loro aperto manifestarsi – dall'autorità stessa di San Pio X, attraverso la Lettera *Nôtre Charge Apostolique* del 23 agosto 1910⁶²; in ogni caso, apparirebbe d'altronde indubitabile l'effetto immediatamente dispiegato dall'opera di Maritain negli ambienti cattolici (e, in particolar modo, in quelli *democristiani*), laddove, in ragione della maggiore propensione dimostrata dall'autore nei confronti delle istanze del *social - comunismo*, rispetto a quelle, assolutamente esecrate, proprie al *liberalismo*⁶³, il pensiero di Maritain, nella sostanza, si era venuto a tradurre

⁵⁹ MARITAIN, *Umanesimo integrale cit.*, p. 224.

⁶⁰ Un concetto questo che, per altro, nell'opinione di MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici cit.*, p. 150, non troverebbe in Maritain uno svolgimento di carattere filosofico, ma apparirebbe, piuttosto, costituire il frutto «... di una attitudine psichica, in cui predomina il sentimento e al cui servizio egli ha messo le sue non comuni doti intellettuali e la sua ammirevole attrezzatura filosofica ...».

⁶¹ DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II cit.*, p. 142 alla nota 135.

⁶² In tal senso DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II cit.*, p. 70, il quale altresì rammenta (*ivi*, p. 464) come tale coincidenza ideale, nell'ambito dei lavori del *Concilio Vaticano II*, fosse stata esplicitamente ravvisata anche dal Card. Enrico Dante, nonché il teologo MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici cit.*, spec. p. 146 ss.; quest'ultimo con particolare svolgimento delle analogie presentate dal pensiero di Maritain rispetto a quello di Lammenais, dal qual ultimo erano state mediate le tesi sostenute dal *Sillon*. D'altro canto, tale opinione, oltre che dallo stesso interessato, viene ad essere contestata da DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo cit.*, p. 529 s., pur riscontrando quest'ultimo Autore un significativo e non accidentale parallelismo fra il più generale itinerario seguito dal pensiero di Lamennais e quello di Maritain.

⁶³ Ciò – come riassume, non condividendone l'analisi, DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo cit.*, p. 516 – per il fatto che, nell'opinione di Maritain, «... il risultato del liberalismo sarebbe stato infatti la distruzione dello spirito comunitario proprio del medioevo, la sostituzione dell'individuo, come entità

nell'approntamento strumentale di un principio, spiritualmente giustificativo, rispetto ad una sorta di procedimento (di carattere, forse, interiore, prima ancora che politico), il quale «... apriva, sino al massimo avvicinamento al comunismo ...»⁶⁴, in principale dipendenza – lo si è pure autorevolmente opinato – di una sua erronea chiave interpretativa⁶⁵.

Attratta da ciò, una certa frangia di fedeli socialmente impegnati era quindi pervenuta, nella pratica, a pressoché nullificare con il comune comportamento, attraverso una deviante ortoprassi, la portata concreta del divergente *Magistero della Chiesa*⁶⁶ e, per questa via, ecco che il filosofo francese poté finalmente assurgere all'ulteriore ruolo di «... colui che ha aperto la strada ...» – sempre secondo l'autorevole valutazione di Augusto Del Noce, «... naturalmente senza sua volontà...» – ad una forma di «... neomodernismo inteso, non più, al modo del vecchio modernismo, come alleanza fra il cattolicesimo e le forme di pensiero collegate alla reazione idealistica contro la scienza degli anni successivi al [18]'90

naturalistica, alla persona. Nel socialismo si deve invece vedere un tentativo inadeguato di oltrepassamento. Esso avrebbe una verità *storica* in quanto descrive esattamente il mondo a cui il successo della borghesia ha portato; e verifica storica della maggiore gravità dell'errore liberale sarebbe stato il sorgere dei fascismi ...».

⁶⁴ DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo cit.*, p. 221; in tal senso, ad esempio, rileva AMERIO, *Stat Veritas*, Torino, 2009, p. 97 l'analogo atteggiamento tenuto dall'episcopato francese il quale, dopo aver abbandonato la *Dottrina sociale della Chiesa*, «... in molti documenti ...», pur deplorando «... il traviamiento religioso dei comunisti ...», riconosceva «... che la base del comunismo è una base essenzialmente cristiana ...», altresì ritenendo, in termini più generali, costituire il medesimo «... un inveroamento di motivi cristiani ...».

⁶⁵ DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo cit.*, p. 202, potendosi, altresì, in tal senso valutare, secondo l'Autore, anche quanto espresso da Maritain nella sua successiva opera *Le Paysan de la Garonne*; a proposito di quest'ultimo saggio, rileva MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici cit.*, p. 270, che quivi «... Maritain finisce per respingere gli errori teoretici progressisti che favoriscono l'ingresso dell'idealismo, della fenomenologia e del teilhardismo nella filosofia e nella teologia cristiana. Ci sembra giusto un tal rifiuto, ma insufficiente. Di qui l'impotenza di Maritain a rispondere alle obiezioni opposte dai progressisti al suo ultimo libro ...».

⁶⁶ Più specificatamente, ciò, osserva DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo cit.*, p. 110 s., di coerenza a quel «... progressismo di forma cattolica ...» che, dipartendosi da Maritain ed attraversando Mounier, finisce, infine, con lo sfociare in Teilhard de Chardin; solo considerando le conseguenze di questa dinamica, soggiunge l'Autore, «... si capisce come [...] abbia potuto sorgere l'incredibilmente immonda campagna contro la memoria del santo pontefice Pio XII, e come dei cattolici progressisti vi abbiano contribuito ...»; per il rilievo di una comune concezione della storia in Maritain ed in Teilhard de Chardin, si veda CASTELLANO, *La razionalità cit.*, p. 179. Con più particolare riferimento alle radici concettuali poste alla base di quella dinamica che conduce ad un'assoluta prevalenza dell'ortoprassi, rispetto alle contrarie affermazioni ufficiali del Magistero, DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II cit.*, p. 19 s., opportunamente vi ravvisa una diretta forma di desunzione dalle categorie dialettiche del *marxismo* ed in senso sostanzialmente analogo anche AYUSO TORRES, *La costituzione cristiana degli Stati*, (trad. it.), Napoli, 2010, p. 63, osserva che «... la dottrina tende così a essere riassorbita nell'azione, trasformandosi in dottrina dell'azione o della prassi, secondo la terminologia marxista ...».

[...] ma con il marxismo ...»⁶⁷. Proprio in quest'ultimo senso, può incidentalmente osservarsi come il pensiero di Jacques Maritain (che, già in un' accezione più generalizzata, veniva, del pari, ad essere comunemente ravvisato come un' anticipazione ideale dello *spirito* del Concilio Vaticano II), poté ulteriormente venir assunto anche quale elemento concettualmente basilare, per parte di quella frazione dei numerosissimi *esegeti di rottura* di quest'ultimo evento ecumenico che aveva offerto fondamento alla cosiddetta *teologia della liberazione*⁶⁸, fenomeno ripetutamente condannato dal *Magistero della Chiesa*⁶⁹.

È, in ogni caso, da considerarsi come Jacques Maritain fosse sempre riuscito ad evitare d'incorrere in un'ufficiale sanzione dell'Autorità Ecclesiastica, a cagione della tangibile eterodossia di certe sue tesi⁷⁰; può avanzarsi l'ipotesi che ciò possa essere dipeso da molteplici ragioni, spesso fra loro concomitanti, quali: l'aperta simpatia suscitata dal suo pensiero presso gli ambienti vaticani, per così dire, più *progressisti*⁷¹, la perduranza dell'ottima fama che egli si era a buon diritto meritata, in ragione dell'indubbia coerenza teologica dimostrata dalla sua più risalente produzione⁷², la rilevante posizione istituzionale di Ambasciatore francese presso la Santa Sede da lui occupata fra il 1945 ed il 1948⁷³, nonché, infine, anche dal fatto di

⁶⁷ Così DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo cit.*, p. 574.

⁶⁸ Il nesso causalità che viene a legare il Concilio Vaticano II al fenomeno della *teologia della liberazione* costituisce argomento pressoché incontrovertito, giacché come, *ex multis*, espone anche MONDIN, *Storia della teologia*, vol. 4, Bologna, 1997, p. 716 «... l'origine effettiva della teologia della liberazione si può fissare nella seconda metà degli anni Sessanta e coincide con la recezione pastorale e teologica del Vaticano II da parte della Chiesa latino-americana nella conferenza di Medellin (1968) ...»; per quel che concerne, invece, l'aperto richiamo operato dalla *teologia della liberazione* al pensiero *maritainiano* – e, più in particolare, al suo svolgimento del concetto di *nuova cristianità* – ha ad esprimersi esplicitamente in tal senso, anche GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia, 1973, p. 61 (costituisce quest'ultimo Autore uno fra i principali fondatori teorici di tale indirizzo teologico) .

⁶⁹ Cfr. MONDIN, *Storia della teologia cit.*, p. 744 s.

⁷⁰ Le uniche richieste ufficiali in tal senso, vennero avanzate sotto il Pontificato di Giovanni XXIII, come osserva nello specifico merito INNOCENTI, *Riflessioni critiche sul convegno maritainiano di Venezia*, ora raccolto in appendice a MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici cit.*, p. 379.

⁷¹ Alcune delle opere dello stesso Autore, fra le quali, pare, anche *Umanesimo integrale*, erano state trasposte dal francese all'italiano dallo stesso Mons. Montini, a quest'ultimo fatto probabilmente potendosi ascrivere la mancata messa all'indice di questo saggio, giacché l'adozione di un tale provvedimento avrebbe fatalmente coinvolto anche la posizione del suo autorevole traduttore, come in tal senso parrebbe di potersi discernere anche dall'accenno contenuto in VIAN, *Quest'occhio di amicizia etc.*, in *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento: atti del Convegno nel centenario della nascita*, (a cura di Vian), Roma, 2001, p. 119 alla nota 117; in ogni caso, per taluni sommarî accenni circa la sostanziale adesione di Paolo VI ai postulati delle dottrine *maritainiane*, si rimanda a quanto portato da DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II cit.*, pp. 391, 524 e 569 .

⁷² In relazione alla correttezza teologica dell'impianto di alcune delle più risalenti opere *maritainiane*, si vedano le concordanti riflessioni tratte da PALACIOS, *La primacia assoluta cit.*, p. 371 ss.

⁷³ Per un'esemplificazione dell'assunto, come, fra gli altri riporta anche SANI, *“La Civiltà Cattolica” cit.*, p. 143, successivamente alla pubblicazione su *La Civiltà cattolica* del saggio *Umanesimo*

essere riuscito ad abilmente dipanare il proprio pensiero, sempre all'interno di un paradigma filosofico che, entro le cornici di uno schema terminologico dal carattere surrettiziamente *tomistico* gli aveva comunque permesso – anche se, di sovente, sotto il mero profilo dell'apparenza – di mantenersi sostanzialmente all'interno di quei confini che scandiscono l'ambito di adesione ad un canone formalmente cattolico⁷⁴.

Per tornare al tema principale di questo paragrafo, anche alla luce di questi brevi cenni, riterremmo apparire alquanto evidente, per un aspetto almeno, l'intercorrere di un tema di sostanziale difformità ideologica fra lo spirito informatore

Integrale del padre Antonio Messineo che sottolineava gli errori, dottrinali e filosofici, espressi da Maritain nel suo omonimo scritto, si ebbe a registrare una vigorosa protesta del conte Wladimir d'Ormesson, l'Ambasciatore di Francia presso la Santa Sede che era succeduto in quell'incarico a Maritain, nell'ottobre del 1948; in conseguenza di ciò, il Vaticano ritenne prudentemente di far sospendere la pubblicazione su *La Civiltà cattolica* di un ulteriore articolo, che già era stato compiutamente vergato e tipograficamente composto, dove il Padre Messineo andava ad ulteriormente approfondire l'oggetto di quel suo primo saggio circa il chiarimento dei gravi errori presenti nell'opera *maritainiana* in questione.

⁷⁴ Secondo MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici cit.*, p. 227, come già s'è considerato, Maritain altro non farebbe che riproporre i medesimi errori del *Sillon* e, nel medesimo senso che sopra s'è assunto nel testo, «... la novità del suo apporto sta nella fama tributagli come filosofo, in una sottile e seducente regia, nell'adozione di principi e formule ricavati a fatica dalla dottrina tomista (come l'uso che egli fa della teoria dell'*analogia*) e soprattutto nell'impiego di un linguaggio filosofico ondeggiante, complicato da continue distinzioni, in quel suo presentare le cose quasi *in angulis*, che gli consente in sostanza di difendere le stesse posizioni pratiche dei nemici della Religione, senza però mettersi in aperta e manifesta contraddizione con le formule della Chiesa ... »; analogamente, per la considerazione di talune delle ambiguità logiche insite nell'opera del filosofo francese *La personne et le bien commun*, si rimanda a PALACIOS, *La primacia assoluta cit.*, p. 395 s. .

Per parte nostra, riterremmo di poter discernere una significativa riprova della sostanziale fondatezza di quest'ultimi rilievi, ad esempio, nell'opera di MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia cit.*, p. 30 s., laddove, di seguito all'incalzante susseguirsi di pressanti formulazioni, in ragione delle quali parrebbe di doversi necessariamente arguire come, per il cristiano, l'instaurazione della *democrazia* costituisca un imperativo etico di carattere pressoché salvifico, ecco l'Autore immediatamente rientrare nel canone cattolico, soggiungendo «... nessuna dottrina o opinione di origine puramente umana, per quanto vera possa essere, ma soltanto le cose rivelate da Dio s'impongono alla fede dell'anima cristiana. Si può essere cristiani e salvar l'anima militando in qualsiasi regime politico, a condizione, tuttavia, che questo non offenda la legge naturale e la legge di Dio. Si può essere cristiani e salvar l'anima difendendo una filosofia politica diversa dalla filosofia democratica ...», giacché, ulteriormente argomenta (a questo punto, con assai dubbia proposizione): «... la questione non verte sul cristianesimo come credo religioso e come via alla vita eterna, ma sul cristianesimo come lievito della vita sociale e politica dei popoli [...] Non è nelle altezze della teologia, ma nelle profondità della coscienza profana e dell'esistenza profana che agisce il cristianesimo così inteso ...»; per un'esposizione circa gli errori dottrinali insiti in una tale dicotomia fra il piano *teologico - spirituale* e l'ambito *temporale* (assai frequente nel pensiero del filosofo francese in questione e che costituisce, con tutta evidenza, fenomeno ben differente, rispetto alla disgiunzione d'ascendenza agostiniana fra la *Città celeste* e quella *terrena* che, d'altronde, l'Autore non parrebbe invece operare, di coerenza con le costruzioni *immanentistiche* d'ascendenza *gnostica*), fra gli altri, si vedano anche SIRI, *Getsemani*, Roma, 1987, p. 87 ss. e MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici cit.*, p. 223 ss. .

della Democrazia Cristiana e quello, pure notevolmente affine, del *popolarismo* di Don Luigi Sturzo, il qual ultimo non richiese mai la tessera di quel partito ed, anzi, ebbe ad aspramente e ripetutamente criticare, fra l'altro, anche i penetranti aspetti *dirigistici* e *pianificatori* caratteristici di quel più generale assetto economico che venne a profilarsi nel Paese, in dipendenza dell'attività dei Governi a direzione *democristiana* che si susseguirono, a partire dal varo della vigente Costituzione⁷⁵.

Occorre sottolineare, tuttavia, come tale divergenza si presentasse in una dimensione di contrasto ideale, probabilmente limitata ad un solo principale fattore efficiente; in questo senso, infatti, se Don Luigi Sturzo, anch'egli aderendo ad una linea *gnostica* di *progressismo cristiano*⁷⁶, in luogo di proporre modelli politici ispirati alla *Dottrina sociale della Chiesa*, sotto il profilo concretamente progettuale, per lo più, era parso rivelarsi maggiormente proclive ad una «... “imitazione” dei programmi altrui ...», che potevano vagamente considerarsi come sussumibili entro le cornici di una tendenza latamente *liberal-democratica*⁷⁷, la Democrazia Cristiana, d'altronde, in

⁷⁵ MALGERI, *Luigi Sturzo*, Roma, 1982, p. 170 ss., sia pure se criticamente, ripercorre alcune delle tematiche che hanno animato la polemica, pressoché solitaria, condotta da Don Sturzo e che prese inizio con il suo ritorno in Italia, per poi concludersi con la sua scomparsa. Per estrema sintesi, lamentava lo statista siciliano (*ivi*, p. 171 s.) il fatto che i provvedimenti posti in essere dai Governi *democristiani* nell'ambito economico paressero volti a propiziare un livellamento verso il basso dell'intero corpo sociale, «... sì da preparare l'avvento di un socialismo di Stato non lontano dal comunismo marxista ...», al contrario ritenendo che «... dove non c'è fondamentale libertà economica anche la libertà politica va perduta ...» e che, quindi (*ivi*, p. 174), soltanto «... quando l'iniziativa privata non ha energie e mezzi sufficienti per rispondere ai propri fini, lo Stato interviene integrando, aiutando, mai soverchiando, mai sostituendosi ...».

⁷⁶ Osserva COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 39 ss., che la differenza riscontrabile fra Don Luigi Sturzo ed i nuovi ceti *democristiani* non sarebbe da discernersi sotto il profilo del *progressismo cristiano*, giacché il sacerdote siciliano (*ivi*, pp. 39 s. e 45), pur non seguendolo nell'aperta adesione all'*eresia modernista*, avrebbe comunque sempre mantenuto una linea di corrispondenza ideale rispetto alle tesi formulate da Romolo Murri e, in talune occasioni, si sarebbe addirittura pubblicamente allineato alle prese di posizione politiche tenute da Jacques Maritain e da Emmanuel Mounier (*ivi*, p. 46 s.).

⁷⁷ In tal senso, esplicitamente aderendo all'opinione nutrita nel proposito da Piero Gobetti, ANTONELLI, *Questione cattolica e questione democristiana (Spunti critici di diritto costituzionale)*, in *Dir. soc.*, 1988, p. 316; deve per altro rilevarsi come tale opera di desunzione dei modelli politici dagli altrui programmi, per altro verso, potrebbe anche ravvisarsi nelle forme di un'ambigua *comunione programmatica* fra formazioni di teoricamente eterogenea ispirazione ideale che, di per se stessa, non costituirebbe vicenda del tutto anomala, inserendosi, per vero, in quel più ampio contesto della vita politica italiana dell'epoca che, sin dai suoi esordî – anche secondo l'autorevole testimonianza coeva di PERSICO, *Le rappresentanze politiche e amministrative*, (1885), ried. Napoli, 1942, p. 70 s. – si era contraddistinta per il fatto che «... né i moderati erano conservatori, né i progressisti, come s'intitolavano, avevano un programma diverso, più largo e definito ...», talché, quando l'opposizione progressista ebbe finalmente a prevalere, «... si vide chiaramente che non erano in giuoco le idee o i programmi ...» e, del resto, anche nella successiva epoca del c.d. *trasformismo parlamentare*, come ebbe ad osservare, fra gli altri, anche SORO DELITALA, *La decadenza delle istituzioni amministrative specialmente in Italia*, Sassari, 1892, p. 26, nel nostro Paese, per estrema

ragione dell'influenza *maritainiana* che s'è scorsa, sembrava spesso piuttosto volgersi, nella direzione di costruzioni concettuali ed istituzionali accolte anche dalla dottrina *marxista*⁷⁸.

Non ostante la considerazione che s'è appena tratta, può comunque affermarsi come, rispetto alla compagine *popolare*, la successiva formazione *democristiana* avrebbe avuto a conservare, sotto numerosi profili, una linea di rimarchevole continuità⁷⁹; fra i molti ravvisabili, costituiscono temi esemplari del fenomeno di simiglianza da ultimo cennato: la comune considerazione della *politica* non già come manifestazione dell'*etica*, ma altresì come «... mera *mediazione* di posizioni e di

sintesi, altro non si venne che «... a costituire un governo di partito, il quale composto dei più astuti ed ambiziosi, valse a formare quelle maggioranze, che pur troppo, lasciano indifesi i diritti dei cittadini e delle minoranze ...».

⁷⁸ Per una pratica esemplificazione di “plagio” *democristiano*, operato attingendo dalle categorie del *socialismo giuridico* si veda ANTONELLI, *Questione cattolica cit.*, p. 317, nonché, in senso più ampio, si consideri l'analisi condotta da COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, p. 48 che rileva come il dissenso di Sturzo, successivamente al suo ritorno in Italia, si sarebbe manifestato a fronte di «... una concezione socialista entrata nel modello di alcuni influenti membri della DC ...», che si estrinsecava anche attraverso «... un cambio nello stesso vocabolario dei suoi compagni in politica...», mediante l'adozione di terminologie politico - sociali desunte dalle categorie del *marxismo*. Per tanto, si potrebbe approssimativamente azzardare che, se il *popolarismo* di Don Luigi Sturzo si volgeva nella direzione di un *progressismo cristiano* di ispirazione *criptoilluminista* (dove le severe critiche mosse al programma del P.P.I. da parte di autorevolissimi ambienti cattolici, analiticamente riportate anche da CASTELLANO, *Questione cattolica cit.*, p. 113 ss.), quello praticato da molti *democristiani* parrebbe invece essersi indirizzato, piuttosto, alla volta delle declinazioni di tendenza *socialista* della figura del *progressismo* medesimo, tanto da potersi obiettivamente riscontrare «... che i movimenti e i principi ispiratori dell'Internazionale socialista non contrastano con quelli della Democrazia Cristiana ...», così CASTELLANO, *Questione cattolica cit.*, p. 105 ed Autore *ivi cit.* alle note (21) e (22).

⁷⁹ Così come, del resto, sia pure se per breve accenno, osserva GUASCO, *Romolo Murri cit.*, p. 184 s., può ravvisarsi parimenti intercorrere «... una sostanziale continuità d'ispirazione, tra il primo movimento democratico murriano ... e la fondazione del partito da parte di Sturzo ...», analogamente anche CANDELORO, *Il movimento cattolico cit.*, p. 304; per un accenno alla lineare eredità ideale intercorrente fra la Democrazia Cristiana ed il vecchio Partito Popolare, cfr. SALE, *De Gasperi e la Costituzione repubblicana*, ne *La Civ. Catt.*, 2008, II, p. 332; in favore della tesi di una riconnessione fra *nuova* e *vecchia* Democrazia Cristiana, attraverso la mediazione del Partito Popolare di Sturzo, riporta BEDESCHI, *Murri, Sturzo, De Gasperi cit.*, p. 111, come la detta continuità spirituale venne altresì ad essere decisamente sostenuta, anche mediante un falso documentale, posto in opera dallo stesso ufficio stampa di De Gasperi: ciò ebbe luogo per il tramite della riedizione di una precedente opera di don Giulio de Rossi riferita al Partito Popolare, che veniva, tuttavia, emendata – in senso del tutto contrario rispetto alle tesi quivi originariamente esposte dall'Autore – nella parte in cui il nesso intercedente fra la formazione di Murri e quella di Sturzo veniva ad essere assolutamente negato; si poteva così giungere, per questa via, a ricostruire un'ininterrotta linea di avvicendamento ideale fra l'antica e la nuova Democrazia Cristiana, attraverso quel ponte costituito dal Partito Popolare Italiano; in ogni caso, rimane da rilevarsi come Sturzo, a differenza di Murri, non ebbe mai ad aderire pienamente – quanto meno sotto il profilo formale – ai postulati propri alle teoresi dell'eresia *modernista*, così come, del resto, confermato anche dallo stesso Murri, nel contesto di un'intervista da lui rilasciata al *Giornale d'Italia* del 10 aprile 1920.

interessi senza altro criterio che la mediazione medesima ...»⁸⁰ e la concordante identificazione della nozione di *popolo* in quella della classe sociale economicamente meno abbiente, anziché nella più ampia e generalizzata indicazione di un'intera collettività, sotto il suo profilo *politico, etnico o spirituale*⁸¹.

Ciò considerato, assai ci parrebbe risaltare la sostanziale estraneità manifestata dalla linea di pensiero *democristiana*, tanto nei confronti del *Magistero della Chiesa*⁸², che rispetto all'effettivo orientamento della gran parte del suo elettorato (moderato, quando non addirittura apertamente conservatore)⁸³, il cui voto, alle elezioni del 1946

⁸⁰ CASTELLANO, *De Christiana Republica cit.*, p. 38.

⁸¹ CASTELLANO, *De Christiana Republica cit.*, p. 46, ulteriormente puntualizzando (*ivi*, p. 47, alla nota 54) come la strategia *interclassista* – analogamente praticata tanto dal P.P.I. che dalla D.C. – ben lunge dal voler determinare un superamento del concetto stesso delle *classi sociali*, si fosse limitata ad operare una sorta di sintesi degli interessi di talune fra esse, a totale discapito, tuttavia, di alcune altre (ad esempio, di quella comprensiva dei proprietari terrieri). Ciò, lo si osserva incidentalmente, in evidente contrasto rispetto alla *Dottrina sociale della Chiesa*, entro i cui confini, pure, il Toniolo (alla cui linea di pensiero De Gasperi esplicitamente, come già s'è considerato, affermava d'ispirarsi) era ancora riuscito sostanzialmente a mantenersi; per un'esemplificazione intorno a quest'ultimo assunto, si veda TONIOLO, *L'Unione cattolica popolare italiana. Ragioni, scopi, incitamenti*, ora in *Opera Omnia*, vol. III, Città del Vaticano, 1951, p. 29 ss.

⁸² Tanto le proposizioni del *socialismo* che quelle del *comunismo*, già nell'epoca anteriore al Pontificato di Pio XII, erano già state ripetutamente ed inequivocabilmente condannate dal *Magistero della Chiesa*, attraverso le Encicliche: *Qui pluribus* (9 novembre 1846), *Noscitis et Nobiscum* (8 dicembre 1849) e *Quanta cura* (8 dicembre 1864) del Beato Pio IX, *Quod Apostolici muneris* (28 dicembre 1878), *Dall'alto* (15 ottobre 1890) e *Rerum novarum* (15 maggio 1891) di Leone XIII, *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931) e *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937) di Pio XI, nonché dal *Motu proprio* di San Pio X *Fin dalla prima* (18 dicembre 1903).

⁸³ Per un accenno intorno all'esorbitanza della linea ideologica della Democrazia Cristiana, anche nell'epoca *degasperiana*, rispetto al tradizionale *Magistero della Chiesa* si vedano DE ROSA, *La Democrazia Cristiana cit.*, p. 601; COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi cit.*, pp. 42, alla nota (54) e 65 ss.; CASTELLANO, *Questione cattolica cit.*, p. 120 ss.; SALE, *De Gasperi e la Costituzione cit.*, p. 331 ss.; d'altronde, così come osserva CASTELLANO, *De Christiana Republica cit.*, p. 25 s. alla nota (14), fra le altre, le riviste diocesane di Milano, Bergamo, Padova ed Udine giunsero addirittura a falsificare il testo del radiomessaggio natalizio di Pio XII del 1944 «... cui vennero arbitrariamente aggiunte sessanta parole in quattro punti diversi ...», al fine di far apparire il programma politico della Democrazia Cristiana nelle vesti di proposizione eticamente conforme, nei confronti della *Dottrina sociale della Chiesa* (per una considerazione circa l'effettivo tenore ed i reali contenuti del radiomessaggio in questione cfr. GRASSO, *Critiche di un cattolico del 1947 alla Costituzione*, in *Questione cattolica cit.*, p. 167 ss.); assai verosimilmente, tale iniziativa manipolatoria poté consumarsi, in quanto propiziata dagli indirizzi impressi dalla Segreteria di Stato vaticana che, in quell'epoca, come già s'è accennato, si trovavano ad essere orientati – in quanto meno parziale divergenza rispetto alla volontà del Pontefice – dall'influente opinione del suo Sostituto Mons. Montini.

Circa le ragioni contingenti poste alla base dell'operazione di sostegno alla Democrazia Cristiana, a seconda della sinossi delle opinioni riassunte da CASTELLANO, *loc. op. ult. cit.*, esse potrebbero così giustificarsi: «... a) perché era il partito del CNL “meno lontano” e, forse, il più “clericale” dei partiti non cattolici e, in quanto partito “clericale” ci si illuse che consentisse una rinnovata forma di potere

e del 1948 – non ostante le divergenti analisi *degasperiane*⁸⁴ – aveva rappresentato «... un atto di fiducia nella Chiesa e nella persona di Pio XII piuttosto che una scelta politica ...»⁸⁵; una fiducia nella Chiesa e nel Papa che, almeno ancora sino alla tornata delle votazioni politiche del 1953, grazie all'opera capillare profusa dai *Comitati Civici*, si sarebbe rivelata costituire un elemento eminente ed imprescindibile del dato complessivo relativo alle alte percentuali di consenso ottenute dalla Democrazia Cristiana⁸⁶.

temporale [...] b) perché consentiva di coltivare l'illusione di conservare sociologicamente un'Italia cattolica senza dover ergersi contro gli Alleati, in particolare contro gli Stati Uniti d'America, in presenza, fra l'altro, del "pericolo" comunista"; c) perché si ipotizzò di riuscire a "gestire" dall'interno l'ordinamento giuridico liberale con un solo partito di cattolici che, per giunta, era partito di maggioranza relativa ...».

⁸⁴ Rammenta GRASSO, *Le elezioni del 18 aprile 1948 e la formazione del diritto costituzionale*, in *Scritti in onore di Antonino Pensovecchio Li Bassi*, tomo I, Torino, 2004, p. 550 e nota 35, come Alcide De Gasperi ed i maggiori dirigenti *democristiani* si fossero attivamente industriati a far prevalere la tendenza volta «... a considerare il voto del 18 aprile 1948 come una decisione di carattere aconfessionale in quanto adesione totale alle concezioni liberaldemocratiche, in concordanza con gli indirizzi prevalsi in Occidente ...».

⁸⁵ BAGET BOZZO, *L'Intreccio cit.*, p. 58 ; per un cenno d'analogo tenore, riferito all'opinione dell'ex Presidente Giuseppe Saragat, si veda anche TORNIELLI, *Pio XII cit.*, p. 465 ; del resto, come risulta anche dalle acquisizioni tratte dall'archivio di Padre Giacomo Martegani, la stessa Democrazia Cristiana, sin dalle elezioni amministrative del 1946, aveva avuto a richiedere esplicitamente al Vaticano la mobilitazione del clero in suo favore, come riporta SALE, *Pio XII, De Gasperi e il "referendum" del 1946*, ne *La Civ. Catt.*, 2003, II, p. 113.

Intorno alla posizione dottrinale tenuta da Papa Pio XII, ci apparirebbe particolarmente significativa la notazione circa il fatto di come, anche sul piano dottrinale, quel Pontefice avrebbe successivamente ribadito la linea costantemente tenuta dal *Magistero* circa il fenomeno *social - comunista*, attraverso le Encicliche: *Humani generis* (22 agosto 1950) e *Menti nostrae* (23 settembre 1950).

⁸⁶ Come descrive GEDDA, *18 aprile 1948 cit.*, p. 115 ss., verso la fine del gennaio 1948, a fronte delle insufficienze tradite dalla Democrazia Cristiana – che, tra l'altro, pur avendo conseguito alle elezioni per la Costituente soltanto il 35,2% dei voti, contro il 18,9% dei comunisti ed il 20,7% dei socialisti, aveva tuttavia rifiutato qualsiasi forma d'intesa con le altre compagini anti-sovietiche – Pio XII concordò con lo stesso Luigi Gedda, affinché si fondasse un movimento che potesse mobilitare elettoralmente la massa dei fedeli, allo scopo di poter contrastare il pericolo che il Fronte Popolare potesse giungere a conseguire la maggioranza nel Parlamento italiano . A tal fine, non potendosi direttamente impiegare la struttura dell'*Azione Cattolica*, in ragione dei divieti imposti dal regime dei Patti Lateranensi, si diede vita, con l'esplicita benedizione del Pontefice, ai *Comitati Civici*, un «... movimento strutturato e organizzato in termini autonomi dai partiti e dalla stessa Dc ...»; esso era inteso a sostanziare «... un intervento diretto del "popolo cristiano" [...] in stretta connessione con l'Azione cattolica e, sostanzialmente, sulla base di un mandato diretto della gerarchia ecclesiastica...», così SALERI, *Il monaco cit.*, p. 121 . Tale formazione, nel 1948, riuscì, a far incrementare il consenso in favore della Democrazia Cristiana, portandolo al 48,5%. I *Comitati Civici*, contribuirono significativamente anche ai risultati delle elezioni, nazionali e locali, immediatamente successive, pur se guardati con disfavore da Mons. Montini (cfr. MALGERI, *Vittorino Veronese dal dopoguerra al concilio: un laico nella Chiesa e nel mondo*, Roma, 1994, p. 35) e sostanzialmente invisi anche ai vertici democristiani (GEDDA, *18 aprile 1948 cit.*, pp. 135 e 190 s. e, sia pure con più particolare riferimento alla figura di Giuseppe Dossetti, si veda anche SALERI, *Il monaco cit.*, p. 117 ss., nonché

Bibliografia

- AMERIO, *Stat Veritas*, Torino, 2009.
- ANTONELLI, *Critiche e proposte di riforma della Costituzione (con particolare riguardo all'opera di Giuseppe Menotti De Francesco)*, in *Studi Urbinati*, anno XLIII, 1974 – 1975.
- ANTONELLI, *Questione cattolica e questione democristiana (Spunti critici di diritto costituzionale)*, in *Dir. soc.*, 1988.
- ATRIPALDI, *Il catalogo delle libertà civili nel dibattito in Assemblea costituente*, Napoli, 1979.
- AYUSO TORRES, *L'àgora e la piramide. Una "lettura" problematica della Costituzione spagnola*, (trad. it.), Torino, 2004.
- AYUSO TORRES, *La costituzione cristiana degli Stati*, (trad. it.), Napoli, 2010.
- BAGET BOZZO, *L'intreccio. Cattolici e comunisti 1945 - 2004*, Milano, 2004.
- BEDESCHI, *Il giovane De Gasperi e l'incontro con Romolo Murri*, Milano, 1974.
- BEDESCHI, Murri, Sturzo, *De Gasperi. Ricostruzione storica ed epistolario (1898-1906)*, Cinisello Balsamo, 1994.
- BELOTTI, in *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. II, Roma, 1970.
- BERETTA, *La "Costituzione economica": genesi e principi*, ne *Il pol.*, 1988.
- BIGIARI, *Un altro libro sull'impresa*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1952.
- CALAMANDREI, *Scritti e discorsi politici*, vol. I, Firenze, 1966.
- CANDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, 1974.
- CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, in A.A. V.V., *La crisi del diritto*, Padova, 1953.
- CASSESE, *La costituzione economica europea*, in *Riv. dir. pubbl. com.*, 2001.
- CASSESE (a cura di), *La nuova costituzione economica*, Roma - Bari, 2012.
- CASTELLANO, *Questione cattolica e questione democristiana*, in *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, 1987.
- CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Napoli, 1993.
- CASTELLANO, *De Christiana republica. Carlo Francesco D'Agostino e il problema politico (italiano)*, Napoli, 2004.

p. 135, ove rammenta la richiesta di scioglimento di quel movimento avanzata al Vaticano da parte del Segretario Nazionale D.C. Amintore Fanfani) ; secondo la testimonianza di NENNI, *Tempo di guerra fredda. Diari 1943-56*, Milano, 1981, p. 547, sentimenti analoghi si trovava a nutrire Alcide De Gasperi anche nei confronti dei comuni aderenti all'*Azione Cattolica*, presieduta dal fondatore dei *Comitati Civici* Luigi Gedda.

- CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico "modulare" del personalismo contemporaneo*, Napoli, 2007.
- CHACE, *Acheson: The Secretary of State who created the american world*, Cambridge (Mass. - U.S.A.), 1998.
- COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica*, in *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, 1987.
- COSTANTINI, Vittorio Frosini. *Genesi filosofica e struttura giuridica della società dell'informazione*, Napoli, 2010.
- COULTER, *Tradimento*, (trad. it.), Milano, 2004.
- DE GASPERI, *La Democrazia Cristiana e il momento politico*, in ID., *Discorsi politici 1923-1954*, (a cura di Allara e Gatti), Roma, 1990.
- DEL NOCE, Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità, saggio introduttivo a VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, (trad. it.), Torino, 1968.
- DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1990.
- DEL NOCE, *I cattolici e il progressismo*, Milano, 1994.
- DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino, 2010.
- DE ROSA, *Il Partito popolare italiano*, Roma - Bari, 1985.
- DE ROSA, *L'Opera dei congressi*, Roma - Bari, 1985.
- DE ROSA, *La Democrazia Cristiana del secondo dopoguerra*, in DE GASPERI - DE ROSA, *I cattolici dall'opposizione al Governo*, Roma - Bari, 1985, p. 598.
- ELIA, *Costituzione, partiti, istituzioni*, Bologna, 2009.
- FROSINI, *Costituzione e società civile*, Milano, 1977.
- GASLINI, *Rappresentanza politica e sistema economico*, in questa Rivista, 2019, n.1.
- GEDDA, *18 aprile 1948. Memorie inedite dell'artefice della sconfitta del Fronte Popolare*, Milano, 1998.
- GIANNINI, *Diritto pubblico dell'economia*, Bologna, 1995.
- GRASSO, *Critiche di un cattolico del 1947 alla Costituzione*, in *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova, 1987.
- GRASSO, *Le elezioni del 18 aprile 1948 e la formazione del diritto costituzionale*, in *Scritti in onore di Antonino Pensovecchio Li Bassi*, tomo I, Torino, 2004.
- GRASSO, *Sulla concezione del diritto nella Costituzione*, in *Dir. soc.*, 2009.
- GUASCO, Romolo Murri. *Tra la "Cultura sociale" e "Il Domani d'Italia" (1898 - 1906)*, Roma, 1988.
- GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia, 1973.
- HALBERSTRAM, *The Fifties*, New York, 1993.
- INNOCENTI, *Riflessioni critiche sul convegno maritainiano di Venezia*, ora anche in appendice a MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo*, (ed. it. a cura di Innocenti), Roma, 1991.
- LOPEZ de OÑATE, *La certezza del diritto*, Roma, 1950.
- MALGERI, *Luigi Sturzo*, Roma, 1982.

- MALGERI, *Vittorino Veronese dal dopoguerra al concilio: un laico nella Chiesa e nel mondo*, Roma, 1994.
- MONDIN, *Storia della teologia*, vol. 4, Bologna, 1997.
- MORTATI, *La costituzione in senso materiale*, (1940) rist., Milano, 1998.
- MARITAIN, *Umanesimo integrale*, (trad. it.), Roma, 1949.
- MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, (trad.it), Milano, 1981.
- MEINVIELLE, *Il cedimento dei cattolici al liberalismo*, (ed. it. a cura di Innocenti), Roma, 1991.
- NATOLI, *Limiti costituzionali dell'autonomia privata nel rapporto di lavoro*, Milano, 1955.
- NENNI, *Tempo di guerra fredda. Diari 1943-56*, Milano, 1981.
- NOVACCO, *L'officina della Costituzione italiana*, Milano, 2000.
- PACE, *Problematica delle libertà costituzionali*, (Parte speciale), Padova, 1992.
- PALACIOS, *La primacia assoluta del bien comun*, in *Verbo*, 2011.
- PERSICO, *Le rappresentanze politiche e amministrative*, (1885), ried. Napoli, 1942.
- RESCIGNO, *Proprietà (diritto privato)*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXVII, Milano, 1988.
- RODOTÀ, Art. 42, in *Rapporti economici*, tomo II, in *Commentario della Costituzione* (a cura di Branca), Bologna - Roma, 1982.
- ROGGI, *Il mondo cattolico e i "grandi temi" della politica economica*, ne *La cultura economica nel periodo della ricostruzione*, (a cura di Mori), Bologna, 1980.
- SALE, *Pio XII, De Gasperi e il "referendum" del 1946*, ne *La Civ. Catt.*, 2003, II.
- SALE, *Il viaggio di De Gasperi negli Stati Uniti*, ne *La Civ. Catt.*, 2004, III.
- SALE, *De Gasperi e la Costituzione repubblicana*, ne *La Civ. Catt.*, 2008.
- SALERI, *Il monaco "Principe"*, in BAGET BOZZO - SALERI, *Giuseppe Dossetti. La Costituzione come ideologia politica*, Milano, 2009.
- SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi delle gnosi*, Milano, 1991.
- SANI, *"La Civiltà Cattolica" e la politica italiana nel secondo dopoguerra, 1945-1958*, Milano, 2004.
- SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, (trad. it.), Torino, 2004.
- SIRI, *Getsemani*, Roma, 1987.
- SORO DELITALA, *La decadenza delle istituzioni amministrative specialmente in Italia*, Sassari, 1892.
- TOGLIATTI, *L'opera di De Gasperi. Rapporti tra Chiesa e Stato*, Firenze, 1958.
- TONIOLO, *L'Unione cattolica popolare italiana. Ragioni, scopi, incitamenti*, ora in *Opera Omnia*, vol. III, Città del Vaticano, 1951.
- TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli. Un uomo sul trono di Pietro*, Milano, 2007.
- TRAVERSO, *Partito politico e ordinamento costituzionale*, Milano, 1983.
- VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, (trad. it.), Torino, 1968.
- VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, (trad. it.), Milano, 1970.

VIAN, *Quest'occhio di amicizia etc.*, in *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento: atti del Convegno nel centenario della nascita*, (a cura di Vian), Roma, 2001.

WALTON, *Henry Wallace, Harry Truman and the Cold War*, New York, 1976.

ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Torino, 1992.

“A Torino non si muore di fame”. Riflessioni antropologiche su cibo e povertà estrema

Valentina Porcellana - Silvia Stefani - Cristian Campagnaro

“In Turin, you don’t starve”. An anthropological reflection about food and extreme poverty

Abstract

Grounded in a longstanding action-research about homelessness and welfare system in Turin, the article analyses how public and private services tackle the issue of homeless’ food poverty. Drawing on the anthropological understanding of nutrition, it will be argued that traditional food supply chains for homeless people reduce food to the bare biological dimension, ignoring social, cultural, and psychological features. Afterward, the article describes how the action-research project “Costruire Bellezza” (CB), a permanent laboratory for homeless people, deals with the food issue. CB represents an interesting case-study where different responses to the nutrition challenge have been developed to take into consideration the multidimensional nature of eating. In the project, food is a core issue around which it is possible to create relationships, to develop capacities, and to exercise one’s own voice. The insights matured in CB contributes to promote a reflexive transformation of the wider system of services that produced the systemic program “Alimenta”.

Keywords: homelessness, anthropology of food, welfare, food poverty, action-research

1. Introduzione

“A Torino non si muore di fame”. Così ci aveva detto un operatore quando avevamo iniziato, nel 2009, ad occuparci, in collaborazione con enti pubblici e del privato sociale, di servizi per persone “senza dimora” nel capoluogo piemontese¹. Secondo il suo parere, il problema del cibo non era una priorità rispetto ad altre esigenze ed emergenze del vivere in strada. Alcuni anni più tardi, nel 2014, proseguendo il nostro

* Per quanto l’articolo sia frutto di una riflessione comune, si deve a Valentina Porcellana la stesura dei paragrafi 1, 2 e 3, a Silvia Stefani dei paragrafi 4 e 6, a Cristian Campagnaro del paragrafo 5.

¹Il “noi” a cui facciamo riferimento è composto da un gruppo di lavoro multidisciplinare che, dal 2009, coinvolge antropologi ed educatori del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione dell’Università di Torino, coordinati da Valentina Porcellana e da designer del Dipartimento di Architettura e Design del Politecnico di Torino coordinati da Cristian Campagnaro.

lavoro a stretto contatto con l'amministrazione pubblica torinese sul tema del contrasto all'*homelessness*, il tema del cibo, della sua qualità, reperibilità e distribuzione nelle case di accoglienza notturna, era tornato a interrogarci. L'occasione era legata dall'avvio di un laboratorio permanente inaugurato al piano terreno di un edificio, di proprietà comunale, che ospitava anche un dormitorio femminile. In quegli anni, nei dormitori pubblici, aperti dalle 20.00 alle 8.00 del mattino seguente, non era garantito alcun tipo di ristoro. Una stanza era adibita a "tisaneria" – dato che non era possibile, per motivi burocratici, definirla cucina – per poter conservare il cibo che ciascun ospite era in grado di procurarsi e di riscaldarlo sulle piastre o nel forno a microonde sotto la vigilanza degli operatori in turno. Nel tempo, e attraverso diversi espedienti per aggirare il divieto di cucinare, gli operatori avevano proposto agli ospiti di organizzare turni per l'uso della cucina e di riassetto, in modo da favorire la condivisione dello spazio e del tempo serale della cena. Ciò che emergeva dai racconti degli operatori era la fatica di questo impegno, anche legato all'inadeguatezza degli spazi e delle dotazioni. Inoltre, il cibo a disposizione, frutto di donazioni di volontari o di commercianti del quartiere non garantiva né la continuità né la qualità dell'offerta, creando malcontenti e frustrazione da parte di tutti.

Poche settimane prima dell'avvio delle attività del laboratorio, che avevamo chiamato "Costruire Bellezza" (CB), avevamo deciso di partecipare alla "Festa dei vicini" che l'amministrazione comunale organizza ogni anno per le strade della città. L'idea era quella di coinvolgere le ospiti del dormitorio nella preparazione della cena e di condividere con gli altri abitanti del quartiere la serata di festa. Dunque, il 7 giugno 2014 ci eravamo dati appuntamento alle 8.30 davanti al dormitorio di via Ghedini². All'invito, esteso nei giorni precedenti a tutte le ospiti, avevano risposto sette signore a cui si erano aggiunti due giovani designer, oltre a due ricercatori universitari e all'artista chef che avrebbe condotto il workshop di cucina. Dopo esserci presentati avevamo iniziato a chiacchierare a gruppetti incamminandoci verso la piazza del mercato dove avremmo acquistato tutto il necessario. R., una signora straniera di circa sessant'anni, che da alcuni anni frequentava i dormitori della città, procedeva lentamente. Nonostante le gambe molto gonfie a causa del diabete non aveva voluto rinunciare all'appuntamento. Anzi, per l'occasione si era vestita in modo elegante, con un abito colorato e alcuni gioielli. S., una donna italiana di una quarantina d'anni, aveva un fisico asciutto, nervoso, capelli neri, viso scavato. Mi aveva raccontato della morte di sua madre, il suo più grande dolore, e della malattia di suo padre. Viveva in dormitorio da alcuni mesi, da quando, persa la casa, aveva litigato con il fratello che la ospitava. L., da parte sua, ci aveva detto subito che non poteva mangiare la pasta: aveva subito un'operazione allo stomaco per problemi di obesità. Ci aveva confidato della paura di una seconda operazione perché la

² Via Ghedini si trova nel quartiere popolare di Barriera di Milano, nella zona nord della città.

convalescenza era lunga e complicata e non era possibile affrontarla stando in dormitorio.

Arrivati al bar dell'angolo della piazza avevamo deciso di fare una prima tappa per mettere a punto il programma della giornata: dopo la spesa avremmo raggiunto la cucina di Casa Mangrovia, messa a disposizione dalla Caritas diocesana³, alle 12.30 pranzo insieme, alle 16.30 fine del workshop e, infine, alle 19.00 avremmo cenato tutti insieme in strada, in via Ghedini. Per quanto riguardava il menu, S., la nostra *chef*, ci aveva proposto di preparare alcune ricette tratte da un vecchio libro di cucina: pomodori ripieni, frittate di cipolle e frittate di patate, macedonia. Per il nostro pranzo, invece, aveva suggerito di preparare le tagliatelle fatte a mano. Ci eravamo trovati tutti d'accordo.

Al mercato, tra la folla del sabato mattina, il gruppo aveva iniziato a girare compatto tra i banchi alla ricerca degli ingredienti. Era stato divertente farsi consigliare dai commercianti della piazza e spuntare l'elenco man mano. Le prime ore erano trascorse in fretta, tra compere e chiacchiere. Arrivati in cucina, S. aveva assegnato un compito a ciascuno: tagliare, spezzettare, pulire frutta e verdura. Era stato subito chiaro, però, che tra noi c'era una "fuoriclasse". E., una donna di corporatura robusta, con i capelli tinti di un rosso acceso nascosti sotto la cuffia da cucina – che lei stessa si era procurata per l'occasione – si era messa a impastare le tagliatelle con fare esperto. Più tardi, a tavola, davanti alle tagliatelle tirate con l'Imperia, ci aveva raccontato che era stato suo padre a insegnarle i trucchi del mestiere. Lui e sua madre, brava pasticcera, avevano gestito per anni un ristorante. «Sono cresciuta in cucina» aveva commentato con commozione ripensando alla sua infanzia.

Nel pomeriggio erano state spadellate le frittate e via via tutti gli altri piatti da portare alla festa. M., il responsabile del dormitorio, ne aveva anticipato l'apertura in modo da consentire alle signore di prepararsi per la cena. Erano scese in strada dopo un cambio d'abito, truccate e curate mentre venivano allestiti i lunghi tavoli per ospitare tutti i partecipanti. Verso le 21.00 qualcuno aveva iniziato a guardare l'ora e a sentire la stanchezza della giornata. Ma non le signore che, soddisfatte della riuscita dei piatti, si godevano i complimenti e il karaoke. Per una volta la strada non faceva paura e il dormitorio poteva aspettare.

³ Il luogo è accogliente, arredato con gusto. Le stanze sono dislocate su tre piani, con la cucina allestita nella mansarda della casa.

2. Non solo cibo

Pochi giorni più tardi, il 19 giugno 2014, era stato inaugurato ufficialmente CB⁴. Fin dal primo giorno di apertura del laboratorio avevamo accolto i partecipanti con la colazione, caffè e biscotti, nella “tisaneria” del dormitorio, al primo piano. Lo spazio non era grande, con un lungo tavolo al centro, lavello e fornello, il frigorifero e qualche pensile, ma riusciva ad accogliere il gruppo eterogeneo di persone che, non senza qualche imbarazzo, si incontrava per la prima volta: nove adulti “senza dimora” inviati dal Servizio Adulti in Difficoltà (SAD) del Comune di Torino, due ricercatori e due studenti universitari, un educatore di cooperativa e un’assistente sociale del SAD⁵.

Anche nei giorni successivi, complici i dolci marocchini preparati da F., la signora addetta alle pulizie della struttura, il momento della colazione era diventato sempre più importante. Ci si ritrovava in strada, davanti al portone di via Ghedini: era quella la soglia che separava la stanchezza della notte – perché anche stare in dormitorio è faticoso – dalla tregua garantita dal laboratorio. Superare quella soglia significava dimenticare per una mattina le preoccupazioni, il proprio status, la solitudine e tornare ad essere attivi, propositivi, capaci. A facilitare il passaggio c’era, appunto, la colazione, un momento rituale che dava inizio al lavoro. C’era chi metteva sul fuoco una grande caffettiera e una pentola d’acqua per il the, chi tirava fuori le tazzine che via via avevamo portato, chi disponeva i biscotti su un grande un piatto comune. Giorno per giorno ci accorgevamo di qualche dettaglio che poteva rendere più confortevole quel momento di condivisione: una tazza colorata in più, le posate, le tovaglie di stoffa. Non era sempre facile iniziare la giornata, erano molti i frammenti di storie da ascoltare e accogliere, ma la presenza di persone diverse, soprattutto dei giovani studenti, aiutava a stemperare, magari con una battuta, anche i momenti più tesi. Ogni mattina, superata la soglia, succedeva qualcosa che antropologicamente potrebbe essere descritto come un rito di passaggio, ma che concretamente aveva il sapore del caffè e dei dolci di F. Il dolore che incontravamo su quel marciapiede aspettando di entrare, che si sfogava tra lacrime, urla o pesanti silenzi, lasciava spazio ad altro. I semplici gesti quotidiani e familiari che davano

⁴ Per un’analisi dell’esperienza maturata all’interno del laboratorio si veda Porcellana 2019.

⁵ Già nei giorni successivi il numero degli studenti era aumentato, tanto da richiedere il trasferimento del laboratorio nei più ampi spazi al piano terreno, comprensivi di cucina. Con il tempo il gruppo è diventato sempre più eterogeneo e ampio, coinvolgendo adulti “senza dimora”, uomini, donne, persone in transizione di genere, italiani e stranieri tra i 18 e i 65 anni, seguiti dai Servizi Sociali e inseriti in un percorso di tirocinio “socializzante”; ricercatori universitari e studenti di diversi corsi di laurea (design, scienze dell’educazione, educazione socio-sanitaria, antropologia) che hanno scelto il laboratorio come luogo in cui svolgere il tirocinio curricolare o come “campo” per la tesi; educatori professionali che gestiscono il servizio di accoglienza notturna per conto del Comune; artisti, artigiani, creativi chiamati a collaborare alle attività laboratoriali; funzionari del SAD, assistenti sociali ed educatori professionali che seguono il percorso dei tirocinanti “senza dimora”; cittadini e ospiti che arrivano in visita.

inizio alla giornata avevano la forza di trasformare l'atmosfera, l'umore, l'esito della mattina di lavoro. E forse anche qualcosa di più.

Alla colazione seguivano una serie di azioni e di attività che erano, e sono tuttora dopo cinque anni dall'avvio di CB, tutti elementi che compongono i semplici, ma efficaci rituali che rendono coeso il gruppo e consentono il mantenimento della comunità di pratica nonostante l'arrivo di sempre nuovi partecipanti (Wenger, 1999). La scelta condivisa del menu, la spesa al mercato, l'avvio dei laboratori paralleli in base alle competenze e ai progetti in corso, il pranzo e il sorteggio di chi deve lavare i piatti sono diventati spazi di benessere e di relazione imprescindibili tanto che la loro mancanza o trasformazione porta a momenti di crisi.

Ancora oggi, riguardando le fotografie scattate in via Ghedini, rivediamo scene quotidiane che, apparentemente, non hanno niente a che vedere con un laboratorio scientifico: persone che cucinano e che mangiano insieme, grandi pentole, vassoi di dolci, tavole apparecchiate, colazioni, pranzi. Mani che si intrecciano facendo insieme tende, sedie, pasta fresca. Persone che si abbracciano e sorridono, pezzi di legno, polvere, tute per non sporcarsi, vasetti di marmellata, vernici. Eppure, mettendosi nell'ottica della partecipazione e della collaborazione, di colpo «numerosi fenomeni che sembrano strani trovano una spiegazione» (Latour, Woolgar 1988, p. 43) e le attività prendono senso, anche da un punto di vista scientifico.

3. Pizza, agnolotti e contraddizioni

CB, negli anni, ha rappresentato per il nostro gruppo di ricerca un osservatorio privilegiato da cui analizzare sia il fenomeno dell'*homelessness* a Torino, sia il sistema di servizi pubblici e del privato sociale che cercano di contrastarlo. L'esperienza quotidiana del laboratorio ha reso evidente che l'alimentazione rappresenta un problema cruciale per l'intera rete dei servizi pubblici di accoglienza per persone "senza dimora"⁶. Lungi dall'essere un aspetto secondario, come ci era stato presentato, esso costituisce ancora oggi una zona d'ombra dato che né l'ente pubblico che appalta i servizi, né le cooperative sociali che li erogano affrontano esplicitamente la questione. A Torino "non si muore di fame", soprattutto a pranzo, perché i pasti sono garantiti da un circuito di mense gestite da associazioni e

⁶ A partire dagli anni Ottanta del Novecento, la città di Torino ha messo a punto un modello di accoglienza definito "a gradini", che prevede tappe successive di graduale riabilitazione alle regole sociali e all'acquisizione o riacquisizione dei diritti persi. La casa risulta essere il "premio" al termine di un lungo percorso in salita, anziché un diritto di base. L'inserimento abitativo, infatti, avviene perlopiù dopo un periodo di osservazione in una struttura di prima accoglienza e da un successivo impegno della persona ad essere "presa in carico" da parte dei servizi sociali e sanitari con conseguente inserimento in sistemazioni abitative di primo e secondo livello. L'intero percorso ha una durata variabile e può protrarsi anche diversi anni.

volontari, in parte sovvenzionate dal Comune, mentre le cene trovano risposte estemporanee⁷. Eppure, la relazione quotidiana con le persone che abbiamo incontrato in laboratorio e lo stretto rapporto di collaborazione con gli operatori sociali evidenzia la centralità del problema alimentare. «La domenica puoi fare il pranzo dai Cappuccini, se prima vai a messa. Il martedì c'è una parrocchia che distribuisce panini». «Ogni tanto, vicino a Piazza Sofia un'altra parrocchia organizza pranzi all'aperto, di fronte alla chiesa, aperti a tutti». «E poi, chiaro, c'è sempre la mensa del Cottolengo, ogni giorno. Ma ora hanno messo i controlli: devi dare i documenti e le impronte e se salti una serie di pranzi di fila ti cancellano dalla lista, devi rimetterti in attesa». Questi sono alcuni frammenti tratti dai racconti delle persone “senza dimora” che frequentano CB. Le loro parole disegnavano una mappa e un calendario di una città fatta di orari, appuntamenti, cibi pronti, panini, volontari, parroci, operatori sociali. È necessario imparare in fretta ad orientarsi. Come sottolinea César (2008) per il caso francese, il sistema d'aiuto alimentare affidato ad associazioni e organizzazioni private, spesso di stampo confessionale, richiede diverse strategie per accedere alle derrate che vengono distribuite. La lunga permanenza all'interno del sistema assistenziale contribuisce a costruire una specifica competenza rispetto a come approcciarsi ai volontari e ai diversi enti caritativi che si occupano della distribuzione del cibo, ma anche del vestiario o di altri beni, denaro compreso.

Nonostante diverse forme di resilienza, la vita in strada ha effetti deleteri sulla salute delle persone: malattie gastrointestinali, diabete, obesità, problemi di circolazione sono estremamente diffusi nella popolazione “senza dimora”. Molte persone, anche in giovane età, hanno una dentatura compromessa e, di conseguenza, devono selezionare con attenzione i cibi. L'alimentazione proposta nelle mense e soprattutto le donazioni di cibo che entrano in dormitorio raramente considerano le reali esigenze dei destinatari finali, contribuendo a peggiorare ulteriormente le condizioni di salute. Questa forma di donazione – così come lo speculare abbandono da parte del sistema pubblico di welfare di questo compito – sembra basarsi su una concezione di povertà alimentare puramente quantitativa. L'idea stessa di scelta, come sottolinea César (2008) non rientra tra le possibilità che vengono concesse ai poveri. La privazione della libertà di scelta aggrava una condizione di dipendenza che ha pesanti effetti sulla salute psicofisica.

O. è un uomo ultrasettantenne che ha vissuto gli ultimi quindici anni tra strada, dormitori e residenze anziani da cui fugge regolarmente. È stato da poco accolto in un appartamento all'interno di un piccolo social housing gestito da una cooperativa sociale. In un momento di festa organizzato nel cortile del palazzo, gli è stato offerto un trancio di pizza. O. ha rifiutato commentando con un'espressione di

⁷ La cena rappresenta un problema maggiore poiché sono poche le mense aperte in città in orario serale e il regolamento dei dormitori, che prevede l'ingresso alle 20.00, rende difficile frequentarle.

disgusto: «Non mangio più la pizza. Ho mangiato solo quella per quasi quindici anni! In dormitorio alla sera ti arriva sempre la pizza, quasi sempre. Se sei per strada e chiedi soldi, ti comprano una pizza!». Alle sue parole fanno eco quelle di M., operatore referente di due dormitori maschili:

«Di sera cosa c'era da mangiare? Quasi niente. Dello scatolame che ci arrivava o donato, o da banco alimentare, ma poca roba. Quasi sempre, tutte le sere c'era pizza. Pizza portata dai panettieri di zona. Scaricata abbastanza malamente. Nei miei primi turni in dormitorio mi trovavo con questi sacchi del pane pieni di pizza buttata lì, tipo cane – scusa l'espressione – a dividere la roba secca, immangiabile, a volte ammuffita da quella commestibile. Se no, non c'era nient'altro. E agli ospiti comunque andava bene. Perché c'era quello. Meglio quello che niente»⁸.

Nei dormitori le norme basilari che regolano la vita quotidiana – in termini di igiene, privacy, adeguatezza di spazi e abitudini consolidate – sembrano essere sospese. In questi spazi liminali, dunque, un sacco di pizza in cui il cibo commestibile è mescolato a tranci ammuffiti appare come una donazione adeguata ai bisogni delle persone, nonostante, come commenta M., ricordi piuttosto le modalità con cui vengono nutrono gli animali. Attingendo alla riflessione foucaultiana, possiamo interpretare i dormitori come “eterotopie”, spazi che «celano particolari forme di esclusione» (Foucault 2011, p. 30) e che contribuiscono all'incorporazione della disuguaglianza da parte di chi li frequenta. La provenienza caritativa degli alimenti, inoltre, si inserisce in una logica di “dono puro” che non prevede un contro-dono, ma passiva accettazione e sentimenti di incondizionata gratitudine. Come ha commentato una volta sorridendo P., una donna italiana che aveva vissuto l'esperienza della strada e dei servizi di accoglienza insieme al figlio adulto:

«I volontari ogni sera ci preparavano gli agnolotti. Li ho odiati! Agnolotti e pizza! Pizza e agnolotti! Forse avevano un pastificio o forse pensavano che era un piatto sano. Però i volontari erano volontari, carini che già li davano e tu dici: di cosa mi lamento?».

Gli operatori, da parte loro, faticavano a instaurare un confronto con le organizzazioni benefiche – in alcuni casi anche grandi associazioni di volontariato – e con i singoli volontari rispetto ai contenuti e alle modalità delle donazioni alimentari. Il problema della povertà alimentare, dunque, non è legato soltanto alla scarsità materiale, ma anche alla qualità del cibo, nonché all'incertezza della sua disponibilità data la mancanza di una precisa organizzazione della rete. Si tratta di una questione che va al di là della necessità primaria di nutrirsi, che riguarda aspetti culturali come

⁸ Intervista realizzata da Silvia Stefani nel mese di gennaio 2020.

la questione del merito. G., uno dei tirocinanti di CB è un uomo di mezza età, riservato e garbato che, alla fine di uno dei pranzi che chiudono la mattinata di lavoro, viene sorteggiato per lavare i piatti: «Ci sono stati brogli elettorali!» dice ridendo dopo aver riassetato la cucina. Tra le battute che ci scambiamo, alcune riguardano i dolci: «In mensa non ci sono mai, chissà perché. A me piacciono tanto». All'interno degli stessi servizi sociali, e tanto più all'interno delle associazioni di volontariato di stampo laico o confessionale, spesso non si riesce a immaginare che le persone desiderino altro da "casa e lavoro" (e, oltretutto, soltanto un certo tipo di casa e un certo tipo di lavoro). Questo stesso ragionamento si può applicare al cibo per cui le persone "senza dimora" dovrebbero desiderare soltanto un certo tipo di cibo, quello che risponde alla necessità di alimentarsi e non al gusto e al piacere di farlo. Come scrive Didier Fassin, che riflette sulle "economie morali" della povertà, «ormai da molto tempo, il "buon povero" è un povero meritevole. Il merito [...] si esprime principalmente rispetto a tre ordini: l'ordine economico che prevede degli sforzi per ritrovare un impiego, l'ordine sociale che presuppone il rifiuto delle pratiche devianti e l'ordine morale che pone in primo piano le responsabilità familiari» (Fassin 2010, p. 93). In questo senso, il "povero meritevole" è colui che non pretende di far valere diritti, tanto meno quelli alimentari – di cui viene continuamente sottostimata la ricaduta in termini di salute – ma che accetta di buon grado ciò che gli viene offerto.

La diffusione della figura del "povero meritevole" è cresciuta con le recenti trasformazioni del welfare, in conseguenza delle quali «individualizzazione e responsabilizzazione sembrano ormai divenute le parole d'ordine delle politiche sociali contemporanee» (Dubois 2009, p. 167). Le persone "senza dimora" vengono considerate le principali responsabili della propria condizione e, di conseguenza, in una posizione di colpa dalla quale non possono avanzare pretese rispetto a quanto viene loro offerto. Se nelle pratiche di nutrimento si costruiscono legami, ma anche relazioni di potere e «attraverso il cibo si vincolano gli altri» (Grilli 2014, p. 487), nelle donazioni di cibo come "aiuto" viene riprodotta una forma di controllo e dunque di dipendenza e di passività.

Il fatto stesso di non poter mangiare "a casa propria" limita fortemente la possibilità di scelta e di autonomia. Nella sua analisi, Moreau de Bellaing (1998) sottolinea la necessità di distinguere la ricerca di cibo, il contenuto dell'alimentazione, i luoghi e i modi di alimentarsi delle persone "senza dimora". In qualunque modo si ottenga del cibo – collettata di denaro per acquistarlo, donazioni, scambio – ciò che è certo è che, senza abitazione, il cibo non può essere conservato a lungo e cotto. Dunque, le possibilità di scelta si assottigliano sia che si possa acquistare cibo, che però sarà per lo più a basso costo, sia che il menu venga imposto da altri. Vivere nel circuito delle case di ospitalità notturna e mangiare nella rete di mense caritatevoli comporta inoltre una serie conseguenze rispetto alle competenze nella gestione del denaro, nella scelta degli alimenti, nel modo di conservarli e cucinarli. Molte persone che abbiamo incontrato in CB, a causa degli anni trascorsi

tra strada e strutture di accoglienza, hanno perso dimestichezza con la pratica del cucinare, abituati a nutrirsi di cibo cucinato da altri o già pronto, spesso optando per scelte poco salutari. Anche per questo motivo, nonostante l'assegnazione della casa popolare, dopo anni di attesa, molti continuano a frequentare le mense cittadine. L. e G. sono stati inseriti in un progetto di *housing first*⁹. Quando andiamo a trovarli ci accolgono in cucina e ci raccontano del loro rapporto con la casa nuova. L. in particolare, nonostante non si trovi particolarmente a suo agio in quel luogo, è piuttosto orgogliosa del fatto di avere arredato gli spazi. «La casa era vuota, quando siamo arrivati c'era solo il lavandino della cucina. Mi piace il bianco e anche il rosa, ho scelto io i mobili bianchi all'Ikea. Qui non cucino, ma da mio padre sì. Tanti che hanno la casa vanno lo stesso in mensa per risparmiare, ma anche per uscire. Anche a me piace a volte andare alla mensa»¹⁰.

4. Mangiare “senza casa”

La lunga pratica di campo ci ha portato a riflettere sulle diverse concezioni di alimentazione che stanno alla base delle forme di erogazione di cibo nel sistema torinese di assistenza alle fasce più povere della popolazione. Per la tradizione antropologica, l'alimentazione rappresenta un campo di interesse particolare, poiché in essa si intrecciano dimensioni biologiche, sociali, simboliche e culturali. Come sottolinea Tullio Seppilli, l'alimentazione è “un'area di frontiera” ed è tra i principali nodi «in cui si determina nell'uomo una specifica intersezione tra il biologico e il sociale» (Seppilli 1994, p. 7). Nello sviluppo della specie umana, i comportamenti legati alla nutrizione hanno assunto nei secoli forme complesse, profondamente eterogenee da cultura a cultura¹¹ che «travalicano gli schemi biologici di semplice risposta al bisogno di cibo per caratterizzarsi come un insieme di articolate pratiche individuali e collettive, concernenti appunto la produzione e il consumo degli alimenti» (Ivi, p. 8). Nella produzione, trasformazione e consumo del cibo le persone costruiscono o rafforzano relazioni (Grilli, 2014), modellano la propria identità, rimarcano le distanze sociali rispetto ad altri gruppi (Ward e Martens 2000; Sassatelli e Davolio 2014), riconoscono i propri ruoli sociali. Nell'atto di nutrirsi i gruppi umani hanno elaborato e messo in scena significati simbolici, ritualità e concezioni del sacro.

⁹ Il modello *housing first* capovolge il modello a gradini che caratterizza la maggior parte dei sistemi di accoglienza per adulti “senza dimora” ponendo la casa all'inizio del percorso di accompagnamento sociale anziché alla fine come esito premiale dopo anni di attesa (Cortese 2016; Molinari, Zenarolla 2018).

¹⁰ Per un'analisi degli spazi domestici all'interno di progetti di *housing first* si veda Porcellana, Campagnaro 2018.

¹¹ Si vedano per esempio Lange (1975) e Harris (1985).

Gli interventi rivolti alle persone “senza dimora” a Torino sembrano non riconoscere la complessità del tema, riducendo il bisogno alimentare dei beneficiari a una pura questione biologica. Le dimensioni culturali, sociali, simboliche o identitarie connesse al cibo sono raramente prese in considerazione. Ciò non significa, tuttavia, che il circuito delle mense e delle donazioni non risponda, anche se in maniera contraddittoria, a queste necessità. In Italia alimentarsi è un fatto ancora fortemente connesso alla dimensione familiare (Vatta 2012). È nello spazio domestico e all’interno dei legami parentali – anche se sempre più mobili ed eterogenei rispetto al modello di famiglia patriarcale e nucleare – che la maggior parte degli italiani cucina e si nutre. Sedere insieme a tavola, condividere il cibo, rappresenta un campo fondamentale nella creazione dei legami di parentela, nonché dei ruoli sociali (Grilli 2014). Per queste ragioni, i pasti per le persone “senza dimora” sembrano essere un momento in cui la loro condizione di esclusione sociale e isolamento diventa ancora più evidente. L’organizzazione delle mense si allontana fortemente dall’immagine del pasto consumato in un ambiente domestico o familiare: il cibo è scelto, cucinato e distribuito da altri, in fila ci si avvicina al bancone per ricevere le porzioni, si mangia in ampie sale, contemporaneamente – ma non insieme – a un vasto numero di persone con cui si condivide, in primo luogo, la dimensione di crisi biografica che si sta attraversando. L’organizzazione stessa dell’erogazione del cibo contribuisce a rimarcare l’alterità della situazione vissuta rispetto a quella di un contesto domestico.

Alla luce di questo scenario, all’interno del laboratorio CB abbiamo dedicato al cibo – dalla scelta degli ingredienti, al loro reperimento, trasformazione, cottura e condivisione – un ruolo centrale. Gli studi antropologici sull’alimentazione non si limitano al consumo del cibo, ma hanno affrontato sotto diverse angolature anche il tema della preparazione degli alimenti (Farb e Armegalos 1980; Goody 1982; Rosati 1994). Cucinare rappresenta un sapere pratico in cui le identità si modellano, i ruoli sociali si riproducono, le persone si collocano in relazione. Attraverso diversi accorgimenti, abbiamo cercato di creare un contesto in cui l’alimentazione rispondesse non solo a bisogni biologici, ma anche alle funzioni secondarie, “extranutritive”, che storicamente sono state «via via associate all’alimentazione proprio in rapporto alla sua importanza e al suo costituirsi come processo *sociale*» (Seppilli 1994, p. 10). Restituire una dimensione domestica al momento del pasto ha significato riflettere sulla scelta delle tovaglie di stoffa colorate, delle stoviglie di ceramica, ma anche da una serie di pratiche organizzative: attendere che tutti i partecipanti al laboratorio siano seduti a tavola per iniziare a mangiare; sostituire alla fila con il proprio piatto in mano la prassi di offrirsi a turno per servire gli altri. Progressivamente il gruppo ha costruito una propria ritualità dei pasti. All’arrivo di persone nuove, direttamente dal circuito dei servizi, lo spaesamento iniziale è accolto dal gruppo che, divenuto ormai una comunità di pratica (Wenger 1999), trasmette ai nuovi venuti le regole tacite e gli apprendimenti condivisi maturati nel tempo. Non solo stare insieme a tavola, ma l’intero processo di scelta e preparazione del cibo da

condividere, rappresenta in CB uno spazio in cui poter tessere relazioni. Il cibo costituisce una sorta di “medium”, un ambito protetto in cui presentarsi agli altri partecipanti e condividere frammenti della propria biografia. All’interno dei servizi, agli sportelli, nei centri di ascolto le persone senza dimora sono spesso sottoposte a quello che Baroni e Petti (2014) hanno definito un “meccanismo confessionale”, volto a rimarcare periodicamente la loro vulnerabilità. In numerose occasioni esse sono chiamate a raccontare all’operatore di riferimento – di una struttura o di un servizio, per ottenere una prestazione o ciò che dovrebbe essere un diritto – la successione di fallimenti e disgrazie che hanno portato alla loro condizione attuale. Per poter accedere al circuito dei dormitori devono dimostrare di essere nullatenenti; nel percorso nei servizi sono spesso tenute a informare gli operatori rispetto a questioni private, comprese quelle di tipo economico. Per questo motivo, in CB abbiamo scelto che ognuno – noi compresi – potesse decidere cosa e quando raccontare di sé agli altri. Il cibo è diventato così uno degli argomenti privilegiati attraverso cui presentarsi: proporre un piatto del proprio contesto di origine, confrontarsi a tavola evocando i cibi della propria storia, acquistare ingredienti particolari per far provare anche agli altri sapori e odori familiari ha permesso a molte persone di fare emergere la propria personalità, le proprie attitudini e le proprie competenze.

La tavola rappresenta uno dei luoghi chiave in cui costruire e rafforzare le relazioni non solo tra i partecipanti al laboratorio. Negli anni, infatti, i pranzi in CB sono stati frequentati da diverse persone: studenti universitari, funzionari e operatori di enti pubblici e privati, amministratori locali, artisti e artigiani interessati a collaborare con il laboratorio, cittadini in visita. Nella nostra esperienza, il passaggio dalla relazione burocratica a quella “efficace” tra assistenti sociali, educatori e i propri “utenti” è spesso avvenuto quando alcuni operatori sono usciti dai loro uffici e hanno raggiunto il laboratorio di via Ghedini. Insieme, durante le attività di laboratorio o seduti a pranzo insieme ai loro assistiti, hanno dato vita a una nuova forma di relazione, in cui la fiducia è cresciuta, così come la sensazione reciproca di “essere presi sul serio”. Si è abbassato così il senso di frustrazione provato frequentemente da entrambe le parti, che si sono scoperte alleate in un percorso comune. R., uno dei primi tirocinanti entrati in Ghedini, parlava spesso del rispetto che aveva sperimentato in CB, che non era come quello appreso in carcere, né come quello che doveva conquistarsi nei dormitori e sulla strada con la forza e la violenza, verbale e fisica. Il tipo di rispetto che aveva provato in CB gli aveva consentito di aprirsi al sentimento, alla commozione, per esempio di fronte alla torta con tanto di candelina che il gruppo gli aveva cucinato per il suo compleanno, cantandogli la canzone di rito. In quel momento, aveva potuto svelare un lato emotivo di sé che altrove non avrebbe potuto mostrare, pena il soccombere alla violenza altrui. Una volta tornato in carcere per scontare alcuni anni di pena, in una toccante lettera che ci aveva fatto arrivare attraverso un volontario del penitenziario, scriveva che sperava di

non perdere quello che aveva riscoperto di sé lavorando insieme in laboratorio. Purtroppo, diceva, in carcere non c'erano le condizioni per poter esprimere quella parte di sé: là, doveva fare prevalere la durezza per sopravvivere. La storia di R. ci ha insegnato molto. Soprattutto che quando il potere cede il posto alla collaborazione è possibile veder crescere la fiducia, il rispetto umano e il riconoscimento reciproco. Potersi fidare di se stessi e degli altri consente di aspirare a una vita diversa, ritenuta migliore (de Leonardis 2011).

5. Mettere a sistema: il progetto Alimenta

Come abbiamo potuto osservare, il problema del cibo rappresenta una questione delicata all'interno dell'intero circuito dei dormitori pubblici torinesi anche per ciò che concerne il rapporto di committenza ente pubblico e tra cooperative che appaltano i servizi. I capitolati degli appalti, rinnovati ogni due o tre anni, non contemplano una specifica prestazione legata al cibo e dunque nessuna voce di spesa dedicata. Ciononostante, l'aspettativa dell'amministrazione è che le cooperative diano una risposta al problema. Gli operatori, da parte loro, si scontrano quotidianamente con le contraddizioni generate da questa mancanza di intervento strutturale, ma sono riluttanti nel cercare delle soluzioni, ritenendo di non dover sopperire alle carenze dell'ente pubblico in un settore già così trascurato come quello della grave emarginazione adulta.

In questa situazione, all'interno della collaborazione esistente tra CB ed enti pubblici e privati, si è affacciata la possibilità di un finanziamento da parte di una fondazione privata milanese, nata negli anni Novanta per contrastare la povertà estrema. Grazie al contributo economico della fondazione è stato possibile sperimentare un'azione di sistema sul tema del cibo che coinvolgesse tutte le case di ospitalità notturna della città. Nonostante l'esigenza condivisa da tutti gli attori di intervenire in maniera coordinata sulla distribuzione del cibo, non sono mancate le resistenze.

Utilizzando un approccio di ricerca-azione che rende visibile i risultati potenziali (Lewin 1951) e una buona dose di pazienza, intesa con Appadurai (2013) come una strategia politica per giungere a trasformazioni profonde e durature, il progetto Alimenta ha preso forma. L'interesse delle cooperative e il loro coinvolgimento diretto rispetto alla questione del cibo sono cresciuti nei cinque anni di sperimentazione e ogni realtà ha iniziato a proporre modalità di risposta creative. Se dapprima il finanziamento ottenuto era utilizzato per distribuire in modo continuativo materie prime per garantire la colazione in tutti i dormitori pubblici, via via sono stati avviati progetti più articolati. Analogamente a quanto sperimentato in CB, i finanziamenti sono stati impiegati per avviare laboratori di cucina che coinvolgono persone "senza dimora" in percorsi di tirocinio retribuito. All'interno di

questi laboratori sono preparate le cene per i dormitori notturni. Scegliere di utilizzare un laboratorio interno al circuito dei dormitori per rispondere a un bisogno a sua volta “interno” rappresenta una direzione creativa intrapresa dagli attori coinvolti in Alimenta: da una parte risolve il problema dei costi eccessivi delle agenzie di preparazione pasti specializzate, nonché le difficoltà burocratiche di finanziare una cucina professionale all’interno dei dormitori; dall’altra offre ai tirocinanti uno spazio in cui allenare e costruire le proprie competenze in termini di scelta, preparazione e trasformazione del cibo. In alcuni casi, sebbene rari, questa opportunità si è tradotta in una effettiva esperienza lavorativa: grazie al periodo di tirocinio in cucina all’interno di CB, A. è stato assunto come cuoco da una realtà esterna al circuito dei dormitori, mentre una cooperativa ha deciso di assumere con un contratto part-time della durata di un anno V., che era stata ospite del dormitorio femminile, come responsabile della preparazione delle cene del dormitorio di via Ghedini.

Alimenta è una misura che nel tempo ha subito continue trasformazioni. Preferiamo definirla misura, invece che progetto, in ragione di alcune caratteristiche fondamentali: consiste infatti in una erogazione di denaro, focalizzata sul tema del cibo nei dormitori, ma che agisce a livello di sistema e in maniera flessibile. Questo ha permesso alle singole cooperative di innescare una serie di altre iniziative legate al cibo che si andavano ad aggiungere ad Alimenta in maniera complementare. La sua flessibilità l’ha reso uno strumento “capacitante”, nel senso che ha permesso l’implementazione di azioni altrimenti non realizzabili. Tutte le cooperative coinvolte in questi anni hanno aggiunto ulteriori risorse, cofinanziando e ideando altri progetti per continuare a migliorare la qualità del cibo e dei momenti del pasto, per esempio agganciandosi alla filiera dell’invenduto fresco dei mercati rionali (Vietti 2018). Assumere la titolarità sulla questione cibo ha anche modificato in parte la relazione tra cooperative e enti del volontariato. M., operatore responsabile di due dormitori, racconta che «in funzione delle cene garantite da Alimenta abbiamo anche organizzato il calendario delle cene del volontariato. Prima non c’era uno schema, era tutto lasciato un po’ al caso, invece ora chiediamo degli impegni precisi, che siano finalizzati a garantire la cena nei dormitori sempre, 365 giorni all’anno».

Grazie alla dimensione sistemica dell’intervento, le cooperative che gestiscono i dormitori pubblici cittadini sono chiamate a collaborare, innescando dinamiche che in parte si distanziano dai rapporti di concorrenza legati ai bandi di gara. La messa in rete ha dimostrato le sue potenzialità negli anni. In un’occasione due delle tre cooperative coinvolte hanno collaborato efficacemente per risolvere un problema di gestione non indifferente. In altre occasioni, tuttavia, questo meccanismo ha mostrato la sua debolezza intrinseca: le stesse cooperative, recentemente, hanno partecipato a un bando cittadino per un finanziamento sul cibo singolarmente, senza coinvolgere gli altri partner di Alimenta, collocandosi in una dinamica di mercato anziché di rete.

6. Riflessioni conclusive

In questo articolo abbiamo voluto sviluppare una riflessione che esplorasse il tema dell'alimentazione, nella sua accezione complessa di frontiera tra biologico, sociale, culturale di fronte alla povertà estrema. Attingendo ai dati emersi dalla ricerca prolungata negli anni sul tema dell'*homelessness* e dei servizi di welfare a Torino, abbiamo ricostruito sia lo scenario che ci siamo trovati a osservare agli esordi della nostra ricerca, sia i cambiamenti che hanno interessato questo campo e che ci hanno visti coinvolti in prima persona attraverso la pratica della ricerca-azione. Abbiamo cercato di dimostrare come le modalità di risposta alla questione della povertà alimentare rappresentino indizi che mettono in evidenza la concezione sociale e culturale di povertà. La delega del welfare al privato sociale, l'organizzazione delle mense caritatevoli e le donazioni di cibo da parte di privati muovono da una concezione di alimentazione riduttiva, schiacciata sulla sola dimensione biologica del nutrirsi e in alcuni casi alla sua accezione unicamente quantitativa. Le persone "senza dimora" vengono considerate responsabili della propria condizione e, per questo motivo, non viene loro riconosciuto il diritto a un'alimentazione che tenga conto anche degli aspetti immateriali e simbolici legati al cibo. L'urgenza di rispondere alla loro condizione di povertà viene tradotta nella selezione, da parte di altri, delle uniche priorità ritenute legittime, che si riducono al piano biologico del nutrimento.

A fronte delle riflessioni prodotte sull'alimentazione in ambito antropologico, ci chiediamo dunque se questa riduzione dell'alimentazione non implichi in realtà un'analoga riduzione della concezione stessa di persona (Remotti 2013; Capello 2016). Se l'evoluzione umana ha accresciuto progressivamente le funzioni extranutritive dell'alimentazione, in ragione della sua importanza in quanto processo sociale (Seppilli 1994), riconoscere ai poveri la legittimità della sola fame biologica non comporta serie conseguenze in termini di riconoscimento della persona?

Per rispondere a questa domanda ci sembra utile associare l'alimentazione a un'ulteriore dimensione, a volte tralasciata dagli studi antropologici in materia: quella della giustizia sociale. L'alimentazione non è solo un'area di frontiera tra biologico e culturale, individuale e sociale, ma anche rispetto all'individuo e alla giustizia sociale. L'accesso all'alimentazione rappresenta un campo fondamentale in cui si riproducono forme di disuguaglianza socioeconomica e in cui la distinzione sociale viene rimarcata. La giustizia sociale collega il tema dell'alimentazione a quello della povertà estrema. Di particolare interesse è la definizione proposta da Nancy Fraser (2013) che intreccia le tre dimensioni di redistribuzione, riconoscimento e rappresentanza. Buona parte delle forme di intervento esistenti nel sistema torinese all'inizio della nostra ricerca erano carenti rispetto alla dimensione del riconoscimento: miravano ad aumentare la possibilità di accesso al cibo da parte degli adulti in condizione di povertà in termini quantitativi, senza considerare la dimensione qualitativa dell'alimentazione. Come abbiamo cercato di dimostrare,

tuttavia, la dimensione qualitativa – e con essa intendiamo non solo la qualità dell'alimentarsi, ma la sua accezione relazionale, sociale, psichica, ecc. – è altrettanto imprescindibile per garantire un pieno riconoscimento di chi è destinatario dell'intervento volto a promuovere la giustizia sociale.

A partire da un analogo posizionamento teorico, Aila-Leena Matthies e Kati Narhi (2016) hanno recentemente analizzato alcune catene di *food charity* giungendo alla conclusione che il cibo, all'interno di una politica di welfare generale, dovrebbe essere considerato un diritto piuttosto che un dono. Superare la logica degli aiuti alimentari a favore del diritto all'alimentazione ridurrebbe la stigmatizzazione vissuta dai più fragili restituendo loro dignità e cittadinanza.

La sperimentazione in CB, Alimenta e la rete di progetti che si è sviluppata a Torino rappresentano un tentativo nella direzione proposta dalle autrici: dal cibo fornito come aiuto alla creazione di misure e politiche sistemiche e strutturali. Resta debole e piuttosto marginale il ruolo dell'amministrazione pubblica all'interno di questi progetti: senza l'attore pubblico il rischio è quello che venga meno l'idea di welfare come diritto per tutti. I progetti sviluppati sono orientati a una concezione complessa dell'alimentazione, volta a restituire ai beneficiari protagonismo e possibilità di scelta nella preparazione dei pasti, nel favorire la funzione sociale e relazionale del nutrirsi e nel concepire il cibo e la sua qualità in termini di diritto piuttosto che di aiuto o di concessione.

Lo sviluppo di questa rete ha contribuito a innescare dei cambiamenti all'interno dei dormitori della città. Gli operatori ci raccontano che garantire la cena ha trasformato progressivamente il clima all'interno delle case di ospitalità notturna: «Oggi c'è la garanzia che si mangia», commenta M., operatore responsabile di un dormitorio.

«Dare la cena alle persone le rende un po' più serene. Intanto perché non devi avere l'ansia che alla sera non trovi niente da mangiare e devi stare a digiuno fino a colazione. E in più migliora l'accoglienza. E questo vale per chiunque di noi... Se condividi la tavola con qualcuno e fai due chiacchiere, è diverso, è diversa la relazione. C'è lo spazio per scherzare... La sensazione è che siano più sereni. [...] E quindi ora noi possiamo lavorare su altri piani, non sempre: "hai mangiato? Ho fame! Avete qualcosa da darmi?" Possiamo parlare di che problemi hai, come è andata la giornata, perché i problemi principali della sera li abbiamo risolti».

Le contraddizioni che vivono gli operatori e le rappresentazioni che essi hanno degli utenti dei servizi e dei loro diritti emerge nelle parole di P., referente di un dormitorio:

«Ora ogni sera riusciamo a fornire questi pasti bilanciati, anche vari. Subito la reazione è stata: wow! Gli ospiti che sono passati dalla pizza costante a questo hanno

detto: “Bello, buono, che figata!”. Poi come tutte le cose, dopo un po’ di tempo si abituano. E non solo: iniziano un po’ a pretendere. Considera che il pasto viene preparato dagli stessi ospiti, molte ore prima, utilizziamo spesso la pasta e il riso che provengono dal circuito FEAD, che non sono certo di prima qualità, scuociono... quindi l’ospite nuovo arriva, vede il piatto che spesso alla sera è un po’ incollato e reclama: “Ma che è ‘sta roba?”. E anche chi è nel circuito da un po’ di anni si abitua ad avere questa cosa qua, ormai la pretende da un lato... la sera che ti salta la cena è un casino e hanno da ridire sulla qualità».

Come commenta P., dunque, le persone prima “si abituano” e poi “pretendono”. Dal nostro punto di vista, ciò rappresenta un risultato interessante. Come abbiamo compreso in questi anni, le persone “senza dimora” vivono in una quasi totale negazione di diritti. Gli spazi di ospitalità notturna sono spesso poco accoglienti quando non decisamente fatiscenti, il cibo che viene offerto deve suscitare una risposta di gratitudine. Ritenuti gli unici veri responsabili della propria condizione, i poveri sono privati della possibilità di reclamare, di pretendere, di chiedere, devono essere capaci di accontentarsi perché quanto ricevuto non è loro dovuto. Le persone “senza dimora” diventano così una sorta di capro espiatorio, a cui attribuire la colpa dei loro stessi fallimenti. Questo meccanismo di *blaming the victim* (Douglas 1996) maschera in realtà un altro sentimento che la povertà estrema suscita in chi la incontra: la paura. La retorica della responsabilità individuale e la negazione dei diritti e delle possibilità di scelta dei poveri contribuiscono a distanziarli, esorcizzando la violenza del sistema che la loro condizione svela. Evitare un riconoscimento pieno di queste persone, che come abbiamo raccontato può essere veicolato anche da interventi “riduttivi” di contrasto alla povertà alimentare, libera la società dall’affrontare con consapevolezza la precarietà e le ingiustizie che caratterizzano la nostra organizzazione sociale e a cui, in misura diversa, siamo tutti esposti.

La retorica della colpa viene progressivamente introiettata dalle persone, che diventano incapaci di scegliere per sé, di desiderare. Il desiderio, come sottolinea Appadurai (2013), è una capacità che va allenata e, aggiungiamo noi, legittimata. Offrire diritti materiali a chi non ne ha, come un pasto cucinato, garantito ed equilibrato, può avere un effetto a nostro parere benefico non soltanto sulla condizione di salute: le persone possono riconoscere la legittimità dei propri bisogni e desideri, possono immaginarsi “in diritto” di aspirare a migliori condizioni di vita. Il lavoro di ricerca-azione, oltre che continuare a osservare un fenomeno complesso in continua trasformazione, ha l’obiettivo di alimentare il “coraggio di pretendere” da parte di tutti gli attori coinvolti sul tema dell’*homelessness* – utenti, operatori, ricercatori, cittadini – perché diventino capaci di promuovere cambiamenti strutturali che vadano nella direzione della redistribuzione e di una concezione integrata di giustizia sociale.

Riferimenti bibliografici

Appadurai, Arjun

- *The Future as a Cultural Fact. Essay on the Global Condition*. London & New York: Verso, 2013.

Baroni, Walter e Petti, Gabriella

- *Cultura della vulnerabilità. L'homelessness e i suoi territori*. Torino: Pearson, 2014.

Capello, Carlo

- *Antropologia della persona: un'esplorazione*. Milano: FrancoAngeli, 2016.

César, Christine

- "Dépendre de la distribution d'aide alimentaire caritative. Le cas des sans-papiers", *Anthropology of food*, 6, September 2008, <http://aof.revues.org/5073>.

Cortese, Caterina

- (a cura di) *Scenari e pratiche dell'Housing First: una nuova via dell'accoglienza per la grave emarginazione adulta in Italia*. Milano: FrancoAngeli, 2016.

de Leonardis, Ota

- E se parlassimo un po' di politica? Prefazione, in Appadurai, Arjun, *Le aspirazioni nutrono la democrazia*. Milano: et al./edizioni, 2011.

Douglas, Mary

- *Rischio e colpa*. Bologna: il Mulino, 1996.

Dubois, Vincent

- Le trasformazioni dello stato sociale alla lente dell'etnografia. Inchiesta sul controllo degli assistiti sociali, *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 2, 2009, pp. 163-187.

Farb, Peter e Armelagos, George,

- *The Anthropology of Eating*. Boston: Houghton Mifflin, 1980.

Fassin, Didier

- *La raison humanitaire: une histoire morale du temps présent*. Paris: Gallimard, 2010.

Foucault, Michel

- *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*. Milano: Mimesis, 2011.

Fraser, Nancy,

- *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberale*. Verona: Ombre Corte, 2013.

Goody, Jacky

- *Cooking, Cuisine and Class: a Study in Comparative Sociology*. Cambridge: University Press, 1982.

Grilli, Simonetta

- Case, cibo e famiglia. Pratiche dell'abitare e della relazionalità parentale, *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 3, 2014, pp. 469-490.

Harris, Marvin

- *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*. New York: Simon and Schuster, 1985.

Lange, Frédéric

- *Manger ou les jeux et les creaux du plat*. Paris: Seuil, 1975.

Latour, Bruno e Woolgar, Steve

- *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*. Paris: Éditions La Découverte, 1988.

Lewin, Kurt,

- *Field Theory and Social Science. Selected Papers on Groups Dynamics*, New York: Harper & Row.

Matthies, Aila-Leena, e Narhi, Kati,

- *The Ecosocial Transition of Societies. The Contribution of Social Work and Social Policy*. London and New York: Routledge, 2016.

Molinari, Paolo e Zenarolla, Anna

- (a cura di) *Prima la casa: la sperimentazione housing first in Italia*. Milano: FrancoAngeli, 2018.

Moreau de Bellaing, Louis

- L'alimentation chez les sans domicile fixe, *Journal des anthropologues*, 74, 1998, pp. 135-141.

Porcellana, Valentina e Campagnaro, Cristian

- Dalla strada alla casa. Oggetti e spazi domestici nei percorsi di inserimento abitativo di persone senza dimora, *Lares*, 2, maggio-agosto 2018, pp. 265-283.

Porcellana, Valentina

- *Dal bisogno al desiderio. Antropologia dei servizi per adulti in difficoltà e senza dimora a Torino*. Milano: FrancoAngeli, 2017.

Porcellana, Valentina

- *Costruire bellezza. Antropologia di un progetto partecipativo*. Milano: Meltemi, 2019.

Remotti, Francesco

- *Fare umanità: i drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari: GLF editori Laterza, 2013.

Rosati, Claudio

- Cuocere il cibo, cuocere la legna. Contaminazione tra pratiche di cottura della legna e pratiche di cottura alimentare, *La Ricerca Folklorica*, 30, 1994, pp. 33-37.

Sassatelli, Roberta e Davolio, Federico,

- "A cena da noi". Ospitalità e negoziazioni simboliche della domesticità, *Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici*, 3, 2014, pp. 503-523.

Seppilli, Tullio

- Per un'antropologia dell'alimentazione. Determinazioni, gunzioni e significati psicoculturali della risposta sociale a un bisogno biologico, *La Ricerca Folklorica*, 30, 1994, pp. 7-14.

Vatta, Barbara

- *La dipendenza fa la famiglia. Forme e culture familiari nel Friuli Venezia Giulia contemporanei*. Tesi di Dottorato. Università degli Studi di Udine, 2012.

Vietti, Francesco

- I mercati rionali di Torino al tempo della sharing economy: marginalità sociale ed esperienze di welfare di comunità, in Capello, Carlo e Semi, Giovanni (a cura di), *Torino: un profilo etnografico*. Milano: Meltemi, 2018.

Ward, Alan e Martens, Lydia

- *Eating Out. Social Differentiation, Consumption and Pleasure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Wenger, Etienne

- *Communities of practice: Learning, meaning and identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Sotto i ponti. Un'inchiesta etnografica tra i senzatetto a Roma nei primi anni 2000

Pierre-Olivier Weiss

Under the bridges. An ethnographic survey among the homeless in Rome in the early 2000s

Abstract

Based on a three-month participatory ethnographic observation of a group of homeless people in downtown Rome, the author takes a sociological look at everyday life on the street from an emic perspective. The material allows to identify the way in which socialization logics of the homeless in public space are constructed. Far from attempting to summarize the multitude of profiles housed in this category, the first part develops four portraits of the homeless in their daily lives on the borders of desocialization, seeking to understand their relationship to the street. The second part depicts the organization of daily tasks and the logic of solidarity between the members of the group, focusing on the institutionalization of collective-individual relations. The game of distance and coming together is the subject of a third part which deals mainly with the issues of community life. The last part questions the ritualization of daily life in the street through the analytical account of a typical day. The main result is to show that there are forms of social organization based on shared norms, values and beliefs among homeless people, thus breaking with the image of the lonely and asocial homeless person.

Keywords: homelessness, instituted group, public space, (de)socialization, solidarity

1. Introduzione

Sebbene esista un'importante letteratura di carattere socio-antropologico sul fenomeno dei senza dimora, inaugurata dai lavori paradigmatici di Nels Anderson (1993[1923]), pochi studi hanno osservato la vita quotidiana a lungo termine delle persone che vivono per strada (come lo ha dimostrato la recente meta-analisi realizzata da Choppin e Gardella, 2013)¹. Frutto di novantasei giorni di osservazione partecipante, questo articolo presenta i risultati di una ricerca etnografica inedita, realizzata a Roma tra ottobre 2004 e gennaio 2005. La ragione che motiva la

¹ In Italia, le prime ricerche sul fenomeno datano dei tempi del Fascismo e studiano i senzatetto in quanto soggetti asociali ed esterni al mercato dei beni e dei servizi (Dacò, 1940). Oggigiorno, gli approcci privilegiati sono piuttosto transdisciplinari, come lo dimostrano i lavori di Guiducci (1980), De Angelis (1996), Gazzola, 1997, Barnao (2004), Dua (2017) e Levorato ed i suoi colleghi (2017).

pubblicazione a quasi tre lustri di distanza di tali risultati è duplice: in primo luogo, perché fu proprio in quegli anni che in Italia, tradizionalmente considerata come un paese d'emigranti, il trend migratorio invertì la sua tendenza, diventando positivo e trasformando la distribuzione demografica dei senza fissa dimora sul territorio nazionale (al giorno d'oggi, la maggioranza assoluta è composta da cittadini stranieri. ISTAT, 2015); in secondo luogo perché l'attuale contesto politico ha facilitato il risorgere di un discorso stereotipato sulla vita di strada, basato su scorciatoie intellettuali che, parafrasando Ugo Fabietti (1995), prediligono l'intelletto etnografico (e la costruzione di frontiere e differenze) senza mai raggiungere la ragione antropologica. L'obiettivo di quest'articolo è, dunque, poter restituire il risultato di un'inchiesta svolta seguendo i criteri metodologici dell'etnografia al fine di ristabilire una certa oggettività nella ricostruzione socio-storica del fenomeno dei senzatetto a Roma: oggettività sicuramente empatica, e quindi poco neutrale, ma volta a evitare una lettura nostalgica e romantica della vita di strada. Chi vive per strada non lo fa per scelta ma per necessità e la presenza crescente di senzatetto per le strade della capitale d'Italia non è che una manifestazione dell'aggravarsi della crisi sociale ed economica della Nazione.

Come lo aveva sottolineato già più di trent'anni fa un rapporto della Fondazione LABOS (1987), il problema dei senza fissa dimora in una città come Roma è significativo: la *caput mundi*, sin dal Medioevo, ha ospitato un gran numero di congregazioni dedite ad attività caritative e la tradizione monastica del *pax et bonum* (secondo cui l'ospitalità diviene la legge dell'uomo rinnovato in Cristo) ha facilitato la relativa accettazione sociale del viandante e della sua povertà (Dominici, 2001; Esposito, 2011)². Con l'avvento dell'industrializzazione italiana, a partire del XIX secolo, il sottoproletariato urbano, composto da cittadini della nazione esclusi dal mercato del lavoro, costretti a vivere in condizioni indegne e soggetti al fenomeno dell'alienazione, diventerà il primo fruitore dei servizi offerti da tali organizzazioni (Rocca, 1992; Rosa, 1992). Durante un paio di secoli, dunque, il popolo dei senzatetto in Italia, fu composto maggioritariamente da cittadini italiani.

Durante l'ultimo decennio del XX secolo, l'instabilità politica nei Balcani - provocata dalla crisi dei regimi jugoslavo ed albanese ed aggravata dai conflitti inter-etnici nella regione e dal crollo delle economie locali - ha generato un fenomeno fino ad allora sconosciuto dagli italiani: l'arrivo della prima ondata di "profughi"³

² Si vedano, inoltre, le ricerche di storici e storiografi come Capitani (1983) e, più recentemente, Christophe (1995) e Geremeck (1995) che, attraverso l'analisi degli archivi, hanno ricostruito le dinamiche di genesi, inclusione ed esclusione della povertà nelle società occidentali dall'Antichità all'Età Moderna.

³ Per un'analisi giuridica della condizione di profugo e degli statuti di rifugiato, sfollato e richiedente asilo, si rimanda alla sintesi ragionata proposta da Petrovic, 2011.

stranieri, in fuga dalla guerra e dalla disperazione e desiderosi di installarsi nel belpaese (Ali, 1997). Molti di loro furono accolti da quelle stesse congregazioni che, fino ad un passato recente, si erano occupate del sottoproletariato urbano e che, in meno di una decade, finirono per convertirsi in organismi specializzati nell'accoglienza allo straniero (come nel caso della Caritas Italiana⁴ o dell'ARCI⁵). A partire da allora, il problema dei senza fissa dimora è divenuto un vero e proprio affare di Stato che ha alimentato il discorso politico populista e che ha strumentalizzato la sofferenza umana a dei fini elettorali.

Sfortunatamente, pochi sono gli studi sui senza fissa dimora in Italia che si siano basati sull'osservazione diretta dei fenomeni di strada (eccezion fatta per i pregevoli lavori etnografici di Scandurra, 2005 e 2014 e le storie di vita raccolte da Filosa, 1993, e Spanò, 1999): le ricerche in questo campo hanno tradizionalmente privilegiato l'analisi dei dispositivi di assistenza (pubblici, come il 118, o privati, come la Caritas) o lo sviluppo di progetti di ricerca-azione (Gardella, 2016; Grand, 2017)⁶. Una delle ragioni principali è la difficoltà di raggiungere e seguire durante un periodo sufficientemente significativo la vita quotidiana di persone che vivono in contesti potenzialmente pericolosi, soprattutto per un osservatore esterno (ed ancor più se straniero, come nel mio caso).

2. Note metodologiche

In altri paesi europei, come in Francia a partire dallo studio pionieristico di Alexandre Vexliard (1957) sui barboni di Clermont-Ferrand alla fine della seconda guerra mondiale, le inchieste etnografiche sulla vita di strada sono più numerose (Pichon, 1998; Joseph, 2005; Join-Lambert, 2006). Vexliard riteneva che “solo il cosiddetto metodo del caso di studio [...] permette di conoscere, nella loro diversità, i comportamenti umani concreti” (Vexliard, 1957: 13-14). Per evitare tutta parzialità nell'analisi e tenendo in conto le difficoltà che possono sorgere per definire un campionamento ragionato in un contesto di marginalità, Vexliard proponeva poi l'uso di un punto di vista panoramico su “tutti i componenti della popolazione vagabonda,

⁴ Si tratta dell'organismo pastorale della Conferenza Episcopale Italiana, creato nel 1971 per promuovere le “opere di bene” e la testimonianza della carità sul territorio nazionale.

⁵ L'Associazione Ricreativa e Culturale Italiana (ARCI) è un'associazione di promozione sociale italiana fondata a Firenze il 26 maggio 1957. Si tratta dell'associazione laica italiana con più membri (circa un milione) e più radicata sul territorio nazionale (nel 2016 federava almeno 4796 centri culturali).

⁶ Una bibliografia ragionata sull'argomento è stata pubblicata qualche anno fa dall'Assessorato alle Politiche Culturali del Comune di Roma (Biblioteche di Roma, 2000).

selezionando a caso gli individui incontrati” (Vexliard, 1957: 28⁷), schierandosi di fatto tra i sostenitori del campionamento aleatorio: sicuramente meno rappresentativo della distribuzione statistica reale di certi caratteri ma di più semplice realizzazione e più efficace tenendo in considerazione le difficoltà logistiche per accedere ad un tale terreno d’analisi e ad informatori disposti a condividere le loro storie ed il loro cammino, spesso lastricato di difficoltà e sofferenze. Seguendo l’approccio di Vexliard, che ricorda lo sguardo vagabondo e *flâneur* di cui parlava Walter Benjamin (1997), questa ricerca è il prodotto di una serie di incontri casuali osservati con la lente dell’etnografo, il cui ricordo è stato fatto decantare durante poco più di un decennio (è il principio dell’*ἐποχή*, la sospensione del giudizio di cartesiana memoria) al fine di proporre un ragionamento antropologico senza pregiudizi su di un fenomeno che, in fin dei conti, è sotto gli occhi di tutti (e sul quale un po’ tutti si sentono in diritto di disquisire).

Il gruppo che ho avuto l’opportunità di seguire ed osservare era composto da cinque persone (Sroopy, Michel il belga, Nicola, Michael il tedesco, Stella). Durante la maggior parte della mia permanenza con il gruppo sono stato accompagnato da Aurélien, un collega francese con cui, durante più di tre mesi, ho condiviso le gioie ed i dolori dell’etnografia di strada. Il denominatore comune che giustificava il gruppo era, per l’appunto, la strada che, oltrepassando il suo ruolo di semplice infrastruttura di trasporto, aveva assunto lo status di cemento identitario. A distanza di tanti anni, però, mi rendo conto che, in realtà, la condizione che ci accomunava era piuttosto la relativa povertà, vissuta certo con maggiore o minore accettazione, secondo i casi, ma capace di trasfigurare profondamente la nostra comune umanità. In fondo, anche io ed Aurélien eravamo due giovani studenti stranieri e squattrinati, in cerca di un terreno di studi ideale: ma mentre scendevamo lungo la costa tirrenica ogni città sembrava voltarci le spalle. Quando siamo arrivati nella capitale, il nostro budget si era ridotto all’osso. Un incontro casuale ha cambiato il corso e la sostanza del viaggio, consentendoci così l’accesso ad un gruppo di senza fissa dimora. Ci siamo presentati come musicisti di strada, con chitarre al seguito. In pochi minuti, dopo aver parlato di musica e chiacchierato amichevolmente attorno ad una bottiglia di birra, uno di loro ci ha offerto un posto sicuro dove nascondere la nostra macchina e gli strumenti, proponendoci una “dritta”: dormire con loro, sotto il pronao del Pantheon⁸. Con il

⁷ Nel testo originale: *All-rounders of the vagrant population, the individuals being taken at random from the encounters*. La traduzione è nostra.

⁸ Situato nella centralissima Piazza della Rotonda, il Pantheon è uno dei simboli più celebri dell’architettura romana. Costruito nel I secolo a.C. per ordine del console Marcus Vipsanius Agrippa e ricostruito nella sua forma attuale un secolo dopo per volontà dell’imperatore Adriano, era originariamente dedicato al culto delle numerose divinità del pantheon romano. Durante l’alto Medioevo fu convertito in chiesa cattolica divenendo la basilica di Santa Maria ad Martyres (titolo che

senno di poi, è assai probabile che quella proposta sia stata il prodotto di un ragionamento un po' contorto basato sull'immagine stereotipata del giovane artista francese *bohémien* (ciò che noi rappresentavamo), capace di impressionare più facilmente i passanti e di ottenere una più lauta elemosina: a modo loro, noi potevamo diventare – seppur temporaneamente – un'interfaccia più vendibile per il gruppo, che avrebbe permesso maggiori guadagni da condividere. Senza contare il fatto che la nostra presenza era, per loro, rassicurante: parlavamo le loro lingue, eravamo disposti a condividere la loro quotidianità, eravamo stranieri come loro e, finalmente, come loro, avevamo scelto di vivere per strada. L'esperienza della vita di strada forgia un'identità e si associa ad un sistema di valori, di credenze e di norme che, essendo fondamentalmente marginale (o, per esser più precisi, marginalizzato) ha un profondo impatto a livello psicologico⁹, proprio come l'esperienza del carcere (Combessie, 2001), soprattutto quando l'esperienza si protrae a lungo. Per quelli che – come me – hanno dormito per strada solo per un breve periodo di tempo e che hanno potuto reintegrare rapidamente una vita “normale”, le abitudini proprie alla marginalità tendono a scomparire più o meno rapidamente, in funzione del consolidamento del capitale sociale dell'individuo¹⁰. Detto in altri termini, dopo la mia immersione sotto i ponti della Capitale, il ritorno alla realtà quotidiana che avevo lasciato qualche mese prima in Francia è andato di pari passo con la ripresa delle attività sociali e dei contatti con le reti familiari, amicali e professionali. A distanza di anni mi rendo conto di come, durante quell'inverno romano, l'interazione etnografica con un terreno di studi *borderline* abbia generato un processo di transfert e controtransfert (la risposta del “nativo” allo studioso) che, proprio come lo presagiva il padre dell'etnopsichiatria, George Dévereux (1984), ha messo a dura prova, angosciandolo, il mio incosciente etnografico¹¹. L'interpretazione dei dati ottenuti, ovviamente, risente di questa dinamica.

conserva ancora al giorno d'oggi, sebbene l'edificio sia più conosciuto con il nome originario, Pantheon).

⁹ Senza contare, ovviamente, l'impatto che può avere sul corpo umano l'esposizione prolungata a scarse condizioni igieniche ed il ripetersi di abitudini poco salubri. Un'analisi più accurata della questione è stata pubblicata da Vannoni e Cois (2004).

¹⁰ In Italia, i servizi di assistenza sociale offerti dalle Regioni (ma pilotati dal Ministero del lavoro e delle Politiche Sociali e spesso appaltati ad organismi esterni) e da numerose associazioni di carattere locale e nazionale (molte delle quali fanno capo alla Fio.PSD, la Federazione Italiana Organismi per le Persone Senza Dimora) propongono percorsi di risocializzazione adattati alle esigenze delle persone senza dimora ma il carattere esperto e formale che assume l'intervento educativo e l'aspetto paternalista delle attività di sostegno costituiscono spesso un freno che molti “ex barboni” preferiscono evitare (Gui, 1996). La preferenza va, proprio come nel mio caso, alle reti informali che permettono di ricostruire un'identità ed una dignità senza dover necessariamente ricorrere al ricordo -spesso poco piacevole- della vita “sotto i ponti”.

¹¹ In altri termini, “è nel momento in cui sorge l'angoscia, è nel momento in cui sono in gioco le reazioni controtransferali che si è più vicini alla ‘verità’ dell'altro, verità che non può quindi essere scoperta se non tramite un coinvolgimento della soggettività” (Cerea 2013: 50).

Il corpus etnografico su cui si basa questa ricerca è costituito dalle annotazioni consegnate ad un diario di campo al termine di ogni giornata trascorsa con i senza fissa dimora a Roma. Gli appunti presi allora sono stati sistematizzati al fine di ricostruire storie di vita dei membri del gruppo, la peculiare forma di organizzazione sociale che hanno sviluppato per sopravvivere, le pratiche e le interazioni sociali nella loro quotidianità, le logiche proprie alla “vita di strada”. Il periodo analizzato corrisponde al culmine della fase berlusconiana della cosiddetta Seconda Repubblica, durante il quale il governo in carica, approfittando dell’allarmismo diffuso da certi mass-media (molti dei quali facenti capo, direttamente od indirettamente, proprio allo stesso Presidente del Consiglio) promosse varie riforme di carattere securitario, tra cui l’istituzione del poliziotto di quartiere¹², la nuova disciplina dell’immigrazione¹³ o quella in materia di stupefacenti¹⁴. In quegli anni il popolo dei senzatetto, a Roma, era composto essenzialmente da cittadini italiani ed europei, molti dei quali erano stati costretti a scegliere la strada a seguito di un tracollo economico o di una dipendenza. Fu in quegli anni che cominciarono ad arrivare, in effetti, le grandi ondate migratorie che, nel corso degli anni successivi, cambiarono profondamente la composizione sociale dei senza fissa dimora e la logica della socializzazione nei grandi centri urbani e nei loro hinterland: con l’esplosione dell’immigrazione proveniente dall’Africa, dall’Asia centrale (e soprattutto dal Pakistan e dall’Afganistan) e dal Vicino Oriente e dal Nord Africa, accompagnata dal fenomeno della migrazione per gruppi¹⁵, le comunità della diaspora hanno potuto preservare certi tratti culturali e mantenere forti legami identitari (ma anche economici e sociali) con la terra d’origine (Ali, 2003).

La prima parte dell’articolo ritrae quattro membri del gruppo, la loro quotidianità, la loro carriera *on the road*, il loro rapporto con l’intimità e con la strada. Sebbene appaiano dei tratti comuni, sono in realtà le particolarità individuali ad esser messe in valore, contraddicendo l’idea stessa che possa esistere un idealtipo sociologico capace di riassumere le molteplici traiettorie esistenziali e le logiche di

¹² Il progetto, previsto dal *Contratto con gli Italiani* presentato dal futuro Presidente del Consiglio dei Ministri Silvio Berlusconi durante la campagna elettorale del 2002, fu avviato in via sperimentale in 28 province ma fu gradualmente abbandonato a causa della mancanza cronica di personale e della scarsa collaborazione delle differenti forze di pubblica sicurezza operanti sullo stesso territorio e chiamate a contribuire al dispositivo.

¹³ Con la promulgazione della legge n. 189 del 30 luglio 2002, meglio nota come legge Bossi-Fini, che stabiliva norme più restrittive per l’accoglienza degli stranieri (Ballerini e Benna 2002).

¹⁴ Con la promulgazione della legge n. 49 del 21 febbraio 2006, conosciuta come legge Fini-Giovanardi, che prevedeva l’inasprimento delle sanzioni relative alle condotte di produzione, traffico, detenzione illecita ed uso di sostanze stupefacenti, abolendo qualsivoglia distinzione tra droghe leggere e pesanti. La norma è stata revocata a seguito della sentenza della Corte Costituzionale n. 32 del 12 febbraio 2014.

¹⁵ Ma anche dalle possibilità di ricongiungimento familiare *ex post* previste dalla normativa vigente.

vita, così differenti, osservate sul terreno. Le sezioni centrali propongono un'analisi delle forme di collaborazione all'interno del gruppo e delle strategie di ripartizione delle responsabilità e dei "lavori domestici" di carattere comunitario, mettendo in evidenza le forme di solidarietà utilitaristica – Emile Durkheim (1893) avrebbe preferito parlare di solidarietà meccanica – sviluppate dalle micro-comunità di strada, necessarie a garantire la coesione sociale ed a gestire i conflitti. Le relazioni di autonomia e interdipendenza tra i membri del gruppo, così come le dinamiche di allontanamento e riavvicinamento osservate durante l'inchiesta etnografica, sono esaminate in una terza parte. L'ultima parte propone un'analisi ragionata di una giornata tipica sulla strada, con i suoi rituali, le sue cerimonie, i suoi imprevisti, al fine di stabilire le abitudini performative e le strategie adattative dei membri del gruppo.

3. Identità di strada: stereotipi, pregiudizi e dinamiche di gruppo

La letteratura e l'informazione di massa hanno contribuito al rafforzamento di un'immagine romantica del senzatetto, superuomo che, in termini nietzschiani e libertari, decide volontariamente di allontanarsi dal mondo civile per seguire la sua strada¹⁶. La figura del barbone – individuo solo, cupo e asociale, eremita urbano ed anacoreta postmoderno – non rappresenta che un'infima minoranza del popolo della strada. Da oltre mezzo secolo la ricerca scientifica ha mostrato che, anche per strada, esistono forme di organizzazione sociale, certamente flessibili o poco istituzionalizzate, a volte effimere, ma comunque basate su norme, valori e credenze condivise (Le Bon, 1963; Pagès, 1986; Damon, 2002).

La vita di strada è rude: gli imprevisti sono sempre possibili e, per limitarne l'impatto, la tendenza alla ritualizzazione ed alla standardizzazione di certi comportamenti è forte. Le persone che ho incontrato, osservato e studiato possono essere analizzate come membri di un gruppo perché si sono affiliate intorno ad interessi comuni e perché la loro identità si è costruita in opposizione all'identità di altri gruppi di senza fissa dimora. Ciononostante, come in altri casi riportati dalla

¹⁶ Il poeta Ezra Pound, profondamente influenzato da questa visione, scrisse nei suoi Cantos: *Vieni, compiangiamoli quelli che stanno meglio di noi. /Vieni, amica, e ricorda/che i ricchi han maggiordomi e non amici, /e noi abbiamo amici e non maggiordomi* (1982: 185). Il "poveraccio" di Pound è dunque l'eroe, il Davide che resiste al Golia borghese e plutocrate. Non è superfluo aggiungere che il poveraccio/eroe a cui dava voce Pound – fedele al suo credo socialo-fascista – non poteva che essere un ariano europeo e che il suo nemico plutocrate non poteva che essere un ebreo arricchitosi a spese del popolo (Redman, 1991). Tale visione è ancora d'attualità e ritrova vigore nelle numerose campagne di protezione sociale -come quelle del movimento CasaPound, che proprio all'ideologia di Pound dichiara di ispirarsi- che, al grido di "prima gli italiani", rivendicano l'esclusione degli stranieri dalle politiche nazionali di assistenza.

ricerca socio-antropologica, “solo la mancanza di alloggi autonomi e stabili è riconosciuta e accettata da tutti come una caratteristica comune” (Quaglia, 2005: 120¹⁷). Poiché il gruppo è un concetto poliedrico¹⁸, per definirlo vengono generalmente enfatizzati cinque criteri: l’interazione diretta o indiretta tra le persone del gruppo, gli obiettivi comuni, l’interdipendenza, la costruzione di una struttura normativa ed il sentimento di un’appartenenza comune (Forsyth, 2010). Vedremo più avanti fino a che punto questo gruppo di senza fissa dimora può essere definito come gruppo primario ai sensi di Charles Horton Cooley (1909) al fine di dimostrare che le persone senza dimora seguono logiche di socializzazione dettate dallo stato di necessità permanente: tattiche e strategie che li portano a scegliere l’occupazione dello spazio pubblico urbano con il fine primario di sopravvivere. Quest’approccio pragmatico è dunque opposto all’approccio idealista di quanti, come Pound, hanno immaginato la vita di strada in termini romantici ed anti-sistema. In tanti, durante la mia inchiesta, mi hanno rivelato che, in fin dei conti, tutto quello che desideravano era tornare a vivere una vita “normale” e reintegrare dignitosamente il sistema sociale.

Da un punto di vista simbolico, l’interazione è al centro dei fenomeni costitutivi dei gruppi: è l’unità di scambio tra i suoi membri e tra questi ed il mondo esterno che costituisce l’articolazione essenziale delle dinamiche del gruppo. Le relazioni all’interno e all’esterno del gruppo si concentrano molto spesso su quello che Leon Festinger (1954) chiama “confronto sociale”, riferendosi al processo attraverso il quale gli individui si confrontano con gli altri e possono così determinare non solo le somiglianze e le affinità con alcuni ma anche – e forse soprattutto – le differenze con gli altri (Barth, 1969). Questo confronto mette in luce le ragioni che possono spingere un individuo a scegliere un’appartenenza piuttosto che un’altra (Paugam, 2008): l’interazione all’interno di un gruppo è dunque simbolica, perché espressiva, ma anche funzionale, perché finalizzata al raggiungimento di un fine (la sopravvivenza, il benessere, la stabilità). La funzione comparativa del confronto è doppiamente sollecitata: tra i membri del gruppo e di fronte ai gruppi esterni. La differenziazione diviene dunque esclusiva, selettiva ed interviene nella costruzione dell’identità sociale dell’individuo, che tenderà da un lato a valorizzare la sua unicità per essere riconosciuto e per attirare l’attenzione degli altri, ma dall’altro lato, paradossalmente, lo indurrà a seguire ed incarnare gli ideali, le norme e le regole di

¹⁷ In francese nel testo originale: *seul le fait de ne pas avoir de logement autonome et stable est reconnu et accepté par tous comme une caractéristique commune*. La traduzione è nostra.

¹⁸ Considerato come l’unità sociale di base, il gruppo differisce dalla comunità o dalla società per la mancanza di strutture istituzionali. Originariamente oggetto di studi dell’antropologia sociale e della sociologia, a partire dal secondo dopoguerra il gruppo è divenuto il terreno di ricerche preferenziale della psicologia sociale. Una sintesi della questione è stata recentemente pubblicata da Donelson Forsyth (2010).

condotta previste dal gruppo a cui appartiene (e questo principio è valido anche sulla strada, dove si tendono ad enfatizzare certi tratti considerati “marginali” – e marginalizzanti – al fine di mantenere una certa reputazione nell’arena sociale del sottoproletariato urbano). Il confronto tra pari ha anche un impatto sul clima del gruppo, permettendo l’alternarsi di fasi cooperative e competitive che portano a tensioni, ma anche ad alleanze. Nelle pagine che seguono si dimostrerà come la vita di strada, caratterizzata da un alto livello di esposizione ai rischi, implichi un ripiegamento delle singolarità individuali al fine di mantenere una certa coerenza di gruppo e come le risorse mobilitate dalle persone senza fissa dimora servano in larga parte ad adattarsi ad un ambiente che non è stato concepito per accoglierli: gli spazi pubblici sono per definizione, luoghi non destinati all’abitazione (Firdion e Marpast, 2000) che gli “inclusi” e gli “esclusi” condividono e si spartiscono secondo logiche utilitariste e spesso conflittuali (Pichon, 2007).

4. Ritratti di “barboni”

Al momento dell’inchiesta, la Caritas diocesana aveva recensito sul territorio romano circa 6.000 persone senza fissa dimora, delle quali ve n’erano da 500 a 1.000 che dormivano stabilmente per strada¹⁹ (Deriu e Sgritta, 2005). A momento della redazione di quest’articolo, la situazione appare molto peggiore, come confermano i dati dell’Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT 2015)²⁰ e della Fio.PSD (2019), che concordano nello stimare che a Roma, oggi, almeno 6.000 persone vivano per strada. L’esplosione del fenomeno – che, in meno di quindici anni ha sestuplicato il numero dei “barboni” sulle strade capitoline – ha portato ad una moltiplicazione delle tipologie osservabili: se nel 2004 la maggior parte dei senzatetto che ho incontrato erano di origine italiana ed europea (con una forte presenza di comunità provenienti dall’est europeo), al giorno d’oggi le strade della *caput mundi* servono da rifugio e luogo di ricovero a persone che vengono da ogni angolo del mondo, dall’Italia al Bangladesh al Ghana, dal Suriname agli Stati Uniti alla Polonia. I dati dell’ISTAT (2015) confermano peraltro che per la maggior parte di loro sono uomini (85,7%), stranieri (58,2%) con un’età media di 44 anni ed un titolo di studio inferiore (nel 65,4% dei casi il titolo di studio posseduto era inferiore alla licenza media). Paradossalmente, nel 32,7% dei casi, le persone senza dimora detengono un diploma superiore od un titolo di studio universitario. Rispetto al censimento precedente, realizzato nel 2011, l’ISTAT segnala un prolungamento del tempo di permanenza in

¹⁹ I restanti dispongono di sistemi di accoglienza temporanei presso familiari, amici e nell’ambito di dispositivi operati dalle amministrazioni locali, da associazioni religiose o da organismi della società civile.

²⁰ Nello stesso rapporto, l’ISTAT, basandosi sul numero di persone che hanno utilizzato un servizio di mensa o accoglienza notturna, ne recensisce 50.724 su tutto il territorio italiano.

strada: se da un lato diminuisce il numero di persone che non dispongono di un tetto da meno di tre mesi (passando dal 28,5% al 17,4%) dall'altro lato aumentano quelle che vivono in strada da più di due anni (che passano dal 27,4% al 41,1%) o da oltre quattro anni (che, dal 16%, passano al 21,4% del campione statistico usato dall'ISTAT. Vedasi anche Caritas Roma 2018).

I ritratti che verranno analizzati nelle prossime pagine non ambiscono a descrivere una sintesi demografica della realtà di strada a Roma nell'inverno del 2004 ma propongono uno "spaccato" sufficientemente significativo del panorama dei senzatetto capitolini a partire dal resoconto delle esperienze di vita quattro persone di mezz'età (un ex mercenario belga, un tedesco schizofrenico, un musicista italiano ed un italo-nepalese dipendente dall'alcol) che, per ragioni differenti, si erano ritrovate a vivere nella *sub urbe* e che, per una ragione comune, avevano deciso di condividere una parte del loro cammino con altre persone (gli antichi abitanti dell'Urbe avrebbero detto che *pares cum paribus facillime congregantur*).

4.1. Michel il belga: il veterano con cane al seguito

Michel era un uomo di piccola statura, sulla cinquantina. Aveva perso gli incisivi superiori ma curava il suo look: sfoggiava una lunga chioma grigia da rocker, indossava solo pantaloni e giacche di jeans e suonava l'armonica. Anche in inverno utilizzava dei sandali, in mancanza di qualcosa di meglio. Una cagnetta bianca lo seguiva ovunque: il suo nome era Alaska. Michel e Alaska erano inseparabili. Michel aveva vagabondato per le strade europee durante almeno vent'anni ed ai tempi del nostro incontro faceva parte dei "residenti del portico del Pantheon" da quasi cinque anni. Michel conosceva i meandri più remoti della capitale, i "punti caldi" e le zone dove era possibile chiedere l'elemosina senza rischi. Le sue conoscenze (ed il suo "sapere pratico") gli avevano permesso di stabilire la sua "sovranità" su alcune aree del centro città in cui era possibile guadagnare meglio e più rapidamente. Michel mi ha introdotto agli usi, ai costumi ed alle norme che vigono all'interno della categoria sociale dei cosiddetti "musicisti di strada". Allora come oggi, il mancato rispetto delle regole che costituiscono la deontologia dei suonatori *on the road* può prevedere una serie di sanzioni – reali o simboliche – giustificando forti tensioni e persino a atti di violenza (risse, insulti, distruzione di beni, esclusione da una determinata zona geografica). I consigli di Michel ci hanno evitato spiacevoli dispute con altri musicisti e ci hanno facilitato l'integrazione all'interno del circolo, piuttosto ristretto, dei "residenti del Pantheon".

Prima di finire per strada, Michel – che vantava origini a suo dire "zingare" – aveva prestato servizio come legionario e come mercenario. Era un *romaní* ed aveva

trascorso la sua infanzia al seguito di una comunità nomade. In gioventù aveva lavorato come cuoco, esperienza professionale che gli aveva dato una certa legittimità per decidere i menu dei pasti condivisi ma non solo. La sua formazione unita ad una lunga esperienza di strada gli aveva permesso di implementare tecniche non convenzionali quando i tradizionali utensili da cucina non erano disponibili. Per Michel, l'intraprendenza era la base della sopravvivenza. Con una forchetta poteva trasformare un sacchetto di plastica in un setaccio, tra le sue mani una bottiglia si trasformava in spremiagrumi ed una lattina riempita con alcool denaturato poteva sostituire il fornello a gas. A causa di una banale rissa di strada, che a quanto pare è finita male, ha scontato dieci anni nelle patrie galere, in Belgio. Quando gli chiesi cosa ci faceva in Italia, mi raccontò che vi si era rifugiato al termine di una fuga. A casa sua, mi diceva, era ricercato: dopo il carcere, si era ritrovato invischiato in un altro crimine, era sfuggito all'arresto ed attendeva la prescrizione del reato per poter tornare in Belgio. Era entrato a far parte dei "residenti del Pantheon" nell'estate del 2001 a seguito di un alterco canino: aveva difeso Alaska dall'attacco di un cane appartenente ad un'altra persona senza dimora, Michel il tedesco (che descriverò nelle prossime pagine). La banale coincidenza dei nomi di battesimo li aveva avvicinati e non si erano più lasciati. Ateo, ferocemente ateo, Michel non parlava di Dio, non pronunciava il suo nome, non bestemmiava. Coerente con il suo ideale di dignità, Michel rifiutava la carità ecclesiastica ed evitava l'assistenza delle associazioni religiose che distribuivano cibo, vestiti e prodotti per l'igiene personale (in kit che, solitamente, contenevano sapone, dentifricio, spazzolino da denti e rasoio da barba). Ne era orgoglioso: lui – era solito dire – andava avanti "anche senza l'aiuto del Padreterno". Era un fumatore avido, da tre pacchetti al giorno. Convinto di disporre di un livello avanzato di competenze in varie lingue, Michel si lanciava spesso in discussioni surreali con i turisti stranieri, facendo un uso sapiente di un pidgin che mescolava allegramente il francese, l'italiano e il dialetto romanesco²¹. A volte vi aggiungeva espressioni in *romaní* ed in fiammingo. Ad esempio, per dire miscela usava neologismi come *mescolante* o *mix-mix* e per dire bagnato usava il termine fiammingo *wet*. Per Michel, "ir monno è belo" (il mondo è bello). Ma per lui, che da giovane era stato un bravo ragazzo, la vita era anche lotta per la sopravvivenza e violenza, quando necessario. Un giorno mi disse: "le mie mani possono guarire, ma

²¹ Il ruolo del dialetto romanesco nella costruzione di una lingua veicolare usata dai senzatetto della capitale è assai interessante. In effetti, le sue strutture grammaticali, sintattiche e fonologiche vengono spesso privilegiate a quelle dell'italiano: ne è un esempio la costruzione *a+infinito*, come nel caso dell'espressione "che cosa stai a mangiare?" (in italiano, sarebbe più corretto dire "che cosa stai mangiando?" ma in dialetto romanesco si direbbe "che stai a magnà?"). La spiegazione è fondamentalmente socio-linguistica ed ha a che vedere con l'uso del dialetto, profondamente radicato a Roma e parlato da tutte le classi sociali, rendendo difficile per lo straniero non italofono la distinzione tra la lingua nazionale (l'italiano) e la lingua popolare (il romanesco). Durante la mia inchiesta ho potuto osservare come tali confusioni linguistiche possano essere foriere di discriminazioni ma anche, paradossalmente, di atti ispirati di solidarietà.

possono anche uccidere”²², motto che ben riassume la dualità del personaggio: un uomo quieto con un passato da mercenario, uno spirito inquieto con una debordante voglia di vivere. La sua vitalità poteva rapidamente trasformarsi in ira come quando, una sera di novembre:

“Michel il belga si è messo nei guai con un ragazzo di strada: ha preso a calci padella, facendo un rumore assordante, ed ha lanciato una bottiglia di vetro verso un’edicola, spaccandola e spaventando i passanti. Nessuno ha voluto avvicinarsi per calmarlo, nessuno. Michel il belga, Michel il gentile, Michel era capace di impaurirci con la sua rabbia sfrenata” [21 novembre 2004²³].

In almeno un paio d’occasioni ho assistito personalmente a questa scena: se, durante una sfuriata, non otteneva soddisfazione, era capace di gettare la sua borsa – contenente tutti i suoi effetti personali – nel Tevere, dove spesso accampavamo²⁴. Questo gesto radicale ma ritualizzato esemplificava simbolicamente il suo modo fatalista di vivere la strada: per Michel, in fondo, la vita è appesa ad un filo e tutto può scomparire repentinamente, portando alla creazione di un nuovo inizio. Filosofo del divenire e poco interessato all’essere, come Eraclito, Michel considerava che tutto scorre, *πάντα ῥεῖ*, proprio come le acque del Tevere. Nonostante la sua imprevedibilità, durante i tre mesi trascorsi al suo fianco, ho imparato a considerare quest’uomo come una specie di figura protettrice del gruppo, rassicurante, perfino paterno. Noi lo chiamavamo spesso “papà Michel” e lui ci ricambiava definendoci i suoi *titis* (un vezzeggiativo dell’argot parigino per indicare i “ragazzacci” di strada, conosciuti anche con l’appellativo di *apaches*). Il prestigio di cui godeva all’interno del gruppo – senza che vi fosse alcuna leadership o autorità di sorta – ha legittimato la mia presenza e quella del mio collega francese. Quando gli chiesi del suo futuro, scoprii che, nonostante le sofferenze patite, Michel era meno solido di quanto desse a

²² Parafrasando, molto probabilmente, il testo della celebre canzone *Exit* del gruppo irlandese U2, nella quale si narra la storia di un assassino che scopre che *the hands that build could also pull down, even the hands of love* (le mani che costruiscono possono anche distruggere, persino le mani dell’amore. Traduzione nostra). O forse, più prosaicamente, riprendendo l’espressione romanesca – resa celebre dall’attore Mario Brega nel film *Bianco, Rosso e Verdine*, diretto da Carlo Verdone nel 1981 – “sta mano pò esse fero o pò esse piuma”: questa mano può essere dura come il ferro o leggera come una piuma.

²³ Si tratta della trascrizione letterale dei miei appunti etnografici.

²⁴ I margini dei fiumi che attraversano la città di Roma (il Tevere e l’Aniene) sono stati per secoli l’ultimo rifugio dei gruppi più emarginati della città (lo scrittore italiano Pier Paolo Pasolini ne ha fatto uno scenario privilegiato per i suoi romanzi, in particolare *Ragazzi di vita* ed *Una vita violenta*). Lo erano anche per noi, che approfittavamo dello statuto di *no man’s land* degli argini tiberini e della loro pista ciclabile: in quegli anni, le forze di pubblica sicurezza frequentavano poco quelle zone e, d’inverno, il numero ridotto dei passanti permetteva una certa “invisibilità” ai comportamenti marginali come i nostri, che implicavano cucinare su lattine di alcol usando sacchetti di plastica come scolapasta.

vedere e che ormai non credeva più a qualsivoglia prospettiva di recupero e reintegrazione alla vita *in urbe* (dopo anni di *sub urbe*). Fumando l'ennesima sigaretta, mi ammise di essere pienamente cosciente che il suo destino ultimo era quello di “morire per strada”: πάντα ῥεῖ, proprio come le acque del Tevere.

4.2. Michael il tedesco: il melomane che parlava con Dio

Michael il tedesco era più giovane di una decina d'anni rispetto al suo omonimo belga. Al momento del nostro incontro, viveva in strada da almeno 8 anni. Tutto era cominciato con un licenziamento per colpa grave nella sua nativa Germania²⁵. Senza un tetto, senza risorse ed alla disperata ricerca di un lavoro, Michael era sbarcato nella capitale italiana colmo di speranze ma non era riuscito a trovare quella sicurezza che cercava. La strada, che Michael aveva inizialmente concepito come una fase di passaggio ed una parentesi temporanea, era diventata rapidamente un vero e proprio luogo di vita e, come lo vedremo nei paragrafi seguenti, un palcoscenico su cui mettere in scena le sue performances. Per sopportare gli stenti, l'alcol era il suo rifugio. Alto e di corporatura robusta, Michael aveva i capelli lunghi, ricci e gli occhi azzurri. Era cattolico, profondamente cattolico, e non lo nascondeva. Ostentava una gran corona del rosario al collo anche se, per sua stessa ammissione, non pregava mai e non aveva mai fatto alcun voto alla Vergine. Non amava frequentare le chiese – si sentiva “troppo” osservato – ma nessuno di noi avrebbe mai osato mettere in discussione le sue forti convinzioni religiose: la sua fede (ed il Lambrusco) erano il suo carburante. Uno dei suoi numeri preferiti era la rituale telefonata con il Padreterno. Succedeva almeno una volta a settimana e, se qualcuno lo disturbava nell'atto, Michael lo informava con la sua aria stralunata: “scusami ma sono al telefono con Dio”. Non credo che Michael scomodasse il Signore per elemosinare la sua redenzione dai peccati: in realtà credo che le sue confessioni avessero piuttosto la forma di una conversazione privata che permetteva a Michael di fare presente a chi di dovere i problemi concreti della vita di strada (i “nasoni²⁶” che non funzionavano, gli automobilisti incivili che parcheggiavano sui marciapiedi o il degrado di certi tratti del Lungotevere). Quando era il momento, si allontanava dal gruppo, posizionava la mano a forma di cornetta del telefono, con il pollice rivolto verso l'orecchio ed il mignolo verso la bocca, e procedeva alla sua chiamata. Non appena riattaccata la cornetta, Michael tornava tra di noi, più tranquillo e sorridente.

²⁵ Nativo della Germania Orientale, Michael faceva probabilmente parte di quelle “vittime” della riunificazione che avevano perso il lavoro a seguito della crisi economica del 1993 che aveva indotto tante aziende tedesche ad esternalizzare e delocalizzare determinati settori per sfuggire alla recessione.

²⁶ In dialetto romanesco, le fontanelle pubbliche.

Le sue fasi psicotiche, che alternavano disturbi di contenuto del pensiero e disturbi della senso-percezione, momenti di disconnessione ed attimi di lucidità, potevano durare diversi minuti, durante i quali i membri del gruppo lo lasciavano in pace, dato che nulla sembrava fermarlo e che rimaneva assolutamente impassibile a ciò che lo circondava. Tra i membri del gruppo vi era un certo consenso riguardo la performance di Michael che ritualizzata e regolarmente ripetuta, gli era fondamentale necessaria per mantenere il suo equilibrio psichico. Ma se il comportamento di Michael poteva sembrare accettabile a noi che eravamo marginali, non era questo il caso con i passanti ed i membri delle forze di pubblica sicurezza che, in generale, ne avevano paura e si allontanavano. Come tante altre persone senza dimora che ho incontrato in quegli anni, Michael considerava positivamente la compagnia di un cane. Ne possedeva due, con cui aveva condiviso la sua vita per diversi anni. Michel aveva una relazione sentimentale stabile con una certa Stella che, come lui, viveva per strada da una decina d'anni. La loro unione era il risultato di sbronza colossale condivisa durante il "concertone" del 1° maggio 2001 a piazza di San Giovanni. Il colpo di fulmine era sopravvenuto sulle note di *El Diablo*, la canzone con cui Piero Pelù²⁷, quella sera, aveva scelto di lanciare la sua performance. Una canzone "magica", a dire di Michael che, fedele ai suoi paradossi, poteva cantarne a squarciagola il ritornello a base di "666" e d'altre invettive anticlericali, esibendo con fierezza il rosario che portava al collo e rimanendo fedele alle sue credenze, sostanzialmente animiste, nelle energie e nelle "vibrazioni" che tutti gli elementi del creato possono produrre. La sua storia con Stella presentava altrettanti paradossi: l'*odi et amo* di catulliana memoria era acuito, nel loro caso, dal ricorrente stato di ebbrezza che rendeva assai probabile l'insorgere di dispute generate, quasi sempre, da futili motivi. La mancanza di intimità che accompagna la vita di strada non permette, com'è facile immaginare, una gestione discreta ed equilibrata dei conflitti: l'arena sui cui regolare i litigi è dunque lo spazio pubblico, che espone il contrasto alla vista di tutti. Guardandoli, mi dicevo che avrebbero potuto essere una coppia banalmente normale: le loro liti non avevano nulla di tragico e, se avessero avuto a disposizione una casa, le loro sfuriate non sarebbero nemmeno state notate dai potenziali vicini.

La sua intimità Michael la creava quando accendeva il suo walkman: un'intimità sfuggente, certo, ma resa simbolica da quelle cuffie che indossava con fare ieratico e che lo isolavano dai rumori del mondo, del suo mondo: la strada. Micheal era un melomane, ed un festaiolo: adorava "imbucarsi" ai concerti e conosceva tutte le tattiche per sfuggire ai controlli e godersi lo spettacolo. L'aveva fatto alle Terme di Caracalla per assistere alla stagione estiva del Teatro dell'Opera (era un fan del *Nabucco*) ed aveva ripetuto i suoi exploits allo Stadio Olimpico ed al

²⁷ Il celebre cantante del gruppo rock Litfiba.

Flaminio. Michael sentiva spesso il desiderio di festeggiare e la sua idea di celebrazione includeva necessariamente elementi più spirituali (la musica, e l'amicizia) e beni puramente materiali (l'alcol e le sigarette, i suoi feticci). Le celebrazioni, ritualizzate, venivano programmate in anticipo. La parola d'ordine era sempre la stessa: "Sabato facciamo una bella festa!", e l'aggettivo *bella* stava ad indicare la presenza di birra, Lambrusco e tabacco a volontà. Il che significava, per il gruppo intero, la necessità di procurarsi tali beni entro una determinata scadenza. La preparazione al rituale della festa mobilitava le nostre risorse economiche e ci spingeva a modificare il nostro "giro" (e le nostre attività) al fine di ottenere il maggior numero di risorse nel minor tempo possibile, confermandoci il fatto che, come lo sottolineano da anni gli studi socio-antropologici, il fenomeno rituale coinvolge anche, e forse soprattutto, la sfera economica, dato che scandisce ritmi di attività e che "motiva" la produzione di surplus giustificati da un uso effimero (Gudeman, 2016).

Per trasportare i suoi effetti personali – qualche coperta e qualche capo di vestiario, le ciotole per cani, del cibo in scatola, alcuni utensili da cucina ed il suo walkman – Michael usava un passeggino per bambini che lui stesso aveva soprannominato la sua Ferrari, la cui funzione – carriola o carrello portapacchi, secondo i casi – prevaleva a tutta discrezione o estetica quando ci spostavamo per le vie della città: sporca e rumorosa, la Ferrari di Michael faceva scansare i malcapitati passanti che incrociavano il nostro cammino. Ne era molto orgoglioso e spesso permetteva ai membri del gruppo di riporvi i loro effetti personali. Per via della sua intraprendenza, e del suo inseparabile coltellino svizzero, si era guadagnato il soprannome di *MacGyver*²⁸. A differenza del noto eroe televisivo, la sua specialità non era la meccanica ma i superalcolici, ed era capace di replicare alla perfezione una crema di whiskey shakerando il fondo di una bottiglia di whisky da quattro soldi con un po' di latte e del caffè; per la sua personalissima replica del limoncello mescolava vodka, zucchero e succo di limone. Era cosciente del suo alcolismo ma tentava di avere una relazione "da esperto" con la sua dipendenza. Micheal, peraltro, manifestava una preoccupazione reale, quasi ossessiva, per l'igiene personale. A differenza di tante altre persone senza dimora, che preferiscono non lavarsi piuttosto che mettere a repentaglio la propria intimità o, peggio, perdere pubblicamente la propria dignità, Michel aveva l'abitudine di lavarsi quotidianamente in una fontana, sempre la stessa, sotto gli occhi dei passanti. Secondo lui, i passanti non lo vedevano neanche: e quest'invisibilità gli faceva comodo, perché gli permetteva di mantenere un aspetto decente che lo faceva sentire meno "barbone". Come è stato messo in

²⁸ MacGyver è il nome del protagonista di una serie televisiva americana creata da Lee David Zlotoff. Questo genio del fai-da-te non lascia mai il suo fedele coltellino svizzero, con il quale realizza invenzioni di ogni tipo per tirarsi fuori dai guai.

evidenza dagli studi di Quaglia (2005), le persone senza fissa dimora hanno la capacità di trasformare lo spazio urbano, rendendo privato lo spazio pubblico (per effetto dei fenomeni di territorializzazione) e, parallelamente, rendendo pubblico ciò che l'*urbanitas* considera privato (l'igiene personale, le discussioni tra partner, l'ubriachezza), generando spazi ibridi dove le esigenze dell'urbe e della *sub urbe* (quella che nel gergo della criminalità organizzata capitolina si conosce come "mondo di sotto") coesistono per effetto di una lenta e silenziosa negoziazione.

Michael conosceva bene i limiti che permettono la coesistenza di queste due anime della città e, nonostante il suo spirito anti-sistemico, non esagerava mai ed evitava di mettersi nei guai. Amava prendersi gioco delle forze dell'ordine ma lo faceva sempre con una certa sobrietà. Il suo scherzo preferito consisteva nell'avvicinarsi al vigile, poliziotto o carabiniere di turno, salutandolo inevitabilmente con lusso di salamelecchi e chiedendogli di salutare il capitano a suo nome. Le sue vittime reagivano quasi sempre con un sorriso e un po' di compassione, anche se a volte gli era capitato di trovare qualche agente meno dotato di senso dell'umorismo. Se per Micheal questa burla – sempre la stessa, ritualizzata – serviva a marcare il suo territorio (e, *en passant*, a presentare le proprie credenziali agli agenti di pubblica sicurezza presenti sul terreno), la reazione discreta delle autorità era la riprova dell'atteggiamento di tolleranza che vigeva, a quei tempi, nei confronti di una presenza marginale come la nostra nel cuore del centro storico della *caput mundi*²⁹.

Eravamo marginali e differenti – questo è certo – ma non troppo: eravamo cittadini europei, non avevamo bisogno di visti né d'altre autorizzazioni amministrative, i nostri tratti somatici ed il colore della nostra pelle erano simili a quelli dei membri delle forze dell'ordine che controllavano i nostri documenti e che, per via di una cultura comune, capivano le nostre logiche, le nostre rivendicazioni (ed il nostro senso dell'umorismo). Non costituivamo una minaccia: eravamo giusto una macchia di colore su quella tela che è il panorama urbano e sociale della città eterna. Oggigiorno, i nuovi marginali non godono dei privilegi offerti dalla cittadinanza europea, parlano lingue spesso incomprensibili ai rappresentanti dello Stato, hanno

²⁹ Con il tempo, anche a Roma le prassi e le norme inerenti agli spazi pubblici sono divenute gradualmente più restrittive, al fine di garantire il decoro urbano ed offrire a residenti e turisti un'immagine da cartolina da cui la povertà e la marginalità sono state sapientemente allontanate. L'attuale Regolamento di Polizia Urbana varato a luglio del 2019 dalla Sindaca Virginia Raggi ne è un esempio, con il suo divieto di uso improprio delle fontane pubbliche, di rovistaggio e di prelievo dei rifiuti, di consumo di alcolici sulla pubblica via: norme che, sebbene pensate per prevenire comportamenti più estremi e visibili (come il vandalismo, lo sfruttamento dei minori o la violenza di certi *hooligans*), criminalizzano di fatto quelle deroghe alla regola che hanno permesso a Micheal ed a tanti altri come lui di sopravvivere ad una vita di strada. Prima di Virginia Raggi era stato il sindaco Gianni Alemanno (2008-2013) a fare del "decoro urbano" una priorità maggiore del suo programma politico.

fenotipi ed usi profondamente differenti da quelli che – nell’immaginario comune – caratterizzano l’italicità (se mai esistesse realmente questo tipo ideale) e, per finire, sono spesso considerati come una minaccia: quella di un’invasione demografica che rischierebbe di trasformare Roma in una succursale di Babilonia. I nostri nemici erano il freddo e la fame: per i nuovi arrivati, la questione è piuttosto di sopravvivere ad una realtà fatta di discriminazione, razzismo e forme più o meno simboliche di violenza.

4.3. Nicola: la strada come fase di transizione

Nicola era italiano, aveva poco più di trent’anni e una carriera relativamente breve di vita di strada. Di corporatura media, aveva occhi chiari che lui definiva “eredità normanna” ed una calvizie incipiente di cui andava particolarmente fiero (diceva spesso che era “un segno di saggezza”). Percorreva chilometri con la sua chitarra sulla schiena ed amava parlare: era un uomo colto e capace di discutere durante nottate intere di politica, economia e questioni sociali. Il suo repertorio musicale privilegiava la canzone d’autore italiana, soprattutto quella di sinistra, e Nicola sapeva allietarci con le sue versioni *on the road* dei classici di Guccini, dei Nomadi, del Banco del Mutuo Soccorso o di Fabrizio de André. Era un uomo buono ed il suo romanzo familiare³⁰ sembrava confermarlo: al rientro da un lungo viaggio di due anni che lo aveva portato a percorrere le strade d’Europa come musicista di strada – ma Nicola preferiva il termine inglese *busker*, come a sottolineare l’appartenenza ad una tribù globale, riconosciuta con un nome proprio – aveva scoperto che l’appartamento di sua proprietà in cui era cresciuto era stato occupato abusivamente da un gruppo di *squatters*. A suo dire, “gli abusivi erano così amichevoli” che non se l’era sentita di costringerli a sgomberare il suo appartamento. E fu così che, Nicola era finito per strada. Ci viveva da tre anni, ormai, e si era unito al gruppo dei “residenti del Pantheon” durante l’inverno del 2003, quando le forti piogge ed il rischio di esondazioni del Tevere lo avevano spinto ad abbandonare il suo rifugio sull’argine, sotto un ponte.

Era un osservatore allenato ed assai critico della realtà di strada: quando gli chiesi delle ragioni che lo avevano indotto ad unirsi al gruppo, Nicola mi rispose, senza molta convinzione, che aveva trovato compagni di viaggio “corretti e sufficientemente d’aiuto”: non era certo la sua comunità ideale ma, perlomeno, aveva il vantaggio di lasciarlo vivere la sua vita. Nicola si guadagnava da vivere con la sua

³⁰ In termini freudiani, la finzione che ciascuno di noi genera per inventarsi una storia di vita ed un contesto familiare “ideale” e coerente con la propria personalità. Tale finzione si nutre di fantasie, dato che gli individui hanno la tendenza ad esagerare od eliminare alcuni tratti della loro esperienza al fine di rendere plausibile la narrazione (Bocci, 2019).

musica. Era dotato di un gran talento e si esibiva spesso di fronte al Bar La Palma, una rinomata gelateria a pochi passi dal Pantheon, dalla Camera dei deputati e dal Quirinale. Come Michael, anche Nicola possedeva due cani ma, a differenza dei suoi compagni di strada, Nicola era un solitario. La sua mendicizia si distingueva dalle pratiche che si associano spesso alle persone senza fissa dimora (ad esempio, il consumo incessante di alcool e sigarette, i litigi e le urla sulla pubblica piazza). Era una persona silenziosa e non beveva quasi mai. Durante i tre mesi di ricerca sul terreno, non ho mai avuto l'opportunità di vederlo perdere la lucidità che lo contraddistingueva. Quando glielo feci notare, Nicola mi confessò che la ragione della sua scelta di vita era duplice: se da un lato voleva badare alla sua salute, dall'altro lato sapeva bene che i passanti non apprezzano i mendicanti alcolizzati (anzi, li temono). Era un marxista e voleva evitare l'alienazione.

Nicola aveva una famiglia e manteneva dei legami stabili con la sua ex-moglie e con le sue due figlie. Ricordo di aver aiutato Nicola a preparare la sua tradizionale visita di Natale: sbarbato e profumato, aveva indossato abiti puliti e ci aveva salutato sfoderando il suo più bel sorriso. Grazie alla sua disciplina di vita, era riuscito a mantenere un certo legame con la sua famiglia, per quanto discontinuo. La presenza, seppure lontana, di un riferimento familiare lo motivava; i risultati scolastici delle sue figlie lo inorgoglivano e, *last but not least*, l'idea di aver trasmesso i suoi geni "ribelli" alle figlie lo rassicurava. Per Nicola, quel momento di ricongiungimento con la famiglia, ritualizzato e vissuto con intensità, serviva a riaffermare "un legame di filiazione capace di contribuire positivamente all'equilibrio emotivo dell'individuo [...] fornendogli protezione e riconoscimento" (Paugam, 2005: 243. Traduzione nostra).

Era conosciuto dai commercianti, dai residenti e dagli *habitué* del centro storico di Roma. Aveva una conoscenza "pratica" e dettagliata del quartiere, che gli permetteva di adattare il suo repertorio musicale a seconda della zona, seguendo una cartografia sociale che, in fin dei conti, funzionava: Guccini a Campo de' Fiori, De Gregori a Piazza Navona, Battiato a Via del Corso. Nicola era capace di guadagnare quasi 100€ suonando per quasi dieci ore di seguito. Era un *busker* stakanovista, colto e sorridente. La sua organizzazione era meticolosa: conosceva i suoi colleghi musicisti di strada, i loro "territori" e le loro abitudini. Negoziava con loro le "posizioni" più redditizie e, dato che lo consideravano tutti una persona onesta, gli altri musicisti gli davano la possibilità d'occupare temporaneamente il loro territorio quando si assentavano.

Conosceva i dipendenti dei bar del centro storico, che gli permettevano di usare le toilette, prendevano in consegna i suoi effetti personali, gli offrivano acqua per lui ed i suoi cani e gli facevano ricaricare la batteria del suo telefono cellulare.

Conosceva tutti i servizi pubblici e privati per poter fare una doccia, mangiare gratis ed ottenere vestiti puliti. A differenza di tutti gli altri membri del gruppo, Nicola era un risparmiatore attento e si recava spesso in banca per depositare i suoi guadagni sul suo conto corrente. Ad anni di distanza, mi rendo conto che, in fin dei conti, Nicola era un minimalista: viveva con poco e metteva da parte il più possibile al fine di inseguire il suo sogno. L'ho rivisto nel 2007: aveva lasciato la vita di strada, trovato un lavoro e un alloggio in linea con il suo obiettivo. Lavorava come pasticciere in un famoso panificio di Roma. La sua parentesi senza fissa dimora era stata una fase di transizione. Come sottolinea giustamente Julien Damon, nella quotidianità delle persone senza dimora “i confini tra vulnerabilità e marginalità, tra abitudine e sedentarizzazione sono molto incerti. Questa popolazione va intesa come un insieme di percorsi di vita ascendenti e discendenti: vi sono delle persone che ne entrano a far parte ed altre che ne escono” (Damon, 1996: 121. Traduzione nostra).

4.4. Sroopy, nichilista decadente

Sroopy, doveva avere trentacinque anni, sfoggiava dei lunghi dreadlocks ed una barba folta e ispida. Era nato a Kathmandu da una madre italiana. Lei era una di quelle hippie fuggite di casa a 16 anni su di uno sgangherato Magic Bus alla volta dell'Asia. Era rimasta incinta di uno sconosciuto che era ancora minorenne. Sroopy aveva vissuto un'infanzia di espedienti ed era arrivato in Italia approfittando della sua doppia cittadinanza italo-nepalese. Era lui il vero veterano del Pantheon: Sroopy dormiva sotto il porticato del tempio romano sin dal 1998 ed il suo statuto di decano dei “residenti” gli offriva un certo numero di privilegi, tra cui quello di mendicare tra i mendicanti (implorandoci regolarmente di “prestargli” una sigaretta o un sorso di vino). Nonostante il suo pedigree piuttosto esotico, si considerava – proprio come i suoi compagni di strada – una sorta di uomo senza storia: Vexliard lo aveva intuito quando affermava che “nella vita del barbone, in assenza di obiettivi, nulla sembra importante e nulla di importante sembra succedere” (Vexliard, 1952: 509). Sroopy era un uomo inquieto, in continuo movimento. Portava sempre con sé qualche bottiglia di vino rosso di prima qualità: era esigente e non amava i vini da tavola a buon mercato. Il vino era, secondo Sroopy, il vero “carburante per il progresso”. Per addormentarsi, posizionava una bottiglia sotto il collo, a mo' di poggiatesta, per ammortizzare i tremori causati dal suo stato di avanzato alcolismo. Si vestiva con gli abiti che trovava nei cassonetti e badava poco alla sua igiene personale. Si lavava quando voleva e poteva rimanere settimane senza lavarsi le mani. Il suo aspetto e la sua presenza maleodorante avevano contribuito a bandirlo dai negozi di alimentari del quartiere, che gli rifiutano l'ingresso. Oltretutto, per un interlocutore poco allenato, era difficoltoso comprendere i soliloqui di Sroopy, che aveva perso parte della sua dentatura e che aveva l'abitudine di masticare le sue parole. Sroopy usava un

linguaggio tutto suo, arricchendo la lingua franca delle strade romane (quel già citato pidgin composto da una base di romanesco ed inserti d'italiano ed altre lingue) con espressioni fantasiose come *oulaboula*, per celebrare un brindisi e significare “alla vostra!”, o creazioni linguistiche dalla logica incerta, come *nerona* per tradurre “nero” (al maschile). Sroopy aveva perso la sua lucidità e, nei rari momenti di sobrietà, mostrava tutto il suo lato fatalista. Era consapevole della sua condizione marginale ma la viveva con disinvoltura, senza orgoglio né rivendicazioni. Sroopy non possedeva nulla, a parte i vestiti che indossava. Si considerava come un “problema sociale” ma non era di certo un asociale: amava chiacchierare, discutere di politica, ascoltare musica. Quando aveva alzato un po' troppo il gomito diventava aggressivo ma mai violento. Non amava che lo si guardasse fissamente negli occhi e si sentiva spesso perseguitato. Sroopy aveva un solo, semplice obiettivo di vita: lo stato di ebrezza. Viveva per bere e tutte le sue attività quotidiane erano finalizzate al raggiungimento di quest'unico obiettivo. Tutto il resto aveva un'importanza scarsa o nulla:

“Appena sveglio, Sroopy si è fumato una sigaretta ed in meno di un quarto d'ora si è scolato una bottiglia di rosso. “Che facciamo oggi, Sroopy?”, gli ho chiesto. “Andiamo a trovare i soldi. Oulaboula!”, mi ha risposto, usando coscientemente il verbo “trovare” piuttosto che quello, logicamente più corretto, di “cercare”. Sroopy non cerca i soldi: Sroopy li trova [24 novembre 2004].

A differenza di Nicola, Sroopy non era un minimalista disciplinato ma uno spendaccione inveterato. Ciò che guadagnava lo spendeva rapidamente e non aveva nessun senso del risparmio. Il suo territorio erano i vicoletti tra il Pantheon e la Fontana di Trevi, dove mendicava facendo leva sulla pietà dei passanti, utilizzando una gamella metallica o, più semplicemente, la sua mano aperta per ricevere le monete. Per alimentarsi, ricercava il cibo gettato nella spazzatura. Aveva sviluppato una sorta di tipologia dei cassonetti della spazzatura a seconda dei locali e dei ristoranti a cui erano associati. Dimodoché, nella geografia di Sroopy, esistevano cassonetti buoni e cassonetti cattivi. A differenza degli altri membri del gruppo, non frequentava le mense gestite dalla Caritas e dalle altre congregazioni religiose del centro di Roma. Trovava ipocrita doversi comportare in maniera cosiddetta civile solo per ricevere la pietà di individui che lui, nichilista giramondo, considerava fundamentalmente bigotti. Il suo stato di salute era pessimo: oltre a piaghe e infezioni varie, lo accompagnava una tosse persistente ed un tremore etilico che non lo lasciava mai in pace. I suoi compagni di strada consideravano che Sroopy non avesse futuro: ne avevano pietà e, nonostante fosse il veterano del gruppo, lo trattavano tutti con un certo paternalismo. Il prolungarsi dell'esperienza di strada aveva annientato le prospettive di ritorno alla normalità e, durante l'inchiesta, la sua condizione non ha fatto che peggiorare. Sroopy sopravviveva ed i suoi giorni erano contati.

4.5. *Similia cum similibus*: o forse no?

Non è semplice trovare dei punti di contatto, dei tratti comuni o delle semplici similitudini nelle storie di vita dei membri del gruppo con cui ho vissuto durante quell'inverno del 2004. Al di là dell'esperienza di strada, Michel, Michael, Nicola e Sroopy avevano davvero poco in comune. Dormivano sotto lo stesso tetto, quello del porticato del Pantheon, si guardavano le spalle a vicenda, celebravano insieme i momenti più significativi, si trattavano in maniera amichevole e si rendevano favori. Ma non erano amici, non condividevano i loro segreti, non avevano progetti comuni e ciascuno si procacciava di che vivere autonomamente. In costante movimento, sapevano rendersi visibili o invisibili, a seconda della situazione, per poter garantire la loro presenza nello spazio pubblico. In effetti:

“La visibilità è spesso citata come ostacolo al riposo e alla necessità di isolamento per chi occupa costantemente spazi pubblici. Trovare il posto giusto per stabilirsi, il quartiere giusto, il posto giusto in questo quartiere, dove saranno gradualmente conosciuti e accettati dai transeunti, è la preoccupazione principale descritta da molti di coloro che vivono per strada o più in generale nello spazio pubblico. D'altra parte, anche se l'essere visibili e riconosciuti può divenire sinonimo di stigmatizzazione, la rete di contatti che si sviluppa grazie a questa presenza regolare diviene spesso fonte di risorse materiali e supporto morale” (Quaglia, 2005: 123. Traduzione nostra).

I senzatetto non possono sopravvivere senza l'aiuto esterno: da qui l'importanza fondamentale dello sviluppare reti sociali capaci di fornire un aiuto essenziale nella soddisfazione dei bisogni primari. Perdere la socialità, per chi vive per strada, significa perdere ogni possibilità di reintegrare una vita cosiddetta “normale”, con un'occupazione degna, un alloggio decente, una famiglia e una rete di amicizie. Ed è forse a causa di questo timore latente che personalità così diverse come quelle di Michel, Michael, Nicola e Sroopy, si sono incontrate ed hanno deciso di condividere una parte del loro cammino.

Una tale comunanza era dunque giustificata da un unico obiettivo: la mera sopravvivenza. I miei compagni di strada, durante le loro vite precedenti, erano stati esseri umani, con una famiglia (più o meno problematica, a seconda dei casi), degli amici su cui contare, un tetto sotto cui dormire ed una fonte di guadagni che assicurava loro una certa stabilità economica. L'evento traumatico che li aveva indotti a cambiar vita li aveva anche esposti alla scelta della “socialità limitata”: per strada non si può rimanere asociali (Michel avrebbe detto che “altrimenti si muore soli, come i cani”) ma non ci si può neanche permettere d'esser troppo sociali. La logica

implicita alla vita senza dimora impone modifiche comportamentali importanti, dato che certi principi umanisti, come l'amicizia, l'amore o l'integrità, devono essere ridimensionati in funzione dei limiti imposti dall'ecosistema socio-economico di riferimento (una sera, Nicola mi segnalò che un proverbio romanesco del secolo scorso affermava giustamente che *bonomo vordì cazzaccio*, vale a dire che la gentilezza non ripaga, soprattutto per strada). E quando il deficit di socialità diviene troppo importante, quando l'individuo perde la sua capacità di mantenere relazioni sociali, è proprio allora che il rischio di cadere in quell'asocialità catatonica o esaltata dei "matti del quartiere" – versione postmoderna dei tradizionali "scemi del villaggio" – diviene tragicamente reale.

5. Quotidianità, abitudini e ruoli sociali

Sin dal risveglio, la nostra quotidianità era scandita da una serie di rituali dall'ordine, apparentemente caotico ma che, in realtà, nascondevano una logica interna che permetteva che ogni passo venisse meticolosamente ripetuto in maniera naturale e più o meno inconsapevole. Si trattava di un repertorio d'azioni collettive, vale a dire: "una serie limitata di routine che vengono apprese, condivise ed eseguite attraverso un processo di scelta relativamente deliberata" (Tilly, 1995: 26). Le attività quotidiane venivano svolte meccanicamente e la rilettura dei miei appunti etnografici mi ha permesso di riscoprire come io stesso, assai spesso, abbia utilizzato le espressioni "come al solito", "come sempre" o "come ieri", per caratterizzare tali azioni. Ritualizzare i nostri gesti ci permetteva di far fronte all'atmosfera di costante incertezza a cui ci costringeva l'ambiente urbano.

Michel era sempre il primo a svegliarsi. Amava osservare la volta di quello che lui chiamava "Hôtel Carton"³¹. A partire dalle 7:30 cominciavano le ronde dei vigili urbani preposti al controllo dell'area. Ci svegliavano con una pacca sulla spalla, dicendoci *please sir*, senza far uso di violenza fisica o verbale. Il Panteon apriva i battenti alle nove del mattino e dovevamo sgomberare l'area per permettere l'accesso ai turisti. Senza reticenze, imballavamo i nostri pochi averi e gettavamo nella spazzatura gli imballaggi usati per dormire.

Le giornate vissute per strada sono scandite da una serie di attività conseguimento di certe risorse (soprattutto alimentari) ed al garantire la sopravvivenza del gruppo e dei suoi membri. Sarebbe difficile parlare di divisione del lavoro nel senso durkheimiano del termine: ciò che avevo osservato e vissuto

³¹ Un gioco d'assonanze con Hôtel Carlton, una celebre catena di alberghi di lusso. Il termine francese *carton* faceva riferimento agli imballaggi di cartone che utilizzavamo come giaciglio.

appariva piuttosto come una forma di organizzazione basata sui principi della solidarietà meccanica in un contesto – la micro-società dei “residenti del portico del Pantheon” – caratterizzato da un’identità comune (la strada), un’omogeneità d’usi e costumi, una vicinanza geografica ed una comunanza di vita (Durkheim, 1967[1893]). Sebbene ciascuno fosse libero di scegliere come guadagnare da vivere (per alcuni la scelta cadeva sull’elemosina, per altri sulla musica ed alcuni avevano anche provato a raccontare barzellette ai passanti) e di fare ciò che voleva con i propri guadagni (Nicola li depositava sul suo conto corrente, Sroopy li spendeva tutti in giornata, senza preoccuparsi del domani), vi erano attività che rimanevano fondamentalmente comunitarie. Si dormiva insieme ed insieme si garantiva la sicurezza del rifugio, la colazione e la cena si consumavano in gruppo, ci si muoveva in gruppo. Ciononostante, nessuno dei membri aveva un ruolo completamente definito da un’unica funzione: l’organizzazione era fluida e non vi erano figure d’autorità. I miei compagni di strada avevano fatto di necessità virtù ed erano tutti assai versatili e dotati di una certa intraprendenza. Erano sufficientemente autonomi per poter far fronte alle necessità basiche della vita quotidiana ma avevano scelto di vivere insieme per garantire certi bisogni sociali, specialmente le interazioni con altri esseri umani. All’interno del gruppo, i compiti si ripartivano in maniera aleatoria, evitando i programmi troppo ripetitivi. Solo alcuni membri potevano ricoprire dei ruoli permanenti in funzione del loro talento eccezionale o della loro estrema buona volontà, come nel caso di Michel, che supervisionava immancabilmente la preparazione della cena, o di Michel, che si era arrogato il titolo di *barman* ufficiale del gruppo.

Stella, che pur non facendo parte del gruppo dei “residenti” passava la maggior parte del suo tempo con noi, non partecipava alle attività del gruppo. Il consumo eccessivo e prolungato dell’alcol ed una vita di stenti avevano ridotto la sua capacità di giudizio e d’azione. Di conseguenza, Stella dipendeva dal resto del gruppo, ma soprattutto da Michel, il suo compagno, in una dinamica che aveva a che fare più con la compassione che con la solidarietà. Stella era considerata alla stregua di Sroopy: un caso irrecoverabile, più prossimo alla morte che alla vita. Era spesso ospite di qualche struttura d’accoglienza riservata alle sole donne, eccezion fatta quando si faceva espellere a causa del suo stato d’ebbrezza: in quei casi, si univa a noi e condivideva il nostro rifugio al Pantheon.

Sebbene ognuno di noi avesse i suoi territori di predilezione, capitava spesso di fare “il giro” insieme, sul ponte Sisto, che collega i rioni Trastevere e Regola, approfittando della presenza continua di turisti e transeunti, di giorno come in piena notte. Ci distribuivamo regolarmente lungo i suoi 108 metri di lunghezza, alternando i musicisti (io e Nicola) con i mendicanti (Michel e Sroopy). Michael, da provato mattatore, si esibiva in qualche performance strampalata o raccontava barzellette. Durante queste spedizioni collettive, ognuno di noi si sentiva in dovere di contribuire

o, come si dice in gergo, di “fare il proprio euro”. Queste spedizioni avevano luogo, in generale, per preparare una delle tante celebrazioni organizzate da Michael. L’obiettivo era di ottenere il più rapidamente possibile abbastanza soldi per poter acquistare una scorta di sigarette ed alcool sufficiente per tutti i membri del gruppo e per almeno 24 ore. In realtà, le sigarette e l’alcool erano la preoccupazione primaria per tutti noi, tutti i giorni e sin dal risveglio. Il cibo veniva dopo.

Rileggendo gli appunti che presi durante la prima mattinata trascorsa con il gruppo mi rendo conto di come, allora (ero poco più che ventenne), il fatto che tutto ruotasse intorno all’alcool ed al tabacco mi avesse sorpreso:

“All’alba, Michel ci viene a svegliare. Dobbiamo sgomberare il portico del Pantheon. Ci sistemiamo sui gradini della fontana [si tratta della fontana di Piazza della Rotonda, di fronte al portico]. Durante un paio d’ore le lattine di birra avanzate dalla sera prima passano di mano in mano. Verso le 9:30 del mattino, io e Nicola iniziamo a suonare. Alle 9:50 abbiamo già racimolato 10 Euro. Michael conta le monete nel suo cappello: “questo cappello è come un bancomat”, mi dice, “se conosci il codice ti fa ottenere dei soldi”. Ed i soldi Michael, li userà per comprare una bottiglia di liquore all’anice (che loro considerano una panacea in caso di diarrea od emicrania). La bottiglia è già terminata dopo appena cinque minuti. Continuiamo a suonare, mentre Michel, Michael e Sroopy si esibiscono per motivare il nostro pubblico a cederci qualche moneta. Non appena raggiunto l’obiettivo dei 10 Euro, Michel riparte a comprare altro liquore. La mattina è continuata così. Metteremo qualcosa sotto i denti solo dopo aver scolato la quarta bottiglia. E solo successivamente andremo a lavarci ad un nasone su via Arenula” [22 novembre 2004].

La colazione, dunque, era basata sull’alcool. Io e Nicola preferivamo il caffè o le tisane ma nessuno di noi mangiava nulla prima delle 11:00 o mezzogiorno. I nostri pasti, di fatto, erano due: il pranzo (spesso consumato in autonomia) e la cena, a cui tutti si sentivano in dovere di partecipare, dato che costituiva anche un momento di *debriefing*, di psicologia collettiva e di sfogo necessario, oltretutto di comaraggio e scambio di pettegolezzi. Ci capitava spesso di condividere una pizza o dei panini, regolarmente acquistati presso uno dei tanti esercenti della zona. Il cibo recuperato dai cassonetti della spazzatura, di fatto, costituiva una parte minima della nostra alimentazione. Il pomeriggio, tra le 14:30 e le 18:00, era di fatto il momento in cui ci si dedicava con più dedizione alle nostre performance di strada: suonare e chiedere l’elemosina. Al tramonto, ci riunivamo per mangiare. Si cucinava sotto il portico del Pantheon ma i pasti si consumavano nella piazza antistante, scambiando quattro chiacchiere con i turisti od il personale delle forze dell’ordine presente. Eravamo visibili e la nostra attività di socializzazione faceva comodo a tutti, dato che la nostra semplice presenza allontanava i borseggiatori che infestano le strade del centro città:

li conoscevamo tutti e non avremmo esitato un attimo a segnalarli. Loro preferivano operare dalle parti della Fontana di Trevi o di Piazza Navona, zone affollate e di passaggio, dov'era più difficile controllare le loro attività criminali. Tra le 19:00 e le 22:00 ci occupavamo della nostra caccia ai *cartoni* ed una volta sistemati i nostri giacigli, ci addormentavamo rapidamente, prima ancora che la piazza si fosse svuotata dei suoi transeunti, in generale prima delle 23:00. Dormivamo a pochi centimetri l'uno dall'altro. La vicinanza dei corpi nei periodi di freddo estremo è necessaria ma quest'abitudine permane anche durante i periodi più caldi dato che, com'è facile immaginare, "la frequenza degli attacchi notturni spinge i barboni a non rimanere mai soli" (Guibert-Lassalle, 2006: 54).

Quando ci separavamo, lasciavamo i nostri effetti a Michel, perché era il più anziano del gruppo e perché con lui i cani (anche quelli di Michael e Nicola) rimanevano tranquilli. Se la giornata era buona, vale a dire se avevamo ottenuto più soldi di quelli necessari per acquistare alcol, tabacco e cibo, potevamo investire nell'acquisto di sapone, dentifricio, rasoi e calzini, beni considerati secondari pero assai apprezzati per garantire un minimo di igiene e per proteggersi dai geloni. Michael aveva i suoi "fornitori" presso i mercatini rionali e ci capitava spesso di abbigliarci e pulirci con prodotti di origine ucraina o cinese. A volte Michael approfittava delle docce messe a disposizione dalla Caritas presso il suo Centro di ascolto alla Stazione Termini. Gli altri, le evitavano a causa della promiscuità e della possibilità di ritrovarsi invischianti in risse o situazioni spiacevoli. Quando a Sroopy e Michel, non nascondevano a nessuno quanto aborrissero la melliflua compassione che, secondo loro, permeava i luoghi di accoglienza.

Se le nostre giornate erano scandite da un susseguirsi di bottiglie di alcolici, al calar della notte sorgeva un nuovo imperativo: trovare scatole e scatoloni di cartone, di quelli da imballaggio, da usare come materassi, coperte e rifugi di fortuna. Li cercavamo fuori dai negozi, vicino ai cassonetti della spazzatura. Vi erano giorni d'abbondanza (durante i fine settimana o in caso di sconti e liquidazioni), ed in quei casi vi era sempre un volontario o due che si occupavano di cercare i *cartoni* per tutti i membri del gruppo. Ma nei periodi di scarsità o quando pioveva molto, anche la solidarietà meccanica veniva meno e ciascuno si doveva far carico personalmente del proprio rifugio.

Eccezion fatta per le situazioni estreme, in generale ci rendevamo spesso dei favori: in un certo qual modo, funzionavano come una prova di appartenenza al gruppo. Il favore aveva lo stesso valore del dono e, come lo aveva intuito Marcel Mauss (2007[1925]), non era mai un atto gratuito. Come lo aveva correttamente descritto Mauss, il dono implica un triplice obbligo: quello di dare, quello di ricevere e quello di restituire il presente. Per chi vive sulla strada così come per i Tobriandesi

dei Mari del Sud osservati un secolo fa da Malinowski (2011 [1922]) nei suoi *Argonauti del Pacifico occidentale*, il favore è comunque interessato – consciamente o inconsciamente – e dovuto a ragioni di socialità, prestigio, dominio, seduzione e financo di rivalità. Il favore è lo scambio per eccellenza, soprattutto in contesto di relativa povertà materiale, dove anche forme poco sofisticate di scambio, come il baratto, sono di difficile applicazione. La mancata restituzione di un favore costituiva un'eresia ed implicava l'umiliazione pubblica e la perdita di prestigio. Tra le persone senza dimora, il rischio è quello di venir esclusi dal gruppo, perdendo ogni forma di protezione o, peggio, scatenando un conflitto. Ricordo di aver visto Michel attaccare violentemente un ragazzo che, qualche mese prima del mio arrivo, aveva letteralmente sfamato per vari mesi e che si era rifiutato di offrirgli un bicchiere di whisky:

“lo ha insultato, preso a calci e rincorso attraverso Piazza Navona. Quando si è reso conto che non avrebbe potuto stargli dietro, è tornato indietro ed è andato a parlare con tutti i suoi conoscenti del quartiere. Dopo due ore è tornato soddisfatto: “quello, qui non ci mette più piede”. Michel aveva raccontato a tutti la storia del whisky e, da quel giorno, il ragazzo è sparito dalla circolazione. Era diventato un paria tra i paria” [22 novembre 2005].

I cinque cani che ci accompagnavano godevano di uno statuto privilegiato. Per loro, non mancava mai da bere o da mangiare. La densità di bar e ristoranti nel cuore della capitale, e la relativa abbondanza di rifiuti alimentari abbandonati per strada rendeva i nostri accompagnatori a quattro zampe piuttosto ben pasciuti. In altri quartieri, la situazione era più difficile, soprattutto lì dove scarseggiavano esercizi commerciali dediti all'alimentazione. Tutti apprezzavano la loro presenza, soprattutto di notte, quando i loro latrati allontanavano i malintenzionati (a volte ladruncoli, altre volte balordi che avevano alzato un po' troppo il gomito, altre volte membri delle forze dell'ordine). Per chi vive per strada il cane non è solo un fedele compagno con cui condividere un cammino ma, più prosaicamente, un guardiano incaricato di proteggere il padrone ed i suoi beni, soprattutto quando l'abuso di alcolici rende meno acuta la vigilanza. Se la protezione dei dormienti era delegata ai cani ed all'attenzione degli altri membri del gruppo, per i beni individuali ognuno metteva in atto strategie e rituali più o meno funzionali ed efficaci: Michel e Nicola li nascondevano al fondo del sacco a pelo, Michael appoggiava la testa alla sua Ferrari e imbracciando una cinghia del suo zaino. Sroopy non possedeva nulla e, dato il suo stato, era l'unico che dormiva sonni tranquilli.

Finalmente, vi era un'attività che non era mai nominata ma che occupava una buona parte delle nostre giornate: si trattava di “marcare il territorio”, rendendo

istituzionale³² la nostra presenza, mostrandoci, socializzando e, così facendo, consolidando le reti interne ed esterne al gruppo. Bisogna tener conto del fatto che:

“le pratiche dei senza fissa dimora sembrano essere sospese in spazi anonimi al di fuori delle reti di significati, autonomi rispetto al contesto storico in cui deambolano. I senza fissa dimora hanno dunque un rapporto utilitaristico con il territorio che occupano. La loro presenza in alcune aree può essere spiegata solo dai benefici che possono ottenere in termini di sopravvivenza” (Girola, 2005: 67).

Dormire sotto il Pantheon offriva enormi vantaggi: il gran porticato proteggeva dalle intemperie, la sua profondità ci nascondeva dalla folla e dagli occhi dei passanti, la presenza costante delle forze dell'ordine ci garantiva contro gli assalti di qualche balordo o le violenze di qualche teppista. Il quartiere del centro storico di Roma pullulava di cassonetti “buoni” (come li definiva Michel) per alimentarsi, di nasoni per pulirsi e di turisti e passanti per guadagnare qualche soldo. Eravamo un gruppo privilegiato, lo sapevamo e difendevamo come potevamo i nostri privilegi.

6. L'interazione di strada: forme e modi di socializzazione

La vita di strada, che evolve in uno spazio pubblico e condiviso, è retta da norme che provengono da quattro sistemi raramente coincidenti: le istituzioni pubbliche (le amministrazioni territoriali, che ne gestiscono direttamente l'utilizzo, e quelle nazionali, che stabiliscono i criteri generali d'uso), i residenti (che ambiscono a valorizzare l'area in cui vivono, in cui hanno stabilito il loro domicilio od in cui svolgono le loro attività professionali), i transeunti (i cui flussi ed il cui movimento son regolati al fine di permettere lo sviluppo delle attività localizzate nello spazio pubblico) ed, infine, gli abitanti senza dimora fissa, che mediano con gli altri utenti al fine di garantire la loro sopravvivenza. In quest'ultimo caso, le norme stabilite sono effimere ed in continua negoziazione: per sopravvivere, ci si adatta alla situazione contingente, oscillando tra le esigenze imposte dall'invisibilità (come forma di protezione) ed il desiderio di riconoscimento (per difendere il proprio “territorio”, i propri beni ma anche la propria dignità).

Tale considerazione ci aiuta a comprendere le ragioni che spingono chi vive per strada ad associarsi – in maniera più o meno continuativa – ad un gruppo: se da un lato la ragione “politica” è quella di amplificare la propria voce, le proprie domande e le proprie rivendicazioni subalterne di fronte all'autorità egemonica (lo Stato), vi è poi la ragione antropologica, che induce gli esseri umani a riunirsi per

³² Nell'accezione sociologica proposta da Tournay (2011).

condividere sforzi e risultati al fine di migliorare il proprio benessere. Ciononostante, la socializzazione all'interno di un gruppo che vive "ai limiti della società" presenta delle logiche e delle forme che meritano d'essere analizzate e studiate. Nicola considerava che i pochi "barboni solitari" che ci capitava di incrociare durante le nostre peregrinazioni erano, nella gran parte dei casi, delle persone affette da patologie psichiatriche o, più raramente, degli individui ostracizzati perché incapaci di rispettare le norme di vita in comune (come quel ragazzo che Michel aveva preso a calci a causa della sua ingratitudine). Anche secondo Nicola, in fondo, il barbone solitario non era che un mito.

Vivendo con i miei compagni di strada ho potuto approfittare di numerosi benefici: i privilegi più evidenti erano ovviamente la difesa e il sostegno reciproco, ma vi era anche la possibilità di condividere competenze (tra chi sa cucinare, chi sa aggiustare o chi sa suonare) e beni materiali (gli alimenti, le bevande o la "Ferrari" di Michael). Insieme evitavamo la noia, ci sfogavamo durante interminabili sessioni di psicoterapia di gruppo, stabilivamo dei turni supplementari di elemosina per colmare le assenze dei nostri compagni assenti od ammalati. Quando si vive in strada, l'assistenza esterna (quella delle associazioni caritative o dei servizi pubblici) viene utilizzata solo in caso di estrema urgenza. Quando si è relegati ai margini della società, il primo riflesso è quello di rivolgersi ai propri compagni di viaggio e la possibilità di chiedere aiuto alle istituzioni è considerata molto raramente. Lo stile di vita cambia gli indicatori: "più dura la desocializzazione, minore è la domanda di cure. L'attenzione al proprio corpo e la sensazione del messaggio doloroso sono alterate" (Dequière, 2010: 11). Lo stile di vita di Sroopy ce lo confermava: per garantire la propria invisibilità e per evitare ogni possibile contatto con "il sistema", aveva silenziato il dolore e procrastinato all'infinito ogni possibile intervento di riabilitazione. Dimodoché, durante tutta la mia permanenza, nessuno dei membri del gruppo ha mai usufruito dell'assistenza medica o infermieristica proposta gratuitamente dagli organismi preposti. Fatalisti, affogavano il loro dolore nell'alcol sperando che una bella dormita potesse salvarli da tutti i mali del mondo.

Sebbene le dispute fossero regolari, molto spesso il loro carattere era enfaticizzato da forme teatrali ed esagerazioni che permettevano, paradossalmente, l'intervento pacificatore di altri membri del gruppo (di solito era Michael a negoziare le tregue, il cui raggiungimento era sempre suggellato da un abbondante brindisi "alla pace fatta"!)). Quando un accordo era difficile da definire, l'unica soluzione era l'esclusione. L'esclusione volontaria dal gruppo era una soluzione temporanea comunemente accettata per ridurre le tensioni: poteva essere fisica (appartarsi e riflettere in solitudine) o simbolica (aumentare il volume del walkman o telefonare a Dio). L'esclusione poteva anche essere usata come una sanzione: si poteva ostracizzare una persona "indegna" espellendola dal gruppo o autopunirsi, gettando

tutti i propri averi nel fiume, come aveva fatto Michel. Il suo gesto radicale era una forma di esclusione estrema, con cui Michel ci mostrava la sua volontà di reintegrare il gruppo a partire da una posizione esterna. L'insulto più grave che ci si poteva rivolgere era *barbone*, un termine che la società egemonica utilizzava per definirci ed a cui i miei compagni di strada avevano associato un senso fortemente dispregiativo. Sapevamo di essere barboni ma non ci piaceva che altri "barboni" ci definissero di tal maniera. Ma noi stessi ci definivamo "barboni" di fronte ai poteri pubblici (quando le forze dell'ordine ci incrociavano e ci chiedevano cosa stessimo facendo, la risposta che avevamo l'abitudine di pronunciare era proprio: "siamo barboni, non facciamo nulla di male"). Erving Goffman (1975[1963]) lo avrebbe interpretato come uno sforzo da parte di chi è stigmatizzato per sfuggire alle reazioni sociali che la sua condizione è capace di generare. Sfruttare uno stigma a proprio vantaggio è rivendicare la propria differenza e farla accettare come caratteristica positiva. E noi giocavamo con quest'identità "scomoda", utilizzando gli stereotipi a nostro vantaggio. Dichiarando apertamente – ed ironicamente – la nostra identità, eliminavamo così le reazioni imbarazzanti degli altri, facilitando la creazione di passerelle tra individui stigmatizzati (i barboni da un lato e le forze dell'ordine dall'altro) e trasformando i pregiudizi in punti di contatto (Lepoutre, 1997).

In effetti, ci tenevamo a sottolineare le differenze che ci separavano da altri gruppi di attori sociali della strada, specialmente i punkabbestia ed i tossicodipendenti che, in quegli anni, occupavano numerosi *hot spot* del centro storico della Capitale. Noi ci consideravamo diversi e facevamo il possibile per mostrare alle forze dell'ordine, ai residenti ed ai passanti che noi non eravamo come loro: non eravamo dei ladri e, per vivere, svolgevamo un "lavoro" (o, meglio, avevamo un'occupazione). Li giudicavamo come persone poco "civili", incapaci di rispettare delle regole od una semplice promessa, sporchi (noi ci lavavamo, loro no), pigri (noi lavoravamo e loro no) ed inaffidabili. Attraverso le differenze creavamo la nostra identità, l'imbellettavamo ed esaltavamo, esagerandoli, quei tratti distintivi che, in fondo, ci accomunavano con gli altri marginali: l'assenza di una dimora fissa, la condizione di precarietà ed una relativa povertà materiale.

8. Conclusione

Nei primi anni '90, Patrick Gaboriau ha condotto uno studio etnografico sui *clochard* di Parigi condividendo le giornate di un gruppo di senza fissa dimora per ventuno mesi. L'etnologo sosteneva che, così come esiste una cultura della criminalità o della povertà, esiste anche una cultura specifica ai senza fissa dimora, che egli definiva come la cultura di piazza (Gaboriau, 1993). Tale categoria permette di ripensare la posizione sociale del *clochard*, evitando quegli stereotipi che lo riducono a soggetto

eccentrico o un marginale e conferendogli una funzione specifica nella società: il *clochard* vive la piazza, la anima, la nutre e si nutre di essa. Diametralmente differente è la posizione di Patrick Declerck (2001), secondo cui questa supposta cultura di piazza (o di strada) non esiste: bisognerebbe piuttosto ripensare la nozione di cultura urbana ed immaginare i differenti gruppi che la compongono come ingranaggi più o meno integrati (socializzati) al sistema. Damon ha vigorosamente criticato questo tipo di approccio considerando che la nozione di “desocializzazione” ha senso nell’ambito psicologico ma è difficilmente adattabile ai gruppi sociali, dove sarebbe più logico pensare a forme di deculturazione e disadattamento frutto della marginalizzazione e della discriminazione (Damon, 2002). Se la nozione di desocializzazione va intesa come un meccanismo irrevocabilmente involutivo, la nozione di deculturazione si riferisce invece alle dinamiche di esclusione dalla società egemonica e l’acquisizione di uno stile di vita subalterno. La mia esperienza con i senzatetto di Roma mi induce a dar ragione all’ipotesi di Damon, dato che, come lo abbiamo visto nelle pagine precedenti, l’esperienza della vita di strada andrebbe considerata soprattutto come una dinamica adattativa che spinge le persone senza fissa dimora a modificare gradualmente non solamente le loro pratiche, le loro abitudini ed i loro valori di riferimento ma anche i luoghi di vita e le forme di relazione sociale. Se proprio volessimo parlare di una cultura propria ai senza fissa dimora, dovremmo probabilmente riferirci a quella categoria dello spirito che è l’arte di arrangiarsi, espressione culturale di quella pulsione biologica che è l’istinto di sopravvivenza.

Rimane comunque difficile definire un idealtipo del senzatetto che possa considerarsi sociologicamente valido a prescindere dal contesto di riferimento. Ho conosciuto individui più o meno organizzati, più o meno dinamici, più o meno disadattati; ne ho incrociati alcuni che dormivano in una macchina, altri che utilizzavano una vecchia roulotte, altri che dormivano direttamente sul marciapiede ed altri privilegiati come me che potevano disporre di un rifugio prestigioso o più o meno confortevole. Ma ciò che più mi ha sorpreso è che, eccezion fatta per le pratiche abitudinarie, nulla era durevole nella vita di strada. In un certo qual modo, “la persona senza fissa dimora, come qualunque altra persona, presenta uno stato d’animo e delle pratiche che si evolvono giorno per giorno, settimana per settimana, mese per mese” (Rullac, 2005: 37). Nonostante l’incertezza, però, le persone senza fissa dimora, non son di certo “nomadi del vuoto”, ma piuttosto abitanti dei luoghi spinti da una logica di occupazione stabile di un territorio ben definito. Come ci ricorda Claudia Girola,

“Nonostante i vincoli materiali, le “omissioni” e la violenza istituzionale, le sofferenze fisiche e simboliche subite nel corso della loro vita quotidiana, queste persone riescono – individualmente, in coppia o in piccoli gruppi – a conquistare, talvolta in modo fragile, un territorio che è soprattutto adattivo, dove coesistono spazi

di esperienza condivisa con gli altri “colleghi”, spazi riservati alle altre reti “di strada” e spazi dedicati alle opere di assistenza e carità” (2005: 66. Traduzione nostra).

Stiamo dunque parlando di una forma di organizzazione sociale particolarmente dinamica e cangiante, i cui membri interagiscono secondo norme e regole stabilite nel tempo, anche se non scritte, al fine di perseguire obiettivi comuni. Il legame di partecipazione elettiva ed il senso di appartenenza giustificano le attività quotidiane, fornendo protezione e riconoscimento reciproco, affievolendo le inevitabili tensioni e riducendo le dispute. Si tratta di un ordine negoziato che permette di strutturare relazioni più o meno egualitarie in assenza di gerarchia, pur mantenendo una divisione funzionale dei ruoli ed evitando il più possibile i conflitti all'interno ed all'esterno del gruppo. La consapevolezza dell'interesse collettivo permette di sviluppare strategie creative per consentire ai membri non solo di sopravvivere ma anche di soddisfare bisogni non necessari e di dedicarsi ad attività non necessariamente legate alla sussistenza. Tuttavia, bisognerebbe evitare quegli slanci romantici che esaltano l'edonismo ed il fatalismo della strada, dato che l'abitudine alla precarietà e la normalizzazione della miseria hanno un effetto profondamente deleterio sull'equilibrio psicologico dei senzatetto, spesso vittime dell'alienazione o di forme più o meno gravi di psicosi. Al giorno d'oggi la situazione dei senza fissa dimora a Roma si è notevolmente deteriorata: in un contesto di recessione economica il discorso nazionalista del “prima gli italiani” e le politiche di sorveglianza dello spazio pubblico hanno facilitato l'apparire di forme sempre più accettate di discriminazione ed hanno rafforzato l'immagine negativa degli abitanti della strada, relegati troppo spesso al rango di nemici dell'ordine costituito. Immaginare nuovi spazi di condivisione, permettere l'integrazione degli emarginati e creare isole di accoglienza in un oceano urbano proibito: se la Città Eterna vuole conservare il suo carattere di ombelico del mondo, di centro spirituale e di patrimonio dell'Umanità sono proprio questi, assai probabilmente, gli obiettivi che le nuove politiche urbane dovranno perseguire.

Bibliografia

- Ali M. (1997), L'attività di peacekeeping della Forza Multinazionale di Protezione in Albania. Tesi di laurea in Scienze Politiche (vecchio ordinamento). Roma: Università degli Studi Roma Tre.
- Ali M. (2003), Rifugiati e asilanti in Italia: strategie di rete e comunicazione. Tesi di Specializzazione in Mediazione Culturale. Roma: Università degli Studi La Sapienza.
- Anderson N., 1993 [1923], *Le Hobo: sociologie du sans-abri*, Paris, Nathan.
- Ballerini, A. e Benna, A. (2002). *Il muro invisibile: immigrazione e Legge Bossi-Fini*, Genova, Fratelli Frilli Editori.
- Barnao C. (2004), *Sopravvivere in strada: elementi di sociologia della persona senza dimora*, Milano, Franco Angeli.
- Barth F. (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, London, Allen & Unwin.
- Benjamin W. (1997), *Paris, capitale du XIXe siècle: Le Livre des passages*. Paris, Éditions du Cerf.
- Biblioteche di Roma (2000), *Homeless: i diritti degli ultimi*, Roma, Comune di Roma, Assessorato alle Politiche Culturali.
- Bocci V. (2019), *Du roman familial au transfuge de classe, la question de l'identité*, «Cahiers de psychologie clinique», 52(1), 105-132.
- Capitani O. (1983), *La concezione della povertà nel Medioevo*, Quarto inferiore: Patron.
- Caritas Roma (2018), *Persone senza dimora. Le sfide di un sistema integrato*, Roma, Caritas.
- Cerea Alessandra. (2013), *Angoscia e metodo. La proposta epistemologica di Georges Devereux*, «Rivista Sperimentale di Freniatria», 137 (1): 33-55.
- Choppin K., Édouard G. (2013), *Les sciences sociales et le sans-abrisme. Recension bibliographique de langue française 1987-2012*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne.
- Christophe P. (1995), *Poveri e povertà nella storia della Chiesa*, Padova, EMP.
- Combessie P. (2001), *Sociologie de la prison*, Paris, La découverte.
- Cooley C. H. (1909), *Social organization: A study of the larger mind*, New York, NY, Charles Scribner's Sons.
- Dacò C. (1940), *Chi sono e come vivono i «senza-tetto» milanesi*, «Giornale degli Economisti e Annali di Economia», 2(11/12), 764-780.
- Damon J. (1996), *La gare des sans-abri. Un miroir de la question sociale*. «Les annales de la recherche urbaine», 71, 120-126.
- Damon J. (2002), *La question SDF*, Paris, PUF.
- De Angelis R. (1996). *Cosmogonie urbane. Nell'universo dei senza fissa dimora*, Roma, Costa & Nolan.

- Declerck P. (2001), *Les naufragés, Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon.
- Dequiré A-F. (2010), *Le Corps des sans domicile fixe : de la désinsertion sociale à la disqualification corporelle*, «Recherches & éducations», 9 (3), 261-286.
- Deriu F. e Sgritta G. B. (2005), *Rapporto su Roma 2005. La città presente. Povertà, esclusione, disagio, solidarietà e politiche sociali*, Roma, Caritas Diocesana, Edizioni La passione per le conoscenze.
- Devereux G. (1984), *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana.
- Dominici S. (2001), *Un'istituzione assistenziale pubblica nella Roma dei Papi: il Conservatorio delle Proiette dell'Ospedale di Santo Spirito in Saxia (secoli XVI e XVII)*. «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 55(1), 19-58.
- Dua S. (2017), *The inseparables. Homeless community connection & social integration*, Tesi di laurea magistrale in architettura (in inglese), Milano, Politecnico di Milano.
- Durkheim É. (1967 [1893]). *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- Esposito A. (2011), *Le strutture associative romane del primo Rinascimento: dalle confraternite alle «sodalitates umanistiche»*. *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge*, 123(1), 33-38.
- Fabietti U. (1995), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Milano, Carocci.
- Festinger L. (1954), *A theory of social comparison Processes*, «Human Relations», 7, 117-140.
- Filosa, F. (1993), *Vite perdute per strada. Storie di barboni d'oggi*, Padova, Muzzio.
- Fio.PSD (2018), *Le persone senza dimora in Italia*, <https://www.fiopd.org/persone-senza-dimora/>
- Firdion J.-M. e Marpast M. (dir.) (2000), *La rue et le foyer*, Paris, PUF, Cahier de l'INED.
- Fondazione LABOS (1987), *Essere barboni a Roma*, Roma, TER.
- Forsyth D. R. (2010), *Group Dynamics*. Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning.
- Gaboriau P. (1993), *Clochards, l'univers d'un groupe de sans-abri parisien*, Paris, Julliard.
- Gardella É. (2016), *Temporalités des services d'aide et des sans abri dans la relation d'urgence sociale: Une étude du fractionnement social*, «Sociologie», 7 (3), 243-260.
- Gazzola A. (1997), *Abitanti dei nonluoghi. I senza fissa dimora a Genova*, Roma, Bulzoni.
- Geremek B. (1995), *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Bari, Laterza.
- Girola C. (2005), *Le temps et l'espace: deux termes indissociables pour la compréhension des pratiques identitaires des personnes sans abri*, in Ballet D. (a cura di), *Les SDF. Visibles, proches, citoyens*, Paris, PUF, 65-78.

- Goffman E. (1975[1963]), *Stigmate: les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.
- Grand D. (2017), *L'hébergement social des SDF. Ethnographie de l'expérience vécue des hébergés*, Paris, L'Harmattan.
- Gudeman S. (2016), *Rituals of Economy*, in Gudeman S. (a cura di), *Anthropology and Economy*, 69-92, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gui L. (1996), *L'utente che non c'è. Emarginazione grave, persone senza dimora e servizi sociali*, Milano, Franco Angeli.
- Guibert-Lassalle A. (2006), *Identités des SDF*, «Études», 405 (7), 45-55.
- Guiducci R. (1980), *Un mondo senza tetto*, Bari, Laterza.
- ISTAT (2015), *Le persone senza dimora*, 10 dicembre 2015, https://www.istat.it/it/files/2015/12/Persone_senza_dimora.pdf
- Join-Lambert M.-T. (2006), *Une enquête d'exception. Sans-abri, sans-domicile: des interrogations renouvelées*, «Économie et statistique», 391-392, p. 3-14.
- Joseph I. (2005), *Aspects cosmopolitiques de l'errance urbaine: l'ethnographie des SDF*, «Tumultes», 24 (1), 111-143.
- Le Bon G. (1963), *Psychologie des foules*, Paris, PUF.
- Lepoutre D. (1997), *Cœur de banlieue: codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob.
- Levorato S., Bocci G., Troiano G., Messina G. e Nante N. (2017). *Health status of homeless persons: a pilot study in the Padua municipal dorm*. «Annali di igiene: medicina preventiva e di comunità», 29(1), 54-62.
- Malinowski B. (2011 [1922]), *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Milano, Bollati Boringhieri.
- Mauss M. (2007[1925]). *Essai sur le don: formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF.
- Pagès M. (1986), *La vie affective des groupes*, Paris, Dunod.
- Paugam S. (2005), *Détresse sociale et citoyenneté*, in Ballet D. (a cura di), *Les SDF. Visibles, proches, citoyens*, Paris, PUF, 241-253.
- Paugam S. (2008), *Le lien social*, Paris, PUF.
- Petrovic N. (2011), *Rifugiati, profughi, sfollati. Breve storia del diritto all'asilo in Italia dalla Costituzione a oggi*, Milano, Franco Angeli.
- Pichon P. (1998), *Un point sur les premiers travaux sociologiques français à propos des sans-domicile fixes*, «Sociétés contemporaines», 30, 1998, 95-109.
- Pichon P. (2007), *Vivre dans la rue. Sociologie des sans domicile fixe*, Paris, Aux lieux d'être.
- Pound E. (1982), *I cantos*, Milano, Mondadori.
- Quaglia M. (2005), *L'espace public, scène de la vie quotidienne des personnes sans domicile*, in Ballet Danielle (a cura di), *Les SDF. Visibles, proches, citoyens*. Paris, PUF, 120-131.
- Redman T. (1991), *Ezra Pound and Italian Fascism*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Rocca G. (1992), *Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 207-256.
- Rosa M. (1992), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza.
- Rullac S. (2005), *Et si les SDF n'étaient pas exclus?*, Paris, L'Harmattan.
- Scandurra G. (2005), *Tutti a casa. Il Carracci: un'etnografia dei senza fissa dimora in Italia*, Rimini, Guaraldi.
- Scandurra G. (2014), *Antropologia e marginalità urbane. Il caso di un dormitorio pubblico a Bologna*, «DADA Rivista di antropologia postmoderna», 16, 293-322.
- Spanò, A. (1999), *La povertà nella società del rischio. Percorsi di impoverimento nella tarda modernità e approccio biografico*, Milano, FrancoAngeli.
- Tilly C. (1995), *Contentious Repertoires in Great Britain*, in Traugott M., *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham NC., Duke University Press.
- Tournay V. (2001), *Introduction*, in Virginie Tournay (a cura di), *Sociologie des institutions*, Paris, PUF, 3-8.
- Vannoni F. e Cois E. (2004). *L'emarginazione sociale*. «Epidemiologia & Prevenzione», 28, 3.
- Vexliard A. (1952), *Le clochard: un homme sans histoire*, «L'évolution psychiatrique», 3, 507-527.
- Vexliard A. (1957), *Le clochard. Étude de psychologie sociale*, Paris, Desclée de Brouwer.

Are historical re-enactments a truth cultural development? Critical aspects of the democratization of history

Lia Giancristofaro

Abstract

This paper analyzes historical re-enactments that characterize Western culture nowadays. The analysis takes place in Abruzzo, in the centre of Italy, where historical re-enactments have spread since 1980 throughout the mass culture. With the popular increase in wealth (the economic boom), and the spreading of a new public consciousness based on massive literacy, these new secular ceremonies inspired by the past have replaced the traditional religious activities, that is, Patron Saints' days, or have aligned with it. The positive characteristics of these new local rituals are: making history accessible to all, and strengthening organizations as "civil society". In fact, the local organizations for historical re-enactment cooperate through partnerships and lobbying tactics to purchase significant public funding for their local events. The negative characteristics of such ceremonies are: their high cost, the obligation to repeat them (they become rituals), and the exclusion of foreigners. The scope of such activities creates a conflict between cultural rights and ethical and environmental needs, which the UNESCO Convention for the Safeguard of Intangible Cultural Heritage tries to resolve. It would be useful to create an inclusive and reflective process on the area, as a result of which citizens would learn to relate to their past with ethical awareness and sustainability, in collaboration with the government and the scientific community. For the ongoing success of this activity, it is not sufficient merely to consult historians to validate the formal accuracy of the event; one should also secure the opinion of the anthropologists on the long-term social perspectives of the event.

Keywords: historical re-enactments, rituals, inequality, urban anthropology

1. Ritual ceremonies through a material approach with history

Since Roman Empire and other governmental institutions have performed famous representations of battles and naval (*naumachie*) to develop public memory and collective identity as well as to strengthen the governmental institutions themselves (Assmann 1992). When a community relates to past events, she increases her value and creates a sort of propaganda of herself.

Therefore, specific popular expressive activities have been developed: the historical re-enactments, a form of popular theatre, which recreates the atmosphere of an event or an ancient period, for educational purposes or just as an entertainment. Thence, the historical re-enactments are mostly organized by both the City Halls with local associations. Today in the Western countries, historical re-enactments have become an important part of the mass culture, mobilizing the imagination they use significant economic resources and require the researchers through different approaches and ideas. On the one hand, the historians tend to lean their involvement in the re-enactments towards the most realistic representation in accordance with the past. On the other hand, anthropologists explore the re-enactments from a critical standpoint, to explain why communities need to “ritualize the past”.

According to literature, the current success of historical re-enactments as “institutional activity” depends on the European idea of authenticity. Western standard of historical materials is based on the idea to reconstruct and protect the material historical heritage, as monuments or items. After the Second World War, the reconstruction of monuments was called for the stylistic restoration of the past life based on the “authenticity of fiction” (Petzet 1994). The idea of authenticity as reconstruction prevails over the anthropological idea of authenticity as cultural variety and flexibility. Therefore, the respect for historical heritage is shown through the “perfect reconstruction of the material elements”, according to the restoration standards contained in the fundamentals of the *1964 Venice Charter* (International Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites). Today the standard of authenticity is very important in Western countries, where people believe that authenticity is that which most closely represents the original event.

The historical re-enactments reproduce a specific event, inspired by documents from the past, through a “material approach to history”. The re-enactments take place at sites where important events occurred in the past, or in old districts of the ancient cities. Actors and spectators dive into the fiction of the past and “materialize in their bodies the message expressed by the material traces and the aura of the monuments” (Petzet 1994). Therefore, in our era (dominated by the technical reproduction of the images), the documentaries and historical films seem not to satisfy the popular desire to experiment and experience the emotions incarnated in monuments and historical sites. Through the bodies in action, the figures with old costumes and items, the historical re-enactments capture visually both the spectators and the actors, who remain fascinated by the perfect simulation of details. The use of techniques and technology to represent the past is often rich and fulsome, and create a community based on a sort of an anti-aesthetic idea of the past where the principal actors were all rich, holy and powerful (Walker 2010).

This “anti-aesthetic effect” generates a difference of opinion between anthropologists and local people. Anthropologists believe that authenticity is not a requirement for the evaluation of a cultural element, which should instead include

positive characteristics such as historical reflexivity, social inclusiveness, environmental sustainability and ethical values. Today, the State-parties of the UNESCO Conventions act new policies around the public educations, and accept the academic positions. The State-parties of the UNESCO Conventions try to promote the new reflexive standards through the paradigm of Intangible Cultural Heritage, according to which the formal authenticity is not a requirement to consider an item as “cultural heritage”. The reflexive trend is very difficult to promote in the communities; the local groups follow the standard of formal authenticity, moving towards an embalming and mummification of expressive activities. The different perspectives clearly reveal the gap between culture as seen by theorists as an analytical concept, and culture used by social actors as a political, expressive and identifying instrument (Bortolotto 2011).

This essay explores the topic through the view of cultural anthropology. I carried out a multi-location ethnography in a precise context (Abruzzo, in the centre of Italy) through the method based on direct observation, cultural decentralization and discontinuity (I started to observe in 1980 and I am still observing the historical re-enactments in Abruzzo). I did so both through participation in real life, and participation in social networks (Facebook, YouTube, WhatsApp), because the electronic communication is an effective way to understand how circulate emotions and symbolic affiliations (Kozinets 2015). Amateur filmography, web pages, blogs and social networks make accessible to me opinions and emotions that previously kept hidden, showing how the contemporary society still tends to reproduce cultural conformism and inequality.

2. Historical re-enactments as propaganda for the town and for specific groups in the town

The historical re-enactments are rituals, and as rituals they aim to make a propaganda. The primary characteristics of historical re-enactments in Abruzzo are that they are annual, strict, formal and spectacular events. The re-enactments are held in summer and are repeated every year using the same format. The historical re-enactments also tend to evoke an old society where the actors were wealthy feudal lords and merchants wearing luxurious clothes. They do not represent poverty but rather wealth, thus only the ‘best’ side of the past. These new secular events have often replaced or partnered with previous official ceremonies, which are religious feasts. The historical re-enactment, therefore, is a purposeful communication, and its aim, which is both symbolic and functional, can be useful to understand its *raison d’être*, which is, above all, to mark time, roles and spaces. Every ritual exists to express a meaning, to explicitly say “what is” a society, who is in charge into a society, and that is the reason why the ritual is performed and reproduced (Turner 1982). Rituals are

the expression of local/regional communities, and should not be considered as “superstitions” or activity merely recreational. This is the opinion of Ernesto De Martino, the Italian anthropologist who has uniquely filled the gap between folk studies and cultural anthropology. De Martino, through his work published in 1961 about certain rituals in southern Italy (*La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore), was a pioneer in recognizing the theoretical skills of ordinary people who develop certain habits to satisfy the unfulfilled needs of society.

As De Martino says, we should analyse these rituals in their historical and political contexts (Crapanzano 2005). The Abruzzi are a land underpopulated, with few and medium towns; the development of historical re-enactments is recent (it started in 1980) but now this real sense of history is swept up by the idea that have always existed. This is how works the concept of “tradition”: the traditions are invented yesterday but are referred to the oldest time to gain value and authority (Hobsbawn-Ranger 1983). Memory is a *suspicious source* of identity, because it is the instrument that those in power use to construct their version of the truth. Theoretically, tradition is the present society that generates and shapes its past (Althabe-Fabre-Lenclud 1995, Dei 2016).

In Abruzzo, the historical re-enactments began in 1981. This creative development can be identified both in the tourist trips to Siena or Arezzo to attend *palios*, and in the national broadcasting of films with medieval settings. The luxurious clothes that turn a member of local society into a medieval nobleman for few hours are, therefore, the outcome of a collective imagination and a precise tailoring specialization that derive from other regions. However, in only a few years, the historical re-enactments have merged with the regional culture and within the traditional propaganda for the town and for special groups in the town. For each city that invented an historical re-enactment, the neighboring city invented another historical re-enactment, to attract visitors and tourists. This development was only possible thanks to the substantial public funding granted to these new activities, considered useful for their ability to promote historical awareness and tourism. The opportunity for public funding attracted locals, who set up permanent organizations specifically focused on historical re-enactments, which every year, claiming rights, require ongoing public support. In fact, the local population appreciates these historical parades, as they have quickly become the new local traditions (Segalen 2002, Dei 2016).

3. The use of past to consolidate social hierarchies

The representation of a distant, prestigious past, in stark contrast to the recent arduous past of poverty and emigration after the Second World War, is the goal of a dynamic partnership between the different social classes. Through historical re-enactments, the leading class establishes a relationship with the masses, who no longer feel poor and prisoners of an unchangeable future (Bausinger 1990). The fiction makes available those “aristocratic symbols” that for previous generations were unattainable, such as coats of arms, decorated chaises and thrones, pearl necklaces, ermine fur coats, and dresses with long trains. The collective theatricalization of wealth and power has become part of the local aesthetic, and is emphasized by the new local media.

The first historical parade and festival is the Mastroggiurato in the city of Lanciano, a re-enactment of a fictional knighting ceremony (called *investitura*). It was established in 1981, as a result of an historical research about the town’s wealth in the Middle Age (Marciani 1974). During this historical re-enactment, the roles of powerful people who march through the city to the rhythm of drums are given to influential senior male citizens, and women merely parade along as luxurious ‘dames’. Year after year, the Mastroggiurato festival reproduces and perpetuates gender, age and class inequality. In addition, only resident families are allowed acting roles in the parade.

A similar situation occurred with the historical re-enactment in Vasto, established in 1986, soon after historical research led to the discovery of an event that took place in 1723, when the Marquis Cesare D’Avalos appointed Fabrizio Colonna, Prince of Rome, *Knight of the Order of the Golden Fleece*. This has inspired citizens to re-enact the knighting parade every August, where about one hundred actors wear the high-ranking clothes to evoke the original event. The city of Vasto is not short of memorable historical events, as there was a revolution leading to the establishment of Vasto’s Republic in 1799. However, the story in which imperial nobility takes a leading role has proved more successful than subversive and republican scenarios.

Other historical re-enactments take place during pre-existing religious festivals, and were intended to promote and revive them. In Abruzzo, one example is the *Perdonanza Celestiniana*, a local Jubilee established by Celestino V, the Pope of humble origins who abdicated in 1294. In 1984 in the celebration of the L’Aquila Jubilee was introduced a large procession in high-ranking clothes impersonating Medieval noblemen, noblewomen, pages and pagans. It increased the organizational and financial costs of the event, it attracted tourists and reduced the event’s penitential and devotional aspect. In short, the principles of coherence and poverty derived from Celestino V challenge the paradoxes of his glorified event. After the tragic earthquake that destroyed L’Aquila in 2009, considerable local interest in preserving the *Perdonanza Celestiniana* resulted in the ceremony being registered on the UNESCO List of Intangible Cultural Heritage, as happened in 2019.

Along with these historical re-enactments in Abruzzo, another two hundred and fifty parades happens every year in Abruzzo: the Giostra Cavalleresca (Sulmona), the Certame della Balestra (Popoli), the Palio del Barone (Tortoreto), the Palio delle Contrale (Pianella), the Bizantini (Crecchio), Lucrezia Borgia (Colledara), Signa Leones (Guardiagrele), and the Corteo di Leone Acciaiuoli (Ortona), and many others. All of these fictions resulted in a semantic redefinition of popular festivals based on three points.

Above all, the simplicity of the popular and traditional local event has been compromised because the new ceremonies are not organized by the local community, but rather entrusted to professional intermediary committees. The organizers themselves wear the historical costumes, carry coats, parade in the centre of the village and perform different kinds of shows. The popular festival, therefore, has become exclusively the domain of the celebrating subjects.

Second, the associations responsible for managing the new ceremonies are great centres of socialization, but they do not focus on “modern” issues, such as being environmentally friendly, socially inclusive and non-discriminatory, because they focus on a spectacular entertainment. Such organizations channels reproduce conservative values. For example, female roles require qualities such as beauty, poise and elegance, and thus have been chosen through local competitions such as *Dama di quartiere 2019*. In a kind of political tautology, roles representing people in power are performed by male individuals who are currently powerful, rich, indigenous, old.

Lastly, these new ceremonies inspired by the past have a repetitive requirement deriving from their own customs, and weigh heavily on the local public purse. Each custom, by definition, is a reference to its own version of the past, to be repeated and passed down to obtain the effect of the transformation of reality (Turner 1982). The reference to the past is achieved not only through the use of scenic design but also by repetition. The formal continuity of ritual forms helps reassure communities in the face of other changes (Turner 1982). Perhaps it is precisely the collective need for reassurance from modernization and economic crisis that has caused, in this context, the surprising increase of historical re-enactments. The happiness of the festival perpetuates positive emotions and a feeling of comfort regardless of the contents of the event itself, which may be insignificant and contradictory (Segalen 2002; Heinich 2012).

This network of cultural powers engages the new generations in a rather passive and unconscious manner. The new generations, born after the institutionalization of these ceremonies, see them as continuous with the Middle Ages. Even the elderly, who have seen the birth of these secular events, are now convinced that such ceremonies have taken place every year since the Middle Ages (the interviews are included in Giancristofaro 2017). This forgetfulness relies on the fact that the participants notice only the emotional side of the event (Bausinger 1990, Miller 2008). Tradition resides mainly in practical experience rather than in ideas,

and it is precisely this subjective vision of history that pushes us towards greater anthropological understanding of the overproduction of historical re-enactments today.

Historical re-enactments have now a key role in the community and local institutions indulge the popular position under electoral and rabble-rousing pressure despite the obvious problems associated with attracting tourists through this mass phenomenon in each town in Abruzzo. Therefore, these new customs are weighed down by the future planning and by the expensive and “realistic” representation of the events, certainly linked to the crisis of public culture (Geertz 1995). This overproduction of significant historical events inspired by local identity is a global phenomenon, one that international guidelines try to regulate. In particular, the *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, approved by Italy in 2007, has identified new regulatory challenges for anthropology. Safeguarding local diversity according to a universalistic conception of cultural heritage requires the realization of participatory and reflective processes which help communities to relate to their past with awareness, ethics and sustainability when dealing with institutions and scientific communities. In Italy, as requested by the *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, the institutions and the public bodies will involve the anthropologists to achieve reflexivity in historical re-enactments. This commitment in applied anthropology promises to be difficult because of the basic misunderstanding with the communities. In order to become truly emancipatory, the idealistic power of scholars must intertwine with the interests of civil society and overcome the bureaucratic logic of the UNESCO and the public bodies aimed for public education, in line with what is underlined by some analyzes of institutional power (Herzfeld, 1992: 164-66). The current cultural problems require new generations of operators who, through an integrated use of history, semiotics, cultural anthropology, ethics, psychology and aesthetics, would be able to plan and stimulate a positive change in popular traditions.

Bibliography

Althabe, G., Fabre, D., Lenclud, G.

- *Vers une ethnologie du présent*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

Assmann, J.

- *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1992.

Bortolotto, C.

- "Patrimonio immateriale e autenticità: una relazione indissolubile". *La Ricerca Folklorica*, XXXI, 64: 7-17, 2011.

Bausinger, H.

- *Folk Culture in a World of Technology*. Bloomington, USA: Indiana University Press, 1990.

Crapanzano, V.

- *Foreword*, in De Martino, Ernesto, *The Land of Remorse: A Study of Southern Italian Tarantism*. translated by Dorothy L. Zinn. London, UK: Free Association Books, 2005.

Dei, F.

- *Rievocazioni storiche*. in «Antropologia Museale», 13: 144-147, 2016.

Geertz, C.

- *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, UK: Harvard University Press, 1995.

Giancristofaro, L.

- *Il ritorno delle tradizioni*. Roma: CISU, 2017.

Herzfeld, M.

- *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Heinich, N.

- "Les émotions patrimoniales". *Social Anthropology*, 20, 1: 19-33, 2012.

Marciani, C.

- *Scritti di storia*. Lanciano: Rocco Carabba, 1974.

Miller, D.

- *The Comfort of Things*. Cambridge, UK: Polity, 2008.

Walker, J.

- *Textual Realism and Reenactment*, in *Historical Reenactment: From Realism to the Affective Turn*. Iain McCalman and Paul Pickering (editors). London, UK: Palgrave Macmillan, 2010.

Hobsbawn, E., Ranger, T.,

- *The invention of Tradition*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

Petzet, M.,

- *In the full richness of their authenticity. The Test of Authenticity and the New Cult of Monuments*, in *Proceedings of Nara Conference on Authenticity*. Nara, JP: Unesco – Iccrom – Icomos, 1994.

Kozinets, R.

- *Netnography Redefined*. London, UK: Sage, 2015.

Segalen, M.,

- *Rites et rituels contemporains*. Paris: Armand Colin, 2002.

Turner, V.

- *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Cambridge, USA: PAJ Publications, 1982.

AUTORI DI QUESTO NUMERO

CRISTIAN CAMPAGNARO, Architetto e PhD in innovazione tecnologica, è professore associato in design presso il Politecnico di Torino - Dipartimento di Architettura e Design - e docente presso il corso di studi in Design e Comunicazione dello stesso ateneo, dove insegna Concept design e Design di scenario. ADI DESIGN INDEX 2015, 2017, 2018, 2019 per il design sociale con progetti sui temi dell'homelessness, della disabilità motoria, dell'economia circolare e della povertà alimentare. Cristian Campagnaro si occupa di sostenibilità ambientale e di inclusione sociale, con un approccio interdisciplinare e di co-design. In questo contesto tematico, coordina, con l'antropologa Valentina Porcellana, la ricerca-azione "Abitare il Dormitorio" e il laboratorio "Costruire Bellezza" volti alla sperimentazione di nuovi modelli di contrasto alla grave emarginazione adulta; coordina l'azione di sistema "ALIMENTA", con un focus sull'accesso al cibo nei dormitori torinesi, finanziata dalla fondazione Progetto Arca Onlus; è responsabile scientifico presso il politecnico di Torino, con il Prof. Paolo Tamborrini, del progetto didattico "Fighting Food Waste Design Focus" e del laboratorio "Polito Food Design Lab", a sostegno delle ricerche e della didattica su Food Waste, Food security and Food safety; cura l'indagine "Economia circolare/civile" in collaborazione con Tavolo del Riuso di Torino; coordina, per il Politecnico di Torino, nell'ambito della convenzione con Comune di Torino e l'Università degli Studi di Torino, il progetto finalizzato a sviluppare un processo partecipato di revisione e riorientamento del sistema pubblico di accoglienza per persone senza dimora, verso approcci maggiormente orientati al riconoscimento delle abilità, delle competenze e dei bisogni degli utenti e degli erogatori dei servizi. Su gli argomenti di ricerca di cui sopra, è autore di pubblicazioni presso sedi editoriali italiane e straniere e svolge attività di formazione e divulgazione, anche nell'ambito di workshop interdisciplinari a carattere partecipativo con studenti, policy-maker, operatori del privato sociale e del terzo settore, cittadini fragili e non.

MICHELE GASLINI, dopo aver conseguito la maturità classica, presso il Ginnasio Liceo “E. Cairoli” di Varese, si è laureato in giurisprudenza, con lode, presso l’Università degli Studi di Parma, e, successivamente all’aver altresì superato l’esame di abilitazione alla professione di Procuratore Legale, è attualmente iscritto all’Albo degli Avvocati esercenti presso il Foro di Pavia.

Ha conseguito un “dottorato di ricerca in diritto pubblico”, presso l’Università degli Studi di Pavia, e, successivamente, è risultato vincitore ad un concorso per un posto di “ricercatore” in Istituzioni di Diritto Pubblico, presso la Facoltà di Scienze Politiche dell’Università degli Studi di Pavia, dove ha prestato servizio sino all’agosto del 2001. Abilitato alla qualifica di “professore associato” nella materia di “Diritto Pubblico Generale” (gruppo IUS/09), con tale ruolo, ha preso servizio presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell’Università degli Studi di Udine (Corso di Laurea in Relazioni Pubbliche), a partire dal 1 settembre 2001, ove è stato titolare dei corsi di “Istituzioni di Diritto Pubblico”, nonché di “Diritto Regionale e degli Enti Locali” e di “Istituzioni di Diritto Privato”; a seguito di giudizio positivo di conferma, è stato posto regolarmente in ruolo dal 1 settembre 2005 ed è stato successivamente incardinato presso la Facoltà di Giurisprudenza della medesima Università (sino al dissolvimento della medesima, a seconda dell’intervenuta riforma), quale titolare dei corsi di Legislazione Bancaria, Legislazione delle Onlus, Legislazione dei Beni Culturali e Legislazione scolastica (Corso di Laurea in Scienze dei Servizi Giuridici Pubblici e Privati), nonché di Diritto Pubblico dell’Economia (Corso di Laurea Magistrale a ciclo unico in Giurisprudenza).

Dal 1999 al 2001 è stato ufficialmente incaricato di un corso in materia legale (diritto di famiglia e delle persone, e profili sulla responsabilità professionale con particolare relazione alla legislazione sanitaria) presso la Scuola di specializzazione in “medicina legale” della Facoltà di Medicina e Chirurgia dell’Università degli Studi di Pavia ed, inoltre, in qualità di “professore a contratto”, dal 1995 al 2000, ha insegnato “Diritto Pubblico dell’Economia” e “Diritto Pubblico Comparato” presso la Facoltà di Giurisprudenza della Libera Università degli Studi di Urbino, ove ha altresì tenuto il corso estivo di “Diritto Costituzionale”, per l’anno 1998. È membro effettivo dell’“Institut International d’Etudes Européennes Antonio Rosmini” di Bolzano.

Fra le sue pubblicazioni: *Su taluni dei profili incidenti nel fenomeno di decadenza del diritto*, Milano, 2018; *Questioni di diritto pubblico generale, sulla disciplina dei rapporti economici*, Padova, 2004; *Sulla struttura degli enunziati costituzionali*, Milano, 2002; *Prime approssimazioni, intorno a talune tematiche attinenti il diritto pubblico dell’economia*, Pavia, 2000.

LIA GIANCRISTOFARO, dottore di ricerca (Università di Chieti) e docteur d'études approfondies (EHESS, Parigi) è professore associato in Materie Demo-Etno-Antropologiche presso l'Università di Chieti, dove dal 2006 insegna Antropologia Culturale. Nel 1980 ha incontrato gli studi folklorici ed etno-antropologici, e nel 1990 gli studi politici e giuridici, configurando così i suoi campi di ricerca: antropologia delle istituzioni politiche e giuridiche; *heritage studies*; etnologia dell'Europa; rielaborazione dell'approccio demologico italiano; antropologia del patrimonio letterario, delle attività espressive e delle "medicine tradizionali". Ha coordinato progetti di ricerca per il suo Ateneo e altri Enti, operando in Europa, Nordafrica, Canada e Argentina. È membro del Comitato Scientifico di riviste come "LARES" e "DADA". Dal 2000 dirige la "Rivista Abruzzese", rassegna di cultura fondata nel 1948. Ha fatto parte di due collegi di dottorato e del *Corso di Perfezionamento in Beni Culturali Antropologici*, Università Milano Bicocca. È stata *visiting professor* in Francia presso l'Institut d'Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative dell'Université Aix-Marseille. È membro del direttivo della SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata) e del direttivo della SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia DemoEtnoAntropologica). Ha contribuito a fondare il gruppo internazionale di ricerca sul patrimonio culturale nei conflitti armati con Università Ca' Foscari, CNR, SIMBDEA, Emergency. Ha prodotto trenta volumi e circa duecento articoli scientifici; per divulgare la prospettiva antropologica, partecipa a trasmissioni televisive sui canali RAI e su emittenti straniere, cumulando in vent'anni oltre 600 attività di terza missione.

RODOLFO MAGGIO worked as Special Foreign Researcher at the University of Waseda, Tokyo, where he deepened his knowledge of the Pacific from the point of view of Japanese ethnographers. Previously, he was a Wellcome Postdoctoral Fellow at the University of Oxford. He holds a PhD in Social Anthropology from the University of Manchester, obtained as part of a collaborative research project on domestic moral economy in the Asia-Pacific region. He is the author of journal articles and book chapters on religion, morality, and economy. His book *The Kwara'ae of Honiara: Migration and 'Good Life' in Solomon Islands* has been published in 2019. Beyond academia, he works as Intercultural Management consultant in collaboration with Hofstede Insights.

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlin, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell'Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale “Foundations of a New European Legal Order”, presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

VALENTINA PORCELLANA, PhD in Antropologia della Complessità, è ricercatrice confermata nel settore M-DEA/01 presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino con abilitazione a professore di seconda fascia. Insegna Antropologia applicata e del linguaggio e Antropologia della complessità. Dal 2009 i suoi interessi di ricerca riguardano la grave emarginazione adulta, i servizi di accoglienza e il sistema di welfare a contrasto dell'*homeliness* in Italia. È responsabile scientifica, con l'architetto Cristian Campagnaro del Dipartimento di Architettura e Design del Politecnico di Torino, dei progetti di ricerca-azione “Abitare il dormitorio” e “Costruire bellezza” inseriti nella Convenzione siglata con il Comune di Torino - Servizio adulti in difficoltà e senza dimora e nel protocollo di intesa con la fio.PSD – Federazione italiana degli organismi per le persone senza dimora. È membro del Comitato Scientifico del Network Housing First Italia con compiti di valutazione sui progetti di inserimento abitativo per adulti senza dimora con problematiche psichiatriche e di dipendenza.

Si occupa inoltre di antropologia alpina, processi partecipativi in area urbana e montana, di attivazione di comunità, monitoraggio e valutazione qualitativa dei servizi sociali ed educativi. Su questi temi è responsabile scientifica dei progetti “Antropologia dei servizi e dinamiche di comunità: valutazione di esito e di impatto”; “Antropologia del welfare, povertà urbane e processi partecipativi”; e “Ripensamento del sistema dei servizi per persone senza dimora con modalità partecipativa” (per la

realizzazione delle attività relative al PON Inclusione FSE E PO I FEAD 2014-2020) con attivazione di borse e assegni di ricerca. Tra le sue pubblicazioni: *In nome della lingua. Antropologia di una minoranza* (Roma 2007); *Sei mai stato in dormitorio?* (Roma, 2011); *Processi partecipativi ed etnografia collaborativa nelle Alpi e altrove* (con S. Stefani a cura di, Alessandria, 2016); *Dal bisogno al desiderio. Antropologia dei servizi per adulti in difficoltà e senza dimora a Torino* (Milano, 2016); *Costruire bellezza. Antropologia di un progetto partecipativo* (Milano, 2019).

CARMELO RUSSO è Marie Curie Fellow con il progetto *RELCAPETOWN - Religious Super-Diversity in Cape Town. Dynamics of Leadership and Territorialization Through Religious Spaces in the Migration Process* presso Sapienza Università di Roma. Ha conseguito il dottorato di ricerca in antropologia presso lo stesso ateneo nel 2018. Si è occupato di migrazioni italiane in Tunisia e di comunità religiose di immigrati a Roma. I suoi interessi di ricerca vertono sulle connessioni tra migrazioni e religioni, sulle minoranze religiose nello spazio pubblico, sui fenomeni processionali. È autore di diversi contributi pubblicati in riviste e volumi specialistici. Tra i lavori più recenti si segnalano la monografia *Nostra Signora del limite. L'efficacia interreligiosa della Madonna di Trapani in Tunisia* (Brescia, Morcelliana 2020), l'articolo "Santi, draghi e streghe in un territorio liminare. Il culto micaelico in area sabina" (*L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo* 10/1 (2020): 83-110), il capitolo *Marginalità sociali, periferie religiose, esclusioni politiche. Una lezione di attualità da "Le feste dei poveri di Annabella Rossi"* (in *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, a cura di Antonello Ricci, Roma, Cisu 2019, pp. 292-306). Ha curato con Alessandro Saggioro il volume *Roma città plurale. Le religioni, il territorio, le ricerche* (Roma, Bulzoni 2018).

SILVIA STEFANI, PhD in Scienze Sociali, è assegnista di ricerca nel settore M-DEA/01 presso l'Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, dove ha insegnato Antropologia del Welfare e Antropologia Medica. Ha fatto ricerca a Capo Verde e in Brasile, occupandosi di diseguaglianze urbane adottando un approccio intersezionale, che considera l'intreccio delle asimmetrie di classe, genere e "razza". Durante il dottorato presso l'Università di Genova (2014-2018), è stata visiting PhD alla UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro - e la UIC – University of Illinois at Chicago. Dal 2017, fa parte della redazione della rivista internazionale di studi di genere AG AboutGender. Parallelamente, dal 2012, a Torino, si è occupata dei temi della grave emarginazione adulta e del contrasto all'homelessness: ha collaborato alla ricerca-azione "Costruire Bellezza", di cui sono responsabili scientifici Valentina Porcellana e Cristian Campagnaro, e, da due anni, lavora ad attività di ricerca relative al PON Inclusione e

al PO I FEAD 2014-2020, in collaborazione con il Servizio Adulti in Difficoltà della Città di Torino. Dal 2019 è membro del comitato scientifico di fio.PSD – Federazione Italiana degli Organismi per Persone Senza Dimora.

Tra le sue pubblicazioni: *Sujeitu Omi. Antropologia delle maschilità a Capo Verde* (Milano, 2019); *Processi partecipativi ed etnografia collaborativa nelle Alpi e altrove* (con V. Porcellana a cura di, Alessandria, 2016).

PIERRE-OLIVIER WEISS lavora come ricercatore post-dottorale all'Université des Antilles, INSPE de Martinique, dove coordina l'Observatoire Caribéen du climat scolaire (Osservatorio sul clima scolastico nei Caraibi). Specialista della sociologia dell'educazione e della sociologia della devianza, le sue ricerche portano sulle violenze in contesto scolastico o universitario e sulle politiche educative in Francia e nelle Antille. Ha ottenuto la sua tesi di dottorato in sociologia all'Université d'Aix-Marseille. È membro del laboratorio Mediterraneo di Sociologia (LAMES - UMR 7305) e membro associato del laboratorio CRREF (Centre de Recherches et de Ressources en Education et Formation, EA-4538). Le sue pubblicazioni sono in libero accesso sulla piattaforma HAL del CNRS: <https://cv.archives-ouvertes.fr/pierre-olivier-weiss>).