

Susan Petrilli

Digressioni nella storia

**Dal tempo del sogno
al tempo della globalizzazione**



MELTEMI LINEE

Linee

8

Comitato scientifico

PIERRE DALLA VIGNA
(Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como)

ANTONIO DE SIMONE
(Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo")

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA
(Universidad Complutense de Madrid)

MAURO PROTTI
(Università del Salento)

Susan Petrilli

Digressioni nella storia

Dal tempo del sogno al tempo della globalizzazione

con testi di Marco Castagna, Noam Chomsky, Umberto Eco,
Blaise Essoua, Deana Neubauer, Augusto Ponzio, Giovanni
Matteo Quer, Mike Rann, Nicola Sasanelli, Shiori Shakuto-Neoh,
Genevieve Vaughan, Margherita Zanoletti, Ghil'ad Zuckermann



MELTEMI

Meltemi editore
www.meltemieditore.it
redazione@meltemieditore.it

Collana: *Linee*, n. 8
Isbn: 9788883537431

© 2017 – MELTEMI PRESS SRL
Sede legale: via Ruggero Boscovich, 31 – 20124 Milano
Sede operativa: via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 22471892 / 22472232

Indice

- 9 *Introduzione*
Alla ricerca della memoria perduta
di Susan Petrilli

PARTE PRIMA

Racconti dal tempo del sogno

- 29 1. Percezione e cognizione del mondo.
Ayers Rock, alias Uluru, e altre storie
di Umberto Eco e Susan Petrilli
- 29 Premessa
di Susan Petrilli
- 31 Montagne e MONTAGNE
di Umberto Eco
- 34 Raccontando Uluru e altre storie
di Susan Petrilli
- 49 Gli uomini coi piedi all'insù
di Umberto Eco
- 63 2. Il tempo del sogno o dell'inizio del mondo
nei racconti degli aborigeni australiani
di Susan Petrilli
- 79 3. Dreamtime, Dreaming e Law. Brevi osservazioni
sulla sapienza semiotica della cultura aborigena
australiana
di Marco Castagna

- 101 4. Un classico della letteratura narrativa australiana.
Stradbroke Dreamtime di Oodgeroo Noonuccal
(1972)
di Margherita Zanoletti
- 119 5. Memorie aborigene tra racconto e ri-scrittura.
Nero Australia
di Susan Petrilli
- 139 6. *Le vie dei canti*: storia e tradizione o finzione
letteraria?
di Deana Neubauer
- 155 7. Le lingue aborigene oggi. Idennizzo
e rivitalizzazione
*di Ghil'ad Zuckermann, Giovanni Matteo Quer,
Shiori Shakuto-Neob*

PARTE SECONDA

Tra emigrazione e migrazione

- 181 1. Multiculturalismo in Sud Australia.
Culture, lingue, cucine
di Susan Petrilli e Mike Rann
- 181 Il bello della multietnicità
di Susan Petrilli
- 187 Connazionali e stranieri a tempo stesso, dialogo
di Susan Petrilli e Mike Rann
- 195 Il multiculturalismo come convivialità e amicizia
di Susan Petrilli
- 199 2. Il patrimonio dell'immigrazione italiana
in Australia, un valore aggiunto per l'Italia
che si proietta all'estero
di Nicola Sasanelli
- 217 3. In ascolto delle memorie di donne emigrate
dalla Campania in Australia
di Susan Petrilli
- 241 4. Stranieri in patria
di Susan Petrilli

- 251 5. Immigrazione. Una sfida per il presente,
una ricchezza per il futuro
di Blaise Essoua
- 273 6. L'Europa fra emigrazione e migrazione
di Umberto Eco

PARTE TERZA

Raccontare del differire

- 281 1. Il raccontare nell'epoca della comunicazione
globale
di Susan Petrilli e Augusto Ponzio
- 301 2. Identità ideologica e "riconoscimento"
dell'arte dell'Africa nera
di Susan Petrilli e Augusto Ponzio

PARTE QUARTA

Discorrendo al tempo dell'indifferenza globalizzata

- 313 1. Sulla questione bianco. Raccontando l'altro
di Susan Petrilli
- 355 2. La questione bianco e il forum sociale
mondiale. Seguito da uno scambio epistolare con
Genevieve Vaughan
di Augusto Ponzio
- 379 3. Supremazia bianca: lavori in corso
di Noam Chomsky e Susan Petrilli
- 379 Presentazione
di Susan Petrilli
- 381 "Bianchi", che cosa riserva loro il futuro?
di Noam Chomsky e Susan Petrilli
- 388 La grande impresa della conquista
di Noam Chomsky

- 419 4. Il diritto alla pace e la globalizzazione
della guerra infinita
di Susan Petrilli e Augusto Ponzio
- 455 Gli autori

Introduzione
Alla ricerca della memoria perduta
di Susan Petrilli

Non puoi essere cattivo con la gente quando è nei guai, non è da *blackfella* (Sally Morgan).

Vivere in pace con la propria coscienza, essere contenti di se stessi, soddisfatti, compiacersi delle proprie azioni, dovrebbe diventare sempre più difficile, sia che si tratti del singolo individuo, sia di una nazione o istituzione, in un mondo che, per quanto tecnologicamente avanzato, e malgrado le sue velleità avveniristiche, è caratterizzato dalla presenza crescente di diseredati, poveri, disperati, sfruttati, abbietti, miserabili – anche nel senso di Victor Hugo autore del romanzo storico *Les misérables* (1862) –, resa visibile, ben oltre la diretta personale esperienza, grazie alla sempre maggiore efficienza dei mezzi di informazione. Le considerazioni di Hugo nella prefazione al romanzo risuonano come più che mai valide oggi:

Fino a quando esisterà, per colpa delle leggi e dei costumi, una condanna sociale che, in piena civiltà, crea artificialmente degli inferni e complica con una fatalità umana il fato ch'è divino; fino a quando non saranno risolti i tre problemi del secolo: la degradazione dell'uomo per colpa dell'estrema povertà, la corruzione della donna per colpa della fame, l'atrofia del fanciullo per colpa delle tenebre; fino a quando, in certi ambienti, sarà possibile l'asfissia sociale; in altre parole, e secondo un punto di vista ancora più esteso, fino a quando vi saranno sulla terra ignoranza e miseria, i libri come questo non potranno non essere inutili.

È dallo squarcio nella storia che si ripresenta e si ripete il bisogno di raccontare storie sempre le stesse, benché altre. Nell'intreccio tra amore, caso e necessità, come direbbe il filosofo americano Charles S. Peirce, la commedia umana si ripropone con le sue incertezze, contraddizioni, ambiguità, differenze, passioni. La storia dell'umanità con le sue digressioni, le piccole storie individuali, è la storia di tutti, e con particolare riferimento alla formazione e alla riproduzione, in certi casi a livelli di mera sopravvivenza, di organizzazioni sociali in conflitto nell'ambito dell'Occidente o nei rapporti tra Occidente e Oriente, tra culture cosiddette civili e selvagge, una storia segnata nel sangue, caratterizzata dalla sete di potere e di ricchezza, perlopiù attraversata da corruzione, depredazione, bestialità. Ieri schiavi e servi della gleba, oggi disoccupati e migranti senza terra, sempre sfruttamento del lavoro altrui e umane sofferenze senza frontiere, né temporali, né spaziali.

Ma attraverso lo squarcio si intravede la luce e quindi non si ferma la ricerca della giustizia sociale, della pace, del bene, del vero e dell'amore. Ma non basta la sola giustizia per essere una vera giustizia. Mentre svolge nel "tempo piccolo" della contemporaneità il proprio compito sociale in quanto *dura lex*, la giustizia deve essere tale anche nel "tempo grande", nel cronotopo senza alibi della "responsabilità illimitata" nel senso di Michail Bachtin, la responsabilità del rispondere all'altro e per l'altro, il singolo, orientata dalla non-indifferenza verso l'altro, dalla carità, dalla misericordia. Come *dura lex* la giustizia è mitigata dall'equità e dalla clemenza. Solo così la giustizia è praticata nella prospettiva della sua perfezionabilità. Se il lavoro sociale che è chiamata a svolgere è considerato come infinitamente perfettibile, la speranza in un mondo migliore non è irragionevole.

I problemi sociali, le ferite nelle vite individuali travalicano i confini comunitari; né si contengono, tantomeno si risolvono, costruendo muri. I problemi travalicano leggi e decreti, e l'indifferenza è solo una illusoria momentanea pacificazione di fronte alla necessità del dover rispondere direttamente, in prima persona, di fronte alla responsabilità di ciascuno, al

coinvolgimento nel destino altrui. In una conversazione con Andrea Tornielli, alla domanda perché questo nostro tempo e questa nostra umanità hanno così bisogno di misericordia, Papa Francesco Bergoglio risponde: “Perché è un’umanità ferita, un’umanità che porta ferite profonde. Non sa come curarle o crede che non sia proprio possibile curarle. E non ci sono soltanto le malattie sociali e le persone ferite dalla povertà, dall’esclusione sociale, dalle tante schiavitù del terzo millennio. Anche il relativismo ferisce tanto le persone: tutto sembra uguale, tutto sembra lo stesso” (Torniello 2016: 30). Si tratta del relativismo associato a ciò che Papa Francesco chiama la “globalizzazione dell’indifferenza”.

Ma al di là dell’interesse egocentrico di un qualsiasi individuo, di una qualsiasi identità individuale o collettiva, al di là della miopia della ragione economica di un qualsiasi sistema sociale, dell’“economia dell’avarizia” per evocare ancora una volta Peirce, la buona salute dell’umanità richiede nei confronti dell’altro accoglienza, ascolto, vicinanza, prossimità, compassione, non-indifferenza, perdono, amore, tenerezza, e quindi, per come stanno attualmente le cose, per come è andata finora la storia, riconciliazione. Sono queste le caratteristiche della cosiddetta “società aperta” in contrasto alla “società chiusa” – per evocare la terminologia del semiotico americano Charles Morris (1948) – barricata dietro i muri che essa stessa costruisce sulle fondamenta del disinteresse nei confronti di tutto ciò che esula dalla stretta sfera del proprio tornaconto e quindi, in ultima analisi, sulla base della paura dell’altro.

Al vangelo dell’avidità, della cupidigia che fa dipendere il progresso dalla capacità di affermare la propria egocentrica identità sull’altro, Peirce contrappone il vangelo di Cristo che predica, invece, il progresso sulla base della reciproca accoglienza (CP 6.294). Secondo Peirce il darwinismo con il principio della selezione naturale, della sopravvivenza del più forte, della lotta per l’esistenza, ha la sua base nel concetto di individuo egocentrico attore principale della politica dell’Ottocento, ed effettua così un lavoro di traduzione dal-

la sfera dell'economia politica alla sfera delle scienze della vita. Invece, Peirce, da parte sua, predilige la teoria *agapastica* dell'evoluzione in quanto risponde al "normale giudizio del 'Cuore Sensibile'" (1893, ora in *CP* 6.295). Infatti, nella prospettiva peirceana, sia la concezione del "cuore sensibile" sia la teorizzazione del metodo scientifico richiedono un approccio interrelazionale e intersoggettivo, esse presuppongono quindi il rapporto di interdipendenza con gli altri, come condizione necessaria per la continuità della vita in tutti i suoi aspetti. Evocando Bachtin potremmo parlare della condizione di "intercorporeità dialogica". Ciò che è particolarmente interessante, sotto questo riguardo, è che da parte di Peirce, inventore del pragmatismo, si attribuisca grande importanza al coinvolgimento intercorporeo con l'altro ai fini dell'accrescimento dell'esperienza, del valore, della possibilità di comprensione e di espressione, secondo una prospettiva teorica che include anche una condizione di tipo agapastico e sinechistico dell'evoluzione.

La propensione all'altro, alla responsabilità per l'altro oltre i ruoli, le prescrizioni, i regolamenti, le leggi, la propensione alla relazione di intercorporeità dialogica tra differenze che non sono indifferenti l'un l'altra connotano il *propriamente umano*. Emmanuel Levinas parla di desiderio dell'alterità, dell'invisibile (v. Levinas 1961, trad. it.: 31-33). Ma oggi, nel mondo globale e totalizzante, domina un'ideologia appiattita sul realismo caratteristico dell'ordine del discorso e dell'identità chiusa, funzionale alla buona coscienza del soggetto, quindi alla retorica menzognera e ingannatrice dei sistemi economico-politici, amplificata con l'aiuto dei mass media e dei social network nell'era della comunicazione globale (v. Petrilli e Ponzio 2014). E tutto ciò avviene in un mondo trasparente, un mondo orwelliano, che tende verso la visibilità totale, privo dell'interiorità, dell'ombra, del segreto, del riserbo. Tuttavia, malgrado la tendenza a livellare le differenze secondo i valori dello scambio eguale che circolano nella rete della comunicazione globale, e malgrado le ipocrisie della "political correctness", malgrado l'esercizio

del potere e del controllo sui corpi tenuti separati e assunti come entità individuali, isolati, i sistemi segnici, le lingue, i linguaggi, le culture presentano pur sempre segni di resistenza e continuano a svilupparsi nella diversità, nell'incontro di alterità.

Il Mondo con la maiuscola, il Mondo così-com'è, è predisposto al sacrificio della differenza, dell'altro, dell'alterità in nome dell'identità. Questo è il mondo della guerra dove la pace non è altro che una tregua, un intervallo, riposo momentaneo, reintegrazione delle forze in preparazione al conflitto, alla stessa maniera in cui il riposo, il tempo libero, la notte servono il tempo del lavoro e della produttività. Da un punto di vista globale tutto ciò è funzionale alla riproduzione dell'identico, del medesimo, dello stesso sistema sociale; in questo senso, come dice Maurice Blanchot (1969), tutti noi contribuiamo alla "violenza", alla "follia" del giorno.

L'altro, *autrui*, quest'altro scrive Levinas, mette l'io all'accusativo, chiamandolo, interrogandolo, richiamandolo alla condizione di responsabilità assoluta, indipendentemente dall'iniziativa dell'io stesso. La responsabilità assoluta è la responsabilità intesa come rispondere all'altro e per l'altro (Levinas, "Substitution", in Id. 1978, trad. it.: 123-163). Davanti al volto l'io è chiamato in questione. Con la sua nudità, esposizione, fragilità il volto dice che l'alterità non sarà mai eliminata. L'alterità di altri resiste al punto stesso di richiedere il ricorso all'omicidio e alla guerra – evidenza e prova della irriducibilità dell'altro. Come dice Levinas (1991, trad. it.: 157-167), il primo caso in cui l'io si declina non è il nominativo ma l'accusativo. È l'altro che mette in questione l'io. E la questione del "sono questo", dell'essere, dell'essere qualcosa, dell'identità, dell'appartenenza, è inscindibile dalla questione dell'io stesso, che deve, in primo luogo, rispondere di sé, del posto che occupa nel mondo, e del suo rapportarsi ad altri. Ciò comporta che la filosofia prima è etica, come sostengono autonomamente sia Bachtin (v. "Per una filosofia dell'azione responsabile", in Bachtin e il suo Circolo 2014), sia Levinas. Sicché la questione principale non è perché ci sia l'essere e non

piuttosto il nulla (Sartre), ma perché il mio essere qui in questo posto, in questa dimora, in questa situazione, mentre un altro ne è escluso? (Levinas). Non è la “coscienza intenzionale” (Husserl) l’origine della semiosi umana, ma una coscienza non-intenzionale, intesa non in senso conoscitivo, ma in senso etico, più esattamente la *cattiva coscienza*, che cerca di giustificarsi, di acquietarsi, di mettersi a posto, pacificandosi come *buona coscienza*, nei confronti delle questioni che l’altro, con la sua sola presenza, solleva.

L’organizzazione politica e comunitaria con le sue logiche, le sue leggi, distinzioni, classificazioni trova la sua giustificazione nella responsabilità per l’altro. Ma la storia ci dimostra come si può perdere la giustificazione, quindi il senso della politica, l’ordine della logica che diventa, invece, ideo-logica. Ciò è particolarmente manifesto nel mondo odierno nonostante la situazione della cosiddetta “comunicazione globale”, anzi anche proprio per mezzo di essa.

Secondo Morris, le cause del disagio, come abbiamo accennato sopra, fino al punto di compromettere la sopravvivenza, vanno ricercate nell’“io chiuso”, nella “società chiusa” nei propri egoismi, barricati dietro il muro dell’indifferenza, chiusi alla molteplicità, al dialogo, all’altro (v. Petrilli 2015: 119-148). L’io chiuso contribuisce a generare quella parte dell’umanità costretta ad elemosinare ciò che, invece, va dato per scontato, cioè un posto nel mondo. Al contrario, l’io aperto, l’io non-indifferente alle differenze, l’io aperto costituente e portavoce della società aperta, è capace di ascolto e ospitalità e in quanto tale è un io creativo. La violazione dei diritti umani, la repressione delle differenze, il genocidio, la guerra disseminati su tutto il globo, le difficoltà e le insoddisfazioni sono in gran parte riconducibili all’ideologia dominante dell’“io chiuso”, avvolto nei propri interessi ego-centrici, in una “società chiusa” nel senso di Morris.

Ma, in realtà, laddove sembrava che ci fossero separazioni, confini precisi, distanze, con i relativi alibi a salvaguardia di una responsabilità ben delimitata e di una coscienza che può presentarsi nella forma della buona coscienza, della

coscienza pulita, della coscienza pacificata, risulta un'ineliminabile condizione di intercorporeità e di interconnessione con l'altro, risultano reti di segni lì dove sembrava che non ce ne fossero, reti di connessioni, implicazioni, coinvolgimenti e intrichi da cui non è possibile defilarsi. Perciò, al di là della coscienza morale, il movimento della vita è necessariamente exotopico e detotalizzante già sul piano semplicemente biologico, trattandosi quindi di un movimento aperto all'altro, alla socialità che accoglie spontaneamente rispetto alla volontà di chiusura e le sue asfissie.

Dal punto di vista semiotico la semiosi e quindi la vita (che coincide con la semiosi) si sviluppano attraverso una catena di rimandi e differimenti in una rete segnica di estensione sia sincronica sia diacronica. Perciò, semioticamente parlando, siamo collegati, implicati, in un intrico di segni ed eventi, informazioni, messaggi, comunicazioni e comportamenti, sia nello spazio, sia nel tempo. Ciascuno entra nella vita come corpo in una catena di eventi, di segni, in un percorso segnico, e come parte dello stesso percorso ne esce, lasciando segni e valori in un processo semiosico che continua a svolgersi, sempre in divenire.

Far star bene la vita e dunque la rete segnica, la semiosi in cui la vita si genera e si sviluppa, necessita una grande disponibilità all'ascolto, una grande capacità di apertura verso l'altro, apertura che non è soltanto di ordine quantitativo ma anche di ordine qualitativo. L'interpretazione semiotica e a maggior ragione quella metasemiotica dello studioso di segni non possono prescindere dal rapporto dialogico con l'altro, che è la condizione per la quale la semiotica, pur orientandosi come semiotica globale, privilegia, in questo orientamento, il movimento di apertura piuttosto che quello di fagocitazione e chiusura; di detotalizzazione piuttosto che quello di totalizzazione. Da questo punto di vista la "semiotica" diviene "semioetica".

È proprio l'alterità che, come soprattutto Levinas ha dimostrato, costringe la totalità a riorganizzarsi sempre di nuovo in un processo che la rapporta a ciò che egli chiama

l'infinito, ma che noi potremmo anche, evocando Peirce, ricondurre al concetto di “semiosi illimitata”. Questo rapporto con l'infinito non è un rapporto di ordine unicamente conoscitivo. È un rapporto di coinvolgimento e di responsabilità, al di là dell'ordine costituito, dell'ordine simbolico, delle convenzioni, delle leggi, delle abitudini, con ciò che è massimamente refrattario alla totalità, e cioè l'alterità altrui, dell'altra persona. L'alterità altrui non è di nuovo alterità di un io, un altro io, l'io di un noi, un altro *alter ego*, un appartenente alla medesima comunità, ma altri nella sua estraneità, diversità, differenza, a cui non si può, malgrado tutti gli sforzi e le garanzie dell'identità dell'io, essere indifferenti.

Quest'aspetto orienta la scienza dei segni, dandole una progettazione che non è quella di questa o quest'altra ideologia, ma che concerne la presa di coscienza e il comportamento conseguente della responsabilità che l'essere umano in quanto “animale semiotico” ha nei confronti dell'intera semiosi del pianeta. Perciò la semiotica, la scienza generale dei segni, adeguatamente fondata sulla base di una semiotica cognitiva, si apre rispetto ai due sensi – quello quantitativo in quanto semiotica globale e quello teoretico in quanto semiotica cognitiva appunto – verso un terzo senso, che è di ordine etico, caratterizzandosi come “semioetica” (Petrilli 2014: 259-264).

Questo libro, *Digressioni nella storia. Dal tempo del sogno al tempo della globalizzazione*, è collegato con un altro, *Challenges to Living Together. Transculturalism, Migration, Exploitation*: entrambi, del 2017, fanno parte di uno stesso progetto di ricerca e affrontano temi e problematiche simili. La prospettiva generale è quella della “semioetica”, dove l'approccio, attento all'inscindibile connessione tra segni e valori nel mondo umano, si muove nella direzione della critica, della presa di posizione, della responsabilità in contrasto con qualsiasi pretesa di “neutralità della scienza” (Petrilli e Ponzio 2003, 2010, 2016).

Digressioni nella storia è articolato in quattro parti: la prima, “Racconti dal tempo del sogno”, presenta studi sulle

culture indigene dell’Australia e quindi sugli spostamenti, sia degli individui e delle comunità per tutto il continente, sia della parola – la parola delle loro molteplici lingue – in cui quelle culture australiane dal tempo del sogno nascono e prendono forma. E una parte centrale nella costituzione di tali culture e della loro visione del mondo è svolta dalla pratica del raccontare. Nel testo di Umberto Eco si esamina con gli strumenti della logica occidentale la questione della percezione del mondo con diretto riferimento a Ayers Rock *alias* Uluru. I testi che seguono evidenziano il ruolo delle lingue, dei linguaggi e del gesto, ivi compreso il gesto stesso del raccontare fin dalla sua configurazione primitiva, dove “primitivo” è da intendersi anche (se non soprattutto) nel senso di originario e non certo come giudizio di valore sul grado di “civiltà”. Si tratta precisamente di un lavoro di lettura / trascrizione / traduzione di testi orali appartenenti al patrimonio culturale indigeno, con riferimento anche al tema dell’interpretazione del testo narrativo nei generi letterari (scritti) che in qualche maniera recuperano le forme del raccontare caratteristico dell’oralità.

Il raccontare è una pratica condivisa da tutti i popoli del mondo e al tempo stesso li differenzia. È una pratica che favorisce l’incontro e la reciproca comprensione. Come emerge dal patrimonio delle leggende, delle fiabe, dei miti e delle storie comuni all’umanità, il raccontare fa da tessuto connettivo attraverso i secoli, permettendo la circolazione di temi, soggetti, valori e generi discorsuali comuni. La narratività oggi si manifesta nei differenti generi di discorso, incluso il romanzo, e nei differenti media, tra cui soprattutto il cinema e la televisione. L’aspetto comune del raccontare è il suo essere fine a sé, e l’essere fondato unicamente sul piacere del coinvolgimento e dell’ascolto. Altra cosa è la narrazione che serve al potere; il potere di controllare e punire (le storie narrate davanti a un giudice o ad un ufficiale di polizia), il potere dell’informazione (cronache di giornale), il potere di guarire (l’anamnesi che il medico trae dal paziente, la storia narrata dal paziente durante la seduta psicoanalitica), il potere di registrare e di stabilire il

senso della storia (la narrazione storiografica), e così via. Invece, il raccontare che qui ci interessa sospende l'ordine del discorso e offre uno spazio per la riflessione, il ripensamento critico, il dialogo, l'incontro, l'ospitalità.

La seconda parte del libro, "Tra emigrazione e migrazione", riguarda pur sempre l'Australia, ma con la sguardo rivolto ai cosiddetti "nuovi australiani". Si mette a fuoco il problema dello spostamento di popoli in tempi storici relativamente recenti, con uno sguardo particolare sull'emigrazione dall'Italia in Australia. Ciò implica anche la questione delle politiche del multiculturalismo. Da sottolineare che in questa bella espressione, "multiculturalismo", le culture aborigene australiane non sono previste, se non in maniera marginale e essenzialmente come effetto di un senso di colpa – generalmente stemperato e diluito nella buona coscienza, nella coscienza in pace, di coloro che direttamente o indirettamente hanno contribuito a una forma di genocidio nei confronti degli abitanti originari – e del bisogno quindi di "riconciliazione", soprattutto con se stessi. Il problema degli aborigeni australiani, nell'attuale rapporto di "riconciliazione" con la nazione australiana, è un argomento degno d'indagine al fine di valutare quali possono essere i risultati di un incontro interculturale e interlinguistico, o meglio transculturale e translinguistico come questo. Il tessuto sociale australiano, con i suoi indigeni e migranti dell'era moderna, ma in realtà tutte le società umane, sono la rappresentazione di sovrapposizioni e stratificazioni interculturali e interlinguistiche, di voci transculturali potenzialmente partecipi alla costruzione e ri-generazione di nuovi sensi e significati, di nuovi modi di vivere insieme.

In questa parte del libro, la questione della migrazione viene esaminata come fenomeno specifico del mondo globale odierno, quindi in riferimento al problema dello spostamento irregolare, disordinato, incontrollabile di popoli, ben al di là dell'ordine previsto dell'emigrazione-immigrazione. Nel mondo attuale della globalizzazione questo fenomeno della migrazione è sempre più diffuso. L'Australia è il pae-

se della migrazione per eccellenza con flussi migratori non soltanto dall'esterno all'interno, ma anche internamente al continente, con le sue popolazioni aborigene che da sempre si muovono lunghe le "linee del canto" nella sfera del "tempo del sogno". Oggi, malgrado le tendenze anacronistiche di chiusura di confini, di difesa del territorio e di attaccamento sedentario portato alle estreme conseguenze in difesa dell'identità, si assiste ad una sempre più forte tendenza alla deterritorializzazione. Ma l'introduzione del termine "extracomunitario" nelle lingue dell'Unione Europea indica la totale mancanza di comprensione del senso attuale della migrazione così come si va configurando secondo movimenti inarrestabili e dimensioni straordinarie, tanto che, come dice lo stesso Eco, "occorre pensare a più vasto raggio a una politica e a un'etica della migrazione".

La problematica della migrazione e del multiculturalismo è strettamente collegata con la questione dell'identità, con le sue logiche e le sue implicazioni riguardo al rapporto non solo tra popoli, ma anche tra visioni del mondo, programmazioni sociali, politiche culturali, generi sessuali, classi sociali e religioni. L'Australia è un paese esemplare per i problemi che da sempre evidenzia in questo senso e costituisce quindi un interessante punto di riferimento di qualsiasi riflessione si voglia fare in Europa riguardo ai movimenti migratori. Parafrasando le parole di Italo Calvino dal suo contributo a *Authors Take Sides on Vietnam* (Woolf e Bagguley 1967), potremmo dire che in un mondo in cui nessuno può essere contento di se stesso o in pace con la propria coscienza, in cui nessuna nazione o istituzione può pretendere d'incarnare qualche idea universale (la libertà, la democrazia, l'egualianza) e neppure soltanto la propria verità particolare, la presenza della gente della grande migrazione oggi, dal Continente africano, dal Medio Oriente, come pure dai paesi dell'Europa orientale, dell'Asia e del Sud America, è *la sola che dia luce* (v. anche Calvino 1993, "Cronologia": xxix).

La questione della migrazione non riguarda soltanto, come è ovvio, le relazioni tra due paesi come l'Australia e

l'Italia, e per lo più limitatamente alla storia recente e bianca. È nei grandi movimenti migratori, di corpi nello spazio certamente, ma anche della parola, che l'umanità è andata da sempre prendendo forma e contenuto, manifestandosi e articolandosi attraverso la costituzione delle varie e diverse civiltà. Infatti, nella terza parte di questo libro, "Raccontare del differire", in cui si riprende la prima parte sul piano più strettamente teorico e metodologico, si torna a riflettere sulla pratica del raccontare. Con essa nascono le antiche civiltà. Non a caso il riferimento è particolarmente alle culture africane.

Tutto ciò è contrapposto alle grandi narrazioni che caratterizzano il mondo odierno della globalizzazione la cui consolidata vocazione è l'indifferenza alla differenza, l'indifferenza all'altro, alla variazione, che invece è principio caratterizzante dell'umanità e le sue culture. Infatti, data la sottomissione al mercato globale e la generale tendenza alla mercificazione, la comunicazione del mondo globalizzato orienta i popoli, le culture, le lingue, i valori, gli individui verso il livellamento delle differenze tranne che per quelle differenze che riguardano la competizione, il conflitto e l'esclusione reciproca come loro condizione di possibilità.

Con l'intenzione di evidenziare l'inesorabile intreccio tra le questioni in cui la storia delle civiltà si svolge, la quarta parte del libro, intitolata "Discorrendo al tempo dell'indifferenza globalizzata", torna alle problematiche affrontate nelle parti precedenti, sviluppandole sul piano storico e teorico. Quindi tra gli itinerari di senso che descriviamo in questo libro, un posto di rilievo occupa quello dello spostamento dal "tempo del sogno", il tempo del narrare, del raccontare, del rapporto con l'altro lontano e vicino, un tempo senza tempo, aperto e creativo, al tempo della globalizzazione, tempo scandito dagli interessi del Mondo così-com'è, il tempo funzionale alla riproduzione dell'identico, tempo chiuso all'altro, tempo vuoto. La colonizzazione del mondo da parte dell'uomo bianco impone un ordine mondiale fondato sulla supremazia della forza, sul predominio sull'altro e sullo sfruttamento. La sete di potere e di controllo, di ricchezze

mai sufficienti, accumulate per il piacere di pochi, non si acquieta, ma semmai assume nuove facce che si addicono, trasformandosi, alla new economy del mondo globalizzato neo-liberale, con il suo nuovo ordine mondiale, dove come dice con efficacia Noam Chomsky, “uno dei grandi vantaggi dell’essere ricchi e potenti è quello di non essere mai obbligati a dire ‘mi dispiace’”.

L’Australia è un paese “multiculturale” e al tempo stesso fortemente razzista, due tendenze che viaggiano insieme in modo palese in questo paese, come evidenzia la politica ufficiale della “Australia bianca” (White Australia Policy), cancellata ufficialmente soltanto nei primi anni Ottanta. Al di là delle note problematiche collegate al rapporto tra popoli “bianchi” e “non-bianchi”, in realtà si tratta di una coppia oppositiva che maschera logiche razziste ben al di là del colore della pelle, per giunta appesantite da effetti importanti sulle politiche ufficiali della migrazione. In Australia, come parte dell’ideologia del “o popolare o perire”, fu introdotto, nel 1945, “The Assisted Passage Migration Scheme”, un progetto governativo per la migrazione preferenziale a vantaggio dei cittadini britannici, per contro ad altre provenienze europee, come, ad esempio, Italia, Spagna e Grecia. Qui, evidentemente, si trattava di pelle bianca contro pelle bianca, sia pure, forse, meno bianca della pelle anglosassone. Oggi in Australia non a caso assistiamo ad un rigurgito significativo del razzismo ufficiale con il fenomeno Pauline Hanson, così come negli Stati Uniti dell’America, sia pure in dimensioni molto più ampie, ma la logica è la stessa, con Donald Trump. Si capisce, perciò, come la cultura “bianca” possa influenzare l’organizzazione della comunicazione, i rapporti tra nord e sud del mondo, tra ricchezza e sfruttamento, salute e malattia, normalità e follia, perbenismo e delinquenza, parrocchialismo e ipocrisia, il rapporto tra i sessi, tra comunitari ed extracomunitari, tra cristiani e musulmani, e così via. Tutte questioni queste che richiedono una riflessione approfondita da una molteplicità di punti di vista e interessi teorici diversi, quali quello economico, politico, giuridico, storico-

sociologico, ma anche semiotico, anzi semioetico, filosofico, linguistico, antropologico, estetico, dove quest'ultimo in particolare va sviluppato tenendo conto della propensione dell'umano per l'arte e soprattutto per l'arte del raccontare con le sue pieghe letterarie e raffigurative, come ci insegnano gli stessi aborigeni australiani. La creazione letteraria in Australia spesso riflette le problematiche che accompagnano la storia della colonizzazione, dei flussi migratori che ne seguono, e della sottomissione-sterminio praticato sui popoli indigeni di questo antico continente. Neppure va dimenticato che i flussi migratori esterni, dall'Europa e dall'Asia, avvengono nell'Australia delle colonie penali, dei galeotti e dei condannati, delle infinite sofferenze sostenute nella speranza della libertà futura, seguita da un'altra fase difficile delle esplorazioni del *bush*, dell'*outback* e dei deserti che fa vivere ai colonizzatori la condizione di disperazione, alienazione, marginalità e di esilio socio-culturale.

Riflettere su problematiche che nascono dal rapporto tra popoli diversi nel contesto di un paese come l'Australia, vale a dire un paese multiculturale per tradizione, interpretarne i segni, è importante per un paese come l'Italia, divenuta meta di grandi flussi migratori soltanto in tempi recenti e in contrasto alla storia dell'emigrazione che la caratterizza, e che si è trovata impreparata all'accoglienza e all'integrazione, soprattutto sul piano dell'incontro tra valori culturali di sistemi sociali diversi, oltre a quello delle questioni strettamente politiche ed economiche. La migrazione e il "respingimento", il contrasto tra l'identità comunitaria chiusa nelle proprie idiosincrasie e la possibilità di risposta aperta da parte di "io aperti" costitutivi della comunità propensa all'ospitalità, all'accoglienza, sono all'ordine del giorno in tutto il mondo, come questioni che ormai interessano direttamente la società globale.

Da una riflessione adeguata sulle esperienze migratorie passate possono derivare indicazioni e contributi per affrontare le problematiche attuali. La paura dell'altro, dello straniero, dell'alieno è al fondamento di qualsiasi identità (o comunità) chiusa. Primo Levi avvertiva:

A molti, individui o popoli, può accadere di ritenere, più o meno consapevolmente, che “ogni straniero è nemico”. Per lo più questa convinzione giace in fondo agli animi come una infezione latente; si manifesta solo in atti saltuari e incoordinati, e non sta all’origine di un sistema di pensiero. Ma quando questo avviene, quando il dogma inespresso diventa premessa maggiore di un sillogismo, allora, al termine della catena, sta il Lager.

Di fronte ai flussi migratori nell’era della globalizzazione i lager oggi proliferano in tutto il mondo.

Mettersi in ascolto della parola, della grana della voce, irriducibile alterità dell’altro, leggere i segni delle pratiche umane, delle narrazioni, delle scritture come richiesta di ospitalità, di accoglienza, di partecipazione e di comprensione può contribuire a creare una situazione “dialogica” ed ospitale, anziché di intolleranza, o, nella migliore delle intenzioni, di “tolleranza”: (va infatti ricordato che, come osserva Pier Paolo Pasolini – 1976: 23-30 –, la “tolleranza” è sempre la premessa di una situazione – per chi si atteggia come “tollerante” – latentemente di superiorità, di sopportazione e di ostilità). La storia e la memoria possono servire alla costruzione di un mondo migliore se aiutano a ricordare l’inevitabile violenza, e anche l’autodistruzione, delle logiche identitarie collegate inevitabilmente con la paura dell’altro e l’aspirazione delle politiche di difesa/offesa nei suoi confronti.

Le pratiche del raccontare, del narrare, dell’ascolto si presentano in molteplici forme e attraversano gli universi di discorso nella loro varietà e articolazione – dal discorso artistico al discorso quotidiano, al discorso scientifico – e fanno bene alla semiosi umana, quindi alla salute. Emmanuel Levinas, autore, tra l’altro, del saggio, significativamente intitolato “I diritti umani e i diritti altrui” (in Levinas 1987, trad. it.: 121-141), in cui – in contrasto ad una concezione dei diritti umani irretita nelle trappole identitarie dell’io, dell’ego, dell’interesse – prospetta la possibilità di un “nuovo umanesimo”. Si tratta di un umanesimo dell’alterità, dove i diritti umani sono anche i diritti altrui, i diritti dell’*altro* uomo, i diritti della differenza; ma di una differenza che, come dice

Augusto Ponzio (2013), non ha genere, non è relativa, non è interna all'identità comunitaria e alla sua dialettica: è la differenza, invece, di "extra-comunitario". Secondo questa prospettiva, anche la pace è un diritto riconosciuto come diritto altrui; e con la pace, la salute e la qualità della vita. Ottenere ciò è la vera sfida etico-culturale del nuovo millennio.

Riferimenti bibliografici

- Bachtin e il suo Circolo (2014). *Opere 1919-1930*, a cura di A. Ponzio in collab. con L. Ponzio, testo russo a fronte. Contiene: *Il freudismo* (1927), *Il metodo formale e la scienza della letteratura* (1928), *Problemi dell'opera di Dostoevskij* (1929) e i saggi di V. N. Vološinov del 1926-1930.
- Blanchot, Maurice (1969). *L'Entretien infini*, Parigi, Gallimard.
- Darwin, Charles (1859). *The Origin of Species*, a cura, note e introduzione di G. Beer, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Hugo, Victor (2014 [1862]). *Les Misérables. I miserabili*, introd. e trad. it. di Mario Picchi, Torino, Giulio Einaudi Editore.
- Levi, Primo (1947). *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 2005.
- Levinas, Emmanuel (1961). *Totalité et infini*, L'Aia, Martinus Nijhoff; *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1990.
- (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, L'Aia, Martinus Nijhoff; *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Milano, Jaca Book, 1983.
- (1987). *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana; *Fuori dal soggetto*, trad. it. F. P. Ciglia, Genova, Marietti, 1992.
- (1991). *Entre-nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle; *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. E. Baccarini, Milano, Jaca Book, 1998.
- Morris, Charles (1948). *The Open Self*, New York, Prentice-Hall; trad. it. *L'io aperto. Semiotica del soggetto e delle sue metamorfosi*, e introd. di S. Petrilli, "Charles Morris e la scienza dell'uomo. Conoscenza, libertà, responsabilità", pp. vii–xxvi, Bari, Graphis, 2002.
- Pasolini, Pier Paolo (1972). *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti.
- (1975). *Scritti corsari*, Milano, Garzanti.
- (1976). *Lettere luterane*, Torino, Einaudi.
- Peirce, Charles Sanders (1893). "Evolutionary Love", *The Monist*, vol. 3, pp. 176-200; ora in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1866–1913), voll. I-VI, a cura di C. Hartshorne & P. Weiss,

- 1931–1935, voll. VII–VIII, a cura di A. W. Burks, 1958, Cambridge (Mass.), The Belknap Press, Harvard University Press, 1931–1958; trad. it. in *Opere*, a cura di Massimo A. Bonfantini, con la collaborazione di Giampaolo Proni (Il pensiero occidentale), pp. 1145-1168, Milano, Bompiani, 2003.
- Petrilli, Susan (2014). *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*, Milano, Mimesis.
- (2015). *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*, Milano, Mimesis.
- (2017). *Challenges to Living Together. Transculturalism, Migration, Exploitation*, Milano, Mimesis International.
- Petrilli, Susan e Augusto Ponzio (2003). *Semioetica*, Roma, Meltemi.
- (2010). “Semioethics”, in Paul Cobley, a cura di, *The Routledge Companion to Semiotics*, Introd., pp. 3–12, Londra, Routledge, 2010, pp. 150-162.
- (a cura di) (2014). *Semioetica e comunicazione globale*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XXIV, 17, Milano, Mimesis.
- (2016). *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio. Un contributo all'interpretazione del segno e all'ascolto della parola*, Perugia, Guerra Edizioni.
- Ponzio, Augusto (2013). *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Milano, Mimesis.
- Torniello, Andrea (2016). *Francesco. Il nome di Dio è misericordia*. Una conversazione con Andrea Tornielli, Milano, Piemme.
- Wolf, Cecil e John Bagguley (a cura di) (1967). *Authors Take Sides on Vietnam*, Londra, Peter Owen.

PARTE PRIMA
Racconti dal tempo del sogno

1. Percezione e cognizione del mondo.
Ayers Rock, alias Uluru, e altre storie
di Umberto Eco e Susan Petrilli

Premessa
di Susan Petrilli

In una lettera del 6 ottobre 2015 invitavo Umberto Eco a partecipare con un suo testo a uno dei due libri che andavo elaborando ormai da tempo. Si trattava del libro in inglese per il quale allora avevo pensato come titolo *Encounters Down Under* (“*down under*”, espressione colloquiale per indicare i paesi dell’Australasia nell’emisfero del Sud e in particolare l’Australia), e poi invece trasformato in *Challenges to Living Together. Transculturalism, Migration, Exploitation* (ora pubblicato da Mimesis International). L’altro è questo libro, *Digressioni nella storia. Dal tempo del sogno al tempo della globalizzazione*. Secondo il progetto iniziale che nel percorso, in risposta alla natura viva e impellente della materia, è andato amplificandosi, per entrambi i libri si sarebbe dovuto trattare di una raccolta di testi collegati con l’Australia, di riflessioni che riguardassero aspetti diversi “della vita laggiù”, sia che si trattasse della cultura aborigena australiana e quindi del popolo nero “originario” e della sua terra, sia della cultura della immigrazione relativamente recente, bianca e non bianca, con particolare riferimento alla immigrazione dall’Italia. Mi rivolgevo a Eco sia per il carattere semiotico del progetto, sia perché precedentemente il mio interlocutore aveva fatto un viaggio in Australia di cui aveva scritto, e sia perché (nel 2004) aveva già pubblicato un libretto dal titolo *Il linguaggio*

della *Terra Australe*¹. Formulai la mia richiesta più o meno così: “[...] hai già scritto qualche considerazione sull’Australia. Allora se hai piacere, ovviamente io ne ho tanto, inviami un testo (uno già pubblicato va benissimo), anzi due, uno in inglese e uno in italiano, oppure, se vuoi, possiamo includere lo stesso testo in entrambi i libri e io ti traduco. Come vuoi tu, e naturalmente nel tempo che ti serve [...]”. Il giorno dopo, il 7 ottobre, Eco mi rispose così: “Dunque, quando ero tornato dall’Australia avevo scritto un pezzo sull’*Espresso*. Ma non lo trovo più. Provo a fare una controproposta: in *Kant e l’ornitorinco* per spiegare la differenza tra dizionario e enciclopedia e cose simili facevo un lungo esempio basato su Ayers Rock. Ti andrebbe a fagiolo?”. Eco mi inviò in attachment il testo, estratto dal volume del 1997, precisamente dal paragrafo 4.1. “Montagne e MONTAGNE”, e io gli risposi che sì, che senz’altro andava a fagiolo, e che il non aver trovato l’articolo dell’*Espresso* che andava cercando era una fortuna, perché così ora invece di un solo testo ne avevamo due, visto che intendevo poi recuperare anche il secondo (ora infatti incluso qui di seguito sotto il titolo, “Gli uomini coi piedi all’insù”, impresa non facile ma riuscita grazie all’interessamento di amici italiani (Lecce).

Le pagine che seguono concernenti l’Ayers Rock dunque nascono dal mio dialogo epistolare con Eco agli inizi di ottobre del 2015, un dialogo spezzato ma che continua tutt’ora idealmente.

Adelaide, 14 gennaio 2017

¹ “A Susan, un linguaggio di casa sua, Umberto”, così recitano le parole di Eco nella dedica a questo libro, ma si tratta di un linguaggio immaginario. Il riferimento è alla lingua ideale descritta da Gabriel de Foigny in un libro del 1676, *La Terre australe connue*, un’opera di fantasia in cui si propone un modello che ricalca quello degli utopisti della lingua filosofica a priori: una critica burlesca, da parte di de Foigny, della ricerca della lingua perfetta, che attraverso la caricatura parodistica ne mette in luce vantaggi e limiti. La comunità ideale figurata dallo scrittore francese si trova in una terra agli antipodi, lontana e sconosciuta (v. anche Eco 1993).

*Montagne e MONTAGNE**
di Umberto Eco

Come al solito, immaginiamoci una situazione. A Sandra, che sta per iniziare un viaggio in macchina in Australia da nord a sud, dico che non può tralasciare di visitare, al centro del continente, Ayers Rock, una delle innumerevoli ottave meraviglie del mondo. Le dico che se, sul percorso Darwin-Adelaide, passa per Alice Springs e riesce a fare quella che nel gergo delle agenzie turistiche si chiama una “bretella”, deve girare a sud-ovest e procedere per il deserto, sino a che vedrà una montagna, evidentissima perché sorge al centro della pianura, come la cattedrale di Chartres al centro della Beauce: e quella sarà Ayers Rock, configurazione orografica favolosa, che cambia di colore a seconda delle ore del giorno e appare meravigliosa al tramonto.

Io le sto dando istruzioni non solo per il reperimento, ma anche per l'identificazione di Ayers Rock, e tuttavia provo un certo disagio, come se la ingannassi. E quindi le dico che non le ho mentito dicendole che (ia) *Ayers Rock è una montagna* ma non le dico il falso se al tempo stesso affermo che (iia) *Ayers Rock non è una montagna*. Sandra ovviamente reagisce ricordandomi che, secondo ogni buona creanza vero-funzionale, se (ia) è vero allora (iia) deve essere falso, e viceversa.

Allora le ribadisco la differenza tra CN e CM (in questa storia Sandra ha già letto questo libro, meno questo paragrafo)², e le spiego che Ayers Rock esibisce tutte le caratteristiche che

¹ Il testo di Umberto Eco qui riportato corrisponde alle pp. 193-195, nella sezione 4.1 del libro *Kant e l'ornitorinco*, 1997; il paragrafo si conclude a p. 197.

² Eco fa riferimento alla distinzione stabilita prima nel libro *Kant e l'ornitorinco* (p. 115 e p. 119) tra CN, contenuto nucleare, e CM, contenuto molare, in riferimento a ciò che egli chiama TC, tipo cognitivo (p. 109 sgg.), una tipologia dal punto di vista cognitivo. Il primo (CN) indica una competenza limitata e di ordine percettivo circa qualcosa, ovvero la disponibilità di un numero limitato di interpretanti circa un determinato interpretato. Il secondo (CM) indica la disponibilità di una competenza allargata, e non solo di ordine percettivo, ovvero la disponibilità di un più ampio numero di interpretanti circa un determinato interpretato.

attribuiamo alle montagne, e se ci fosse richiesto di dividere gli oggetti che conosciamo tra montagne e non-montagne, certamente metteremmo Ayers Rock nella prima categoria; è vero che siamo abituati a riconoscere le montagne come qualcosa che sale a grande altezza dopo essere stato preceduto da un lento declivio collinare, sempre più impervio, mentre Ayers Rock si staglia isolata e a strapiombo in mezzo alla pianura, ma il fatto che si tratti di una montagna curiosa e atipica non ci dovrebbe preoccupare più del fatto che lo struzzo, in quanto uccello, sia egualmente curioso e atipico, senza per questo cessare di essere percepito come un uccello. Tuttavia, dal punto di vista scientifico, Ayers Rock non è una montagna, è una *pietra*: è un solo sasso, ovvero un monolito infitto nel terreno come se un gigante lo avesse scagliato dal cielo. Ayers Rock è una montagna dal punto di vista del TC, ma non lo è dal punto di vista del CM, ovvero di una competenza petrologica o litologica che dir si voglia.

Sandra capisce benissimo perché non le ho detto di procedere a sud-ovest sino a che non avesse visto una pietra – perché in tal caso essa sarebbe andata avanti puntando lo sguardo a terra, per identificare pietre standard, senza guardare in alto. Però mi direbbe che, visto che sono in vena di proporle paradossi logici, farei meglio a riscrivere (ia) e (iia) in questo modo: (ib) *Ayers Rock è una montagna* e (iib) *Ayers Rock non è una MONTAGNA*. Così sarebbe chiaro che (ib) asserisce che Ayers Rock ha le proprietà percettive di una montagna e (iib) asserirebbe che essa è PIETRA in un sistema categoriale. Naturalmente Sandra sottolineerebbe vocalmente, con tratti sovrasegmentali, l'uso del maiuscoletto, proprio per mostrare che i termini in tale carattere stanno per quelle che in semantica compositiva sono chiamate proprietà dizionariali, che per alcuni sono dei primitivi semantici, e che in ogni caso implicano un'organizzazione categoriale, nel senso in cui si è detto nel capitolo precedente.

Salvo che a quel punto mi farebbe notare un curioso paradosso. I sostenitori di una rappresentazione a dizionario sostengono che essa tiene conto di relazioni che sono interne

al linguaggio, prescindendo da elementi di conoscenza del mondo, mentre una conoscenza in formato di enciclopedia presupporrebbe conoscenze extralinguistiche. I sostenitori di una rappresentazione a dizionario, per potere spiegare in modo rigoroso il funzionamento del linguaggio, ritengono che si debba ricorrere a un pacchetto di categorie semantiche organizzate gerarchicamente (come OGGETTO, ANIMALE *vs* VEGETALE, MAMMIFERO *vs* RETTILE) tal che – anche senza saper nulla circa il mondo – si possano fare diverse inferenze, del tipo *se mammifero allora animale, se questo è un mammifero allora non è un rettile, è impossibile che qualcosa sia al tempo stesso un rettile e non sia un animale, se questo è un rettile allora non è un vegetale*, e tanti altri piacevoli apoftegmi che, a detta degli esperti, noi pronunceremmo abitualmente quando per esempio ci rendiamo conto di aver preso in mano una vipera mentre andavamo per asparagi.

La conoscenza enciclopedica sarebbe invece di natura scoordinata, dal formato incontrollabile, e praticamente del contenuto enciclopedico di *cane* dovrebbe far parte tutto quello che si sa e si potrebbe sapere sui cani, persino il particolare per cui una cagnetta di nome Best è posseduta da mia sorella – insomma un sapere incontrollabile persino da Funes el Memorioso. Naturalmente non è proprio così, perché si possono considerare come conoscenze enciclopediche solo quelle che la Comunità ha in qualche modo registrato pubblicamente (e inoltre si ritiene che la competenza enciclopedica sia compartecipata per settori, secondo una sorta di divisione del lavoro linguistico [o culturale], o attivata in modi e formati diversi a seconda dei contesti); ma è certo che, circa gli oggetti e gli eventi di questo mondo, per non dire di altri, di fatti se ne possono conoscere sempre di nuovi, e quindi non ha torto chi trova il formato enciclopedico difficile da maneggiare.

Si è tuttavia verificato il curioso accidente per cui, dato che i repertori che registrano in modo succinto le proprietà dei termini si chiamano “dizionari”, mentre quelli che indulgono in descrizioni complesse si chiamano “enciclopedie”, si

considera la competenza dizionariale come quella indispensabile all'uso della lingua da parte di ciascuno. L'episodio di Ayers Rock ci direbbe invece che, per riconoscere quell'oggetto, e per poterne parlare tutti i giorni, conta moltissimo la caratteristica percettiva (non linguistica) di apparire come una montagna (in base a molteplici proprietà fattuali), mentre il fatto che non sia una MONTAGNA bensì una PIETRA è un dato riservato solo a una élite che compartecipa un sapere enciclopedicamente vastissimo. Pertanto Sandra mi farebbe notare che dunque la gente, quando parla come mangia, va a enciclopedia, mentre solo i dotti ricorrono al dizionario. E non avrebbe affatto torto.

Raccontando Uluru e altre storie
di Susan Petrilli

Dal punto di vista della conoscenza percettiva, del CN (contenuto nucleare), della conoscenza "dizionariale", dice Eco, Ayers Rock è una montagna; invece, dal punto di vista della conoscenza allargata, del CM (contenuto molare), della conoscenza "enciclopedica", eventualmente inclusiva anche della conoscenza percettiva, dal punto di vista della conoscenza specializzata, in questo caso petrologica o litologica, si tratta di una pietra. Nel discorso di Eco, Ayers Rock è un esempio a cui egli ricorre per spiegare la differenza tra ciò che egli classifica come conoscenza enciclopedica, specializzata e ampliata oltre la sfera limitata della percezione individuale, ed eventualmente in contrasto con essa, da una parte, e la conoscenza dizionariale, ristretta alla sfera della propria percezione, dall'altra.

Anche nel mondo culturale linguistico e non linguistico degli aborigeni australiani, Ayers Rock significa sia in senso enciclopedico sia in senso dizionariale, secondo un sapere che travalica i limiti dell'immediatamente percettibile e unisce l'invisibile, la sfera mitologica del *dreaming*, ai saperi della terra, della quotidianità, della "legge", il *dreaming*, senza soluzione di continuità tra la vita della coscienza e dell'inconscio.

“Ayers Rock” è noto oggi sempre più col nome aborigeno australiano di “Uluru”, formazione rocciosa nel bel mezzo dell’Australia, il “red centre” (il centro rosso) situato in quello che oggi è classificata come parco nazionale dal nome indigeno “Uluru-Kata Tjuta”, e che è considerato una delle otto meraviglie del mondo nella cultura occidentale, tra i monoliti più grandi esistenti sulla terra, secondo per dimensioni soltanto a Mount Augustus, “Burringurrah”, anch’esso in Australia. In ogni caso, qui ci interessa che cosa sia Uluru non dal punto di vista scientifico, ma in quanto presenza vissuta sia nella vita immaginaria sia nella sfera esperienziale del quotidiano degli aborigeni australiani.

Uluru è un “luogo sacro” tra i tanti che popolano la mitologia della creazione degli aborigeni australiani. Tuttavia, se dobbiamo parlare, nominare, richiamare all’attenzione, riflettere, e non c’è dubbio che dobbiamo, è necessario farlo con la consapevolezza che la consapevolezza stessa è parziale, e che l’atto di conoscere nei riguardi di popoli che non conosciamo a fondo e che per certi aspetti non potremo mai conoscere, anche a causa della cultura del segreto che in molti casi essi praticano, può facilmente tramutarsi, sia pure innocentemente e nonostante le buone intenzioni, in un atto di travisamento e violazione. Già così, con le nostre stesse poche parole enunciate in questo paragrafo e al sapere di un mondo difficilmente avvicinabile con gli occhi e con le orecchie degli altri, abbiamo interposto stratificazioni di altri saperi.

In effetti è la lingua inglese che parla di “rock”, battezzandola fra l’altro col nome del premier del Sud Australia Sir Henry Ayers, e che quindi pone il problema dell’identificazione della cosiddetta “pietra” secondo le gabbie cognitive della conoscenza occidentale; mentre nella lingua (in realtà numerose lingue) degli aborigeni australiani non si tratta che di “Uluru”. Inoltre, poco centra con i saperi e i sentieri di vita di questi popoli la logica binaria oppositiva – “natura-cultura”, “vita-morte”, umano-non-umano, scientifico-non-scientifico”, “immaginario-reale”, “sacro-profano”, “religio-

so-non-religioso”, etc. – caratteristica, invece, delle lingue occidentali che pretendono di interpretare e comprendere opponendo.

Faccio queste considerazioni pensando a quanto importante sia una coscienza critica da parte di interpreti alieni quali noi siamo, in quanto appartenenti ad altre culture, nei confronti di un popolo, anzi popoli e “nazioni”, come nel caso degli aborigeni australiani, finiti, per loro disgrazia, nelle “nostre mani”, anche quando nei loro confronti vogliamo correre ai ripari circa la distruzione, ormai compiuta, della loro cultura. Evidentemente, quindi, il problema non riguarda soltanto il rapporto tra culture diverse; non si tratta di una questione esclusivamente di traduzione interculturale. Da un punto di vista semioetico (v. sopra, pp. 17-18), invece, qui siamo di fronte alla necessità-responsabilità di riconoscere la singolarità del ciascuno sia che si tratti di una cultura diversa dalla propria, sia del ciascuno all’interno della propria cultura. Sicché alla questione della comprensione-traduzione interculturale è correlata la questione della traduzione intralinguistica e intraculturale – anzi le cose sono inesorabilmente intrecciate tra loro – orientata nel senso della responsabilità, che non è semplicemente tecnica e formale, ma responsabilità allargata, intesa come responsività, partecipazione dialogica, comprensione rispondente nei confronti dell’altro, l’altro assoluto e non relativo, l’altro nella propria unicità, insostituibilità.

Se prendiamo come esempio la coppia “immaginario-reale”, le implicazioni-deformazioni-distorsioni nell’uso interpretativo sono particolarmente evidenti quando essa venga applicata nell’analisi della vita psichica di ciascuno di noi. Nel nostro caso, la pretesa consisterebbe nel voler distinguere l’anormale dal normale, il reale dal fittizio, il vero dalla menzogna, laddove invece ci sarebbe da imparare dalla maggiore plasticità-fluidità delle lingue e delle culture degli aborigeni australiani, di popoli altri cosiddetti “non civilizzati” (ovviamente prima della distruzione conseguente all’incontro con i colonizzatori), con la propensione che li caratterizza al raccontare, al disegnare, alla danza, al canto, alla raffigurazione

iconica, al rapporto intercorporeo con la terra, da cui nascono tra l'altro le parole, le lingue, rispetto ai muri e alle separazione delle classificazioni categoriali. Saper apprezzare l'importanza di tutto questo significa far stare bene, o perlomeno meglio, la vita, le semiosi di ciascuno in quanto coabitanti della stessa sfera semiotica, dello stesso pianeta terra. Oggi ormai l'“alieno”, il più lontano, sul nostro pianeta è anche a noi molto vicino, anzi egli ormai è tra noi, *entre nous* come direbbe Emmanuel Levinas, che intitola così il suo ultimo libro (1991): e l'io è un io di un noi aperto, non limitato, fortemente implicato con *altri (autrui)* nella sua incompatibile alterità.

Anangu è il nome della comunità degli aborigeni australiani tradizionalmente collegati con Uluru, con i suoi siti sacri, le terre circostanti, i sentieri che vi confluiscono e che da esso si irradiano per tutto il continente. Numerose sono le descrizioni dei racconti ancestrali intorno agli origini e la conformazione di questo luogo. Alcune sono riportate, in base all'ascolto di episodi raccontati in varie occasioni dai nativi stessi, dall'antropologo Robert Layton nel libro *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, pubblicato nel 1989 (che meriterebbe di essere tradotto in italiano, così come sarebbe interessante la traduzione italiana del libro del noto, sia pure fortemente contestato, antropologo australiano di origine tedesca, Theodor G. H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, del 1971).

Nel libro *Uluru*, Layton (1989: 5-10) riporta cinque brevi racconti secondo i seguenti titoli, nell'ordine:

1. “The Wiyai Kutjara story (The Two Boys)” / “Il racconto Wiyai Kutjara (I due ragazzi)”;
2. “The Mala story (The Hare Wallabies)” / “Il racconto Mala (I wallaby/lepre)”;
3. “The Kuniya story (The Pythons)” / “Il racconto Kuniya (I pitoni)”;
4. “Mita and Lungkata story (Blue-Tongue Lizards)” / “Il racconto di Mita e Lungkata (Lucertole dalla lingua blu)”;
5. The Tjati Story (The Red Lizard)” / “Il racconto Tjati (La lucertola rossa)”.

Secondo gli Anangu, il mondo in origine non aveva le forme e i luoghi che oggi conosciamo. La terra era senza rilievi e movimenti, una terra piatta fuori dal tempo e dai racconti, una terra senza racconti. Ma ad un certo punto apparvero degli esseri creatori, delle figure – persone umane, animali non-umani e piante – i cui confini non sono ben definiti ma si trasformano, si intrecciano, si ricreano, pur restando gli stessi diventano altro, così come si trasformano i racconti stessi nel passaggio di bocca in bocca, mescolando lingue, parole e mezzi espressivi non-verbali, fino ad arrivare alla traduzione in lingua inglese e alla trascrizione della tradizione orale (raccontata, cantata, danzata) ed iconica (disegni, dipinti, mappe, petroglifi, gesti, ecc.) in segni verbali scritti. Secondo il racconto mitologico, spostandosi sulla terra, gli esseri creatori avviarono un processo di creazione-distruzione fino a conformare la superficie terrestre così come ora si presenta. Si racconta che ancora oggi la terra degli Anangu sia abitata dagli spiriti di tali creatori ancestrali, i *Tjukuritja* o *Waparitja*.

In “Wiyai Kutjara” si narra che Uluru fu costruita da due ragazzi che giocavano nel fango dopo la pioggia. Finito il gioco viaggiarono verso il Sud a Wiputa, quindi a Nord verso Atila (Monte Conner). Arrivati ad Anari, a Sud Ovest di qualche miglia dal Monte, uno dei ragazzi lanciò il suo *tjuni* (mazza di legno) per colpire una lepre-wallaby, invece colpì il suolo e lì nacque una sorgente di acqua fresca. Il ragazzo si rifiutò di rivelare all’altro dove avesse trovato l’acqua, sicché quest’ultimo per poco non morì di sete. Nel combattimento i due ragazzi arrivarono in cima al monte Conner, sul tavoliere, dove oggi sono conservati i loro corpi nella forma di masse rocciose.

In “Mala”, i wallaby Mala (piccoli canguri) di Mawurungu, vicino a Yuendumu, viaggiando verso il Sud arrivarono al lato Nord di Uluru. Qui iniziarono le danze, gli uomini da una parte, le donne dall’altra, e quando non danzavano le donne raccoglievano cibo per tutti. Il campo delle donne si trovava a Taputji, un piccolo rilievo isolato, lato nord-est di Uluru, dove oggi è visibile uno dei loro *wana* (bastone per

scavare), trasformato in pietra. I Mala furono invitati a Kikingkura, vicino al fiume Docker, per partecipare alle danze degli uomini Wintalka. Ma, poiché erano già iniziate le celebrazioni da loro, i Mala rifiutarono l'invito, e così l'uccello messaggero dal nome Panpanpanala³ rientrò dai Wintalka gridando "Pak, Pak": "Non possono venire, non possono venire". Gli uomini Wintalka decisero di punire i Mala inviando un *mamu*, uno spirito maligno simile ad un dingo (cane selvatico), dal nome Kurrpanngu. Seguendo varie linee verso sud e quindi verso est, Kurrpanngu si mise sulle tracce dei Mala a Mulyayiti (Monte Currie), per poi voltare verso Sud seguendoli fino a Uluru. Lì, a Tjukutjapinya, trovò le donne che danzavano e trasformò le loro gonne, *mawulari*, in coni pendenti di pietra creando il rifugio di roccia Tjukutjapi. Quindi Kurrpanngu girò intorno alla base della roccia fino ad arrivare a Inintitjara, dove trasformò Lunpa, la donna Kingfisher (martin pescatore), in una massa di roccia con lo sguardo rivolto verso le impronte che lo spirito maligno aveva lasciato con le zampe nella facciata del dirupo. I Mala sopravvissuti scapparono da Uluru verso Sud, dividendosi in due linee di cui una costeggia la punta Nord delle montagne Musgrave fino a Ulkiya e l'altra si inoltra oltre Altjinta dove oggi si trova la fattoria di Mulga Park.

Nella storia intitolata "Kuniya", si racconta dei pitoni che arrivarono a Uluru convergendovi da tre direzioni diverse. Un gruppo giunse dall'occidente da Waltanta (Erlunda) e da Paku-paku; un altro gruppo arrivò dal sud attraverso Wilpiya (Wilbia Well); e un terzo, dal nord, dall'area di Yunanpa (Mitchell's Know). Una delle donne Kuniya portava le uova in testa, riposte in un *manguri* (un cuscinetto di erba) per salvarle. Le sotterrò dal lato orientale di Uluru. Mentre si erano accampati a Uluru, i Kuniya furono attaccati dai guerrieri Liru (serpenti velenosi), giunti dal lato sud delle

³ Un cosiddetto *bellbird*, letteralmente uccello-campana, cioè uccello dal fischio forte simile al suono di una campana – in Australia c'è l'*Oreoica gutturalis*, *crested bellbird*.

montagne Petermann da oltre Wangkari (Gill Pinnacle). La facciata sud-ovest di Uluru, a Alyurungu, è rimasta buche-rellata dalle lance dei guerrieri, mentre i due corsi d'acqua, di colore nero, sono i corpi trasformati dei due Liru. Il combattimento avvenne a Mutitjulu (Maggie's Spring). Qui una donna Kuniya lottò aiutandosi con il suo *wana*. La sua figura è tutt'ora conservata sulla facciata orientale del burrone. I tratti della figura del guerriero Liru che la donna attaccò, l'occhio, la ferite in testa, il naso monco, sono visibili nel dirupo sulla facciata occidentale. Sopra Mutitjulu si trova la *rock hole* di Uluru. Questa è la casa di un Kunija che immette l'acqua nel Mutitjulu. Quando c'è siccità, il serpente può essere snidato chiamandolo da Mutitjulu: "Kuka! Kuka! Kuka!" (Carne! Carne! Carne!). Il viaggio a Uluru e l'attacco dei serpenti Liru sono descritti nel ciclo dei cosiddetti "canti pubblici" che raccontano la storia Kuniya.

Secondo il racconto dedicato a Mita e Lungkata (le lucertole dalla lingua blu), due fratelli Bell-Bird (uccello-campana a Wangka Arrkal, sul confine del Sud Australia, oltre Mulga Park) inseguivano un emù. Disturbato, l'emù fuggì a nord verso Uluru dove venne ucciso dagli uomini-lucertola dalla lingua blu, Mita e Lungkata. Le due lucertole affettarono la carne dell'emù con l'ascia di pietra a Kurumpa. Grandi fette di carne restano nella forma di lastre di arenaria sul lato ovest di Mutitjulu, ma le lucertole sotterarono la coscia dell'emù a Kalaya Tjunta sulla facciata sud est della Roccia, Uluru. Le lucertole offrirono ai due fratelli uccello-campana una porzione assai magra, spiegando che non era rimasto altro. Per vendicarsi i cacciatori incendiarono il rifugio delle lucertole. Queste tentarono la fuga arrampicandosi sulla facciata della roccia, ma caddero nel vuoto e bruciarono vive. La lichena sulla facciata della roccia a Mita Kampantja è il fumo dall'incendio. Gli uomini lucertola sopravvivono nella forma di due masse di roccia per metà sottoterra.

La piccola lucertola rossa, che dà il nome al racconto "Tjati", vive sulle pianure Mulga. Nel periodo della creazione viaggiò verso Uluru oltre Atila. Quando Tjati lanciò

il suo *kali*, un bastone curvo, questo si incastrò nella facciata nord di Uluru. Con le mani Tjati scavò nella roccia nel tentativo di recuperare il *kali*, dando luogo a una serie di avvallamenti e buchi a Walaritja, ma, non riuscendovi, morì in una caverna a Kantju dove, sul pavimento, si ritrovano altri strumenti e resti corporei nella forma di grandi masse rocciose. *Tjati* è il nome Yankuntjatjara per lucertola che i Pitjantjatjara chiamano *lingka*.

La cultura degli aborigeni australiani ha le sue radici nel *tjukurrpa*, nella traduzione inglese *dreamtime* e *dreaming*, cioè risale al tempo in cui gli esseri ancestrali attraversavano la terra in gruppi lasciando segni nella forma di colline, ruscelli, caverne e altre formazioni topografiche. Le avventure degli antenati sono registrate nei cicli dei riti e dei canti epici chiamati *inma*, e i molti dettagli sono riassunti e commentati nei racconti mitologici. Oltre a spiegare la nascita della terra e la sua topologia, gli eventi descritti nei tradizionali canti e racconti stabiliscono le leggi secondo cui era regolata la vita sociale.

Uluru si erige nel territorio del popolo aborigeno che parla un dialetto chiamato Yankuntjatjara. Parlare di “tribù” è fuorviante, spiega Layton, in quanto, come le altre comunità degli aborigeni australiani, non si tratta di un gruppo politicamente unificato. La società aborigena non si basa su un governo centralizzato. Invece, consiste di piccoli gruppi, uniti ciascuno dalla comune discendenza da un antenato e associati ad una parte della terra. Si tratta di una società egualitaria, nel senso che non prevede capi. Ogni gruppo è collegato a quelli intorno ad esso, come eguali, attraverso lo scambio di obblighi economici, morali e religiosi. Questi obblighi si basano sul *tjukurr*, la legge dei popoli aborigeni, vigente a partire dal periodo della creazione.

Uluru è uno dei tre punti in cui le piste del *dreaming* tracciate dai gruppi ancestrali si incrociano; gli altri due sono Atila (Monte Conner) e Katatjuta (le Olga). Ciascuno di questi tre luoghi è punto di riferimento, rifugio e campo base per un gruppo discendente composto di due o tre famiglie. Secondo la legge tradizionale degli aborigeni australiani, ciascun gruppo deve curare i luoghi del *dreaming* nelle terre di

cui è responsabile, i luoghi sacri, creati dagli eroi ancestrali, e tramandare i tradizionali canti, racconti e cerimonie che celebrano le avventure degli antenati in quel territorio. Quei gruppi che si trovano vicini tra loro si aiutano reciprocamente, e quando le loro terre si trovano sulla stessa linea del *dreaming*, essi condividono l'obbligo di proteggere e commemorare la stessa tradizione. I gruppi che abitano una area più ampia e posseggono molti *dreaming* s'incontrano, invece, nelle cerimonie dove i parlanti di dialetti differenti entrano in contatto tra loro (Layton fa riferimento al libro di Strehlow, *Songs of Central Australia*, come la fonte più accreditata per la definizione della mappa dei dialetti aborigeni della regione).

Gli antenati, nei racconti *inma* e nei "miti", sono descritti come uomini o donne (*wati*, *minyma*). Essi impiegano arnesi e armi e il loro comportamento è guidato dagli animali a cui ciascuno di essi corrisponde. I cosiddetti "miti" contengono dettagli dai cicli epici dei canti; perciò individui differenti possono raccontare la stessa storia in modi differenti, aggiungendo ulteriori dettagli in una narrazione sempre più ricca di significati.

Dei tre studiosi che hanno raccolto dai nativi e riportato le storie intorno a Uluru, e cioè C. P. Mountford (1977), W. E. Harney (1968, 1969) e T. G. H. Strehlow (1969), quest'ultimo, grazie alla sua ampia conoscenza della cultura del popolo Aranda (detto anche Arrernte, Arunta o Arrarnta di Mparntwe, Alice Springs, e dintorni) era quello maggiormente in grado di comprendere in profondità il significato dell'*inma*, anche se, per rispetto delle regole del silenzio che egli aveva accettato come condizione dell'ascolto, non aveva potuto raccontare a sua volta tutto ciò che aveva appreso intorno a Uluru.

I racconti degli aborigeni australiani danno espressione a una visione del mondo che regola la vita sociale tradizionale, i riti, le cerimonie come pure il quotidiano. Il raccontare stesso infonde nuova vita nella storia che continua ad ispirare nuove storie, a dare un ordine alla vita, alle relazioni, ai comportamenti e a rigenerare i valori e le leggi che a esse si ispirano.

Da questo punto di vista, Uluru non è soltanto una montagna (per chi la percepisce come tale), né una pietra, un sasso sia pure dalle dimensioni enormi, ma l'incrocio di racconti, di canti, di *dreaming* individuali e collettivi, incrocio di ricordi di un mondo ancestrale che continuerà a reinventarsi, a ricrearsi, a rigenerarsi fino a quando sarà raccontato, cantato e celebrato. Nel mondo degli aborigeni australiani, infatti, non c'è soluzione di continuità tra la terra e le diverse sue tradizionali espressioni come le parole, le lingue, i linguaggi, i canti e le danze, tutti considerati caratteristiche della terra, generati dalla terra, tutti segni, strutture e sentieri in cui la terra si sviluppa e si configura. E, infatti, secondo la mitologia degli aborigeni australiani, quando una persona muore diventa il suo *dreaming* – cosa che accadrebbe ancora oggi, a condizione che si muoia e si sia seppelliti nella propria terra.

Indicando uno dei luoghi sacri più importanti di Uluru, un giovane Kikingkur spiegò che quella era una roccia, ma che non era solo una roccia, perché essa conteneva i ricordi di tutti gli anziani, degli antenati. Le caverne, le pietre, i luoghi sacri associati ai *dreaming* sono segni, in una mappa, che tracciano i percorsi di vita degli individui e delle comunità. Attraverso il raccontare gli aborigeni australiani danno forma e vita alla terra. Le narrazioni ancestrali spiegano le forme terrestri e i loro processi di configurazione. Ma ancora più significativo è il fatto che le forme della terra, le caverne, le rocce, gli incavi sono il mezzo mediante il quale gli aborigeni australiani diedero espressione a un sapere (enciclopedia? dizionario?) e a un sentire profondamente religioso. Qui il termine “religioso” risuona soprattutto nel senso del latino “*religare*”, da cui esso deriva, evidenziando come caratteristica distintiva della sfera esperienziale degli indigeni sia la condizione di interrelazionalità, di continuità, cioè l'intreccio inscindibile tra le diverse sfere della vita, anzi dell'esistenza in generale, ben al di là di confini antropomorfi, e quindi tra il proprio corpo, la capacità espressiva, la significazione, la lingua e la terra.

L'associazione tra i luoghi nel deserto australiano e le piste del *dreaming* ha anche un valore pratico in relazione al modo in cui il territorio è vissuto nella quotidianità. La gente del deserto sa trovare la via in spazi infinitamente immensi, anche di notte, sotto il cielo stellato, persino nel buio totale, attraverso il riferimento ai luoghi dei racconti e la descrizione dei percorsi tracciati dagli antenati. Il *tjukurrpa* è il fondamento della vita degli aborigeni australiani, la legge che regola ciò che fanno e ciò che vedono. In confronto, come qualcuno ha detto, “la legge dell'uomo bianco è solo carta” (Layton 1989: 16).

Sui saperi segreti dei popoli indigeni dell'Australia centrale. Come evidenzia tra gli altri Ted Strehlow, i saperi segreti sono una caratteristica delle antiche culture degli aborigeni australiani. Si tratta di saperi collegati con il “sacro” e comunque tramandati e tradotti, fatti circolare, ma attraverso circuiti molto ristretti e privilegiati, tanto che trasgredire le regole del silenzio poteva comportare come punizione addirittura la morte. Nel libro summenzionato, *Songs of Central Australia*, Strehlow dedica una sezione di sei pagine (in un testo di circa settecentocinquanta) ai canti delle donne, “Women's Songs” (Strehlow 1971: 647-653), che egli descrive come un “libro chiuso”, dove la cultura del segreto si complica e si articola ulteriormente, assumendo nuove sfumature di significato rispetto al mondo maschile. Per quanto riguarda l'area Aranda, l'obiettivo principale delle ricerche di Strehlow, gli studi sui canti delle donne, diversamente dai canti degli uomini, scarseggiavano fortemente. Già alla fine degli anni sessanta le stesse donne aranda anziane ne sapevano ben poco, figurarsi gli studiosi maschi e bianchi. Di conseguenza, non era dato conoscere, ad esempio, quanta parte della cultura maschile, i canti, i racconti, era entrata nei linguaggi del mondo femminile. Circolava l'idea, un pregiudizio maschilista generalmente accettata anche dalle poche donne bianche che vivevano nell'Australia centrale, che le donne native fossero del tutto ignoranti in materia del sacro. I riti religiosi, i canti e le danze, le rappresentazioni drammatiche della vita pubblica sono fortemente caratterizzati

dalla mascolinità, così come l'organizzazione sociale è patri-lineare. Diversamente da altre zone in Australia dov'è stato dimostrato che anche le donne vivono una vita "sacra", e non soltanto "profana", la vita delle donne nell'area Aranda resta per lo più sconosciuta e misteriosa. Così le domande che Strehlow si poneva intorno alla musa poetica al femminile presso il popolo Aranda, intorno al linguaggio poetico, arcaico e segreto delle donne, rimanevano in gran parte senza risposta. Tuttavia, lo studioso in realtà aveva qualche dubbio che l'esclusione delle donne Aranda dalla sfera "sacra" fosse così totale come generalmente si credeva.

In primo luogo, benché precluse dai luoghi sacri e dalle cerimonie, le donne conoscevano, sia pure in modo parziale, gli atti degli uomini e in alcuni casi potevano assistere alle cerimonie come quelle del fuoco di Urubuntjas in cui si celebravano gli atti del kangaroo sacro Utnitjia. Sono descritte varie istanze di partecipazione ai riti maschili da parte di gruppi scelti di "donne sagge", a cui era concesso vedere; così come le donne anziane potevano conoscere sia i totem sia i luoghi sacri esatti attraverso le decorazioni iscritte sul corpo degli uomini, che in qualche modo assistevano, per le cerimonie. Perciò, Strehlow ipotizza che, dopo generazioni in cui è stato concesso ad alcune donne di vedere, anche se solo in parte, qualche interpretazione al femminile, tradizionale e collettiva, sarà stata pure elaborata, benché non necessariamente identica a quelle dei maschi.

In secondo luogo, le donne sapevano che esisteva un collegamento tra i totem e i luoghi sacri. Poiché il totem del bambino era legato al luogo di concezione nel racconto della madre, le donne dovevano per forza conoscere tutti i tratti della terra associati con i totem nell'area che abitavano. Quindi Strehlow non credeva nell'ignoranza totale da parte delle donne dei racconti nei miti totemici che collegavano i vari punti di un paesaggio. Tuttavia non gli era possibile indagare meglio presso le donne stesse per non compromettere il rapporto di fiducia che era riuscito ad instaurare con alcuni anziani.

In terzo luogo, si poteva ipotizzare l'esistenza di un corpus di racconti, canti, tradizioni e conoscenze al femminile presso le donne Aranda, le cui dimensioni, però, non era dato conoscere. I segreti di tale corpus di materiali erano custoditi gelosamente dalle donne nei confronti degli uomini.

Perciò era probabile che anche nell'area di lingua Aranda le donne partecipassero in qualche modo alle tradizioni sacre. Sotto questo aspetto, infatti, Strehlow riteneva che quanto affermavano altri due antropologi australiani circa il ruolo svolto dalle donne nelle società degli aborigeni australiani poteva essere applicato in linea generale alle donne Aranda. Analogamente agli uomini le donne avevano i loro riti e i loro canti segreti, talvolta persino le proprie cerimonie a cui nessun maschio poteva accedere. Le donne conoscono le tradizioni mitologiche, partecipano a speciali riti tabù e raccolgono cibo. Perciò, il ruolo delle donne è fondamentale nel funzionamento di tutto il sistema sociale, anche se gli uomini sono più attivi e le attività delle donne sembrerebbero prive di significato, o tutt'al più insignificanti. E, tuttavia, le danze e le decorazioni degli uomini, i loro riti segreti inevitabilmente assumono senso e vitalità in rapporto all'attiva cooperazione delle donne, tanto che nel momento in cui queste ultime se ne disinteressavano volgendo lo sguardo, per un motivo o per l'altro, verso l'uomo bianco, la struttura rituale andava in crisi. I riti sacri sono svolti per il beneficio di tutti e così i comportamenti degli uomini e delle donne degli aborigeni australiani sicuramente si complementavano tra loro. Per quanto alle donne, come pure ai maschi non iniziati, fosse proibito la visione di molti luoghi sacri, come pure era proibito conoscere i nomi di questi luoghi, Strehlow – attraverso lo studio del linguaggio e del ritmo dei canti, anche quando, come nel caso dei canti delle donne, non aveva a disposizione che un corpus di materiali assai ristretto –, identifica punti di comunanza tra la sfera maschile e quella femminile tanto da ritenere che alle donne Aranda in età avanzata era concesso intravedere un mondo sacro

al maschile, altrimenti strettamente sorvegliato. Ma quanto estesa fosse questa visione rimaneva un segreto.

D'altra parte il senso stesso del concetto di "segreto", di "segretezza", non è sempre uguale, ma cambia e si trasforma a seconda dei contesti del vivere insieme e dei percorsi del significare. Infatti, nel mondo percettivo-cognitivo degli aborigeni australiani il segreto si carica di significati diversi rispetto alle culture occidentali, così come sorgono differenze di senso tra le culture che pongono l'io al centro dell'universo e le culture, invece, che fanno volgere lo sguardo altrove, tra il segreto a servizio dell'individuo chiuso nella sfera dei propri interessi egocentrici e il segreto a servizio della collettività, dell'io aperto, della comunità aperta, quindi di un sistema culturale e la sua corrispondente organizzazione sociale come, appunto, nel caso degli aborigeni australiani.

Post scriptum

Un ringraziamento agli amici Sean Freeman (un "\$10 Pommie"⁴) e Joanne Thredgold per avermi ospitata a casa loro ad Adelaide, Sud Australia, mettendomi a disposizione libri, materiali di vario genere e tempo.

⁴ Un "inglese da dieci sterline". Il riferimento è a un programma patrocinato per alcuni decenni dal governo australiano per incoraggiare l'immigrazione dal Regno Unito a favore della costruzione dell'Australia bianca (v. infra, Parte IV, cap. 1). Si offriva ai britannici la possibilità di raggiungere l'Australia per nave per solo dieci sterline a testa. Composta di quattro figli e i due genitori, la famiglia di Sean, come molte altre, potette raggiungere l'Australia alla fine degli anni sessanta con solo settanta sterline a condizione di restare almeno due anni. Per la famiglia in questione, si trattava di liberare i figli da un sistema classista molto rigido in Inghilterra, che aveva già deciso il loro futuro, destinandoli a un livello minimo di istruzione e quindi a una scelta ridotta in termini di prospettive lavorative, tantomeno professionali. Approdato in Australia, all'epoca una terra di grandi opportunità, Freeman padre, tuttavia, non potette coltivare la propria passione come vigile del fuoco, essendosi imbattuto, da irlandese cattolico di origine, in uno scozzese protestante, capo responsabile del corpo a cui egli aspirava.

Oltre ad essere stato un mio compagno di corso nel Bachelor of Arts presso la Flinders University of South Australia negli anni 1970-1971, Sean si è specializzato in archeologia presso la stessa Università e da oltre vent'anni si dedica alla protezione del patrimonio culturale degli aborigeni australiani in collaborazione con i proprietari aborigeni locali stessi.

Suo obiettivo primario è temperare le strutture del progresso nel mondo moderno nel rispetto dell'ambiente, umano e non-umano, per la salvaguardia della terra, dei luoghi sacri, delle vie raccontate su tutto il continente secondo le mappe mitologiche degli aborigeni australiani, originariamente tracciate dagli antenati e tramandate dalla legge, il *dreaming*. Per il lavoro che svolge, Sean passa molto tempo nei deserti, catturato dal fascino della terra e dall'ospitalità della sua gente, ed è considerato da molti aborigeni australiani un membro delle loro famiglie allargate, cosa che egli considera come onore e privilegio.

Anche Jo, laureata nell'Università di Adelaide, è specializzata in Archeologia presso l'Università di Flinders. Dal 2010 al 2013, in relazione all'Olympic Dam Archaeology Project, ha lavorato, in collaborazione con i tradizionali proprietari indigeni Kokatha, Barngala e Kuyani per BHP-Billiton, allo scavo e all'analisi di artefatti di pietra in oltre 150 luoghi diversi nel deserto nel centro del Sud Australia, con un interesse speciale per i ritrovamenti intorno a Murray River.

Nel 2009 Sean acquistò, come sede per la sua compagnia Australian Heritage Services, fondata nel 2012, Beresford Arm Inn nel centro commerciale di Adelaide, la taverna più antica in Sud Australia, costruita tra il 1839 e il 1840, di solo sei piccole stanze. Dopo essere stata utilizzata come taverna fino al 1860, essa fu trasformata in residenza privata. Nel 2006 fu acquistata dal Comune della città di Adelaide e restaurata secondo il progetto originario. Successivamente, nel 2009, fu ceduta all'attuale proprietario come sede per la sua compagnia e sito per la costruzione sullo stesso terreno della propria residenza. Si tratta di un edificio di due piani costruito sul retro della vecchia taverna in un materiale denominato

“rammed earth”, “pise’ de terre”, mattoni di terra compressa e stratificata secondo una tradizione la cui esistenza sul pianeta è documentata da 11,000 anni circa.

Attualmente quasi la metà della popolazione mondiale abita case costruite con la terra. Oggi si tratta di creare strutture architettoniche secondo i criteri e i vantaggi della modernità richiamando al tempo stesso alcune delle tecniche più antiche utilizzate dall’uomo per la costruzione di abitazioni permanenti, un tentativo di promuovere lo sviluppo in sintonia con l’ambiente, attenti al patrimonio storico-materiale dell’umanità, ai luoghi archeologici e quindi ai valori di cui essi sono portatori. Perciò, l’obiettivo complessivo del progetto per la salvaguardia della vecchia taverna, considerata un simbolo dello stato di Sud Australia, e per la costruzione di una residenza simpatetica rispettosa del rapporto tra natura e cultura – elaborato in collaborazione con il Comune e rispondente ai criteri stabiliti dalla commissione di valutazione per la tutela dello stato e per la salvaguardia della storia e delle strutture architettoniche tuttora esistenti sul territorio – è mostrare come sia possibile il progresso nel mondo moderno in ascolto dell’ambiente, umano e non umano, in questo caso specificamente architettonico (sia pure collegato certamente con il mondo dei colonizzatori), riadattando i vecchi edifici e tenendo conto della struttura nei suoi elementi originari.

*Gli uomini coi piedi all’insù**

di Umberto Eco

In America erano già andati i fenici, i vichinghi e gli irlandesi, eppure tutti dicevano che non c’era. In Australia nessuno c’era mai arrivato, e sin dal tempo di Tolomeo tut-

* Qui di seguito riproponiamo le riflessioni di Umberto Eco pubblicate originariamente il 24 ottobre 1982, al rientro dal viaggio in Australia, sull’*Espresso* XXVIII, 42 (pp. 202-222). Ringrazio Cosimo Caputo per aver recuperato questo testo di Eco dalla raccolta dell’*Espresso* custodita nella Biblioteca centrale dell’Università del Salento, Lecce, mentre ero in Australia (nel 2016).

ti dicevano che doveva esserci. Ci doveva essere una Terra Australe per bilanciare il globo e per chiudere l'Oceano Indiano, così come l'Africa chiude il Mediterraneo. Mano a mano che qualcuno arrivava a Ceylon, in Brasile, nella Terra del Fuoco o nella Nuova Guinea, si diceva: ci siamo, ecco la Terra Australe. Poi, nel Seicento, gli spagnoli l'avvistano, gli olandesi la toccano, e nel 1770 il capitano James Cook ne prende possesso a nome della corona britannica che vi insedia molte colonie penali⁵.

Per secoli l'Australia viene cercata, quasi sempre nel posto sbagliato, e se ne favoleggia attribuendole ricchezze immense (il che è vero), splendidi pappagalli (il che è vero) e creature mostruose. Di queste ultime si aveva particolare

⁵ Sotto il titolo editoriale, "Viaggio in Australia", come introduzione al testo di Eco: È un paese dotato di ricchezze immense, di un grande amore per la natura, di straordinari animali come l'ornitorinco, il quokka e il koala, che è il simbolo dell'Australia ancora più del canguro.

E sotto un altro titolo editoriale "Tra due oceani", il seguente testo:

Mentre l'Europa si avvia verso l'inverno, in Australia l'avanzata primavera già preannuncia l'estate. In un paese di grandi spazi e di tradizionale amore per la natura, la stagione estiva dovrebbe dunque attirare quelle categorie di cittadini che, per motivi diversi, dispongono del proprio tempo in questi mesi.

Umberto Eco è stato di recente in Australia e, nell'articolo che pubblichiamo, ne dà una descrizione brillante, al di là dei consueti canoni turistici.

Situata nell'emisfero meridionale, tra l'Oceano Pacifico e l'Oceano Indiano, attraversata dal tropico del Capricorno, l'Australia comprende tutta la parte occidentale dell'Oceania, più l'isola di Tasmania e numerose isole minori disseminate lungo le coste. Con una superficie di 7,682.300 Km² (quasi tre quarti dell'Europa) e una popolazione di soli 14 milioni di abitanti [oggi, febbraio 2017, dopo quarant'anni, la popolazione è di circa 24 milioni e mezzo], è di gran lunga la nazione meno popolata del mondo (1,8 abitanti per Km², contro, ad esempio, l'Italia che ne ha 187). Il territorio, al 40 per cento occupato da deserti, ha corsi d'acqua per la maggior parte a carattere torrentizio, e catene montuose poco elevate (il monte più alto è il Townsend, 2.230 metri, nelle Alpi australiane).

Nel Commonwealth dal 1901, l'Australia ha una capitale ufficiale (Canberra), una amministrativa sede del governo (Melbourne), e una metropoli di tre milioni di abitanti (Sydney).

Paese ad altro reddito (circa 7,000 dollari per abitante nel 1977 [oggi, circa 47,000 dollari]), l'Australia ha un'agricoltura e una zootecnica altamente sviluppate, ingenti risorse minerarie (uranio, oro, ferro, piombo, zinco), e una bilancia commerciale tradizionalmente attiva.

bisogno perché tutti i mostri (compresi gli Uomini Selvaggi e i Prodigii di Natura) descritti dai Bestiari antichi stavano scomparendo da un'Asia e da un'Africa ormai frequentatissime. Fedele a questo antico sogno parlerò dell'Australia, da poco visitata, non dicendo delle sue università o delle sue ricchissime gallerie d'arte e sale da concerto, ma dei suoi Mostri e Prodigii, in termini di Bestiario moraleggiante.

A proposito degli antipodi. L'Australia non è solo agli antipodi, è lontana da tutto, talora anche da se stessa. Gli australiani, che vivono con i piedi all'insù, lo sanno benissimo e ci ragionano sopra. Talora ne traggono motivo di vanto e si reputano beati, talora vorrebbero tanto essere europei. O almeno inglesi: e quindi guidano tenendo la sinistra. Il gorgo dell'acqua, nei loro lavabo, va in direzione opposta a quelli del nostro emisfero. Le case sono illuminate a nord e umide a sud. Il paese è enorme e ricchissimo di legno, minerali, bestiame, e tante altre materie prime, ma nessuna industria è redditizia con soli quattordici milioni di abitanti, quindi l'Australia vende materie prime e importa oggetti fatti con le sue materie prime. Le coste pullulano di ostriche, aragoste, granchi, muscoli, calamari e coquilles St. Jacques, e gli australiani usavano il tutto come esca per i pesci. Per fortuna sono arrivati gli italiani e i greci e hanno inventato il ristorante di pesce, con le ostriche al posto della bruschetta.

L'Australia produce di suo un prodotto squisito, tipico delle sue coste ubertosissime, e che si chiama vino. I nomi di questi vini sono Pinot Chardonnay, Chablis, Pouilly Fumé e Fumé, Cabernet, Riesling o Mosella. Si vendono in bottiglioni da quattro litri in una scatola, e si mungono da una specie di mammella di gomma. Nei ristoranti è sovente proibito vendere vino, ma non è proibito portarselo. Così, se da noi si bevono due bottiglie, laggiù si arriva con una mezza dozzina e bevi che ti bevo. Gli australiani vivono con una grande paura: di rovinare l'Australia. Perciò lo sport nazionale è l'ecologia.

L'ornitorinco. Questo animale vive solo in Australia, dove lo chiamano Platypus. Sembra un collage di Max Ernst. Ha il

becco come l'uccello e fa le uova, ma è un mammifero e allatta i piccoli. Nuota sott'acqua, ha la pelliccia come un orsacchiotto e la forma di una piccola foca. Ha le mani, o quasi. Vive ritiratissimo perché l'Australia è stata invasa dai conigli e dai cammelli afgani (tra l'altro, per semplificare le cose, sia chiaro che in inglese si chiama cammello il dromedario e dromedario il cammello, quindi i cammelli australiani sono dromedari).

Collega dell'ornitorinco è l'echidna, un porcospino con un becco, o naso, simile a quello dei ragazzacci dell'Arancia Meccanica. Affinché i visitatori non si facciano idee sbagliate sull'originalità del continente, l'Australia ha anche il cigno nero. Che ha un becco di lacca rossa attraversato da una banda gialla, come un bibelot orientale. Tutti questi animali sono strani e buonissimi. I cani invece sono cattivi e si chiamano dingos. L'anno scorso pare che avessero divorato una bambina nel deserto, e tutti si sono messi a sparare ai dingos. Poi si è scoperto che erano stati mamma e papà.

Lo squalo e il serpente. L'Australia ha trentaseimila chilometri di coste e immensi deserti. Sulla costa ci sono gli squali e nei deserti una gran varietà di serpenti velenosi. Gli australiani passano il tempo ad avvertivi di rispettare i serpenti, che sono animali di antica tradizione, e ad assicurarvi che la possibilità di essere addentati da uno squalo sono ridottissime. Come in Europa quella di finire sotto un treno.

È però vero che pochi esseri umani passano le vacanze sdraiati sulle rotaie mentre moltissimi le passano nuotando nelle baie. Il problema è che l'Australia è il paese più ecologico del mondo, protegge tutto, alberi e animali. I depliant turistici vi invitano a non buttare cartaccia nel deserto, specie quando siete depressi perché la vostra macchina si è fermata e sapete che, prima che qualcuno si sia accorto della vostra scomparsa e siano partiti gli elicotteri in esplorazione, sarete già morti di fame e di sete.

Gli australiani, all'inizio, non sono stati teneri né con la fauna né con gli aborigeni, così che a un certo punto rischiavano di scomparire molte razze rarissime, e ne è nato un grande rimorso collettivo. Ora l'Australia fa di tutto non

solo per preservare ma per far rifiorire animali stranissimi, e si trova molto imbarazzata con gli aborigeni, come si vedrà più avanti. Il risultato di questa nevrosi ecologica è che il paese è bellissimo, anche il deserto.

L'uomo selvatico. Gli aborigeni sono arrivati sul continente quarantamila anni fa e hanno avuto la pessima idea di andare a mettersi nelle zone desertiche. La prima tentazione è di pensare che non fossero così acuti, perché bastava che facessero duemila chilometri in più e incontravano colline, fiumi e paesaggi di pittura rinascimentale. Invece nel deserto, quando gli uomini non riuscivano a catturare il canguro rosso, feroce e velocissimo, le donne dovevano mettere insieme per cena una lucertolina, due topini, un grillo, ed era già una festa, se li cuocevano su un fuocherello, punta massima della loro politica energetica. Poi si scopre però che questo popolo che non aveva neppure l'architettura ha inventato il boomerang, che come trovata tecnologica non è da buttar via; che avevano e hanno miti e leggende e ordinamenti tribali molto belli e saggi; che hanno tutta una loro visione dello spazio, e lo spazio (immenso) per loro è come un libro pieno di significati, che sanno leggere là dove il bianco vede appunto e solo spazio. E che in questo spazio immenso ci stavano bene, girovagavano, trovavano i punti di riferimento, tornavano, lasciavano tracce invisibili.

La tragedia è iniziata quando l'uomo bianco ha cominciato a modificare lo spazio. Ora si dice che gli aborigeni sono stati massacrati negli scontri coi coloni, e rovinati dall'alcool, che adorano e non sopportano, e decimati dalle malattie dell'uomo bianco. Ma trecentomila o giù di lì erano all'arrivo di Cook e, dopo una caduta vertiginosa (poco più di quarantamila alla fine del secolo scorso) sono di nuovo trecentomila e forse più, segno che fisicamente riescono a cavarsela, anche perché l'Australia li coccola, gli provvede riserve, case, sussidi di disoccupazione. Ma il problema non è lì. All'aborigeno hanno rubato la spazio, e glielo rubano anche quando gli danno una casa, brutta o bella che sia.

Un gruppo di semiologi dell'università di Perth ha studiato il problema, e pare proprio che non sia facilmente solubile. Gli aborigeni accettano di vivere nelle riserve, talora vogliono vivere ai margini della città, ma stanno sempre fuori casa, spesso in gruppi numerosi seduti in una radura, a parlare tra di loro. I bianchi gli danno i soldi, l'assistenza medica, sono fieri di accoglierne dei rappresentanti in Parlamento, pubblicano i loro romanzi ed espongono i loro quadri, ma ormai all'aborigeno hanno rubato l'enorme illibata distesa a cui era abituato, quegli orizzonti di trecentosessanta gradi che sono la meraviglia di questo paese, e che si trovano ancora, ovunque, abbastanza per i bianchi, non più per gli aborigeni che vorrebbero continuare a muoversi senza vedere altro che spazio. E non è più possibile.

Nella riserva di Yuendumu c'è una chiesa battista. Nella chiesa, sopra l'altare, un grande murale fatto dagli aborigeni e che rappresenta la passione di Gesù. L'uomo della compagnia mineraria, un personaggio conradiano che vive tra gli indigeni a piedi scalzi, e rappresenta il potere, ma svolge anche il ruolo di amico, di complice, di intossicato dal mal d'Australia, ci mostra il dipinto che come tutti i dipinti aborigeni è fatto di cerchi concentrici e di linee ondulate, e ci confessa di non riuscire a vedere la passione, mentre gli aborigeni di altre riserve che arrivano lì per la prima volta riconoscono subito il soggetto. Finalmente uno di noi ha un'illuminazione: ma certo, sono le stazioni della Via Crucis. Di Gesù e della sua passione essi capiscono e rappresentano una cosa sola: non la flagellazione, non la coronazione di spine, non l'incontro con Pilato, ma il fatto che si è mosso, che ha percorso dello spazio, che è andato soffrendo da un punto all'altro, come uno di loro.

Spesso gli aborigeni delle riserve si addensano dieci per volta su di un camioncino Toyota, guidato da un altro aborigeno, e vanno, come dopo lavoristi, non si sa dove. Si fermano in paese a fare una partita al biliardino elettronico e poi di nuovo via, forse a cercare uno di quei loro luoghi sacri che

solo loro sanno riconoscere, in deserti tutti uguali dove ogni dieci metri per loro c'è una storia diversa.

Il Quokka. Pochissimi australiani hanno mai visto un quokka, perché il quokka vive solo sulla minuscola Rottnest Island, a venti chilometri da Perth, sulla costa occidentale. L'isola è bella, la si percorre in bicicletta, andando dalle dune sull'Oceano Indiano a boschi, o a laghi silenziosi abitati da cormorani. Quando gli olandesi vi arrivarono nel Seicento videro l'isola piena di quokka e li scambiarono per topacci ovvero pantegane mostruose e chiamarono il luogo "Isola dei ratti". Invece i quokka appartengono alla famiglia dei canguri. I canguri sono di tanti tipi, dall'enorme canguro rosso dei deserti ai piccoli wallabies che girano per la boscaglia, ma di solito non è facile avvicinarli. I quokka invece sono socievolissimi. Sono grossi come un can barbone, mai più piccoli di una lepre, hanno il marsupio da cui occhieggia il piccolino, una coda lunghissima, appunto da topaccio, e un muso da criceto. Camminano, ovvero saltano da canguro, ma con movimenti molto simili a quelli circospetti dei gatti cattivi e sornioni da cartoni animati.

Se capitate nella boscaglia tra una tribù di quokka, abituati come sono ai turisti ecologici e cordiali, vi si fanno attorno e vi tirano per i calzoni per sollecitare alcuni donativi. Mangiano di tutto, dal prosciutto alle arancie, e pare che nel periodo in cui ci sono molti turisti a fare picnic si dimostrino ladri matricolati. Si fidano di voi perché, l'ho detto, l'Australia è il paese più ecologico del mondo, e nessuno si sognerebbe di mettere un quokka in padella. E loro lo sanno.

Il Koala. È il simbolo dell'Australia, più ancora del canguro. Non si capisce perché, dato che il canguro ha una sua personalità mentre il koala è un animale schivo e sonnacchioso. Vive solo sugli eucalipti e mangia solo foglie di certi tipi d'eucalipto. Vita d'inferno, come per un umano vivere su di uno sfilatino di pane o su di una bistecca. Dopo aver mangiato un po' di eucalipto, si annoiano e si addormentano sul ramo dell'eucalipto. Dormono appallottati (il koala sembra un orsacchiotto ma col naso di Groucho Marx) col piccol-

no attaccato alla schiena e si muovono solo per cercare un ramo dove appallottolarsi meglio. Benché l'Australia sia interamente coperta di eucalipti di tutti i generi, anche i koala, dio sa come, erano entrati in crisi e stavano decrescendo pericolosamente. Ora tutto il continente erige santuari di eucalipti ai koala, in cui si deve camminare in silenzio per non disturbarli. Alcuni di essi si esibiscono alla televisione e sono amati come se fossero Pippo Baudo.

Gli australiani, negli zoo e nei santuari, girano col naso in aria per vedere i koala, i quali hanno anche la bella abitudine di nascondersi a dormire sui rami più alti. Chi è bravissimo ad avvistare il koala è il turista giapponese, che a quel punto emette strani suoni, attirando altre decine di turisti giapponesi, ciascuno munito di due macchine fotografiche. Talora il koala, incuriosito dai giapponesi, si decide a scendere con movimenti indolenti e pelliciosi, e viene a vedere queste strane creature che lo fotografano. Poi gli fa pipì sulla testa e i giapponesi ridono rumorosamente. Il principale prodotto industriale australiano sono i koala-giocattolo, in "peluche" che si vendono dappertutto, ma forse li producono in Giappone.

Il pinguino. La costa sud dell'Australia non arriva all'Antartide, ma a Philip Island, di fronte a Melbourne, ci sono i pinguini. Una razza minuta (*Eudyptula Minor*) che da gran tempo risiede nell'isola. L'Australia ecologica ha provvisto loro una riserva protettissima, e a sera si ritirano in tane lungo una collina, dove allevano i piccoli. Ma al mattino partono per la pesca e stanno in mare per tutto il giorno, talora si spingono oltre dieci chilometri dalla costa. Tornano a sera, e hanno una sorta di cronometro biologico per cui appena il sole è tramontato e scende il crepuscolo, come Venere, sorgono tutti insieme dalla schiuma del mare e, a centinaia, si ritrovano sulla spiaggia. La direzione della riserva conosce i loro costumi e, calcolando l'ora del calar del sole, è in grado di annunciare lo spettacolo come si fa a Broadway, "Penguin due at 6.15". E all'ora giusta, davanti a una piccola folla di pellegrini silenziosi e rispettosi, i pinguini arrivano, e percorrono la spiaggia in fila, a tempo di marcia. Incuranti degli

spettatori, sanno che la strada più breve per la collina verde, oltre le dune, passa per un sentiero di cemento, approntato dagli astuti curatori, e il sentiero è chiuso da una porta a rete.

I pinguini, come tanti signori in attesa dell'opera, sostano passeggiando in su e in giù davanti al cancello sino a che si apre. Poi sfilano tra due ali di pubblico, e arrivano alle tane. Non entrano subito, si dispongono lungo le falde della collina, a ciangottare, con un brusio di creature in amore. Poi, sparito l'ultimo visitatore, vanno a letto. Cosa sono i pinguini di Phillip Island? Animali ammaestrati? Non proprio, possono andare e venire a piacimento e non fanno nulla che sia loro comandato. Animali liberi? Sino a un certo punto sì, però hanno accettato la regola dell'uomo bianco, e godono di una vita protetta e invidiabile, purché tornino nella riserva. Si badi, se non vogliono tornare possono anche andare altrove, nessuno li trattiene. Ma dove? Non ho capito se sono soddisfatti o infelici come gli aborigeni. A differenza degli aborigeni non fanno paura e non generano rimorsi, perciò sono amati senza riserve. Ma in riserva.

L'ostrica e il corallo. Al nord, ai tropici, si distende per miglia e miglia, più lunga dell'Italia, la grande barriera corallina, terrore dei naviganti di un tempo. Per milioni di anni miliardi di coralli hanno formato, morendo, questi isolotti a fior d'acqua, e vivi continuano ad abitare un fondo marino, visibile e visitabile in vari modi, di incomparabile bellezza. La barriera è un grande richiamo turistico. La cosa sorprendente è che gli australiani, per poveri che siano, vivono quasi sempre in città con baie incantevoli e hanno a disposizione tutto il mare che vogliono. Ma anelano al mare dei coralli: qui fiorisce un'industria turistica che va dal popolare al raffinato, in isole diverse. Orpheus Island è a metà strada tra la costa dove fumano piantagioni e raffinerie di canna da zucchero, e la barriera.

Lunga meno di dieci chilometri, coperta di boschi abitati da capre selvatiche, è parco nazionale, ma una fetta della costa è ora concessione o proprietà Cobianchi. Il nome Cobianchi evoca agli italiani il lindore lisoformizzato di posti di decenza, ma un intraprendente discendente Cobianchi di

Sydney ha costruito a Orpheus Island qualcosa di diverso. Venticinque bungalow, pavimenti con ceramiche italiane, forniti di tutto, sotto le palme, un ristorante bar all'aperto con un barman prodigioso e un cuoco bene informato, i manager (lui e lei) entrambi belli, una bellezza un po' da rivista "Playboy", che si confondono gradevolmente con gli ospiti. Il tutto abbastanza caro, ma non più di un ottimo albergo a Venezia. Davanti, la costa lontana e un mare i cui colori, nelle diverse ore del giorno, ricordano pagine di Conrad. Non più di venticinque coppie di ospiti per volta, in modo che ciascuno, prendendo una barca o un fuoribordo possa ritirarsi su una delle innumerevoli spiagge deserte, tra uno sgambettare di mangrovie, sotto i cocchi, in un'orgia barocca di conchiglie e talora di crostacei vivi che si sono attardati a riva durante la bassa marea.

Mi dicono che, se proprio le voglio, posso trovare ostriche lungo gli scogli, e mi danno un martello. Faccio alcune centinaia di metri su una spiaggia piena di piccoli scogli lasciati allo scoperto dal mare, cerco a lungo le ostriche, inciampo, e mi accorgo che sto camminando su migliaia e migliaia di ostriche. Passo la giornata a menare colpi col martello, prendo dieci per mangiarne una, non conto più le dozzine, mi sento come un imperatore romano della decadenza, sino a che la marea sale e il mare prende un colore che mi ricorda le ultime ore del Patna, prima che Lord Jim si butasse sulla lancia, anche se tutto, lo so, è avvenuto a molte e molte migliaia di miglia di distanza. Fantasie di un'ultima spiaggia, angolo incontaminato di mondo. Terra australe sognata dai geografi, quasi mi scordo che ieri rischiavo di non poter partire da Brisbane perché c'era (udite, udite) uno sciopero delle centrali elettriche. A qualche decina di miglia di distanza ci sono dei disoccupati.

Il grande rock. Ayers Rock è una pietra che sorge in mezzo al deserto al centro del continente. È alta poco meno di quattrocento metri e lunga circa un chilometro e mezzo. Ma non è una montagna fatta di pietre, è una pietra sola, anzi la punta, che spunta, di un pietrone immenso che giace nel sottosuolo. Tutto di un pezzo com'è, è pieno di buchi

come un groviera, e di caverne, e di strane cicatrici. Gli aborigeni lo sapevano leggere come un libro: ogni segno racconta di lotte antichissime, di eroi mitici e di animali totemici. Il deserto intorno al Rock è dolcissimo, pieno di acacie, di mimose e di alberi del miele. A seconda dell'ora del giorno e delle condizioni dell'aria, la pietra diventa di vari colori, dal giallo alla porpora, e di un blu cupo durante la pioggia. C'è da capire come gli aborigeni, quando vi arrivavano dopo lunghe peregrinazioni, lo venerassero in silenzio.

Purtroppo così non fanno gli australiani, e intorno a Ayers Rock c'è il più fragoroso concerto pubblicitario turistico di tutto il continente. Siccome è perduto nel centro del deserto, andarci costa molto, e gli australiani ci vanno poco, preferiscono spendere la stessa somma per un volo charter a Londra. Gli europei e i giapponesi, invece, vi si precipitano a frotte, coi pullman. Poi sono scontenti se l'aria non era quella giusta e se dopo una lunga attesa del tramonto la pietra non è diventata color sangue, come promesso dalle guide. Meglio il Pordoì e le Cinque Dita, dice allora il milanese in gita aziendale con tappa a Bali. E ben gli sta, perché forse il Rock non andava disturbato e lasciato al popolo del deserto che lo sa leggere. Bisogna temerlo perché è, credo, anch'esso un mostro e sta meditando come vendicare la prigionia dei suoi fratelli, l'ornitorinco e l'echidna.

Il geologo. Ogni tanto gli australiani hanno la tentazione di fare un buco, per perforare la terra e vedere da che parte sbucano, agli antipodi. Ma per fare buchi hanno anche altre e meno fantasiose ragioni. Il sottosuolo australiano è una miniera, e sarebbe una bella metafora se non fosse che è vero. Uno degli ultimi problemi australiani è che si sta scoprendo tanto uranio, ma dove? Nelle riserve degli aborigeni, proprio là dove erano stati convinti a ritirarsi in santa pace. Il guaio è che gli aborigeni non sono molto dispiaciuti di avere l'uranio in casa, e tendono a trattare con le compagnie minerarie. Sono i giovani ecologi antinucleari che manifestano, contro l'uranio e per la tranquillità degli aborigeni.

In ogni caso non si scava solo per l'uranio. In un campo nel deserto a qualche centinaia di chilometri da Alice Springs,

la cittadina al centro dell'Australia isolata da quattro grandi deserti, visito un campo di prospezione mineraria dell'Agip. L'azienda è italiana, ma i geologi e i perforatori sono australiani. Il geologo è un animale molto paziente. Vive in posti lontani, dorme sotto la tenda, non vede nessun altro che non sia un geologo per settimane e settimane.

Durante la sua carriera ha una probabilità su diecimila che i suoi saggi sul sottosuolo diano un risultato degno di interesse. I geologi di questo campo sono tanto socievoli quanto i quokka, ma più generosi, non mangiano il nostro cibo, ma ci offrono grandi bistecche alla brace e per festeggiare la visita di persone venute da lontano, bevono molte, molte birre, per tutta la notte. Uno di costoro è un inglese. Ha lasciato Londra per vivere nel deserto. Non è il primo che ho incontrato in questo paese. Sembra felice e lascia capire che ci sono ancora molte persone che amano vivere in un paese vasto, in parte inesplorato, lontano da tutto. Dove a non più di duemila chilometri dal campo, mi si dice, si possono trovare ancora per terra delle pepite d'oro.

Attratto dalla voce che sono arrivati degli stranieri, ci viene a trovare un farmer dei dintorni. La sua tenuta, dove pascola il bestiame, è grande come la Lombardia. Non segue le bestie a cavallo, ma in elicottero. Beve birra anche lui sino a tarda notte. Vive nel deserto e nella sua casa ha quadri di pittori famosi.

Non l'ho sondato sull'argomento, ma credo che, come ogni australiano, sia fiero di vivere in un paese dalle coste popolate, e dalle città irte di grattacieli che dieci anni fa non c'erano ancora, città civili come quelle inglesi, piene di facciate coloniali, e che viste dal mare assomigliano a New York.

Riferimenti bibliografici

- Berndt, Ronald Murray (a cura di) (1965). *Aboriginal Man in Australia*, Sydney, Angus & Robertson.
-(1970). *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands, University of Western Australia Press.
-(1977). *Aborigines and Change: Australia in the 1970s*, Canberra, Australia.

- lian Institute of Aboriginal Studies.
- Berndt, Ronald Murray e Catherine Helen Berndt (1967). *The First Australians*, Sydney, Ure Smith, 3° ed. 1974.
- Bonfantini, Massimo A.; Ponzio, Augusto and Susan Petrilli (2006). *I dialoghi semiotici. Sul dialogo, sulla menzogna e la verità, sui nuovi mass-media, sulla retorica e l'argomentazione, sulla testualità e la discorsività, sull'ideologia e l'utopia 1982–2006*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Eco, Umberto (1991). *Vocali*, Napoli, Guida.
- (1993). *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza.
- (1997). *Kant e l'orintorinco*, Milano, Bompiani.
- (2002). *Sulla letteratura*, Milano, Bompiani.
- (2003). *Dire quasi la stessa cosa*, Milano, Bompiani.
- (2004). *Il linguaggio della Terra Australe*, Milano, Bompiani.
- (2006a). *A passo di gambero*, Milano, Bompiani; Milano, Mondolibri.
- (2006b). *La memoria vegetale*, Milano, Rovello; Ed. I Grandi Tascabili Bompiani 2011.
- (2007). *Dall'albero al labirinto*, Milano, Bompiani.
- (2011). *Perché l'isola non viene mai trovata* (edizione limitata), Milano, Rovello.
- (2013). *Storia delle terre e dei luoghi leggendari*, Milano, Bompiani.
- (2014). *Numero zero*, Milano, Bompiani.
- Giles, William Ernest Powell (1889). *Australia Twice Traversed*, 2 voll., Londra, Sampson Low.
- Gill, Walter (1968). *Petermann Journey*, Adelaide, Rigby.
- Harney, William Edward (1968). *The Significance of Ayers Rock for Aborigines*, Alice Springs, Northern Territory Reserves Board.
- (1969). *To Ayers Rock and Beyond*, 2ª ed. (1ª ed. 1963), Adelaide, Rigby.
- Isaacs, Jennifer (1980). *Australian Dreaming: 40,000 years of Aboriginal History*, Sydney, Lansdowne Press.
- Layton, Robert (1989). *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, Canberra, Aboriginal Studies Press, edizione ampliata dell'edizione originale del 1986.
- Levinas, Emmanuel (1991). *Entre nous. Essai sur la penser à l'autre*, Parigi, Grasset et Frasnelle.
- Mountford, Charles Pearson (1950). *Brown Men and Red Sand*, Sydney, Angus & Robertson.
- Peterson, Nicolas (a cura di) (1976). *Tribes and Boundaries in Australia*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Petrilli, Susan (1997). "Towards Interpretation Semiotics", in Rocco Capozzi, a cura di, *Reading Eco. An Anthology*, pp. 121-136, Bloomington, Indiana University Press.

- (1999a). “Fenomenologia semiotica del giudizio predicativo”, *Versus* 80/81, 1998, pp. 135-160.
- (1999b). “Intorno a Peirce e oltre”, in Paolo Bertetti, a cura di, *La semiotica: venticinque anni dopo*, pp. 91-144, Torino, Edizioni dell’Orso.
- (2010a). “Image and primary iconism: Peirce and Husserl”, *Semiotica* 181–1/4 (2010), pp. 263-274.
- (2010b). *Sign Crossroads in Global Perspective. Semioethics and Responsibility*, a cura e prefazione di John Deely, “In Her Own Voice”, pp. vii–ix, & “The Seventh Sebeok Fellow”, pp. xi–xiii, New Brunswick e Londra, Transaction Publishers, 2010.
- (2012). *Altrove e altrimenti. Filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, intorno e a partire da Bachtin*, Milano, Mimesis.
- (2014). “Man, Word and the Other,” pp. 5-12, in Torkild Thellefsen and Bent Sorensen, a cura di, e Foreword, pp. v-vii, *Charles Sanders Peirce in His Own Words. 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition* [= Semiotics, Communication and Cognition, Editors: Paul Cobley and Kalevi Kull, volume 14], Prefazione di Cornelis de Waal, pp. viii-xv. Berlin, New York, De Gruyter Mouton.
- (2015a). *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*, Milano, Mimesis.
- (2015b). “Code Semiotics, Interpretation Semiotics and Philosophy of Language in Umberto Eco”, in *Eco in His Own Words*, a cura di Torkild Thellefsen e Bent Soerenson, Boston, Berlin, De Gruyter Mouton, di prossima pubblicazione.
- (2016). *The Global World and Its Manifold Faces. Otherness as the Basis of Communication*, Berlin, Berne, New York, Oxford, Peter Lang, 2016.
- Ponzio, Augusto and Susan Petrilli (2016). *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio. Un contributo all’interpretazione del segno e all’ascolto della parola*, Perugia, Guerra Edizioni.
- Ponzio, Augusto; Ponzio, Luciano and Susan Petrilli (2012). *Interferenze. Pier Paolo Pasolini, Carmelo Bene e dintorni*, Milano, Mimesis.
- Ponzio, Augusto *et alii* (2010). *Roland Barthes. La visione ottusa*, Presentazione di A. Ponzio, Milano, Mimesis.
- Ponzio, Augusto *et alii* (2012). *Tempo, corpo, scrittura*, PLAT. Quaderni di pratiche linguistiche e analisi di testi, n. 1/2012, Lecce, Pensa Multimedia.
- Strehlow, Theodor George Henry (1969). *Journey to Horseshoe Bend*, Sydney, Angus & Robertson.
- (1971). *Songs of Central Australia*, Sydney, Angus & Robertson.

2. Il tempo del sogno o dell'inizio del mondo nei racconti degli aborigeni australiani

di Susan Petrilli

Il “tempo del sogno” (“*dreamtime*”, “*dreaming*”) coincide con l’inizio del mondo, o “tempo della creazione” (“*creation time*”) espresso anche con termini come “*altjeringa*”, “*tjukurrpa*”, “*palaneri time*”. Oltre a valere come sinonimo di “*dreamtime*”, il termine “*dreaming*” indica il processo continuo di creazione che ha inizio nel *dreamtime*, è il sinonimo di “mitologia”. “*Dreaming*” indica gli archetipi eterni, gli esseri ancestrali, i totem, vale a dire le identità spirituali che popolano l’universo mitologico degli aborigeni australiani¹ sin dagli inizi del tempo del sogno e tuttora presenti, in eterno. “*Dreaming*” è anche detto “*the Law*”, la Legge, un processo che fa da fondamento all’universo, così il *dreaming*, che ciascuno riceve nello stato tra veglia e sonno, è la propria Legge.

I racconti del tempo del sogno degli aborigeni australiani sono giunti a noi attraverso una millenaria tradizione orale (risalente a circa dieci mila a sei mila anni fa), e soltanto di recente, verso l’inizio degli anni Settanta, è iniziato un lavoro sostanziale di trascrizione – ma in realtà si tratta di un lavoro

¹ I termini inglesi “*Aboriginal*” e “*Aborigine*” sono stati introdotti dagli invasori inglesi in Australia per indicare il popolo indigeno. Sono termini poco accettati dalla popolazione indigena, che però, non disponendo di un termine equivalente per indicare la popolazione indigena di tutta l’Australia, ne fa uso in attesa di trovare uno migliore e universalmente accettabile, anche se si fa strada sempre più tra gli indigeni australiani il termine “*koozie*”. Intanto esiste una serie di termini nelle varie lingue degli aborigeni australiani, col significato di “popolo”, ma la loro diffusione è limitata al gruppo linguistico da cui provengono. Essi includono, dalle varie regioni dell’Australia: “*Koorie*”, “*Nyungar*”, “*Nanga*”, “*Wongbi*”, “*Yolngu*”, “*Murri*”, e “*Yamadji*”.

di vera e propria traduzione/interpretazione, potremmo dire di “tra-scrittura” – in lingua inglese.

I racconti qui riportati sono tratti dalla versione datane da Oodgeroo Nunukul, detto anche Noonuccal. Nella trascrizione in inglese dalle lingue e dai dialetti degli aborigeni australiani, lo spelling dei termini aborigeni spesso varia in maniera vistosa. Inoltre, secondo i costumi nella cultura degli aborigeni australiani l'individuo è indicato semplicemente con il primo nome.

Oodgeroo Nunukul è il nome originario di Kath Walker (1920-1992), l'autrice aborigena-australiana di un volume di racconti, in lingua inglese, dal titolo *Stradbroke Dreamtime*, 1972, di cui alcuni dalla seconda parte, *Stories from the Old and New Dreamtime* (Racconti dal vecchio e dal nuovo Tempo del Sogno), presentati per la prima volta in traduzione italiana (di S. Petrilli) nel numero intitolato *Mondo* della serie “Athamor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura” (6, 1995), sono qui di seguito riproposti.

Tra i primi scrittori della protesta tra gli aborigeni australiani, Oodgeroo della tribù dei Nunukul della isola di Stradbroke (Minjerrabah, Baia di Moreton, Queensland), secondo le pratiche della scrittura-oraliture era impegnata a recuperare, raccontare e riscrivere le tradizioni orali e culturali del suo popolo, le storie, riconosciute fra le più antiche del mondo. L'autrice curava tale lavoro unitamente alla battaglia politica, che già conduceva negli anni Sessanta, per la rivendicazione dei Diritti della Terra che nella cultura degli aborigeni australiani, come rivelano i racconti del tempo del sogno, sono inestricabilmente intrecciati ai Diritti umani, sino a coincidere con essi.

Uno spostamento di segni dal punto di vista semiotico perlomeno doppio, vale a dire dall'oralità alla scrittura intesa come trascrizione, da segni verbali orali a segni verbali scritti, un lavoro di traduzione da un mezzo all'altro, “traduzione diamesica” che nel caso specifico implica, a sua volta, un ulteriore lavoro di traduzione dalle centinaia di lingue e dialetti degli aborigeni australiani, spesso per tradizione multilingue,

alla lingua ufficiale dell'Australia bianca (*White Australia*), la lingua dei colonizzatori, appunto l'inglese, quindi rispetto alla classificazione da me proposta per la prima volta circa vent'anni fa, "traduzione interlinguale diamesica" (v. Petrilli 2014: 102-103: anche Petrilli 1998, 1999, 2003). Per quanto sia parziale rispetto ad una tradizione culturale di millenni, orale e per molti versi segreta, tale lavoro di traduzione, di spostamento, rende i segni in questione in qualche modo fruibili a coloro che intendono impegnarsi nel lavoro di interpretazione-comprensione. Nel presente testo si aggiunge l'ulteriore movimento dalla lingua inglese a quella italiana in una catena semiosica fatta di passaggi potenzialmente infiniti che contribuiscono alla trasmissione di esperienze e valori e quindi all'ampiamiento della rete comunicativa. Certo, in quanto interpretazione la traduzione nel mondo umano non è mai neutra; e così la saggezza di questo popolo, tramandata da generazione in generazione ora ci giunge inevitabilmente piegata dai saperi degli altri, se non addirittura, nonostante le buoni intenzioni, oscurata a seconda delle nostre stesse possibilità e anche limiti interpretativi.

Rispetto alla ricchezza della significazione originaria, i racconti del tempo del sogno nella forma in cui giungono oggi possono essere considerati mere allusioni, accenni assai riduttivi ad una cultura a noi poco conosciuta e poco conoscibile, in quanto sono iscritti nella sua stessa materia i segni della propria reticenza-resistenza a farsi pienamente afferrare. I racconti, i miti, degli Aborigeni australiani sono i segni verbali di una rete segnica che mai come in questo caso mostra la sua totale dipendenza dagli altri tipi di segni, non-verbali. Infatti, questi racconti sviluppano pienamente il loro senso soltanto in stretto rapporto con i luoghi sacri, i canti sacri e le cerimonie sacre con cui nascono, e i cui segreti per tradizione sono accessibili a pochi eletti quali sono gli anziani iniziati delle tribù.

Il tempo del sogno, l'inizio del mondo è il tempo in cui la terra era abitata dagli antenati dello spirito (*Spirit Ancestors*) o i totem, o i *Dreaming*, i grandi archetipi dell'esistenza e au-

tori del creato. Esseri né umani né animali, ma con gli attributi di entrambi, forse esseri androgini, questi antenati della creazione emergono da sotto la terra, scendono dal cielo e vengono dal mare muovendosi sulla terra che animavano, modellando il territorio e creando ogni cosa – le piante, gli animali e gli esseri umani –, e a ogni cosa gli antenati creativi davano un nome.

Contrariamente al tempo della morte e della distruzione, raffigurato, per esempio, nel racconto di Oodgeroo Nunukul intitolato *Oodgeroo*, il tempo del sogno è il tempo senza tempo, il tempo infinito della creazione senza fine, il tempo felice del riso grottesco delle rane, che vomitando l'acqua stipata nella pancia creano la vita, come in un altro racconto, *L'inizio della vita*. È il tempo in cui gli antenati della creazione si destano dando forma e vita all'intero universo; è il tempo in cui essi creano gli esseri viventi, i costumi, i riti, i miti, le leggi, le lingue, i nomi, i canti; è il tempo in cui si stabilisce l'ordine cosmico e umano; è il tempo in cui tutto si crea e continua a crearsi in una grande rete di relazioni dove ogni cosa trova il proprio senso soltanto nella relazione con l'altro, nel suo essere al tempo stesso individuale e cosmico; e dove ogni cosa si rigenera e si ricrea attraverso il racconto e la scrittura.

Tuttora è possibile per il popolo degli aborigeni australiani comunicare con gli abitanti del tempo del sogno, che è sempre un tempo vivo, in divenire, entrando in uno stato tra veglia e sogno, indicato dal significato originario del termine “*dreaming*”, e attraverso le cerimonie sacre, e così continuare i processi senza fine della creazione del mondo.

L'inizio della vita

Nel tempo del sogno tutta la terra dormiva. Nulla cresceva. Nulla si muoveva. Tutto taceva ed era fermo. Gli animali, gli uccelli e i rettili giacevano addormentati sotto la crosta terrestre.

Poi un bel giorno il Serpente Arcobaleno² si svegliò dal sonno e si spinse attraverso la crosta terrestre, spostando le pietre che gli ostacolavano la via. Quando finalmente emerse, si guardò intorno e quindi viaggiò su tutto la terra, muovendosi in tutte le direzioni. Viaggiò per lungo e per largo, e quando si stancò si attorcigliò su se stesso e dormì. Sulla terra lasciò le sue tracce sinuose e l'impronta del suo corpo addormentato. Quando finì di viaggiare per tutta la terra, ritornò al luogo dove apparve per la prima volta e chiamò le rane: "Venite fuori!".

Le rane erano molto lente ad uscire da sotto la crosta terrestre, poiché l'addome era gravido di acqua che avevano conservato nel sonno. Il Serpente Arcobaleno solleticò le loro pance, e quando le rane risero, l'acqua si versò per tutta la terra riempiendo le tracce dei vagabondaggi del Serpente Arcobaleno – ed è così che si formarono i laghi e i fiumi.

Allora cominciò a crescere l'erba, e spuntarono gli alberi, e così la vita ebbe inizio sulla terra.

Tutti gli animali, gli uccelli e i rettili si svegliarono e presero a seguire il Serpente Arcobaleno, la Madre della Vita, per tutta la terra. Erano felici sulla terra, e ognuno viveva e cacciava cibo per la propria tribù. Le tribù dei canguri, dei *wallaby*³ e degli emu vissero sulle pianure. La tribù dei rettili visse tra le rocce e le pietre, le tribù degli uccelli volarono nell'aria e vissero negli alberi.

Il Serpente Arcobaleno fece le leggi che a tutti fu chiesto di obbedire, ma alcuni divennero rissosi e provocavano

²Nei racconti di Oodgeroo Nunukul il Serpente Arcobaleno, forse la più importante divinità nella mitologia del Tempo del Sogno degli Aborigeni australiani, è una divinità materna benché in altre versioni di questi stessi miti della creazione sia divinità maschile. Grande madre o grande padre che sia, il Serpente Arcobaleno è un essere primordiale, principio di creazione, che, standosi nel Tempo del Sogno, emerge dal profondo della terra. L'archetipo o "*Dreaming*" del serpente è considerato la fonte del potere magico e della saggezza, è l'archetipo sognato dallo sciamano, da cui riceve i suoi poteri di guarigione.

³Marsupiale erbivoro presente in Australia e nella Nuova Guinea, simile al canguro ma di taglia più piccola, e molto veloce.

guai. Il Serpente Arcobaleno li rimproverò e disse: “Coloro che osserveranno le mie leggi io premierò bene. Darò loro una forma umana. Essi e i loro figli e i figli dei loro figli vagheranno su questa terra per sempre. Questa sarà la loro terra. Coloro che infrangono le mie leggi io li punirò. Essi saranno trasformati in pietra, e non cammineranno mai più sulla terra”.

Così i violatori della legge furono trasformati in pietra, e divennero montagne e colline, destinati a restare ritti per sempre e sorvegliare sulle tribù che cacciavano cibo ai loro piedi.

Ma coloro che osservavano le sue leggi furono tramutati in forma umana, e a ciascuno fu dato il proprio totem dell'animale, uccello e rettile da dove era venuto.

Così le tribù si riconobbero secondo il totem di appartenenza: il canguro, l'emu e il *carpet-snake*⁴, e molti, molti altri. E perché nessuno soffrisse la fame, il Serpente Arcobaleno decretò che nessun uomo dovesse mangiare del proprio totem, ma soltanto dei totem degli altri. In questo modo ci sarebbe stato cibo per tutti.

Così le tribù vissero insieme nella terra che a loro fu donata dalla Madre della vita, il Serpente Arcobaleno; e sapevano che la terra sarebbe stata loro per sempre, e che nessuno mai l'avrebbe loro sottratta.

⁴ Il pitone *Morelia Argus Variegata*, un serpente australiano grosso, non velenoso, la cui schiena è disegnata come un tappeto.

*Biami e Bunyip*⁵

Biami era uno degli uomini più saggi che il Serpente Arcobaleno avesse mai creato all'inizio dei tempi, e quando invecchiò, la Madre della Vita gli diede la forma di uno spirito e il potere di proteggere le tribù dal male. In quanto Biami, lo Spirito Buono, egli visse tra le tribù ed era molto amato.

Ora c'era un membro di una tribù che disobbedì alla regola prescritta dal Serpente Arcobaleno, e mangiò del proprio animale totemico. Ciò fece infuriare Biami. In quel tempo il Serpente Arcobaleno dormiva nel luogo da dove era venuto, sotto la terra, così fu lo stesso Biami a punire il malfattore bandendolo dalla tribù. Anche quest'uomo assunse la forma di uno spirito, ma divenne uno spirito cattivo. Era conosciuto come Bunyip. Biami ammonì le tribù di non avere niente a che fare con Bunyip.

Bunyip era agitato da una profonda ira; giurò che avrebbe usato la sua cattiva influenza per diffondere l'infelicità tra le tribù. Fece la sua casa nei pozzi d'acqua⁶ profondi e nelle foreste piovose, nascondendosi nelle tenebre di giorno e vagando per la terra di notte, durante il tempo del buio. Egli disseminò la paura tra le tribù, minacciando di divorare qualsiasi essere umano che avesse incontrato. Le tribù chiamarono Biami a voce alta, implorando protezione contro Bunyip.

⁵ Biami (o Baiama, Byamee) è una divinità paterna e forse la divinità più importante in assoluto presso le comunità degli Aborigeni australiani oggi del sud est Australia. Biami è una divinità della creazione, avendo creato prima gli animali e successivamente gli esseri umani. Secondo alcune leggende, la Croce del Sud – un uomo dal nome Mirrabooka trasformato in stelle per la sua bontà, secondo la narrazione di Oodgeroo Nunukul in un racconto che porta questo nome come titolo –, è un segno dello sguardo benevolo di Biami che veglia sul mondo e lo protegge, punendo coloro che infrangono le sue leggi.

Bunyip, invece, è un mostro leggendario la cui identità è incerta. Sembrerebbe essere il serpente gigante Meendie che viveva in un pozzo vicino a Bunkara-bunnal, o Puckapunya nella attuale stato di Victoria. Gli attributi del Bunyip sono in apparenza gli stessi del serpente arcobaleno.

⁶ I cosiddetti "*waterholes*" sono spesso considerati luoghi sacri nella cultura degli Aborigeni australiani in quanto abitati da serpenti giganti dell'acqua.

Alcune giovani donne della tribù disobbedirono stupidamente agli anziani, che avevano detto loro che non dovevano avere niente a che fare con Bunyip. Andarono a trovare Bunyip per saggiare i suoi poteri malefici. Bunyip stava in agguato per le donne, e quando si erano avvicinate abbastanza per cadere in suo potere, egli le intrappolò e le rese sue schiave. Vissero con lui come spiriti dell'acqua⁷, ed erano perdute alle tribù per sempre. Gli anziani scoprirono che cosa era avvenuto, e ammonirono le tribù che gli spiriti dell'acqua venivano sfruttati da Bunyip per sedurre gli uomini nelle acque nere del gonyah di Bunyip, la sua casa. Così gli uomini impararono a temere anche gli spiriti dell'acqua.

Questi spiriti dell'acqua, che una volta erano donne dalle tribù, erano flessuose ed attraenti, e molto maligne. Non appena un cacciatore si avvicinava intonavano canti d'amore, e il cacciatore, nel sentire le loro bellissime voci, le andava a cercare. Gli spiriti dell'acqua lo lusingavano affinché giungesse finalmente al luogo delle acque scure dove nessuno della tribù si sarebbe mai avventurato né di giorno né di notte. Allora, una volta che il potere maligno sul cacciatore era forte, gli spiriti dell'acqua si manifestavano sull'acqua. "Seguici, seguici", chiamavano – e il cacciatore, travolto dalla gioia nel vedere tanta bellezza, obbediva. Egli seguiva gli spiriti nella palude e così annegava.

Persino oggi, Bunyip vaga ancora per le acque maligne e per le foreste piovose della terra.

⁷ I "water spirits" o "water sprites" (*Burrawungal*) sono solitamente femminili e malvagie. Secondo la tradizione di varie comunità di Aborigeni australiani, questi spiriti abitano determinati pozzi d'acqua, costituendo un pericolo soprattutto per i maschi disattenti che vengono sedotti verso l'acqua e affogati.

Burr-Nong
(*Il Cerchio Bora*)⁸

Il tempo dell'apprendimento nel mondo degli Aborigeni non si ferma mai. Continua senza fine. Non appena i bambini sono in grado di sedersi, a loro viene insegnato a osservare i rettili, gli animali e gli uccelli e disegnarli sulla sabbia. In questo modo essi imparano a riconoscere ogni creatura della boscaglia⁹. Inoltre, essi imparano come imitare i lori versi e le loro grida.

Il periodo più eccitante dell'apprendimento avviene quando i bambini hanno circa dodici anni. È il periodo in cui apprendono lezioni dall'interno del cerchio di *Burr-Nong*. È un periodo di sperimentazione, e si continua fino al superamento di tutte le prove – quando si sono raggiunti tra i sedici e i diciotto anni. Usciti dal *Burr-Nong*, i bambini sono chiamati uomini e donne della tribù.

Durante l'addestramento del *Burr-Nong* i ragazzi vengono consegnati agli uomini della tribù, e le ragazze alle donne. A loro vengono insegnati i segreti tribali, e l'arte dell'essere uomini e donne. A nessuna donna è concesso assistere alla

⁸ *Bora ring*, come nel titolo di questa leggenda nella versione riportata da Oodgeroo, o *Boro circles*, sono luoghi cerimoniali e dunque luoghi sacri secondo le tradizioni degli Aborigeni australiani. Sono sparsi per tutta l'Australia, e indicate con nomi differenti secondo le varie lingue.

I cerchi *bora* sono fatti di terra sollevata, e sono perfettamente tondi; a volte ve ne sono due, a volte tre. Ogni gruppo tribale ha un metodo differente di apprendimento. La maggior parte sono fondati sull'ambiente. Il cerchio *Burr-Nong* appartiene ai gruppi tribali che abitavano l'est, a Brisbane, Queensland, e nei suoi dintorni. Il collegamento tra il secondo e il terzo cerchio è chiamato la via sacra. Anche questa è fatta di terra sollevata. Nell'ultimo cerchio, il *Burr-Nong* dei ragazzi, gli anziani erigono una piattaforma fatta di radici rovesciati di acacia. Quando è terminata la lezione finale in questo terzo cerchio, gli anziani si arrampicano sulla piattaforma e i giovani afferrano il tronco dell'albero che scuotono facendo andare gli anziani a terra.

⁹ Riferito alle distese del territorio in Australia il termine *bush*, che qui ho tradotto con "boscaglia", indica una terra non coltivata o sparsamente popolata, che varia da un paesaggio aperto coperto da arbusti alla fitta foresta piovosa.

cerimonia *Burr-Nong* dei ragazzi, e nessun uomo deve vedere la cerimonia *Burr-Nong* delle ragazze.

Ai ragazzi vengono insegnati i racconti tribali, che essi devono imparare a memoria; poiché gli Aborigeni non avevano una lingua scritta, e non potevano registrare le loro storie tranne che nel cuore e nella mente. Ai bambini vengono anche insegnate la pazienza e la tolleranza, e l'arte della sopportazione del dolore. A nessun bambino è permesso considerarsi più intelligente di un altro. Se un qualsiasi bambino si dovesse vantare delle proprie abilità durante l'addestramento del *Burr-Nong*, sarebbe severamente punito dagli anziani tribali. Nessun bambino è più importante di un altro; tutti devono aiutarsi l'un l'altro a superare le prove.

L'incisione dei segni *Burr-Nong* nel corpo insegna loro a sopportare il dolore, come pure simboleggia il loro essere uomini e donne. Se un cacciatore si trovasse lontano dalla propria tribù e si ammalasse, allora l'arte della sopportazione del dolore appreso nel *Burr-Nong* gli permetterà di tornare ai fuochi del campo nonostante il suo dolore. Il Serpente Arcobaleno, la Madre della Vita, che stabilì queste regole per le tribù, insegnò bene al suo popolo come vivere e trovare la felicità in una terra arida.

Nella vita a nessuno nella tribù sono dati pieni poteri sugli altri. Il benessere della tribù è nelle mani di un Consiglio di Uomini Saggi, gli anziani tribali. Poiché Biami insegnò che la saggezza viene con l'età avanzata, e gli anziani avvertono meno il desiderio di potere egoistico, individuale.

Oodgeroo
(*L'albero callistemone*)

Nel nuovo Tempo del Sogno visse una donna, un'Aborigena, che bramava la sua tribù perduta e i racconti che appartenevano al suo popolo; poiché si ricordava soltanto di quanto fosse accaduto nel proprio Tempo del Sogno. Ma il vecchio Tempo del Sogno aveva rubato e nascosto i racconti.

La donna sapeva che doveva cercare i vecchi racconti – e attraverso loro forse avrebbe trovato il suo popolo.

Prima di partire, cercò il suo *yam-stick* e il suo *dilly-bag*¹⁰, ma il Tempo aveva rubato anche questi. Trovò un sacco di zucchero che le formiche avevano lasciato e che il Tempo aveva dimenticato di distruggere. Lo raccolse e lo portò con sé ovunque andasse. Il Tempo rideva dei suoi sforzi; riteneva che il suo nuovo *dilly-bag* fosse inutile.

Un giorno, mentre cercava, la donna giunse presso le ceneri di un fuoco che la propria tribù aveva acceso tanto tempo prima. Gli occhi le si riempirono di lacrime, poiché agognava la sua tribù, e si sentiva sola. Si sedette accanto alle ceneri e fece scorrere le dita attraverso i resti del fuoco che un tempo vi ardeva. E mentre guardava le ceneri, invocò Biami lo Spirito Buono perché l'aiutasse a trovare la sua tribù.

Biami le disse di andare dai callistemoni e di chiedere loro di darle un po' della loro corteccia. I callistemoni amavano questa donna che aveva perso la sua tribù, e le donarono la loro corteccia. Sapevano che non era ingorda e che non avrebbe preso più di quanto le servisse. Così la donna mise la corteccia nel suo *dilly-bag*.

Poi Biami disse alla donna di tornare al fuoco spento che apparteneva alla sua tribù, di raccogliere gli stecchi carbonizzati e di mettere anche questi nel suo sacco – e di fare altrettanto ogni volta che incontrava il fuoco spento di qualsiasi tribù perduta.

¹⁰ Lo *yam-stick* è un pezzo di legno lungo e appuntito utilizzato dagli Aborigeni dell'Australia per scavare e come arma. È ricavato dalla pianta tuberizzata delle Dioscoreacee. La radice o igname dello *yam* costituisce una fonte di cibo assai importante per gli Aborigeni australiani. La loro raccolta e preparazione come cibo è compito affidato alle donne. Intorno a questa pianta collegata alle donne e considerata essa stessa una donna sono nate diverse leggende. Il *dilly-bag*, oggetto tipicamente australiano, è una specie di sacco o cesto fatto di erbe intrecciate o della fibra di una grande varietà di altri tipi di piante, il fico, l'acacia, la palma, ecc. È utilizzato principalmente per trasportare cibo. Alcune tribù attribuiscono la manifattura del primo *dilly-bag* ad una vecchia antenata, e così anche questo oggetto figura nei vari racconti dal Tempo del Sogno.

Il Tempo non capiva che cosa la donna stesse facendo, così prese a seguirla.

La donna viaggiò per lungo e per largo per tutta la terra, e ogni volta che incontrava il fuoco spento di una tribù perduta, raccoglieva gli stecchi carbonizzati, e quando finalmente il suo sacco n'era colmo, si recò ai segreti luoghi del sogno delle vecchie tribù. Qui si riposò e nuovamente invocò Biامي, e gli chiese di aiutarla a ricordare i vecchi racconti in modo che per loro tramite potesse trovare la sua tribù.

Biامي amava questa donna, e così le mise in mente un modo nuovo per poter rintracciare quei racconti e la sua tribù. La donna si sedette e trasse dal suo sacco i pezzi di stecchi carbonizzati che aveva preso dai fuochi spenti, e distese la corteccia del callistemone a terra. Distribuì gli stecchi sulla corteccia, e vide che impressero dei segni sulla superficie.

Così rimase seduta per molti anni, segnando il callistemone con i racconti delle tribù perdute da tempo immemorabile, finché ebbe consumato tutti i residui carbonizzati che aveva raccolto e il sacco si svuotò. In questa maniera si ricordò i racconti del vecchio Tempo del Sogno, e attraverso loro entrò nella vecchia vita delle tribù.

E quando i callistemoni ripresero a riempire l'aria con il profumo dolce di miele, l'accettarono nella loro tribù come una tra loro, così non sarebbe stata mai più senza la corteccia che le serviva per il suo lavoro. La chiamarono Oodgeroo. E questa è il racconto di come Oodgeroo riuscì ad entrare nuovamente nel vecchio Tempo del Sogno. Ora è felice, perché può sempre parlare con le tribù ogni volta che lo desidera. Il Tempo ha perso il suo potere su di lei perché così ha voluto Biامي.

Boonah
(*L'eucalipto a legno rosso*)

Boonah era un cacciatore di una tribù di Brisbane¹¹, che viveva ai piedi di una montagna. La sua tribù era fatta di artisti che si dilettavano a fare disegni. Tutte le altre tribù li ammiravano, poiché erano pacificatori. Essi portavano la pace e la felicità ovunque andassero. Passavano il loro tempo a risolvere i problemi delle altre tribù. Intervenevano nei litigi affinché si ristabilisse la pace. Erano alti e ritti e le loro dita erano lunghe e snelle.

Ora, in cima alla montagna viveva un'altra tribù. Erano pigri e litigiosi ed erano stati scacciati e costretti a vivere separatamente dalle altre tribù. Così si erano recati in cima alla montagna, dove vivevano isolati nella sola compagnia di Bunyip. Infatti, nella foresta piovosa la dimora di Bunyip era la cima della montagna.

La tribù esiliata incolpava Boonah per i suoi guai, perché Boonah aveva parlato male di loro al consiglio tribale quando furono scacciati. Decisero di vendicarsi di Boonah.

Un giorno, mentre Boonah era a caccia di cibo ai piedi della montagna, i membri della tribù esiliata guardarono giù e lo videro, e decisero di ucciderlo. Raccolsero pietre dalla vetta della montagna e li lanciarono giù su Boonah.

Ora a Bunyip non era gradito che gli esiliati vivessero sulla montagna, poiché essi disturbavano la sua casa nella foresta piovosa. Scelse questo momento per scuotere la montagna, così un'improvvisa valanga di pietre uccise tutti quelli della tribù esiliata. Essi si tramutarono in polvere nel punto in cui caddero, ai piedi della montagna.

Ma anche la tribù di Boonah fu travolta dalla valanga, e lo stesso Boonah fu il primo a morire. Le rocce, precipitando, spezzarono il suo snello corpo e il sangue gli scorreva via. E dopo Boonah, tutti i membri della tribù caddero a terra, moribondi, e il loro sangue macchiò la terra di rosso.

¹¹ Attuale capitale dello stato di Queensland.

Allora Boonah e la sua tribù si trasformarono in alberi, alti e snelli, con foglie verdi, lunghe e sottili, puntate verso terra per raccontare la storia della loro distruzione. E quando le altre tribù arrivarono ai piedi della montagna, lessero il messaggio di Boonah, e sapevano che la gomma rossa sui tronchi snelli degli alberi dal legno rosso era il sangue della tribù di Boonah.

Ancora oggi Boonah versa lacrime di sangue e ancora oggi si erige ritto e forte. Le sue foglie snelle sono puntate verso basso per sempre per ricordare la tribù litigiosa della cima della montagna, trasformata in polvere ai suoi piedi.

Tuggan-Tuggan
(*La grevillea gineprina*)

Tuggan-Tuggan era un cacciatore della tribù della Baia di Moreton. Un giorno, mentre cercava cibo, armato di boomerang¹², incontrò per caso una grevillea, esile e molto bella. Tuggan-Tuggan s'innamorò della bellissima grevillea. Sentiva che era infelice, e le chiese che cosa le accadesse.

La grevillea scosse le sue foglie verdi argentate nel vento e raccontò al cacciatore quanto desiderasse avere un mantello per coprire le sue foglie tremolanti e tenerle calde. Tuggan-Tuggan promise di aiutarla. Ogni giorno, invece di cacciare cibo, cercava un mantello per coprire la bellissima grevillea. Gli anziani della tribù si adirarono con Tuggan-Tuggan quando videro che tornava ogni giorno dalla caccia a mani

¹² Il boomerang (il termine inglese è di origine australiana) oltre a servire come arma con la caratteristica che ritorna al punto di lancio quando non colpisce il bersaglio, il boomerang, presso molte comunità, è utilizzato come strumento musicale. Infatti, battendo insieme due boomerang si ottiene un accompagnamento ritmato nelle cerimonie, creando una connessione tra danza e canto. Nella mitologia degli Aborigeni australiani il boomerang fu modellato originariamente da un albero tra cielo e terra; simbolizza l'arcobaleno e quindi il serpente arcobaleno; la curva è il collegamento tra gli opposti, tra il cielo e la terra, tra il Tempo del Sogno e le cerimonie, tra il passato e il presente.

vuote. Alla fine gli dissero che se non avesse portato cibo alla tribù, sarebbe stato punito. Ma Tuggan-Tuggan non ci fece caso, e continuò a cercare un mantello per la sua triste, incantevole grevillea. E un giorno gli anziani decisero che era arrivato il momento di punirlo.

Quando Tuggan-Tuggan ritornò ancora al campo, gli presero il boomerang e lo lanciarono alto in aria. Dissero a Tuggan-Tuggan che, poiché egli non si serviva più del suo boomerang per la caccia, non gli occorreva, e ora non sarebbe tornato al campo mai più. E gli dissero che anche lui doveva allontanarsi senza tornare.

Tuggan-Tuggan guardava il suo boomerang mentre viaggiava velocemente fuori dal campo visivo, e decise allora che avrebbe seguito la sua traccia per ritrovarlo ancora. Infatti, egli amava il suo boomerang quanto amava quella grevillea alta e infreddolita. Egli viaggiò per tutta la terra cercando ovunque il suo boomerang perduto, e mentre camminava cercava anche un mantello per la grevillea che rabbriviva dal freddo. I suoi viaggi lo portarono lontano. Ma non poteva cacciare nemmeno per se stesso senza il suo boomerang, e senza carne si ammalò e si affaticò e perse tutte le sue forze. Barcollando riprese la lunga strada del ritorno, e quando finalmente raggiunse di nuovo la sua bellissima grevillea, egli sapeva che stava morendo.

Ora Biami lo Spirito Buono sapeva dell'amore di Tuggan-Tuggan per l'albero, e, impietosito, trovò e restituì a Tuggan-Tuggan il suo boomerang. Ormai moribondo, Tuggan-Tuggan disse alla grevillea: "Questa è l'ultima volta che io potrò usare il mio boomerang. Dato che non ho potuto trovare un mantello per te, lancerò il mio boomerang fra i più alti dei tuoi rami. Ti riscalderà e ti renderà felice".

E quando egli lanciò il suo boomerang, questi girò intorno alla grevillea e toccò tutte le verdi foglie tremolanti, quindi irruppe in mille pezzi dorati che ricoprirono tutti i rami. Così il boomerang si trasformò in un mantello dorato per la grevillea, che da quel tempo è rimasta calda e felice. E Tuggan-Tuggan morì realizzando il suo desiderio.

Riferimenti bibliografici

- Petrilli, Susan (1995). "Il tempo del sogno o dell'inizio del mondo nei racconti degli aborigeni australiani", *Mondo*, "Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", 6, 1995, pp. 89-97, Ravenna, Longo.
- (1998). *Teoria dei segni e del linguaggio*, Bari, Graphis, seconda ed. 2001.
- (a cura di) (1999). *La traduzione*, "Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", X, 2, 1999/2000, introduzione "Traduzione e semiosi: considerazioni introduttive", pp. 9-22, Roma, Meltemi.
- (a cura di) (2003). *Translation Translation*, "Translation and Semiosis. Introduction", pp. 17-37, Amsterdam, Atlanta, GA, Rodopi.
- (2006). "Memorie aborigene tra racconto e ri-scrittura", in S. Petrilli e A. Ponzio, 2006, pp. 201-225.
- (2014). *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*, Milano, Mimesis.
- (2017). *Challenges to Living Together. Transculturalism, Migration, Exploitation*, Milano, Mimesis International.
- Petrilli, Susan e Augusto Ponzio (2006). *La raffigurazione letteraria*, Milano, Mimesis.
- Walker, Kath (Nunukul Oodgeroo) (1972). *Stradbroke Dreamtime*, Sydney, Angus & Robertson (edizione in brossura, 1999).

3. Dreamtime, Dreaming e Law.
Brevi osservazioni sulla sapienza semiotica
della cultura aborigena australiana
di Marco Castagna

“Be’, accidenti, se diamo retta a *loro*”
disse con un gran sorriso
“l’Australia è *tutta* un luogo sacro”
(Bruce Chatwin, *Le vie dei Canti*).

Il n’y a pas de hors-texte
(Jacques Derrida, *De la grammatologie*).

Nel 1973, introducendo uno dei propri studi più sistematici sulla cultura aborigena australiana, l’antropologo e storico delle religioni Mircea Eliade sosteneva che “la coscienza occidentale ha scarsamente tratto profitto dagli incontri con culture esotiche e poco familiari”, non tanto in relazione al quantitativo di “informazioni” raccolte, quanto “ai risultati creativi di tali incontri” (Eliade 1973, trad. it.: 8). In altre parole, nella migliore delle ipotesi (ossia quando non si configurano nei termini del diniego o dell’“annientamento”), l’incontro con l’“altro” entra silenziosamente a far parte della “storia delle idee”, senza tuttavia aggiungere o togliere nulla alla riflessione esistenziale sull’uomo e sul suo modo di “essere al mondo”.

Perciò, ai margini del proprio lavoro di sistematizzazione delle figure, dei temi e dei riti religiosi aborigeni, lo studioso iniziava a tratteggiare una riflessione sui metodi e le finalità della storia delle religioni, tale da poter essere estesa anche

a tutto il discorso antropologico. Così, proseguendo questa riflessione, Eliade giunge a poter criticare insieme paradigmi epistemologici altrimenti distanti – se non in contrapposizione – tra loro, sulla base di un pregiudizio comune: la *semplificazione* dell'esperienza umana (quella “primitiva” in particolare) finalizzata al raggiungimento di una presunta oggettivizzazione scientifica dei risultati.

A tale rischio “riduzionista”, egli contrappone una prospettiva “ermeneutica” (ivi: 168-169) – fortemente debitrice già dei primi sviluppi del pensiero filosofico di Paul Ricœur –, ossia un orizzonte teorico all'interno del quale poter essere in grado di riconoscere la “semantica” propria dei fenomeni culturali “altrui”, vale a dire il modo peculiare in cui attraverso questi, i soggetti in essi coinvolti danno senso al proprio agire. Solo in questo modo, infatti, si può ottenere la “creatività” dell'incontro, vale a dire “comprendere” meglio l'altro ed allo stesso tempo se stessi.

In questo stesso orizzonte, le pagine seguenti non offriranno molta creatività: per insufficienza di materiale preso in considerazione e di spazio argomentativo, infatti, si rinuncerà a qualsivoglia riflessione “esistenziale” sul rapporto fra cultura “occidentale” e cultura “aborigena”. Cionondimeno, si resterà nella prospettiva indicata da Eliade, proponendo – con particolare riferimento al lavoro di W.E.H. Stanner – alcune osservazioni sul modo in cui i partecipanti all'immaginario aborigeno organizzano simbolicamente (significativamente) la propria esperienza attraverso l'attualizzazione continua di quel singolare concetto che è tradotto alternativamente con i termini “Dreamtime”, “Dreaming” e “Law”.

A tal riguardo, diversamente da quanto si potrebbe pensare, la variazione traduttiva non è qui sintomo di fraintendimento o di irriducibile diversità tra le espressioni “originali” a cui i tre termini si riferiscono; al contrario, essa registra l'ampiezza di un concetto in grado di offrire continuità alle molteplici differenziazioni di una cultura

complessa, di cui è testimonianza l'articolato universo linguistico aborigeno.

Infatti, se la cultura indigena australiana si esprime oggi attraverso un centinaio di lingue, alla fine dell'Ottocento – dunque, al momento della prima colonizzazione inglese –, il continente (tenendo in considerazione anche la Tasmania e le Isole di Torres) si presentava ancora più fortemente differenziato sotto l'aspetto linguistico: poco meno di ottocento varietà di lingue (ulteriormente riconducibili a duecentocinquanta gruppi linguistici, vale a dire gruppi comprensivi anche delle varianti dialettali) per circa un milione di parlanti (cfr. Butlin 1983). Nella maggioranza dei casi, si trattava di piccoli gruppi (in media quaranta, cinquanta parlanti), ai quali si affiancavano pochi gruppi più ampi (in media tremila, quattromila parlanti).

Il tratto distintivo di *questa enorme varietà linguistica*, è che essa *non è di alcun impedimento alla comunicazione tra i gruppi*; al contrario, ancora adesso, molti aborigeni sono in grado di parlare correntemente quattro o cinque delle lingue presenti nel proprio territorio o almeno – diversamente da quanto accade nelle maggior parte delle altre regioni del mondo – le lingue dei propri “vicini” (cfr. Laycock 1979). *Tale “unità nella diversità” è resa possibile dalla condivisione di un immaginario comune definito dall'articolazione del discorso religioso.*

Infatti, per tutta l'Australia aborigena, è possibile parlare di un'unica religione con manifestazioni socio-culturali diverse:

In un modo o nell'altro, la religione riguarda, o riguarda tradizionalmente, tutti i membri di una specifica società aborigena. Le questioni fondamentali trovavano unanimità di fede, o per lo meno, non sollevavano contrasti accesi. Ciò assicurava la continuità di uno stile di vita che, nonostante fosse inevitabilmente soggetto a mutamenti interni, era fondamentalmente costruito su un modello ritenuto originariamente creato dalle stesse divinità. Inoltre, tale modello forniva un'ipotesi di lavoro che istituiva una relazione complemen-

tare tra elementi spirituali e naturali. L'interazione tra i due dava significato alla vita e garantiva la certezza delle verità fondamentali. La struttura di questo sistema di conoscenza, simbolicamente strutturato, si manifestava attraverso l'esperienza religiosa individuale, che cominciava col concepimento e continuava per tutte le tappe fondamentali della vita, fino alla morte fisica e, nella maggior parte dei sistemi religiosi, alla rinascita (Berndt 1993: 7).

Dunque, una spiegazione della religione aborigena deve riconoscere l'importanza di un sistema simbolico integrato di *credenza* e *azione* che abbia applicazione pratica nell'esecuzione del rituale: *Dreamtime*, *Dreaming* e *Law* segnano i confini di un quadro discorsivo fondamentale per la comprensione di questo sistema.

Infatti, anche solo a partire dai lavori citati in queste pagine, è evidente come ognuno dei tre termini sia stato introdotto in risposta ad una precisa sollecitazione storico-culturale, vale a dire nel tentativo di "accorciare le distanze" tra la "visione del mondo" ("weltanschauung") occidentale e quella aborigena. Di conseguenza – come accade in ogni atto di traduzione –, di volta in volta, la scelta è stata dettata non soltanto dalla coscienza di sé del parlante indigeno, ma anche da quella dell'"interprete" anglofono.

Così, rimane possibile individuare, per ognuna delle espressioni, occasioni d'uso che le distinguono dalle altre (cfr. Petrilli 1995: 89-97), ed allo stesso tempo – a seguito dell'intensificarsi dello scambio linguistico-culturale tra i parlanti aborigeni e quelli anglofoni – osservare da parte degli indigeni australiani una certa preferenza nei confronti dell'uso traduttivo di "Law" (cfr. Rolls e Johnson: 2011). Tuttavia, è solo mantenendo in continuità l'individualità dei tre termini che questi si presentano come tre nodi strutturanti un'unica costruzione identitaria (individuale e collettiva), con un particolare riferimento alla dimensione temporale dell'attività semiotica: *origine del senso, narrazione degli eventi, attestazione della legge*.

Dreamtime

Nell'immaginario religioso aborigeno, la venuta al mondo dell'uomo e del mondo così com'è si colloca nel *Dreamtime* (lett. *Tempo del Sogno*)¹, l'epoca primordiale e favolosa che gli Aranda chiamano dell'*alchera* o *alcheringa*. In tutto il continente, gli Aborigeni credevano generalmente che, in quel tempo "remoto", il mondo naturale fosse originariamente, ed essenzialmente, *privo di forma*: esso consisteva in qualcosa di scontato, *in attesa di essere attivato*. Fu così che:

[gli Esseri mitici] si spostarono sul continente, incontrando altri personaggi, cambiando profilo e l'aspetto della terra, e pervadendola di significati specifici. Ovunque andassero, qualunque cosa si lasciassero alle spalle conteneva qualcosa della loro essenza mitica o sacra. Alcuni di essi furono responsabili della creazione dei primi esseri umani, i primi, remoti, Antenati degli Aborigeni contemporanei. Li stabilirono in luoghi che sarebbero diventati di loro "proprietà", ossia i territori dei gruppi locali, assegnando loro i costumi a cui avrebbero dovuto attenersi, le lingue che avrebbero parlato e i riti che avrebbero celebrato. Quando queste divinità "morirono" fisicamente, o scomparvero al di là dei confini socio-culturali di uno specifico gruppo sociale, o si trasformano in qualcos'altro, lasciarono prove della loro presenza sulla terra in colline, pietre e pitture (Berndt 1993: 8-9)².

Questi stessi Antenati e tutto quanto ad essi associato appartiene al *Dreamtime*.

Dunque, in questa accezione del termine sono due gli aspetti che è interessante osservare: il primo riguarda la natura semiotica dell'atto "creativo"; il secondo – strettamente correlato al primo –, riguarda il rapporto fra lingua e territorio. Questi, infatti, da un lato segnano la peculiarità del

¹ Il termine fu coniato nel 1899 dagli antropologi Walter Baldwin Spencer e Francis James Gillen (cfr. Spencer 2000).

² Le principali fonti d'informazione sulla trasformazione degli Antenati riguardano la penisola di Capo York (cfr. McConnel 1957 e Sharp 1934).

mito d'origine aborigeno, dall'altra consentono di tenere in continuità la semantica propria del Dreamtime con quella delle altre due espressioni traduttive.

Quanto al primo aspetto, lo stesso Eliade evidenzia come:

[...] L'atto di "creazione" non costituì tanto una cosmogonia vera e propria quanto un modellamento ed una trasformazione di materiale preesistente; non fu una creatio ex nihilo ma il dar forma a una sostanza cosmica amorfa già esistente prima della comparsa degli esseri soprannaturali. Analogamente, la "creazione" dell'uomo fu piuttosto una modificazione di un essere fino a quel momento informe e mostruoso. I miti tendono ad accentuare il completamento morfologico e la formazione spirituale dell'uomo primordiale, più che il suo accedere alla vita a partire da una forma materiale già esistente. L'uomo venne fatto in senso proprio nel momento in cui ricevette la sua forma presente e gli vennero rivelate le istituzioni religiose, sociali e culturali che ormai avrebbero costituito l'eredità più preziosa della sua tribù (Eliade 1973, trad. it.: 17).

In questo breve resoconto, le espressioni "completamente morfologico" e "formazione spirituale" sono indici di almeno due presupposti di un'implicita prospettiva semiotica: in primo luogo, i rapporti di significazione sono sempre "istituendi"; in secondo luogo, tale istituzione è di carattere "pragmatico", ossia è posta in diretta relazione con la possibilità di "agire". In entrambi i casi, si tratta di modi singolari di intendere il rapporto semioticamente mediato all'esperienza ed alla "realtà", che solo recentemente hanno conosciuto dalla riflessione filosofica occidentale una stabilizzazione teorica più certa ed autonoma³.

Nel primo caso, infatti, si rende necessario abbandonare l'idea (ancora oggi largamente diffusa) che esista un rapporto "oggettivo" fra i "segni" (verbali e non verbali) e la "realtà",

³ Ciò vale a dire che, sebbene nella storia del pensiero occidentale, almeno a partire da Platone, è certamente possibile rintracciare riflessioni anche molto importanti sul rapporto fra segni e significato, è tuttavia anche vero che questa si sviluppa di volta in volta all'interno di cornici teoriche o disciplinari di cui tale rapporto non costituisce l'oggetto principale (cfr. Eco 2007).

smascherando l'“illusione rappresentativa” – ossia l'illusione che la conoscenza si esprima come una forma di rappresentazione “interna” al soggetto di ciò che accade in una realtà “esterna” (cfr. Ricœur 1981). Dunque, non si tratta di negare una certa “materialità” al “reale” o al “corporeo”, quanto di affermare che questa diventa “significativa” solo attraverso la capacità di cogliere le relazioni tra gli eventi. È in questa prospettiva di “istituzione di senso”⁴ che deve essere intesa non solo la “creazione” ad opera degli Antenati del Dreamtime, ma anche ciò che Stanner – al cui acume si deve lo studio forse più celebre sul concetto di *Dreaming* – indica come uno dei caratteri distintivi della nozione aborigena di “persona”:

Nel nostro modo di comprendere moderno, tendiamo a vedere “mente” e “corpo”, “corpo” e “spirito”, “spirito” e “personalità”, “personalità” e “nome”, come in un certo qual senso separati, anche opposti, sebbene entità che riusciamo in qualche maniera a tenere insieme nell'integrità “personale” o “individuale”. Il primitivo sembra non pensarla così. Il carattere distintivo che diamo a “mente”, “spirito”, e “corpo”, e il nostro contrasto del “corpo” versus “spirito” non sono presenti, e l'intera nozione di “persona” è ampliata (Stanner 1956, rist.:57; trad. it. nostra).

Nel secondo caso, la significazione è sempre un atto “performativo”, ossia in grado di “trasformare” la realtà, poiché l'organizzazione semiotica spinge ad “agire” sotto aspetti differenti, da quello più diretto dell'imperativo nelle forme verbali (“Apri la porta!”) a quello meno esplicito, ma non per questo meno efficace, dell'organizzazione dell'ambiente (le rappresentazioni grafiche del genere maschile e femminile su due porte, come l'uso del termine “toilette” richiedono determinate risposte comportamentali valide all'interno di

⁴ Ad esempio, co il termine “radura” non si indica qualcosa che abbia “in sé” la proprietà dell'insediamento, o che sia stata “creata” per tale scopo, ma si mettono in relazione le potenzialità di uno spazio in relazione all'abitabilità (riparo da agenti atmosferici, protezione dagli estranei, possibilità di impiantare un accampamento).

un determinato contesto culturale). In questa prospettiva, uno dei dati maggiormente peculiari della *weltanschauung* aborigena risiede nella stretta correlazione tra identità, lingua e territorio (cfr. Evans 2007).

Già nei miti della creazione, infatti, è possibile registrare una relazione diretta tra una lingua ed una parte di territorio, essendo molto comune che – durante il loro cammino – gli Antenati siano impegnati nell’assegnare specifiche lingue a specifici territori (cfr. Stanner 1956, rist.: 20). A sud-ovest del territorio Jawoyn, nella regione del fiume Roper, i Mangarrayi narrano che – al Tempo del Sogno – i due Serpenti Olivastri abbiano impiantato la lingua Mangarrayi, per poi dirigersi verso un luogo chiamato Jambarlin. Il percorso dei due Antenati attraversa un terreno scosceso: accade, dunque, che – durante la narrazione offerta a Francesca Merlan – la narratrice aborigena rallenti le proprie parole finché i Serpenti raggiungono la propria destinazione e quindi passi dalla lingua Mangarrayi a quella Alawa, poiché “da questo punto in poi la gente ha sempre parlato Alawa” (cfr. Merlan 1981, trad. it. nostra).

Ma lo stesso si legge nella testimonianza di Trigger a Doomdagee, a nord-est del Queensland: “Il concetto di lingua come di una caratteristica fondamentale del paesaggio è anche evidente dai racconti mitici in cui le figure totemiche viaggianti cambiano il proprio idioma qualora raggiungano il confine di un territorio linguistico – come, ad esempio, nella storia del serpente che passa dalla lingua Jingalau a quella Waanyi nel momento in cui supera il confine tra i due [territori]” (Trigger 1987: 218). O, ancora, in quella di Strehlow relativa agli Aranda dell’Australia Centrale (cfr. Strehlow 1965: 133). In tal modo, la popolazione è connessa ad una specifica porzione di territorio attraverso la lingua (Rumsey, che ha assistito i Jawoyn nella richiesta di restituzione del proprio territorio, usa il termine antropologico “filiazione”; Rumsey 2005: 200).

Così, non è un caso se il territorio Jawoyn è così chiamato perché è occupato dai parlanti la lingua Jawoyn; o, meglio, esso è chiamato così perché – al Tempo del Sogno – il “Coc-

codrillo” Nabilil spostandosi verso il fiume Katherine ha dato forma al paesaggio, ne ha stabilito i nomi e “impiantato” la lingua (cfr. Merlan e Rumsey 1982). Allo stesso modo, la popolazione Wambaya è tale perché è connessa al territorio Wambaya che è definito dalla lingua Wambaya (cfr. Rumsey 2005: 191-206). Dunque, si instaura una precisa distinzione fra “parlare” e “possedere” una lingua (cfr. Koch, Nordlinger 2014: 3): una persona “possiede” la lingua del territorio a cui la propria gente (clan, famiglia, ...) è associata, anche se non la parla correntemente; vale a dire che quella persona partecipa principalmente di un contesto culturale semioticamente istituito, di cui le strutture grammaticali e linguistiche sono un aspetto “derivato”.

Dreaming

A questo punto, preso in considerazione il *Dreamtime* nella sua dimensione pragmatica di “istituzione” di un rapporto di significazione, possiamo comprendere meglio come esso non solo entri in relazione con gli altri due termini, ma ne costituisca il fondamento stesso di possibilità. In questo stesso senso, possiamo capire anche perché *il Dreamtime non è mai finito*: non perché esso sia il punto di origine (l’epoca d’oro) di un infinito processo di decadenza “naturale” o di “evoluzione biologica”, né perché gli aborigeni non conoscano il concetto di “storia”, illudendosi di poter mantenere vivo – in particolare attraverso i propri riti – un eterno presente. Piuttosto, esso diventa il fondamento ineliminabile ed insieme lo spazio invalicabile di una più “umana” identità “narrativa”.

In proposito, può essere utile seguire il procedere dello studio condotto da Stanner, isolandone alcuni brani.

Innanzitutto, ritroviamo l’idea che il “The Dreaming”⁵ (ma, per quanto detto prima, qui il termine ha valore di

⁵ Nella traduzione italiana, abbiamo scelto di mantenere invariato anche l’articolo determinativo “The”, in considerazione del fatto che Stanner lo usa

“Dreamtime”) sia “ogniquando” e che ad esso sia attribuita una “insindacabile autorità” (inizia ad essere introdotto, così l’aspetto della “legge” su cui torneremo più avanti):

Sebbene, come ho già detto, *The Dreaming* evoca insieme l’idea di un sacro ed eroico tempo di un passato indefinitamente remoto, tale tempo è anche, in un certo senso, ancora parte del presente. Non si può “fissare” *The Dreaming* nel tempo: esso era, ed è, ogniqualvolta. Saremmo davvero in errore se leggessimo in esso l’idea di un’Età dell’oro, o di un Giardino dell’Eden, nonostante fosse un’Età di Eroi, quando gli Antenati facevano cose meravigliose che gli uomini non possono più fare. I primitivi non sono affatto insensibili alla “malinconia che è il passato” di Mary Webb, ma non lo fanno, in avversione per il presente o il futuro, guardando indietro ad esso con desiderio e nostalgia. Eppure esso ha per loro una insindacabile autorità (Stanner 1956, rist.: 55-56; trad. it. nostra).

Successivamente, il concetto di “ogniquando” si specifica in quello di “qui-e-ora”:

Chiaramente, *The Dreaming* è molte cose in una. Tra questi, una sorta di racconto di narrazione di ciò che è accaduto una volta; una sorta di atto costitutivo di ciò che ancora accade; e una sorta di logos o principio di ordine trascendente ogni cosa significativa per l’uomo aborigeno. [...] Perché il primitivo pensi al ‘sognare’ come l’equivalente più vicino in inglese è un rompicapo. Forse, perché è con l’atto di sognare, come realtà e simbolo, che la mente aborigena entra in contatto – pensa di entrare in contatto – con qualunque sia il mistero che collega *The Dreaming* e il Qui-e-Ora (ivi: 56; trad. it. nostra).

Si tratta di una variazione importante, perché in essa risiede la consapevolezza che il Dreamtime è il fondamento “assente” della spazialità e della temporalità o, reciproca-

con l’iniziale maiuscola, dunque lasciando intendere che “*The Dreaming*” sia da considerarsi come un’unica espressione, in cui il gioco sintattico tra l’articolo determinativo ed il gerundio è volto a rendere la particolarità temporale del fenomeno (ossia un tempo concluso eppure in divenire).

mente, il principio di possibilità di entrambe. È a questo punto che diviene necessario valutare “se” e “come” non già gli Antenati o gli Eroi del Dreamtime, ma i comuni esseri umani siano in grado di partecipare di questo fondamento “a-spaziale” e “a-temporale”, pur essendo quotidianamente immersi nel “lineare” scorrere “naturale” degli eventi. Si tratta, evidentemente di una questione delicata, di fronte alla quale lo stesso Stanner sarà costretto a domandarsi: “Come si dovrà affrontare un concetto così sottile?” (*ibid.*).

Così, benché appaia trovarsi in difficoltà sugli aspetti più marcatamente filosofici della questione, nel suo tentativo di rispondere, l’antropologo traccia un percorso interessante a partire dall’osservazione che, nella cultura aborigena, i racconti costituiscano una “chiave poetica alla Realtà”:

I racconti sono una sorta di commento, o dichiarazione, su ciò che è pensato per essere permanente e ordinato alla base stessa del mondo e della vita. Sono un modo di affermare il principio che anima le cose. Potrei chiamarle una chiave poetica alla Realtà. L’aborigeno non si pone questioni filosofiche del tipo: Che cos’è “reale”? Quanti “tipi” di “realtà” ci sono? Quali sono le “proprietà” della “realtà”? Come sono interconnesse tali le proprietà? Questo è il linguaggio del discorso intellettuale occidentale e il frutto di una certa storia sociale. I suoi racconti sono, tuttavia, una sorta di risposta a tali domande così tanto lontane dall’essere poste. Essi possono non essere una “definizione”, ma sono una “chiave” per la realtà, una chiave per la singolarità e la pluralità delle cose istituite una-volta-per-tutte quando, in *The Dreaming*, l’universo è diventato universo dell’uomo. La filosofia attiva della vita aborigena trasforma questa “chiave”, che è espressa nel linguaggio della poesia, del dramma, e del simbolismo, in un principio, che *The Dreaming* non solo determina cosa è la vita ma anche quello che può essere. La vita, per così dire, è un “possibile”, e ciò che è, è il “significato” di *The Dreaming* (ivi: 59; trad. it. e corsivo nostri).

A tal proposito, è singolare come – circa trent’anni più tardi – Paul Ricœur, con l’intento di definire una propria “poetica” (ossia di fissare le condizioni di creatività dell’es-

sere umano) abbia sviluppato la propria versione “narrativa” dell’ermeneutica intorno al concetto dinamico di “mimesis” come “imitazione creatrice” articolata in tre momenti analiticamente distinguibili ma pragmaticamente non separabili: *prefigurazione, configurazione e rifigurazione*⁶. In grande affinità con i racconti del Dreamtime secondo cui gli Antenati hanno “dato forma” a ciò che era ancora informe, il primo momento della comprensione ermeneutica si fonda sulla possibilità stessa della “realtà” di essere raccontata, vale a dire (come abbiamo già visto in precedenza) la potenzialità che hanno gli eventi di essere messi in relazione tra di loro in risposta alla domanda “perché?”.

Su questa possibilità si fonda il primo livello della conoscenza, che Ricœur definisce “configurazione”, vale a dire il momento in cui, grazie alla propria “intelligenza narrativa”, il soggetto interrogante (“perché?”) struttura compiutamente tra di loro gli eventi, dando origine ad unità di senso più ampie della singola parola o frase: i “testi”. Tuttavia, è chiaro che fondare la comprensione sulla risposta alla domanda “perché?”, significa assegnare alla conoscenza il grado dell’“ipotesi” piuttosto che quello della “verità”, della “possibilità” piuttosto che della “certezza”. A questa condizione risponde il momento della “rifigurazione”, vale a dire il momento in cui chi entra in contatto con la configurazione (come il lettore nei confronti di un testo) può confermarne o smentirne l’unità di senso: è in questo momento che alla “singolarità del parlante” è richiesto di attestare (“qui-e-ora”) l’intero sistema (“ogni-quando”) di ipotesi di senso (di “credenze”) che regge tutti i contenuti dell’esperienza narrativa⁷.

⁶ Il frutto di questa ricerca è la ponderosa opera in tre volumi intitolata *Temps et Récit* (cfr. P. Ricœur 1983, 1984, 1985).

⁷ Ad esempio, ogni volta che qualcuno racconta la favola di Pinocchio, non solo egli conferma il rapporto di paternità “adottiva” tra un falegname e la propria creatura, ma anche tutto l’orizzonte di credenza – letteraria – per cui un ciocco di legno possa avere vita. In questo stesso senso, non sarà difficile comprendere che un “figlio” sia complessivamente tale per costruzione simbolica piuttosto che come semplice conseguenza di un rapporto sessuale.

Giunti a questo punto, non solo siamo in grado di comprendere in che modo il Dreamtime costituisca un orizzonte sempre presente nell'esperienza aborigena, ma anche la natura relazionale delle unità di senso più o meno ampie che è possibile configurare all'interno di tale orizzonte:

[...] la condizione prevalente è quella della convinzione, non dell'inchiesta o del dissenso. Finché la fiducia in The Dreaming dura, non ci può essere 'momentaneo bagliore di dubbio ateniese' a far crescere un grande movimento scettico di incredulità che distrugga le unità date. [...]

Ci sono molte altre "unità" che la credenza può sostanziare. Un primitivo può "vedere" come "unità" due persone, come ad esempio due fratelli o un nonno e nipote; o un uomo vivente e qualcosa di inanimato, come quando egli dice che, per esempio, l'albero woollybutt, il suo totem, è il fratello di sua moglie. Nella comprensione aborigena, un uomo acquista la paternità di un bambino, non è il rapporto sessuale, quanto l'atto di sognare uno spirito-bambino. Il suo spirito, durante un sogno, "trova" un bambino e lo dirige verso la propria moglie, che quindi lo concepisce. Il congresso fisico tra un uomo e una donna è contingente, non è un prerequisito necessario (Stanner 1956, rist.: 57; trad. it. nostra).

Law

[...] i bianchi ci chiedono ogni volta, cosa è il Dreaming? Questa è una questione difficile poiché il Dreaming è realmente qualcosa di assolutamente grande per gli Aborigeni... gli eventi del Dreaming hanno costituito la nostra Legge... Questa Legge è il modo in cui viviamo, le nostre regole. Questa Legge è le nostre cerimonie, le nostre canzoni, le nostre storie... La Legge è stata costituita dagli eventi del Dreaming (Mussolini Harvey cit. in Bradley 1988: xi; trad. it. nostra).⁸

⁸ Traducendo l'espressione plurale "Dreamings" "eventi del Dreaming" piuttosto che con "Sogni" si è cercato di evitare possibili fraintendimenti, mantenendo la forma anglofona fin qui adottata e evitando che tale pluralità potesse essere attribuita al Dreaming in sé, dal momento che essa designa, piuttosto, le differenziazioni interne ad esso. In ogni caso, il testo originale re-

È grazie alla facoltà ordinatrice della narrazione che la “possibilità” diviene Dreamtime diventa Law, soprattutto nei termini in cui la Legge sia “ovunque” e “sempre” ma si attualizzi nel “qui-e-ora”. In questo senso, durante il secolo scorso, a seguito di quella che viene comunemente definita come “svolta linguistica”, il pensiero occidentale ha sviluppato un concetto molto simile a quello espresso dalla terna Dreamtime-Dreaming-Law: l'*Ordine del Discorso*.

Appena la natura viene “parlata” dall'uomo (*Dreamtime*), il racconto (*Dreaming*) si mette subito in funzione, interpretando, istituendo il senso (*Law*): nel racconto di sé, ogni essere umano è chiamato a scegliere tra le forme della narritività che rendono possibile affermare la propria presenza significativa nello spazio del mondo; tale atto di raccontare non è mai solo individuale ma anche e sempre sociale, poiché esso deve utilizzare uno o più sistemi di codici condivisi (prevalentemente quello linguistico), e viceversa, ciò determina che ogni sistema non sia solo sociale, poiché esso esiste solo nell'atto degli individui che lo usano.

A questa messa in atto individuale della lingua (ma più in generale di ogni sistema di segni), che definiamo *enunciazione*, il linguista francese Émile Benveniste ha associato il termine *discorso* (cfr. Benveniste 1966: 310; 1974: 98): ogni volta che qualcuno è coinvolto in una procedura di gestione dei significati, egli sta “discorrendo” sul mondo “pubblicamente”, mettendo in atto qualcosa che è “effettuato come evento” (qui-e-ora), ma “compreso come senso” (ogniquando), ovvero prodotto e ricevuto all'interno di quel complesso insieme di elementi extralinguistici che comunemente chiamiamo “discorso”. Al fine di rendere conto della *situazionalità* dell'enunciazione (partecipanti,

cita così: “White people ask us all the time, what is Dreaming? This is a hard question because the Dreaming is a really big thing for Aboriginal people... The Dreamings made our Law... This Law is the way we live, our rules. This Law is our ceremonies, our songs, our stories... The Law was made by the Dreamings”.

tempi, luoghi, determinazioni storiche, sociali e culturali), il discorso appare come l'*ordine delle associazioni discorsive delimitanti lo spazio di esercizio del senso* (cfr. Brunet and Mahrer: 2012).

Nel Dreamtime, gli Antenati prendono vita e formano con la loro azione tutto il mondo. I progenitori indicano la strada, descrivono come deve essere il mondo e definiscono rituali che tutt'oggi sono completamente seguiti dai loro discendenti (cfr. Bell 1983: 90):

La loro "spinta" creativa per tirar fuori un senso e un ordine dalle cose, per qualche motivo, si è concentrata sul versante sociale piuttosto che quello metafisico o materiale. Di conseguenza, vi è stato uno sviluppo insolitamente ricco di quella che gli antropologi chiamano "struttura sociale", ossia la rete di relazioni durature riconosciute tra le persone. Questo sistema molto complicato è una conquista intellettuale e sociale di un ordine elevato. Non si tratta, come nel caso di una risposta istintiva, di un fenomeno "naturale"; non è, come l'arte o un rituale, un complesso tipo di comportamento passionalmente aggiunto alla "natura", in linea con una visione metafisica, ma senza scopi razionali e intelligibili che possano essere chiaramente individuati; esso deve essere confrontato, penso, con una conquista laica come, ad esempio, il governo parlamentare in una società europea. Si tratta invero di sapere positivo (Stan-ner 1956, rist.: 63; trad. it. nostra).

Allo stesso modo, *il discorso è nello stesso tempo struttura e processo*. Ciò significa che tale ordine non è una "grammatica", non ottiene la propria regolarità "a priori", ossia non risponde a norme esterne a se stesso; piuttosto esso diventa "ordine" (Legge) mettendo in atto una rete di associazioni (storiche, sociali, culturali, ideologiche) che si manifestano regolarmente all'interno delle enunciazioni (il Dreamtime come Legge si esplica solo nel reiterarsi rituale delle narrazioni). È nell'Ordine del Discorso che si produce quella singolarità per cui "per gli Aborigeni il tempo è ora. Quin-

di è passato; tuttavia, il passato è anche presente qui e ora” (Raine 2003: 135)⁹.

Dunque, poiché il discorso non ottiene la propria regolarità *a priori*, esso definisce un ordine che può essere sottomesso a stabilità ma anche a un’eterogeneità dei possibili; in altri termini esso rimane “legge” anche in occasione di variazione della “norma”:

I racconti sono anche una collazione di ciò che è validamente noto in merito a tali permanenze ordinate. I primitivi citano The Dreaming come un capitolo di validità assoluta in risposta a tutte le questioni di perché e come. In questo senso, i racconti possono essere considerati, forse non una definizione, ma una “chiave” della Verità.

Inoltre essi, con la loro costante messa in scena di ciò che a ragione o a torto stato fatto nel The Dreaming, stabiliscono i modi in cui uomini buoni e cattivi possono e vogliono agire ora. In questo senso, essi sono una “chiave” o una guida alle norme di comportamento, e una previsione di come uomini sbagliano (Stanner 1956, rist.: 59; trad. it. nostra).

In questo senso, più avanti Stanner potrà evidenziare che “i primitivi non hanno dèi, giusti o ingiusti, che giudicano il mondo. [...] Non ci sono profeti, santi o *illuminati*” (ivi: 60). Alla stregua di ogni altra comunità culturale in relazione alla propria tradizione ed ai comportamenti che la identificano come tale, la comunità aborigena deve collaborare quotidianamente per attestare le connessioni tra il mondo attuale e l’epoca del Dreaming. Al fine di attivare costantemente le connessioni con il Dreamtime, le comunità aborigene devono esibire e tramandare la conoscenza dell’epoca della creazione (ivi: 40-41): il mantenimento e la percorrenza dei luoghi sacri sono, in particolare, i principali strumenti per la costituzione di un legame permanente tra la vita attuale e l’epoca mitica della creazione. Ciò avviene attraverso rituali con canzoni, balli, rappresentazioni sceni-

⁹ Raine sintetizza così le osservazioni di Elkin (1964: 234).

che e narrazione di storie e miti: “The Law is everywhere” (Kleinert, Neale 2000: 11).

A questo punto, tuttavia, rimane aperto un ultimo interrogativo: come si può “sapere” di star rispettando una legge se questa non si manifesta che al momento della propria attualizzazione? Se vi è una singolarità a proposito della legge, una legge della singolarità che deve mettersi in rapporto, senza mai poterlo fare, con l’essenza generale o universale della Legge? Se, come l’accesso del Castello di Kafka, la Legge si esplica nei discorsi della gente del villaggio, ma rimane di per sé inaccessibile?

Collocando tutta l’esperienza umana al proprio interno, l’Ordine del Discorso pone il parlante nella “tragica” condizione di esprimersi solo attraverso se stesso, di poterlo mai guardare “dall’esterno” (cfr. Stanner 1956, rist.: 65-66; trad. it. nostra). Per questo, il sistema Dreamtime-Dreaming-Law è “una teoria di come l’universo è diventato un sistema morale” (ivi: 57): in esso, il soggetto semiotico (il soggetto d’enunciazione) si ritrova al confine di una irriducibile ambivalenza: da un lato è sospeso in una rete di interdipendenze (narrative, testuali e discorsive), dall’altro è necessitato all’appropriazione individuale del sistema (cfr. Klapproth 2004: 80-86). In tal modo, il modello discorsivo costringe il parlante alla responsabilità ultima della propria parola, in una dimensione topologica che ha, ancora una volta, molto in comune con il senso semiotico dello spazio proprio della cultura aborigena. Infatti, in ogni ordine discorsivo (politico, religioso, scientifico), il reiterarsi delle enunciazioni (delle storie, dei racconti) può dare al parlante l’illusione di possedere *la* Verità; ma si tratta di un’illusione alla quale – come sanno bene gli “uomini-medicina” – bisogna saper sfuggire¹⁰.

¹⁰ Indagando la realtà degli sciamani australiani, Kenneth Maddock (1972: 115) riferisce che i novizi sono ingannati solo per essere risvegliati, e la conseguenza di ciò non è lo scetticismo ma la fede. Non è possibile, qui, dare conto delle peculiari caratteristiche che individuano la singolarità dello sciamanesimo australiano e che lo pongono in perfetta continuità con il discorso condotto finora; perciò si rimanda almeno alla lettura di Elkin (1977) ed Eliade (1974).

Si racconta sempre da una posizione. E se è grave assolutizzare la propria collocazione, lo è ancora di più quando questo si traduce nel *togliere spazio* alla parola “altrui”. È in questo senso che Stanner, nel suo *After the Dreaming* (1979, rist.: 172-224), individua un “Grande Silenzio Australiano” che ha tenuto gli Aborigeni fuori dalla storia del secolo scorso del proprio continente: un secolare reiterarsi di un contesto di forte assimilazione narrativa che presume implicitamente che il popolo Aborigeno non abbia un posto da cui parlare. A ciò risponde oggi il gesto di scrittori aborigeni come Oodgeroo Noonuccal, Hyllus Marsh, Kevin Gilbert, Robert Merritt, Gerry Bostock, Jack Davis e Eva Johnson, che sono usciti dal silenzio perché il Tempo del Sogno sia ancora “qui-e-ora”.

Riferimenti bibliografici

- Bell, Diane (1983). *Daughters of the Dreaming*, Sydney, McPhee Gribble/Allen and Unwin.
- Benveniste, Émile (1966). *Problèmes de linguistique générale*, Parigi, Gallimard; trad. it. di M.V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il Saggiatore, 1971.
- (1974). *Problèmes de linguistique générale II*, Parigi, Gallimard; trad. it. di F. Aspesi, *Problemi di linguistica generale II*, Milano, Il Saggiatore, 1985.
- Berndt, Roland Murray (1993, 2012). “Australia, religioni dell’”. Panoramica generale”, in Mircea Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, vol.15, *Religioni dell’Oceania*, Milano, Jaca Book.
- Bradley John (1988). *Yanyuwa Country: The Yanyuwa People of Borroloola Tell the History of Their Land*, Richmond, Greenhouse Publications.
- Brunet, Émilie, Mahrer, Rudolf (2012). *Relire Benveniste. Réceptions actuelles de Problèmes de linguistique générale*, Louvain-la-neuve, L’Harmattan/Academia s.a.
- Butlin, Noel George (1983). “Trends in Australian Income Distribution: A First Glance”, *Working Paper in Economic History*, 17, Canberra, Australian National University.
- Eco, Umberto (2007). *Dal segno al labirinto*, Milano, Bompiani.
- Eliade, Mircea (1964). “The Quest for the ‘Origins’ of Religion”, *History of Religions*, IV, summer 1964, pp. 154-169, rist. in Mirecea Eliade,

- The Quest*, pp. 37-53, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- (1973). *Australian Religion, An Introduction*, Ithaca (NY), Cornell University Press; trad. it. di M. Giacometti, *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Milano, Jaca Book, 1978, 1990.
- (1974). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Parigi, Payot; trad. a cura di J. Evola (rivista da F. Pintore), *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi*, Roma, Ed. Mediterranee, 1991.
- Elkin, Adolphus Peter (1964). *The Australian Aborigines: How to Understand Them*, Sydney, Angus and Robertson.
- (1977). *Aboriginal Men of High Degree. Initiation and Sorcery in World's Oldest Tradition*, Queensland, University of Queensland Press; trad. it. di U. Fabietti, *Sciamani d'Australia. Rito e iniziazione nella società aborigena*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002.
- Evans, Nicolas (2007). *Warramurrungui undone: Australian languages in 51st Millennium*, in Matthias Brenzinger (a cura di), *Language Diversity Endangered*, pp.250-281, Berlin, Mouton de Gruyter.
- Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours*, Parigi, Gallimard; trad. it. di A. Fontana, M. Bertani, V. Zini, in Michel Foucault, *L'ordine del discorso e altri interventi*, pp. 2-40, Torino, Einaudi, 2004.
- Klapproth, Danièle M. (2004). *Narrative As Social Practice. Anglo-western and Australian Aboriginal Oral Traditions*, Berlin-New York, Mouton de Gruyter.
- Kleinert Sylvia e Margo Neale (2000). *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- Koch Harold, Nordlinger Rachel (2014). *The Languages of Australia in Linguistic Research: Context and Issues*, in Harold Koch, Rachel Nordlinger (a cura di), *The Languages and Linguistics of Australia: A Comprehensive Guide*, Berlin-New York (NY), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.
- Laycock, Donald (1979). *Linguistic Boundaries and Unsolved Problems in Papua New Guinea*, in Stephen A. Wurm, S. (a cura di), *New Guinea and Neighbouring Areas: A Sociolinguistic Laboratory*, pp.81-99, Mouton, The Hague.
- Maddock, Kenneth (1972). *The Australian Aborigines: A Portrait of their Society*, Harmondsworth, Penguin.
- McConnel, Ursula (1957). *Myths of the Mungkan*, Melbourne, Melbourne University Press.
- Merlan, Francesca (1981). "Land, Language and Social Identity in Aboriginal Australia", *Mankind*, 13, pp. 133-148.
- Merlan Francesca and Alan Rumsey (1982). *The Jawoyn (Katherine Area) Land Claim*, Darwin, Northern Land Council.

- Morris, Barry (1988). "Dhan-gadi resistance to assimilation", in Ian Keen (a cura di), *Being Black: Aboriginal cultures in "settled" Australia*, pp. 33-63, Canberra, Aboriginal Studies Press.
- Petrilli, Susan (1995). "Il tempo del sogno o dell'inizio del mondo nei racconti degli aborigeni australiani", *Mondo*. "Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", 6, pp. 89-97, Ravenna, Longo.
- Raine, Peter (2003). *Who Guards The Guardians? Intercultural Dialogue On Environmental Guardianship*, Oxford, University Press of America.
- Ricœur, Paul (1981). *Mimesis et représentation*, in AAVV, *Estetica e ermeneutica. Scritti in onore di Hans-Georg Gadamer*, pp. 9-26, Napoli, Tullio Pironti editore.
- (1983). *Temps et récit I*, Parigi, Seuil; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e Racconto I*, Milano, Jaca Book, 1986.
- (1984). *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Parigi, Seuil; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto II. La configurazione nel racconto di finzione*, Milano, Jaca Book, 1987.
- (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*, Parigi, Seuil; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1988.
- Rumsey, Alan (1993, 2005). "Language and territoriality in Aboriginal Australia", in Michael Walsh, Colin Yallop (a cura di), *Language and culture in Aboriginal Australia*, pp. 191-206, Canberra, Aboriginal Studies Press.
- Rolls Mitchell, Johnson Murray (2011). *Historical Dictionary of Australian Aborigines*, Lanhan (Toronto) - Plymouth (UK), Scarecrow Press.
- Sharp, Lauriston (1934). "Ritual Life and conomics of the Yir-Yoront of Cape York Peninsula", *Oceania*, 5/1, pp. 19-42.
- Spencer, Walter Baldwin (2000). *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, Adamant Media Corporation.
- Stanner, William Edward Hanley (a cura di) (1956). *The Dreaming*, in William Howell Edwards (a cura di), *Traditional Aboriginal Society*, pp. 225-236, Melbourne, Macmillan Australia; rist. in W.E.H. Stanner, *The Dreaming & Other Essays*, pp.55-69, Melbourne, Black Inc. Agenda, 2010.
- (1979). *After the Dreaming*, in W.E.H. Stanner, *White Man Got No dreaming*, pp.106-143, Canberra, Australian National University (ANU) Press; rist. in W. E. H. Stanner, *The Dreaming & Other Essays*, pp. 172-224, Melbourne, Black Inc. Agenda, 2010.
- Strehlow, Theodor George Henry (1965). *Culture, Social Structure and Environment in Aboriginal Central Australia*, in Catherine Helen Berndt, Roland Murray Berndt (a cura di), *Aboriginal Man in Australia*, pp. 121-145, Sydney, Angus and Robertson.

–(1971). *Songs of Central Australia*, Sydney, Angus and Robertson.
Trigger, David Samuel (1987). “Languages, Linguistic Groups and Status Relations at Doomadgee, an Aboriginal Settlement in North-West Queensland, Australia”, *Oceania*, 57, pp. 217-219.

4. Un classico della letteratura narrativa australiana. *Stradbroke Dreamtime* di Oodgeroo Noonuccal (1972)

di Margherita Zanoletti

Il percorso di analisi

Il presente contributo analizza la struttura, i temi e lo stile narrativo adottato dalla scrittrice, artista e attivista aborigena Oodgeroo Noonuccal (1920-1993) in *Stradbroke Dreamtime* (Walker 1972). L'opera, un classico della letteratura australiana e da anni testo adottato nelle scuole dell'obbligo in Australia, raccoglie 27 racconti, di cui metà autobiografici e metà attinti dalla mitologia e dalla tradizione orale aborigene. Riccamente illustrato nelle sue diverse edizioni, tradotto in polacco, giapponese e tedesco, è oggi uno dei libri più amati e conosciuti da bambini, ragazzi e adulti in Australia e non solo.¹

Il progetto di presentare *Stradbroke Dreamtime* alla comunità scientifica italiana nasce a seguito della pubblicazione delle prime traduzioni italiane di una selezione di racconti (Cavagnoli 1988; Petrilli 1995: 89-97; Zanoletti 2012: 80-95). A tal fine, l'analisi proposta illustra il contesto culturale che ospita la produzione di Oodgeroo, la storia della pubblicazione e i contenuti del libro, a partire dai temi ricorrenti: la presenza della natura, da preservare e proteggere, la cre-

¹ L'edizione originale (Walker 1972) è illustrata da Dennis Schapel; l'edizione successiva (Walker 1982) è illustrata da Lorraine Hannay; le edizioni del 1993 e 1999 (Walker 1993, 1999) da Brownyn Bancroft. L'opera è stata inoltre pubblicata negli Stati Uniti con il titolo *Dreamtime: Aboriginal stories* (Walker 1994).

azione del mondo e gli esseri ancestrali, le relazioni sociali e familiari, il folklore aborigeno, il rapporto tra indigeni e bianchi, e il legame tra passato, presente e futuro. Oggetto di studio sono inoltre lo stile narrativo e il linguaggio adottati dall'autrice, visti come connotati ibridi a metà strada tra la necessità di affermazione identitaria e conservazione culturale e l'esigenza di divulgazione e alfabetizzazione su questioni politiche e razziali, da condividere con le giovani generazioni. Il percorso di analisi si articola in tre sezioni. La prima parte intende porre in evidenza l'originalità e l'importanza del contributo artistico e intellettuale di Oodgeroo, fornendo una biografia sintetica dell'autrice e presentando succintamente la sua opera, in modo speciale quella letteraria. Nella seconda sezione, si cercherà di offrire alcune chiavi di lettura generali di *Stradbroke Dreamtime*, facendone emergere la struttura e le tematiche dominanti. La terza parte si sofferma sull'analisi testuale di due racconti, tenendo presente non solo le osservazioni storiche e contestuali relative alla produzione della raccolta, ma anche le caratteristiche legate alla nascita della letteratura aborigena.

Oodgeroo Noonuccal e la nascita della letteratura aborigena australiana

La carriera letteraria di Oodgeroo prende avvio con la pubblicazione di *We are Going*, raccolta di liriche del 1964 destinata a marcare per sempre la storia culturale d'Australia (Di Blasio e Zanoletti 2013). Non soltanto, infatti, si tratta della prima opera poetica a essere pubblicata da un autore indigeno (la prima opera letteraria pubblicata da un autore indigeno è *Native Legends* di David Unaipon, opera del 1929 che raccoglie i miti e i racconti della tradizione); ma soprattutto, questo libro porta alla ribalta in modo creativo la questione aborigena in un periodo infuocato dalla protesta come furono gli anni Sessanta: una decade calda di manifestazioni, iniziative, trasformazioni sociali. In questo frangente storico,

la poesia di Oodgeroo si fa portavoce di un vero e proprio “rinascimento indigeno” (Di Blasio 2013: 17).

Half-caste nata sull'isola di Stradbroke (a circa 30 km dalla capitale del Queensland, Brisbane) da padre bianco e madre indigena, nel 1964 Oodgeroo porta ancora il nome Kath Walker. Il cognome è dell'ex marito Bruce Raymond Walker, membro della tribù Gugingin. L'autrice abita a Brisbane, ha due figli ed è non solo poetessa, ma anche instancabile attivista politica e membro militante del partito comunista (cfr. Cochrane 1994). *We are Going* unisce anima poetica e anima politica: la sua pubblicazione rappresenta l'apice di una folta serie di attività politiche e sociali in difesa della minoranza aborigena che, lo ricordiamo, negli anni Sessanta è ancora soggetta a spietate e ostinate pratiche di espropriazione culturale ed emarginazione sociale. Le politiche di allontanamento dalle famiglie dei bambini meticci (le cosiddette *stolen generations*) (Tamisari 2006), di assimilazione e di autodeterminazione si sono rivelate un fallimento; gli episodi di razzismo, emarginazione e disagio sociale sono all'ordine del giorno e le statistiche parlano chiaro: al netto del referendum del 1967, che finalmente include gli indigeni nel censimento della popolazione australiana dando loro diritto di voto, è ancora lunga la strada da percorrere per ottenere pari opportunità tra bianchi e neri.

In questa cornice drammatica, la poesia in lingua inglese di Oodgeroo è eminentemente e dichiaratamente un'arma politica. Consapevole del potere non solo divulgativo, ma anche proiettivo e connettivo della rappresentazione letteraria, l'autrice utilizza la scrittura come corsia preferenziale verso la conoscenza della realtà. La sua poesia diviene strumento ermeneutico per bianchi e neri di ogni classe sociale e provenienza geografica; i suoi versi denunciano episodi di criminalità, storie di violenza, vicende di ingiustizia e abusi, alimentando presto un caso mediatico di vasta eco.

Constatato l'immediato successo di *We are Going*, l'autrice non si ferma. Gli anni successivi a Brisbane vedono Oodgeroo impegnata a nutrire e approfondire il suo afflato

poetico, dando alle stampe altre due raccolte di poesia, *The Dawn is at Hand* (Walker 1966) e *My People* (Walker 1970). Le due opere ottengono importanti riconoscimenti.

Nel 1970, Oodgeroo fa ritorno sull'isola di Stradbroke e si stabilisce a Minjerriba, il suo paese natale. Qui dà vita al Noonuccal-Nughie Education and Cultural Centre, un centro educativo permanente per lo studio e l'esperienza diretta della cultura aborigena. Negli anni successivi, il Noonuccal-Nughie Education and Cultural Centre verrà visitato da decine di migliaia di bambini e ragazzi (Heimans 1977; Hatherell 2012: 3-5), e proprio in questo periodo l'autrice scrive e assembla i racconti di *Stradbroke Dreamtime*, destinati *in primis* ai fruitori del centro e in parte ambientati sull'isola. La raccolta è seguita nel 1981 dalla pubblicazione di un'altra antologia narrativa, *Father Sky and Mother Earth* (Walker 1981) e, successivamente, da *Quandamooka, the Art of Kath Walker* (Beier 1985), *Little Fella* (Walker 1986) e *The Rainbow Serpent* (Oodgeroo Noonuccal and Kabul Oodgeroo Noonuccal 1988).

Nel 1988 si celebra il bicentenario dello sbarco di James Cook sul continente australiano. Come forma di protesta nei confronti del ritardo da parte del Governo rispetto ai diritti degli aborigeni, l'autrice restituisce il titolo di Member of the Order of the British Empire ricevuto nel 1970 per il suo impegno sociale, e abbandona il nome Kath Walker per diventare Oodgeroo (cioè "melaleuca", pianta tipica australiana della famiglia delle Mirtacee da cui si ricava l'olio essenziale *Ti Tree* da sempre usato dagli aborigeni a scopi terapeutici) (Riem Natale 2009: 203-204) della tribù Noonuccal, a cui appartiene.

Dopo l'uscita dell'ultima raccolta di poesie *Kath Walker in China* (Walker 1988a), Oodgeroo è protagonista di un'intensa attività politica, artistica e letteraria, documentata attraverso la pubblicazione delle opere in prosa *The Spirit of Australia* (Noonuccal and Cliff 1989), *Towards a Global Village in the Southern Hemisphere* (Noonuccal 1989), *Australian Legends and Landscapes* (Noonuccal 1990) e *Australia's*

Unwritten History: More Legends of our Land (Noonuccal 1992). Oodgeroo muore il 16 settembre 1993 a Altona Meadows (Melbourne), ed è oggi ricordata come una delle personalità artistiche e intellettuali più significative del secondo Novecento australiano.

Stradbroke Dreamtime: uno sguardo preliminare

La raccolta di racconti *Stradbroke Dreamtime* si annida, dunque, nel cuore della carriera creativa di Oodgeroo, segnando il suo esordio come narratrice e come autrice per ragazzi. I manoscritti oggi conservati presso la Fryer Library di Brisbane, di cui un nucleo consistente riguarda le attività promosse da Oodgeroo a Stradbroke, incluso il lavoro svolto a Moongalba, rivelano che al tempo del suo trasferimento sull'isola tra gli interessi precipui di Oodgeroo non rientravano più solo i diritti civili degli aborigeni, ma anche la salvaguardia dell'ambiente. Scrive in questo periodo l'autrice: "Sono fuori dal movimento per i diritti civili. Sono ritornata alla natura" (Hatherell 2012: 4, trad. it. mia). Da questa prospettiva, l'attivismo ecologista di Oodgeroo si inserisce nel macrocontesto dei movimenti ambientalisti, in Australia particolarmente sensibili ai problemi relativi all'industria estrattiva, presente anche sull'isola di Stradbroke.

Proprio il tema del legame con la terra e della sua salvaguardia è centrale in *Stradbroke Dreamtime*, e inietta trasversalmente le due sezioni della raccolta. La prima parte, intitolata *Stories from Stradbroke* (*Racconti da Stradbroke Island*), include 13 storie ispirate all'infanzia dell'autrice (trad. it. dei titoli è mia):

Stradbroke / Stradbroke
Kill to eat / Uccidere per mangiare
Shark / Squalo
The Tank / La tanica
Where's Mother? / Dov'è Mamma?
Going Crabbing / A caccia di granchi

The Left-Hander / La mancina
Carpet Snake / Il pitone tappeto
Family Council / Riunione di famiglia
Repeat Exercise / L'esercizio del ripeti
Mumma's Pet / L'animale della mamma
Not Our Day / Giornata no
Dugong Coming / Arriva il dugongo!

Questi racconti hanno come protagonisti la piccola Kath, i suoi genitori e i suoi fratelli, l'isola e le sue bellezze naturali, con la fauna e la flora da essa ospitate. In questo quadro sommesso e radioso, emergono i codici di condotta etici ed ecologici che normano la società aborigena. Le dinamiche familiari e sociali, le attività quotidiane, la relazione con la natura e, in particolare, con gli animali arricchiscono le storie di fascino, freschezza e attualità.

Non è un caso che l'opera venga alla luce proprio durante gli anni trascorsi a Stradbroke, e che ospiti diversi excursus autobiografici dall'infanzia sull'isola. Questi flashback sono percorsi da consapevolezze politiche, pedagogiche e letterarie proprie della maturità, poiché l'intento divulgativo ed educativo anima e colora l'intero progetto. D'altro canto, come suggerisce l'analisi testuale, il linguaggio adottato dall'autrice prende le distanze dai toni diretti e polemici che contraddistinguono le opere degli anni Sessanta, veri e propri pamphlet in forma letteraria (Narogin 1994).

La seconda parte della raccolta, dal titolo *Stories from the Old and the New Dreamtime* (*Racconti dell'antico e del nuovo Tempo del sogno*), contiene 14 storie tradizionali. Si tratta di un lavoro di traduzione culturale dei racconti del tempo del sogno tramandati per millenni attraverso la tradizione orale, reinterpretati e trascritti da Oodgeroo in lingua inglese (Petrilli 2006: 202):

The Beginning of Life / L'inizio della vita
Biama and Bunyip / Biama e Bunyip
Mirraboona / Mirraboona
The Midden / Il mucchio di ossa

Bora Ring / Bora Ring
Wonga and Nudu / Wonga e Nudu
The Curlew / Il cuculo
Oodgeroo / Oodgeroo
Tuggan-Tuggan / Tuggan-Tuggan
Talwalpin and Kowinka / Talwalpin e Kowinka
Pomera / Pomera
Tia-Gam / Tia-Gam
Boonah / Boonah
Mai / Mai

Nell'efficace sintesi di Antonella Riem Natale, “[i]l *Dreamtime* è un vasto universo mitico dove la cultura aborigena si rispecchia, trova coerenza e potere. [...] In quel *tempo* e in quel *luogo* mitico (che sono ancora e sempre ‘questo’ tempo e ‘questo’ luogo) esseri ancestrali percorsero la terra, cantandola e creandone i tratti topografici; in seguito vi si adagiavano, modellando il territorio, tracciando le vie dei canti o *Songlines* [...]” (Riem Natale 2009: 203, trad. it. mia). Ecco, in breve, lo sfondo mitologico delineato in questi racconti della tradizione che, riplasmati in una fisionomia narrativa di grande vigore evocativo e comunicativo, preservano e trasmettono in lingua inglese un sapere ancestrale orale di profonda complessità segnica (Petrilli 1995; 2006: 201-204).

La ripartizione in *Old* e *New Dreamtime* riecheggia non solo la poesia di Judith Wright (il titolo *Stories from the Old and the New Dreamtime* fa riferimento alla poesia *Two Dreamtimes*) (cfr. Bellorini 1999), ma anche la suddivisione tra Antico e Nuovo Testamento. Tuttavia, l'emulazione biblica si limita al livello formale (Harishankan 2001). Nei racconti di Oodgeroo, infatti, al Dio patriarcale della Bibbia si contrappone la Grande Madre, e la creazione divina del mondo (tema al centro del racconto analizzato nella terza sezione *The Beginning of Life*, in cui la Madre della Vita coincide con la figura del Serpente Arcobaleno) si trasforma nel risveglio dei figli da parte della Madre stessa. La Terra non è una ricompensa per la buona condotta dell'uomo, ma un dono; e il peccato non è il risultato della disobbedienza mo-

rale, ma della trasgressione delle leggi di natura. Ancora: la morte non costituisce una condanna, bensì il culmine della vita. Infine, dato particolarmente significativo e presente sia nella prima che nella seconda sezione di *Stradbroke Dreamtime*, la formulazione di codici etici si basa sui benefici per la comunità e non per l'individuo: in altre parole, la prospettiva è collettiva, non individualistica né consumistica, e le regole non sono prescrittive, ma piuttosto descrittive e naturali.

I racconti: analisi testuale

Prima di addentrarci nell'analisi di due testi, è utile considerare un aspetto chiave che evidenzia il legame tra l'opera di Oodgeroo e il contesto "occidentale" di produzione di *Stradbroke Dreamtime*: l'influenza che il processo editoriale ebbe sulla fisionomia definitiva della raccolta. Esaminando i dettagli della collaborazione tra la scrittrice e il suo editore per Angus & Robertson, Barbara Ker Wilson, e soprattutto confrontando i manoscritti dell'opera pre- e post-editing, Jennifer Jones lamenta che l'iter editoriale trasformò la scrittura di Oodgeroo "da tagliente prosa politica a innocuo intrattenimento". Secondo la studiosa, "*Stradbroke Dreamtime* fu scritto in un periodo difficile della vita di Oodgeroo, cosa che ha reso questo testo particolarmente vulnerabile agli interventi di correzione editoriale" (Jones 2009: 207, trad. it. mia; cfr. Jones 2003, 2004).

Con il suo studio approfondito, Jones dimostra che Barbara Ker Wilson apportò oltre 3700 correzioni al manoscritto originale, abrogando espressioni colloquiali legate al parlato degli aborigeni. Furono inoltre cancellati riferimenti alla spiritualità e alla visione del mondo aborigene, così come le critiche esplicite alla civiltà bianca. Riporta Jones:

Durante il processo di revisione editoriale il manoscritto fu epurato delle espressioni colloquiali, rimuovendo ogni ri-

ferimento alla tipica voce aborigena dei personaggi [sic]. La concezione aborigena di terra, spiritualità e cultura aborigena contemporanea venne rimossa. Alcune descrizioni in positivo della visione aborigena del mondo furono rimpiazzate da rappresentazioni razziste degli aborigeni. Le critiche esplicite ai bianchi o il racconto dei loro comportamenti razzisti vennero eliminati (Jones 2009: 6, trad. it. mia).

Secondo quanto sostiene la studiosa, Oodgeroo non fu soddisfatta del risultato finale (cfr. Jones 2009: 44-47).

È quantomeno amaro immaginare che lo spirito pugna-
ce di Oodgeroo si lasciasse convincere ad accettare edulco-
razioni indesiderate. D'altro canto, pare verosimile che, in
una fase della vita in cui scriveva "I'm out of the civil rights
movement. I'm back to nature", l'autrice fosse disposta a
spostare l'accento su temi meno direttamente legati alle que-
stioni razziali, anche a costo di accogliere compromessi.

In effetti, in *Stradbroke* e *The Beginning of Life* (Walker 1972: 6, 61-62), i racconti-campione che ci apprestiamo a esaminare, nonché incipit rispettivamente della prima e della seconda sezione, la natura è protagonista incontrastata. Su questo tema, in misura strutturale ciascun brano di apertura esibisce tono del discorso e voce narrante, instaurando una conversazione simbolica coi lettori.

Il brano d'esordio, *Stradbroke*, funge da premessa. Ovvero fornisce l'ambientazione delle storie narrate nella prima sezione, dedicata alla fanciullezza di Oodgeroo a Stradbroke. L'isola, "ricolma di bellezze naturali" ("stocked with natural beauty"), è dipinta in colori tenui come un paradiso terrestre, romantico eppure reale. Subito dopo l'isola, nel secondo paragrafo entra in scena la famiglia della narratrice, premurosamente qualificata "la mia famiglia aborigena" ("my Aboriginal family"). La qualifica è, tra l'altro, rafforzata poche righe dopo dal riferimento alla religione tradizionale ("Nostro padre ci raccontava che qualcuno dei nostri vicini nel nord dell'Australia pregava il suo dio di benedire la flottiglia di barche da pesca e lanciava in mare questi modellini per placare le onde" ["Father told us that some of our

neighbours to the north of Australia prayed to their god to bless their fishing fleet, and tossed these model ships into the sea to appease the waves”]). Anche la descrizione della gita familiare a Point Lookout è idilliaca nella sua rievocazione dei cavalli selvaggi (“brumbies”) e delle belle conchiglie di nautilo dal mare (“beautiful nautilus shells to come out of the sea”); le reiterazioni temporali “Anni fa” (“Years ago”) e “Anni prima” (“Years before”) enfatizzano una distanza temporale (ulteriormente accentuata dall’espressione “we used to” e da “would” ripetuto, che nella traduzione italiana corrisponde all’uso dell’imperfetto per indicare un’azione abitudinaria – facevamo, avviavamo, tagliavamo, etc.), un prima e un poi, laddove la discriminante è l’arrivo dell’uomo bianco.

Stradbroke

Stradbroke, un’isola che un tempo era ricolma di bellezze naturali: gli scogli di Point Lookout all’estremità dell’isola, e il mare che scagliava la schiuma ribollente contro la base degli scogli; fiori e felci crescevano in abbondanza; bianche miglia di sabbia si allungavano a perdita d’occhio, bagnate ogni giorno dalle onde dell’Oceano Pacifico.

Anni fa, la mia famiglia - la mia famiglia aborigena - abitava a Stradbroke Island. Anni prima che gli avidi cercatori di minerali giungessero a ferire il paesaggio e spezzare la schiena di questa bella isola. Ricordo che facevamo sempre una a gita a Point Lookout. Alle prime luci, mio padre sellava i cavalli e ci avviavamo lungo la costiera; poi tagliavamo verso l’interno per superare i colli coperti di pini, acacie ed eucalipti in fiore. I cavalli selvatici ci osservavano avvicinarci da una distanza di sicurezza. Questi brumbies non si fidavano mai dell’uomo, il loro avversario. Strofinando il muso contro i puledri, li ammonivano di stare alla larga dal nemico.

Le conchiglie lavate dal mare erano la nostra passione. A volte, inoltre, trovavamo una strana canoa di piccole dimensioni. Nostro padre ci raccontava che qualcuno dei nostri vicini nel nord dell’Australia pregava il suo dio di benedire la flottiglia di

barche da pesca e lanciava in mare questi modellini per placare le onde.

C'era una veduta che amavamo più di tutte. Arrivati a Point Lookout, legavamo i cavalli in modo che non si vedessero, poi ci appostavamo dietro alle dune di sabbia che punteggiavano la riva. Distesi a pancia in giù, attendevamo in silenzio che le belle conchiglie di nautilo uscissero dal mare. Assomigliavano a piccoli vascelli con le vele spiegate. Le conchiglie a imbuto spiegavano alla brezza una vela color malva, che catturava i raggi del sole e riluceva come raso. Noi ci pascevamo gli occhi, sapendo che non sarebbe durata a lungo, perché al minimo rumore queste timide creature avrebbero immediatamente ritratto le vele di raso e sarebbero cadute sul fondo del mare come sassi, al sicuro.

Ora l'isola è diversa. La civiltà e l'avidità dell'uomo hanno scacciato le nostre timide conchiglie di nautilo. Le automobili vomitano fumi sulla terra e il rumore dell'industria affoga ogni altro suono di vita. Le macchine degli uomini hanno reciso, mutilato e distrutto ciò che c'era.

Stradbroke sta morendo. Uccelli e animali stanno scomparendo. Alberi e fiori sono messi da parte e lasciati morire. I turisti vengono a crogiolarsi al sole e a fare il bagno nel Pacifico azzurro, e quando se ne vanno sparpagliano i loro rifiuti: lattine, pacchetti di sigarette, bottiglie e persino carcasse d'auto.

Avido, avventato, stupido, ignorante, l'uomo continua ad aggredire la natura. Ma anche lui soffrirà. I suoi spietati bulldozer gli stanno scavando la fossa (Walker 1972, trad. it. in Zanoletti 2012: 83-84).

Con "Ora l'isola è diversa" ("The island is different now"), compare sulla scena il terzo protagonista: l'uomo bianco. In un paradossale climax anti-futurista, "Civiltà" ("Civilization"), "automobili" ("motor-cars"), "industria" ("industry") e "macchine" ("machines") deturpano Stradbroke, demolendo le bellezze naturali e corrompendo l'armonia primordiale del luogo. Con un richiamo esplicito alla poesia e all'omonima raccolta del 1964, *We are Going*, Oodgeroo denuncia che "Uccelli e animali stanno scomparendo" ("The birds and animals are going"). Il racconto si chiude con una

previsione apocalittica di autoluddismo: con il suo egoismo ottuso, l'uomo si scava la fossa.

Stilisticamente il racconto apre in toni soffusi, a rievocare con morbidezza qualcosa di remoto e bellissimo, e termina in modo secco e veemente, con accuse perentorie. Lo sviluppo della narrazione, inoltre, è più lento nella prima parte, e subisce un'accelerazione improvvisa con l'arrivo dei bianchi: questo squilibrio diventa una metafora della storia del popolo aborigeno, per millenni padrone indisturbato della sua terra e bruscamente depredato di tutto. In ultima analisi, nonostante Oodgeroo smorzi il tono politico-polemico delle sue prime poesie, il racconto serba sia l'anima poetica, evidente nella descrizione ricca di liricismo delle bellezze dell'isola, sia l'anima polemica, che pervade gli ultimi tre paragrafi. La progressione narrativa fonde le due componenti in un ibrido equilibrio.

Specularmente, *The Beginning of Life* introduce la seconda parte di *Stradbroke Dreamtime*, dedicata ai miti e alle storie del *Dreamtime* aborigeno. Come *Stradbroke*, anche questo racconto fa da premessa, sia perché la creazione della vita è presupposto e prototipo di ogni altro episodio narrato, sia perché in questo testo l'autrice dispiega la propria voce e il proprio stile narrante.

Così come avviene nel racconto *Stradbroke*, le immagini dominano anche *The Beginning of Life*, che sembra l'ekphrasis di un dipinto aborigeno contemporaneo (vale la pena ricordare che la nascita del movimento pittorico aborigeno si fa risalire all'intervento compiuto da Geoffrey Bardon nel 1971-1972 a Papunya, in Australia Centrale, ed è pertanto coeva a *Stradbroke Dreamtime*) (G. Bardon e J. Bardon 2006). Sotto questo profilo, la raccolta pare scritta in una forma letteraria più vicina alla poesia che alla narrativa.

La scrittura di Oodgeroo scorre piana e paratattica, ep-pure a ritmo vivace; i toni sono tenui, la sintassi docile. Il lessico, scelto per essere compreso da bambini e adulti, è semplice e comunicativo. Il testo inizia con un'immagine di sonno e immobilità ("tutta la terra dormiva. Nulla cresce-

va. Nulla si muoveva” [“all the earth lay sleeping. Nothing grew. Nothing moved”]), finché (con il fiabesco “Poi un bel giorno” [“Then one day”]) compare il Serpente Arcobaleno. Questi è tra le più importanti creature leggendarie nella mitologia del Tempo del Sogno. È una divinità materna, un primordiale principio di creazione che emerge dalle profondità della terra. L'archetipo del Serpente è considerato fonte del potere magico e della saggezza.

Con l'apparizione del Serpente Arcobaleno, prende il via un turbine di eventi lenti e lunghi, condensati però in un susseguirsi incalzante di frasi. In poche righe avvengono drastici cambiamenti morfologici, metereologici, organizzativi e normativi.

L'inizio della vita

Nel tempo del sogno tutta la terra dormiva. Nulla cresceva. Nulla si muoveva. Tutto taceva ed era fermo. Gli animali, gli uccelli e i rettili giacevano addormentati sotto la crosta terrestre.

Poi un bel giorno il Serpente Arcobaleno si svegliò dal sonno e si spinse attraverso la crosta terrestre, spostando le pietre che gli ostacolavano la via. Quando finalmente emerse, si guardò intorno e quindi viaggiò su tutto la terra, muovendosi in tutte le direzioni. Viaggiò per lungo e per largo, e quando si stancò si attorcigliò su se stesso e dormì. Sulla terra lasciò le sue tracce sinuose e l'impronta del suo corpo addormentato. Quando finì di viaggiare per tutta la terra, ritornò al luogo dove apparve per la prima volta e chiamò le rane: “Venite fuori!”.

Le rane erano molto lente ad uscire da sotto la crosta terrestre, poiché l'addome era gravido di acqua che avevano conservato nel sonno. Il Serpente Arcobaleno solleticò le loro pance, e quando le rane risero, l'acqua si versò per tutta la terra riempiendo le tracce dei vagabondaggi del Serpente Arcobaleno - ed è così che si formarono i laghi e i fiumi.

Allora cominciò a crescere l'erba, e spuntarono gli alberi, e così la vita ebbe inizio sulla terra.

Tutti gli animali, gli uccelli e i rettili si svegliarono e presero a seguire il Serpente Arcobaleno, la Madre della Vita, per tutta la terra. Erano felici sulla terra, e ognuno viveva e cacciava cibo

per la propria tribù. Le tribù dei canguri, dei wallaby e degli emu vissero sulle pianure. La tribù dei rettili visse tra le rocce e le pietre, le tribù degli uccelli volarono nell'aria e vissero negli alberi.

Il Serpente Arcobaleno fece le leggi che a tutti fu chiesto di obbedire, ma alcuni divennero rissosi e provocavano guai. Il Serpente Arcobaleno li rimproverò e disse: "Coloro che osserveranno le mie leggi io premierò bene. Darò loro una forma umana. Essi e i loro figli e i figli dei loro figli vagheranno su questa terra per sempre. Questa sarà la loro terra. Coloro che infrangono le mie leggi io li punirò. Essi saranno trasformati in pietra, e non cammineranno mai più sulla terra".

Così i violatori della legge furono trasformati in pietra, e divennero montagne e colline, destinati a restare ritti per sempre e sorvegliare sulle tribù che cacciavano cibo ai loro piedi.

Ma coloro che osservavano le sue leggi furono tramutati in forma umana, e a ciascuno fu dato il proprio totem dell'anima, uccello e rettile da dove era venuto.

Così le tribù si riconobbero secondo il totem di appartenenza: il canguro, l'emu e il carpet-snake, e molti, molti altri. E perché nessuno soffrisse la fame, il Serpente Arcobaleno decretò che nessun uomo dovesse mangiare del proprio totem, ma soltanto dei totem degli altri. In questo modo ci sarebbe stato cibo per tutti.

Così le tribù vissero insieme nella terra che a loro fu donata dalla Madre della vita, il Serpente Arcobaleno; e sapevano che la terra sarebbe stata loro per sempre, e che nessuno mai l'avrebbe loro sottratta (Walker 1972: 61-62, trad. it. in Petrilli 1995: 90-91, ora qui riprodotto, v. cap. 1).

Il discorso diretto attribuito al Serpente, con l'inversione nella struttura dell'enunciato, ricalca fraseggi epici e biblici: "Coloro che osserveranno le mie leggi io premierò bene. Darò loro una forma umana. Essi e i loro figli e i figli dei loro figli vagheranno su questa terra per sempre. Questa sarà la loro terra. Coloro che infrangono le mie leggi io li punirò. Essi saranno trasformati in pietra, e non cammineranno mai più sulla terra" ("Those who keep my laws I shall reward well. I shall give to them a human form. They and their children and their children's children shall roam this earth for ever. This shall be their land. Those who break my laws

I shall punish. They shall be turned to stone, never to walk the earth again”). Nella trascrizione inglese l’uso ripetuto del verbo modale “shall” enfatizza il tono della promessa e della certezza, mentre l’anafora “They and their children and their children’s children” (“Essi e i loro figli e i figli dei loro figli”) sottolinea la ripetizione dei cicli, la continuità e il passaggio delle generazioni.

È fondamentale notare come tutte le creature descritte nel racconto siano in perfetta armonia. Anticipato dall’uso del termine “tribe” riferito agli animali, l’ultimo essere creato è l’uomo (“Ma coloro che osservavano le sue leggi furono tramutati in forma umana” [“But those who kept her laws she turned into human form”]); le varie tribù umane sono assegnate ai rispettivi totem, animali di cui sarà proibito cibarsi. Le leggi aborigene, si è detto, sono forgiate a tutela del bene della comunità e non dei desideri individuali. La conclusione, “e sapevano che la terra sarebbe stata loro per sempre, e che nessun mai l’avrebbe loro sottratta” (“and they knew that the land would always be theirs, and that no one should ever take it from them”), riprende la chiusa del racconto *Stradbroke*, fornendo l’antefatto ed evocando l’ammonimento trasgredito dall’uomo bianco nel brano iniziale della raccolta: i bianchi sottrarranno la terra alle tribù.

A conti fatti, è innegabile che in *The Beginning of Life* la scrittura di Oodgeroo sia al servizio di un soggetto mitologico, lontano dalla cronaca e dalla politica degli anni Settanta. Tuttavia, come ricordato, nella cosmogonia aborigena passato, presente e futuro sono uniti, e la scrittura è sempre riscrittura: il racconto è dunque attuale, perché evidenzia che con l’irruzione della civiltà occidentale si è rotta l’armonia primitiva. Le leggi date dalla Madre della Vita sono state infrante, e il lettore è sollecitato ad accorgersene.

In conclusione, l’analisi dei testi sembra suggerire che, nella loro apparente semplicità, lo stile narrativo e il linguaggio adottati da Oodgeroo in *Stradbroke Dreamtime* siano lineamenti meticcii nati non solo dai *diktat* editoriali legati alla produzione della raccolta, ma anche dall’incrocio di due ele-

menti comunicanti. Il primo elemento corrisponde alla necessità programmatica di affermazione dell'identità indigena e della valorizzazione linguistica (necessità testimoniate dalla componente autobiografica e dall'uso seppure sporadico di lemmi indigeni) e culturale (evidente nella traduzione della mitologia tradizionale orale in inglese scritto). Il secondo elemento è l'urgenza di coinvolgere un pubblico eterogeneo, aborigeno e bianco, fanciullo e adulto, nel vivo delle rifrazioni politiche, ambientali e razziali collegate all'espropriazione del patrimonio territoriale e identitario degli indigeni d'Australia. Un'espropriazione lunga due secoli, di cui *Stradbroke Dreamtime* si fa cronaca e denuncia.

Il linguaggio trasposto, stratificato e ibrido, probabilmente compromissorio, di *Stradbroke Dreamtime* ci è parso, in quest'ottica, assecondare con efficacia una duplice esigenza. Anche se lo studio e la diffusione dell'opera di Oodgeroo sono soltanto ai primi passi, ci si augura che anche il pubblico italiano sappia presto cogliere la sua suggestiva e attualissima complessità.

Riferimenti bibliografici

- Bardon, Geoffrey; Bardon, James (2006). *Papunya: A Place Made After the Story: the Beginnings of the Western Desert Painting Movement*, Melbourne, Miegunyah Press.
- Beier, Ulli (1985). *Quandamooka: the Art of Kath Walker*, Bathurst, NSW, Robert Brown e associati in collaborazione con l'Aboriginal Artists Agency.
- Bellorini, Maria Grazia (a cura di) (1999). *Introduzione a Judith Wright*, Milano, ISU-Università Cattolica.
- Cavagnoli, Franca (a cura di) (1998). *Il cielo a rovescio. Racconti contemporanei dall'Australia*, Milano, Mondadori.
- Cochrane, Kathie (1994). *Oodgeroo*, St Lucia, QLD, University of Queensland Press.
- Di Blasio, Francesca (2013). "Passato progressivo: 'Written on paper-bark'", in Di Blasio e Zanoletti 2013, pp. 13-38.
- Di Blasio, Francesca e Margherita Zanoletti (2013). *Oodgeroo Noonuccal. Con "We are Going"*, Trento, Università degli studi di Trento, 2013.

- Harishankan, Bharathi (2001). "Patterns of Mythical Reconstruction in Oodgeroo Noonukul's Dreamtime", *Indian Folklore Research Journal*, 1 (1), pp. 57-63.
- Hatherell, William (2012). "'Back to Nature.' Oodgeroo's Return to Stradbroke", *Fryer Folios*, 7 (1), pp. 3-5.
- Heimans, Frank (regia di) (1977). *Shadow Sister*, Crows Nest, NSW, CINETEL Productions.
- Jones, Jennifer (2009). *Black Writers White Editors: Episodes of Collaboration and Compromise in Australian Publishing History*, North Melbourne, Australian Scholarly Publishing.
- (2003). "Oodgeroo and her Editor: The Production of Stradbroke Dreamtime", *Journal of Australian Studies*, 27 (76).
- (2004). "Deemed Unsuitable for Children: The Editing of Oodgeroo's 'Stradbroke Dreamtime'", *Papers: Explorations into Children's Literature*, 14 (1), pp. 5-14.
- Narogin, Mudrooroo (1994). "The Poetemics of Oodgeroo of the Tribe Noonuccal", *Australian Literary Studies*, 16 (4), pp. 57-62.
- Noonuccal, Oodgeroo (1989). *Towards a Global Village in the Southern Hemisphere*, Nathan, QLD: Institute for Cultural Policy, Division of Humanities, Griffith University.
- (1990). *Australian Legends and Landscapes*, Milsons Point, NSW, Random House.
- (1992) *Australia's Unwritten History: More Legends of our Land*, Sydney: Harcourt Brace Jovanovich.
- Noonuccal, Oodgeroo; Cliff, Paul (1989). *The Spirit of Australia*, Silverwater, NSW, Golden Press.
- Noonuccal, Oodgeroo; Noonuccal, Kabul Oodgeroo (1988). *The Rainbow Serpent*, Canberra, Australian Government Publishing Service.
- Petrilli, Susan (1995). "Il tempo del sogno o dell'inizio del mondo nei racconti degli aborigeni australiani", *Mondo*, "Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", 6, pp. 89-97, Ravenna, Longo.
- (2006). "Memorie aborigene tra racconto e ri-scrittura", in S. Petrilli e A. Ponzio 2006, pp. 201-225.
- Petrilli, Susan e Augusto Ponzio (2006). *La raffigurazione letteraria*, Milano, Mimesis 2006.
- Riem Natale, Antonella (2009). "In Australia con la Grande Madre: Oodgeroo Noonuccal e la poesia dell'anima", in *Oltreoceano. Dialogare con la poesia: voci di donne dalle Americhe all'Australia*, 3, pp. 203-204, a cura di Silvana Serafin.
- Tamisari, Franca (a cura di) (2006). "'Le generazioni rubate'. La rimozione forzata dei bambini indigeni australiani dalle loro famiglie", *DEP - Deportati Esuli Profughe*, 5-6, pp. 255-272.

- Walker, Kath (1972). *Stradbroke Dreamtime*, Sydney, Angus & Robertson.
- (1966). *The Dawn is at Hand*, Brisbane, Jacaranda Press.
- (1970). *My People*, Brisbane, Jacaranda Press.
- (1981). *Father Sky and Mother Earth*, Milton, QLD, Jacaranda Press.
- (1982). *Stradbroke Dreamtime*, Londra / Sydney, Angus & Robertson.
- (1986). *Little Fella*, Darwin, Northern Territory Department of Education.
- (1988) *Kath Walker in China*, Milton, QLD, Jacaranda Press and the International Culture Publishing Corporation.
- (1993). *Stradbroke Dreamtime*, Pymble, NSW, Angus & Robertson.
- (1994). *Dreamtime: Aboriginal stories*, Lothrop, Lee & Shepart.
- (1999). *Stradbroke Dreamtime*, Pymble, NSW, Angus & Robertson.
- Zanoletti, Margherita (a cura di) (2012). “Oodgeroo Noonuccal’s *Stradbroke Dreamtime*”, *The Journal of Italian Translation*, 7 (2), pp. 80-95.

5. Memorie aborigene tra racconto e ri-scrittura.
Nero Australia
di Susan Petrilli

Quattro narratori. La scrittura-oraliture di Sally Morgan

La scrittura del raccontare orale, ciò che abbiamo indicato come *oraliture* (v. Petrilli e Ponzio, “Il raccontare nell’epoca della comunicazione mondializzata. La scrittura-oraliture nera”, 1999, di cui nel presente volume è compresa una nuova versione, v. Parte III, cap. 1), trova espressione anche nel libro auto-biografico e auto-etnografico di Sally Morgan, *My Place* (1987, trad. it. *La mia Australia*, 1997). L’inglese australiano con il suo vernacolo schietto, le sue espressioni gergali, si presta a riflettere le caratteristiche del racconto orale e della sua natura colloquiale. Ma lo sforzo che compie l’autrice è far riaffiorare, in esso, nella forma scritta, nella registrazione della memoria, il ricordare di vissuti avvenuti nel corpo di un’altra lingua, anzi di altre lingue, interdette, dimenticate, non tramandate:

La voce di Nan [la nonna che racconta] mentre lei ricordava, era cambiata. Se voleva, sapeva parlare un inglese perfetto, e di solito lo faceva, magari troncando solo ogni tanto l’inizio o la fine di una parola. Ma parlando del passato, la sua lingua era cambiata. Era come se fosse tornata indietro, come se stesse rivivendo ogni cosa. Mi fece capire che a un certo punto della sua vita doveva essere stato difficile parlare in inglese, e quindi esprimersi (Morgan 1987, trad. it.: 487).

Il carattere colloquiale della narrazione è già nella distribuzione delle parti nel raccontare. La storia è detta da quat-

tro narratori, con spostamenti di situazioni, di punti di vista, di spazi e di tempi, di generazioni, di valori, di esperienze: Sally, “io”; suo zio Arthur, il fratello della nonna; “la Mamma”, Gladys; la nonna Daisy, “Nan”.

Raccontare, ricordare, tra-scrivere

Il racconto ha un andamento di autobiografia, in cui si ricostruisce la storia di una famiglia nera australiana, aborigena, e attraverso questa storia, la storia di un popolo e delle sue tribolazioni, del suo genocidio. L'autobiografia diventa autoetnografia: dunque un'etno-grafia in cui la memoria è al servizio del ricordare, in cui lo scrivere deve assecondare la scrittura, *avant la lettre*, della *oraliture*, e la lingua inglese dare voce a esperienze taciute, votate, come tante altre, al silenzio:

La sera [dice nel suo racconto la nonna] me ne stavo sdraiata sul letto e pensavo alla mia gente. Vedevo i loro fuochi di bivacco e i loro volti. Avevo bisogno della mia gente, io le appartenevo. Pensavo anche agli animali. Ai canguri e agli uccelli (ivi: 467).

Il romanzo ricostruisce con il raccontare legami perduti o assopiti, ricompone rapporti che travalicano i legami familiari – e proprio per questo li rinsaldano, li ravvivano, li impreziosiscono. Il bisogno “della propria gente”, per tanto tempo represso, si fa strada e si esprime, e diventa ascoltare, confidare, partecipare intorno a un ideale fuoco domestico riacceso dall'impegno comune di aprire varchi al ricordo e il cui calore è accresciuto dallo spessore diacronico che vanno assumendo i legami di coloro che ci rivelano le loro storie interdette. Non si tratta solo del legame con la propria gente, ma anche di quello con la terra, con gli animali. Alla fine del racconto, alla fine del romanzo, alla fine della vita della nonna, si sente il canto di un uccello, l'“uccello aborigeno”.

E si tratta del legame con la terra in un senso ben più ampio rispetto al legame che un qualsiasi diritto di proprietà può cercare di istituire. “Non mi piace questo termine, Diritti per la Terra, la gente ci si accanisce”, dice la nonna alla fine del suo racconto guardando al futuro degli aborigeni (ivi: 485). E si tratta di un legame per il colore della pelle che non riguarda solo gli aborigeni:

Per Nan, chiunque fosse scuro era adesso uno Nyoongah [nome della popolazioni dell’Australia sud-occidentale]. Lei si identificava con loro. In un certo senso loro erano la sua gente, perché condividevano il comune legame di negritudine e l’oppressione che, per lungo tempo, quel colore aveva portato (ivi: 206).

Dire il silenzio dell’ordine del discorso. La differenza non detta

Dalla paura di parlare alla gioia di raccontare e di sentire: un itinerario della parola che ritrova la propria possibilità di dire, di dirsi, che non è il dire a cui la lingua costringe, ma quello che sfida l’ordine del discorso, che viola il silenzio che, con il suo costringere a dire secondo quell’ordine, la lingua impone. È la parola che confida, che chiede ascolto, che chiede discrezione, che trattiene sempre qualcosa ancora da dire, che si sottrae alla confessione, come il proprio segreto, la propria alterità. “Ancora non capisci – disse sottovoce – ci sono delle cose di cui non posso parlare” (ivi: 488).

Del resto non si tratta che della storia di una parola: “nero”, “negro”, dal suo essere una parola imposta, un’accusa, un’offesa, un mezzo di esclusione, un alibi per giustificare ogni forma di soppresso, di sfruttamento, di violenza, una parola di cui vergognarsi, al suo diventare parola rivendicata, affermata, assunta come segno della propria differenza; una differenza che, per quanto ha sofferto come differenza, non riesce a essere indifferente alle sofferenze altrui.

Nella sua stessa famiglia, in casa, quella parola è stata già detta per colpire, per disprezzare, dal genero di Nan, quando sua figlia non c'era, "sporca negra": "Non ne ho mai fatto parola, perché non volevo piantare grane, ma mi feriva molto sentirlo parlare in quel modo" (ivi: 482). Ed è a partire da quella parola che Sally per la prima volta si rende conto che sua nonna è nera:

– Voi, dannati ragazzini, non mi volete. Voi volete una maledetta nonna bianca; io sono nera. Sentito? Nera, nera, nera! (ivi: 141).

È da qui che ha inizio il dubbio di Sally: non siamo indiani; siamo *Boongs*, *abos*, *blackfellas*, aborigeni:

"Ancora non capisci vero? Essere aborigeni è una cosa terribile. [...] Puoi essere indiano, olandese, italiano, qualunque cosa, ma non aborigeno" (ivi: 144).

"Uhmhm, tu credi di sapere tutto, vero? – replicò acida. – Tu non sai niente, ragazza. Tu non sai com'è per la gente come noi. Noi siamo come gli ebrei, dobbiamo stare all'erta" (ivi: 155).

Fin quando, ma solo dopo molto tempo, in un momento di distrazione, la parola di conferma di quel dubbio viene lasciata sfuggire:

– Siamo aborigeni vero, Mamma? – Sì cara – disse senza pensarci (ivi: 201).

My Place è la storia della conquista del sapersi, del chiarsi, nero, aborigeno, del ribaltamento del senso con cui queste parole risuonano in bocca ai bianchi, della rivendicazione del loro valore positivo e rigenerativo. Dalla vergogna di essere nero all'orgoglio, ma discreto, di esserlo, di essere aborigeno. Per quanto riguarda Nan, la nonna. Ma anche per i nipoti: alla situazione a dir poco incresciosa dell'aver una nonna nera, che non è venuta dall'India su una nave,

ma (come si saprà solo verso la fine del romanzo, perché la nonna, la cui storia si svolge dal 1900 al 1983, è l'ultima dei narratori) è nata a Corunna Downs Station, sotto un grosso e vecchio eucalipto e ha il nome aborigeno Talahue, subentra a poco a poco quella che farà dire alle sue nipoti:

– Non sembra giusto vero, vero? – Che vuoi dire? – Beh, stiamo appena riconciliandoci con tutto, stiamo ritrovando noi stessi, ciò che siamo veramente. E adesso lei muore. Lei è il nostro legame con il passato e se ne sta andando. [...] Quando lei non ci sarà più, potremo passare per qualsiasi cosa. Greci, italiani, indiani... che razza di scherzo. Adesso che non lo vorremmo. È troppo importante. È come se non fosse mai esistita, è come se la sua vita non abbia significato nulla, neanche per la sua famiglia. – Stiamo tutti cambiando. So che non ne parliamo, ma sta succedendo. – Quando tutto questo sarà finito – disse Jill – vado a farmi censire (ivi: 492).

Proprio quella vecchietta nera, che può dire di sé “sono stata trattata come una bestia, proprio come una bestia da campo”, diventa, alla fine del romanzo, il centro della storia, il centro della famiglia – ma un centro che si sposta, che è irraggiungibile e conserva anzi accresce il proprio mistero, la propria irriducibile refrattarietà a lasciarsi chiudere in un perimetro, in una circonferenza –, il punto di riferimento di tutti i suoi componenti. Per ritrovarsi. E – ed è questo forse l'aspetto centrale del recupero e ricomposizione dei ricordi che il raccontare produce –, per ritrovarsi *diversi*. “Stiamo tutti cambiando”. All'inizio si era trattato di “curiosità”, di ricerca della propria “identità”, della ricerca razionale, storica (non mitica) del principio, dell'*arché*: “Adesso almeno abbiamo un inizio” (ivi: 204).

Ma al rapportarsi all'altro con l'atteggiamento del filologo che vuole restaurare un testo deteriorato o manipolato, oppure dell'archeologo che vuole ricostruire i confini e la fisionomia di una città sepolta (sono gli esempi che fa Freud per descrivere la ricostruzione storica dell'analisi), subentra un rapporto in cui entrambi i termini, chi ascolta e chi rac-

conta, sono cambiati, sono altri, in cui l'intento originario della restituzione oggettiva della storia, del recupero dell'identità sepolta o falsata e deturpata, è stato disturbato dal coinvolgimento emotivo, dalla comprensione rispondente, dall'innamoramento (dal "*transfert*", per dirla ancora con Freud), che rende diverso il rapporto stesso rispetto a quello che era prima della narrazione e, dunque, diversi coloro che ne fanno parte.

Transformazioni nella storia. I testimoni, i loro corpi

Il bianco, il nero: non solo, nel corso del racconto, il loro rapporto è mutato, ma è anche la loro differenza che muta, che non è più netta. Lo è stata e può continuare ad esserlo solo ideologicamente, come stereotipo, come mezzo di dominio e di sfruttamento. Il racconto mostra anche questo. Non può più trattarsi di una questione di identità, di radici, di appartenenza. Il corpo si sottrae alle differenze, i rapporti intercorporei in sincronia e in diacronia non le riconoscono, non ne conoscono. Il racconto di Nan, della nonna, dell'aborigena Talahue, attesta la difficoltà stessa della differenza in base al colore, al bianco, al nero. Gli stessi aborigeni sono neri e sono bianchi. E proprio la nonna racconta di aver sofferto nella sua vita del fatto di essere "troppo nera per i bianchi e troppo bianca per i neri" (ivi: 470):

A quei tempi era considerato un privilegio se un uomo bianco ti voleva, però se facevi figli non ti era permesso di tenerli. Ti permettevano di tenere solo quelli neri. Quelli bianchi li portavano via perché non ti consideravano idonea ad allevare un bambino col sangue bianco.

Credimi, questo faceva nascere dei contrasti tra la gente. Certi uomini neri si sentivano relegati alla condizione più umile, e certe ragazze native, con un po' di bianco in loro, un uomo nero neanche le guardavano. E io ero incastrata nel mezzo (*ibid.*).

Nan dice adesso di vergognarsi di aver desiderato di essere bianca. Ma in che cosa consiste questa assunzione della propria differenza, questa presa di coscienza della negritudine di aborigeno? Il romanzo è attraversato da questo interrogativo che si presenta nei confronti di tre generazioni. È la presa di coscienza di una identità, di un passato, di una origine di nativo, di una originaria appartenenza all’Australia? La risposta attraverso i racconti dei quattro narratori è che questa presa di coscienza è quella di “testimone” – nel senso di direttamente partecipe, fino a mettere a rischio se stesso, i propri ruoli, la propria identità, le proprie sicurezze e garanzie – di una sofferenza che viene detta, ma che è stata ed è in gran parte ancora indicibile.

Si tratta di una sofferenza che concerne il singolo, ma lo concerne emblematicamente in quanto rappresentante di una differenza fisica e culturale, in quanto individuo di un genere la cui connotazione storico-sociale è stata causa di ingiustizie e di crimini perpetrati contro di esso indifferentemente. Ma la presa di coscienza è anche, per i “superstiti”, una trasformazione radicale, che riguarda il loro protendersi nel rapporto con gli altri, con se stessi, con la propria terra, l’Australia (“dopo tutto è la nostra terra, e di certo abbiamo qualcosa da offrire”), con la vita stessa.

Ecco tre “testimonianze”, di questa presa di coscienza, di questa trasformazione, non “avvenuta”, ma che continua ad avvenire (“Stiamo tutti cambiando”).

È Gladly Corunna, “la Mamma”, che parla:

Sono ancora una vigliacca, quando un estraneo mi chiede di che nazionalità sono, a volte dico di essere un prodotto della Heinz. Quando lo faccio poi sto male. Lo faccio perché ci sono volte in cui, ancora dentro di me, sono spaventata di dire chi sono veramente. Ma se non altro ho iniziato. E spero che i miei figli siano orgogliosi del loro bagaglio spirituale da cui hanno avuto origine. Se continuiamo tutti a dire che siamo orgogliosi di essere aborigeni, allora forse gli altri australiani capiranno che siamo un popolo di cui essere orgogliosi. Credo che ogni madre voglia che i propri figli raggiungano la grandezza, o

quanto meno uno di loro. Tutto quello che desidero, è trasmettere il loro patrimonio aborigeno.

Credo che tra cento anni non sarà rimasto neanche un aborigeno nero. Il nostro colore si estingue. Ci mescoliamo con altre razze e perdiamo alcune delle caratteristiche fisiche che adesso ci contraddistinguono. Mi piace pensare che, a dispetto di quello che diventeremo, il nostro legame spirituale con la terra e le altre qualità uniche che possediamo, in qualche modo si intrecceranno con le future generazioni di australiani. Cioè, questa qui, dopo tutto e la nostra terra, e di certo abbiamo qualcosa da offrire (ivi: 230).

È Daisy Corunna, Nan, la nonna nera, che parla:

Aah, quest'affare del colore è proprio una cosa strana. Il nostro colore svanisce. Ti mischi con i bianchi e ben presto non ci rimarrà neanche un *blackfella*. Certi bianchi che vedi in giro, sotto sotto sono neri. Capisci non si può mai dire. Io sono vecchia ormai, e guardami, guarda la pelle delle mie braccia e delle mie gambe, guarda! Sta diventando bianca. Una volta ero molto più scura di adesso. Non so mica cosa è successo. Forse è il sangue bianco che prende il sopravvento, o le medicine che mi hanno dato all'Ospedale, non lo so (ivi: 457).

E che cosa caratterizza il *blackfella* (l'uomo nero), sia esso nero o bianco? E che cosa può significare che certi bianchi che vedi in giro sotto sotto sono neri?:

Aah, capisci, il nativo è diverso dall'uomo bianco. Lui non lascerebbe un cane senza cena (ivi: 459).

Non puoi essere cattivo con la gente quando è nei guai, non è da *blackfella* (ivi: 477).

È quanto dice, e anche quanto di *blackfella* trasmette, la Nonna a sua figlia e ai suoi nipoti.

Terza testimonianza: È Sally che parla, la nipote di Nan, colei che ha tessuto il testo dei racconti ricostruendo la saga della sua famiglia "nera":

Sentivo il canto dell'uccello, sentivo il canto dell'uccello. Tutt'intorno. – Oh, Nan – e gridai con improvvisa certezza – anch'io l'ho sentito. Nel mio cuore l'ho sentito (ivi: 497).

Scrittura tra trascrizione e tra-scrittura

Nel secondo romanzo di Sally Morgan, *Wanamurranganya* (1989), la voce narrante è quella di Jack McPhee che racconta la propria storia, come anticipa il sottotitolo, *The Story of Jack McPhee*. Anche questo romanzo è costruito attraverso la “tra-scrittura” da parte dell'autrice del racconto orale del personaggio-narratore. Nell'Introduzione, l'autrice distingue tra “narratore”, la persona che racconta la storia, e “scrittore”, quella che la “tra-scrive” (Morgan 1989: 15). “Tra-scrittura” tra virgolette, vale a dire scrittura, scrittura che nasce, come dice l'autrice, dal rapporto di corpo tra due persone piuttosto che come “esercizio accademico”.

Il narratore è il nonno della scrittrice secondo il sistema di parentela indigeno, ritrovato nei percorsi di ricerca, da parte di quest'ultima, della propria famiglia in senso esteso, della propria storia, e, quindi, nei percorsi di scrittura mentre lavorava a *My Place*. Il periodo storico della narrazione di Jack coincide dunque con quello di Nan. Ma rispetto alla narrazione orale di “Wanamurranganya”, il nome tribale di “Jack McPhee”, suo nome bianco, l'autrice realizza un ulteriore spostamento per il diverso grado di coscienza ormai raggiunto nella scrittura della identità propria e del suo popolo di appartenenza.

Jack McPhee racconta oralmente la storia che l'autrice tra-scrive in un intreccio di parole che si ascoltano e si mescolano, sconfinando l'una nell'altra, dove ogni pretesa al diritto di proprietà sulla parola è vanificata. L'autrice scrive la storia di Jack che racconta, ma la storia di quest'ultimo diventa il pre-testo per la scrittura della propria storia, cioè della scrittrice, e della storia di un intero popolo, un racconto autobiografico e autoetnografico. Infatti, nonostante

l'autrice non figuri come personaggio in *Wanamurraganya*, trattandosi della “biografia” di Jack, anche la scrittura di questo romanzo nasce dal mescolamento di percorsi autobiografici e auto-etnografici. E, infatti questa “tra-scrittura” prende corpo come etno-grafia mossa dal desiderio, condiviso da Sally Morgan e da Jack McPhee, di comunicare agli altri un certo modo di sentire, “di comunicare agli altri”, come dicono nell’Introduzione, “il senso di com’era per qualcuno come Jack vivere durante un certo periodo della nostra storia” (ivi: 17).

Questo tipo di comunicazione vuole soprattutto il tacere, la registrazione della memoria al servizio del ricordare, del corpo, “informazioni condivise ma che [Jack] non voleva includessi nel libro” (ivi: 16). Storia, quella di Jack, fatta di tante storie, tanti episodi diversi della propria vita, come pure di tante storie appartenenti ad altri. Nella voce di Jack risuonano le molteplici voci di un intero popolo. Scrittura-oraliture, la scrittura di più voci in cui i percorsi di vita vissuta, di ricerca e di riflessione si spostano nel lavoro di ricostruzione auto-biografico-etnografica che risale a prima dell’arrivo dell’uomo bianco e rievoca i percorsi generati in seguito all’infelice incontro, attraversando le vicende di una grande pluralità di voci diverse in un movimento di irreversibile trasformazione.

La voce di Jack è la voce corale di un popolo perseguitato, decimato, in gran parte “disperso” (si stima che nella seconda metà del Settecento i “purosangue” erano in circa 300.000, invece dopo circa duecento anni di dominazione bianca erano diventati circa 40.000 con altri 31.000 meticci o “mezzo sangue”). Ma pur raccontando storie di violenze, di prevaricazioni, di annientamento o di pura indifferenza subite per mano dell’uomo bianco e in nome della civiltà, questa voce è una voce di pace.

Il tempo grande del sentire

Questo popolo tuttora “sa” delle proprie origini e sa ricordare, in esso il valore dell'appartenenza non si consuma in termini di possesso, non si riduce a rapporti aggressivi di esclusione e di isolamento, ma piuttosto si traduce in termini di pacifica convivenza, di comunità aperta, di legami di solidarietà e di amicizia. Apertura e disponibilità all'altro nel sentire di un popolo in un “tempo grande”, si potrebbe dire con Michail Bachtin (v. sopra, p. 12), che già vengono comunicati nel primo capitolo di *Wanamurraganya* attraverso il tema dell'importanza del canto e della danza nella vita sociale.

La madre di Jack, una “*ngayarda banujutha*”, vale a dire una persona la cui discendenza è interamente aborigena (diversamente dal figlio, un *mardamarda*), conosceva numerosi canti antichi dei “*corroboree*”: “A quei tempi la gente amava cantare, tutti cantavano, non era soltanto il lavoro di pochi” (ivi: 19). Lo zio, un uomo grande e solido, un uomo del deserto, era famoso per la bellezza dei canti che inventava: “Amava sedermi sulle ginocchia e cantare i corroboree” (ivi: 25). Jack stesso da ragazzo cantava al bestiame: “Li rassicurava” (ivi: 40). Il corroboree è il tempo del canto e della danza, il tempo che scandisce la vita e i rapporti degli aborigeni australiani, il tempo dell'alterità.

Si descrive, inoltre, il potere del canto come mezzo per entrare nel corpo dell'altro, anche a fini malefici: l'uomo “*maban*”, questo termine allude al mondo dello spirito, al mondo delle cose segrete, e ai poteri magici di cui è dotato l'uomo iniziato a tale mondo: “Mentre è lì dentro egli canta quell'uomo e poi quando se ne va e torna al proprio corpo egli sa che l'uomo che ha cantato presto si ammalerà e morirà” (ivi: 21).

Il tempo grande del sentire dell'aborigeno australiano si manifesta nel sistema di parentela. Il sistema di parentela degli aborigeni australiani è un sistema di legami di affetto e di cura per l'altro che non si basano esclusivamente sul “sangue”, ma piuttosto si caratterizzano per la grande capacità

di travalicamento dei limiti posti dal sangue – tipici invece del sistema di parentela così come lo conosce l'uomo bianco –, per l'abitudine all'ospitalità e all'accoglienza che andava ben al di là dei legami di sangue. In quanto maschio, Jack doveva sottoporsi alla Legge, accompagnato dalle danze e dai canti dei *corroboree*, per diventare uomo. La cerimonia dell'iniziazione comportava la circoncisione e quindi la cura dei "dottori" a cui quest'ultimi sarebbero stati obbligati per tutta la vita:

Avevi sempre più di un dottore. Io ne ebbi cinque, ma ho conosciuto altri che ne hanno avuto fino a quindici. Non tutti tagliano, ma ha lo stesso valore. Significa che tutti quegli uomini sono obbligati a prendersi cura di te se mai li incontri ancora. È per questo che si preferisce avere uomini che non appartengono alla tua stessa zona di casa, perché se mai lasci la tua terra e entri nella loro, hai un parente che avrà cura di te.

Non sempre si sa chi sono i tuoi dottori perché non te lo dicono. Potresti capitare in terra straniera un giorno e un uomo si avvicinerà e stenderà una camicia o del cibo ai tuoi piedi, poi ti abbraccerà. È soltanto in quel momento che saprai che era uno dei tuoi dottori (ivi: 53; questo passo e i quelli successivi sono tradotti da me).

Il tempo grande del sentire arcaico degli aborigeni australiani si manifesta nell'atteggiamento di affetto nei confronti degli anziani. Essi sono non soltanto i custodi della Legge, ma la Legge stessa, incarnata, viva. Soprattutto agli anziani è legato il tempo della narrazione, il tempo delle storie, del ricordare: "Ogni domenica Jack ed io facevamo una passeggiata al campo degli anziani per far loro visita. Amavamo stare con i vecchi perché ci facevano tante coccole e ci raccontavano le storie" (ivi: 28). Cantare, danzare, raccontare storie, l'amicizia:

La notte ci sedevano intorno al fuoco e pochi anziani ci raccontavano storie dal tempo del sogno. Riesci ad immaginare com'era per me allora? Il fuoco, i miei amici, la luna, le stelle

e noi giovani a bocca aperta pronti a credere ogni parola che dicevano (ivi: 76).

Quando la risposta all'ospitalità è il genocidio

L'ospitalità è il valore che più caratterizza l'atteggiamento dell'aborigeno australiano nei confronti del proprio persecutore. Paradossalmente fu proprio l'abitudine all'ospitalità e alla mancanza del senso di possesso, la prontezza di dare all'uomo bianco ciò che cercava, oltre che la vita nomade, i costumi e il pensiero radicalmente diversi, a provocare la reazione di violenza e di disprezzo nei confronti dell'aborigeno. La risposta da parte dell'uomo bianco all'accoglienza fu il massacro e il genocidio accompagnato da un atteggiamento generalizzato di totale indifferenza, uno strumento di sterminio pulito ed efficace nel tempo, e senza temere le conseguenze dell'implicazione di responsabilità.

E quando gli interessi si accendevano nei confronti degli indigeni da parte dell'uomo bianco, ciò avveniva per questioni di possesso delle cose, della terra, dei luoghi sacri, delle persone. Gli uomini bianchi possedevano le donne nere generando *mardamarda*, bambini di discendenza mista, aborigeno-europea, strappati dalle madri considerate indegne dei propri figli mezzo bianchi, rinnegati dai padri, e mandati a crescere nelle missioni o nelle colonie. Bisognava allontanarli da cattive influenze tribali e allevarli come i bianchi:

“Guarda, guarda, sta per prendersi una donna!” Eravamo soltanto a cento metri di distanza e vedevamo Harry togliersi i pantaloni. Si prese una e poi l'altra, lì, in piena luce davanti al bestiame e davanti a noi. Senza vergogna (ivi: 47).

A volte, le donne venivano incarcerate per la notte per nessuna buona ragione. Era per il poliziotto che così poteva darci dentro anche lui. A quei tempi non si poteva reagire gran ché. A chi ci dovevamo rivolgere, alla polizia? Inoltre, le donne preferivano tenere queste cose per sé. Alcune di loro lo ritenevano

una grande vergogna, altre non volevano dire niente per non finire dentro di nuovo (ivi: 67).

Gli uomini bianchi possedevano anche gli uomini neri, tenuti in condizione di schiavitù, sfruttati come forza lavoro a basso costo, quando non era del tutto gratis, oltre che per le arcaiche conoscenze della terra. E se gli uomini neri non rientravano nella categoria del lavoro a basso costo, erano considerati soltanto un problema, sconvenienti, da tenere lontani dalla vista:

Finalmente, George si avvicinò e disse: “Vuoi andare con Farber, Jacky?”.

“Sì”. Pensavo sarebbe stato divertente stare con i cavalli invece che con le pecore e il bestiame, e fui molto impressionato dal modo in cui Harry cavalcava.

“D'accordo, tu ora appartieni a lui”, egli rispose. Era tutto (ivi: 36).

Secondo la mentalità dell'uomo bianco, possedere l'uomo nero implicava il diritto di farne ciò che si voleva, l'arbitrio di violare l'uomo nero come meglio si riteneva: “Harry era il capo e io appartenevo a lui così poteva fare di me quello che voleva” (ivi: 39). E ancora: “Classificavano l'uomo nero alla stregua di un cane” (ivi: 47).

Stranieri alla propria lingua

In seguito all'impatto con l'uomo bianco l'esperienza linguistica degli aborigeni australiani, che è un'esperienza millenaria plurilinguistica, fatta di processi traduttivi tra molteplici lingue, si caratterizza per l'uso imposto di una lingua straniera, l'inglese. L'allontanamento forzato dalla lingua materna, originaria, per trovarsi immersi, di colpo, nella parola di un'altra lingua, straniera, aliena, induce il soggetto parlante a problematizzare il rapporto con la lingua stessa. In realtà, il soggetto parlante è sempre straniero alla propria lingua. Sicché la propensione alla traduzione e alla problematiz-

zazione, accresciuta dall'impatto forzato con la lingua straniera, l'inglese, in un contesto culturale ch'è fatto di differenze linguistiche, fa già parte dell'esperienza della lingua materna. Ovviamente quando il contesto è quello della colonizzazione e della prevaricazione di un popolo sull'altro, in termini di ideologie e di programmazioni sociali non si tratta di processi di sviluppo a favore del popolo soggiogato, ma della volontà di sterminio di lingue e di culture tra gli indigeni sopravvissuti.

La riflessione sull'esperienza delle lingue e sulla traduzione tra lingue, linguaggi, gerghi e idioma differenti accompagna costantemente, a tutti i livelli della narrazione, da parte di tutte le voci narranti, le vicende narrate sia nel romanzo *Wanamurraganya* sia ne *La mia Australia*. In questi testi emerge, da una parte, la condizione di disagio provocato dalla perdita di ciò che è familiare, del rassicurante, del riconoscibile – suoni, concetti, abitudini di comportamento, linguaggi, valori –, di cui la lingua materna si fa portatrice; dall'altra, emerge la condizione di esilio e di estraneità rispetto alla stessa lingua materna come pure nei confronti della lingua straniera imposta. Tale condizione di estraneità getta il soggetto parlante in uno stato di allerta perpetuo in cui i sensi del corpo e i sensi linguistici e conoscitivi, strettamente intrecciati tra di loro, si acuiscono.

L'accoglienza nei confronti delle differenze linguistiche, l'abitudine alla traduzione attraverso una grande pluralità di lingue e linguaggi diversi fa parte del bagaglio culturale tradizionale degli aborigeni australiani. Infatti, pare che verso la fine del Settecento essi parlassero circa 500 lingue diverse, di cui la maggior parte oggi ormai perdute, anche per un cattivo servizio reso dagli antropologi, ingabbiati nei propri pregiudizi e ideologie, oltre che per l'indifferenza generale della popolazione bianca.

Jack sa parlare cinque lingue aborigene e sa cantare in sette. L'abitudine alle differenze linguistiche e alle pratiche di traduzione presso gli aborigeni australiani favorisce le forze vitali della rigenerazione e della crescita in processi continui di trasformazione. Tuttavia, in seguito all'impatto con l'uomo bianco non possiamo che definire tali processi violenti e distruttivi per le finalità, per la rapidità e per le modalità con cui essi sono avvenuti.

Il brano seguente, giocato sullo spostamento continuo tra nomi, evidenzia la capacità del segno verbale di rimandare a molteplici referenti, culture e valori, catturandone le differenze, le alterità. Infatti il popolo indigeno australiano è formato da gruppi tribali differenti, di una grande pluralità di lingue e culture differenti, di colore della pelle, vale a dire gradazioni di nero, differenti:

Mia madre era una *ngayarda banujutha*, aborigena tribale. Il suo nome nero era *Marduwanyjawurru*, il suo nome bianco era Mary. Aveva quattro sorelle: Mugaari o Eva, Nyamalangu (Nellie), Ngarlgaari (Fanny) e Yarriwawurru (Dinah). La sua gente parlava Naml Leggero [...]

Il mio nome di famiglia è Yirrabinya, tradotto approssimativamente significa denti. Poteva aver avuto un'altra accezione più significativa molti anni fa, ma io non ne sono a conoscenza. Ci sono quattro gruppi di pelle da dove vengo: Banaga, Burungu, Milangga e Garimarra. Il mio gruppo di pelle è Garimarra. Questo è molto importante perché determina la mia relazione ad ogni altra persona nella zona (ivi: 18).

Scrittura-oraliture e creazione di nuovi mondi possibili

La storia di Jack è la storia della resistenza pacifica di un uomo e di un popolo che pur sapendo di non dover rimpiangere i propri vissuti passati li fa rivivere attraverso la scrittura-oraliture del ricordare (v. sotto, Parte IV, cap. 1). In questo lavoro di riscrittura si prende coscienza della propria storia, dell'incontro con l'altro, nella ricerca e costruzione di nuovi mondi possibili. La scrittura-oraliture riprende la parola tradizionale e attraverso il lavoro di mescolamento dialogico di lingue e di linguaggi, di gerghi e di idiomi, di generi discorsuali diversi, produce nuove forme di scrittura caratterizzate dall'abbattimento di barriere tra oralità e scrittura, con procedure di ibridazione orientate dalla dialogicità, dalla plurivocità, dall'ospitalità. La scrittura come ricostruzione e sforzo di guarigione.

Nei romanzi di Sally Morgan, le narrazioni non inseguono con toni nostalgici un sogno perduto; non c'è il tentativo irrealistico di ancoramento ad un passato cancellato dai libri di storia, né il tentativo di sospensione del presente, ma, al contrario, l'impegno, attraverso il ricordare, di esplorare i propri mondi in rapporto a mondi altri nel tentativo di creare le condizioni della costruzione di mondi migliori. Seguendo le vicende di Jack troviamo un capitolo intitolato, *Finding a better way* (Alla ricerca di una via migliore).

La storia dell'impatto con l'uomo bianco è anche la storia dello sforzo di impedire all'aborigeno australiano, inventore e custode del tempo del sogno, di fantasticare intorno a nuovi mondi, reali ed immaginari, di sognare ad occhi aperti. L'uomo nero riconosceva nell'istruzione l'avvio del miglioramento e della liberazione, e proprio per questo gli veniva sistematicamente negata dall'uomo bianco: altro tema ricorrente nel romanzo *Wanamurraganya*. Anzi, si tematizza la paura da parte dell'uomo bianco nei confronti dell'uomo nero e della prospettiva di un suo miglioramento e eventuale vantaggio sull'uomo bianco stesso. Peter, che era vissuto per anni con donne nere, davanti alla proposta di educare il proprio figlio, meticcio, si difende così: "Niente paura, manteniamoli come sono, altrimenti potrebbero finire col sapere troppo. Potrebbero finire col sapere più di te e di me e questo non sarebbe giusto!" (ivi: 69). Se veniva impartita qualche nozione di lettura e di scrittura era quanto bastava per rendere il beneficiario utile all'uomo bianco – "ma non suo uguale" (v. ivi: 99). E Jack, che solo a ventitré anni riesce finalmente a crearsi le condizioni per incominciare ad imparare a leggere e scrivere, racconta come ad un certo punto nella sua vita si ritrovò in una stazione che assomigliava più ad un carcere: "Era il tipo di luogo che t'impediva di voler veramente migliorare" (ivi: 101). Faceva da ostacolo non solo la polizia con la sua ottusità e arroganza ma persino il famigerato Aborigenes Department, pronti entrambi a collaborare con le menzogne degli *squatter*, i nuovi padroni della terra, d'accordo nel tenere i nativi in uno stato di degrado, senza riconoscere

che molti neri erano i lavoratori più bravi, più affidabili, con maggiore esperienza, e onesti.

L'aborigeno non godeva di alcun diritto secondo la legge bianca, e se aspirava a "migliorare" entrando nel mondo della "civiltà" bianca, sino ad ottenere il diritto di cittadinanza nella propria terra, e quindi a mandare i propri figli a scuola, ciò era possibile soltanto a costo di recidere ogni legame con la propria identità aborigena. Paradossalmente la condizione per ottenere la cittadinanza australiana era rinunciare alla propria lingua, alla propria gente, e ai legami arcaici con la terra stessa. Jack, un *mardamarda*, in quanto uomo bianco e uomo nero al tempo stesso, voleva vivere entrambi questi aspetti di sé:

Era difficile allora essere sia un uomo nero sia un uomo bianco. Sembrava che si dovesse scegliere una via o l'altra, nessuno ti permetteva di essere entrambi. Il problema era che se sceglievi di essere un Mulba né te né la tua famiglia poteva avere diritti e si poteva salutare qualsiasi speranza di farcela. Eppure, se sceglievi di essere un uomo bianco, avevi i diritti, ma non potevi stare con tutti. Era molto duro, molto duro (ivi: 136).

Ora sono un uomo bianco, il titolo di uno dei capitoli finali, dice dell'unica via possibile per chi, diversamente, per esempio, da Clancy McKenna, un leader dei movimenti di rivolta, voleva fare vita tranquilla, evitare di lottare contro le forze di governo, avere una casa, lavorare e curare i figli. L'unica via possibile era diventare un uomo bianco, anche se alla fine si era considerati soltanto un nativo, e ottenere la cittadinanza, la "patente per i cani", come con ironia dicevano i nativi:

Non mi era mai venuto in mente prima di allora che potevo non essere un cittadino australiano. Pensavo che tutti coloro nati qui fossero australiani. Mia madre era qui prima di qualsiasi persona bianca, così non ho mai pensato che potevamo essere considerati stranieri nella nostra stessa terra. Gordon mi spiegò che senza ottenere la Cittadinanza in realtà non eravamo affatto australiani.

"E allora che cosa siamo?", gli chiesi.

"Non so".

“Siamo buoni come migranti?”.

“Veramente no, perché i migranti diventano cittadini”.

“Così, un Mulba che non punta sulla Cittadinanza non è niente allora?”.

“Mbeh, sì, suppongo che agli occhi della legge non è niente” (ivi: 157).

Sedimentazione della scrittura, stratificazione di voci nel gioco di rimandi tra voci diverse, nel gioco delle reinterpretazioni, delle riletture, anche da parte dello stesso soggetto narrante, in tempi, contesti e situazioni diversi, nello scambio dialogico tra domanda e risposta, nello spostamento di punto di vista, in un rapporto di reciproco ascolto tra segni e soggetti: sono tutti percorsi caratterizzati dall’impegno della scrittrice di tenersi in disparte, nell’ombra. E, ancora, l’intreccio di voci si complica negli spostamenti continui tra i tempi della memoria, il tempo narrato e i tempi della narrazione, i tempi della scrittura, che è sempre riscritta. È proprio l’atteggiamento di ascolto, di attenzione per l’altro, di accoglienza e di ospitalità che fa della scrittura-*oraliture*, la trascrittura, un luogo di verità. E ciò, ancora un altro paradosso, a differenza della scrittura-trascrizione che è mossa dalla pretesa di registrare fedelmente gli eventi, le persone, i rapporti come nel caso del documento storico, vale a dire a differenza delle “scritture” che si propongono come documento.

Fuori testo, nell’*Introduzione*, si racconta – questa volta è la voce diretta di Sally Morgan – della risata di Jack McPhee:

C’era un incidente che trovai interessante. Un rapporto da parte del Protettore degli Aborigeni in cui si asseriva che aveva parlato con Jack circa il suo imminente matrimonio nella stazione di Moore River. Jack rise quando glielo lessi. Sembra che il Protettore avesse intervistato Arthur Neal, il sovrintendente bianco della stazione, che gli avrebbe raccontato come si sentiva Jack. Questo poi fu riferito ufficialmente come l’intervista a Jack. A volte il raccontare orale è assai più affidabile della registrazione scritta.

E a conti fatti, facendo il bilancio della propria vita, delle lotte e delle sofferenze, a ottantaquattro anni le verità che contano per Jack sono:

Le danze, i canti, le storie che ci raccontavano gli anziani. Ogni notte sdraiato nel letto mi addormento cantando gli antichi canti dei corroboree. Li ripeto in continuazione e ricordo quella parte della mia vita. Sono le cose che amo, le cose che mi mancano (ivi: 196).

Riferimenti bibliografici

- Morgan, Sally (1987). *My Place*, South Fremantle, Fremantle Arts Centre Press; trad. it. *La mia Australia*, di M. Bartocci, Roma, Theoria, 1997.
- (1989). *Wanamurraganya. The Story of Jack McPhee*, South Fremantle, Fremantle Arts Centre Press.
- Petrilli, Susan (1995). “Il tempo del sogno o dell’inizio del mondo nei racconti degli Aborigeni australiani”, *Mondo*, “Athamor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, 6, 1995, pp. 89-97, a cura di Augusto Ponzio, Ravenna, Longo.
- (a cura di) (1998a). *Nero*, “Athamor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, IX, 1, Lecce, Piero Manni; nuova edizione, “Athamor”, XIV, 6, Roma, Meltemi, 2003.
- (1998b). “Autobiografia/autoetnografia: nero Australia”, in Petrilli 1998a, IX, 1, 1998, pp. 152-163; nuova edizione 2003, pp. 107-117.
- (1998c). “Sulle leggi e sull’amore,” in Petrilli 1998a, pp. 182-185; 1998, nuova edizione 2003, pp. 142-145.
- (2006). “Memorie aborigene tra racconto e ri-scrittura”, in S. Petrilli e A. Ponzio 2006, pp. 201-225.
- Petrilli, Susan e Augusto Ponzio (1998a). “Il raccontare nell’epoca della comunicazione mondializzata. La scrittura-oraliture nera”, in S. Petrilli 1998a, pp. 13-24; nell’edizione del 2003, pp. 11-22.
- (1998b). “Identità ideologica e ‘riconoscimento’ dell’arte dell’Africa nera”, in S. Petrilli 1998a, pp. 293-298; nell’edizione del 2003, pp. 75-80.
- (1999). *Fuori campo. Il segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*, Milano, Mimesis.
- (2006). *La raffigurazione letteraria*, i cabiri, Milano, Mimesis.
- Walker, Kathy (1972). *Stradbroke Dreamtime*, Sydney, Angus & Robertson, 1993.

6. *Le vie dei canti*: storia e tradizione o finzione letteraria?

di Deana Neubauer

Introduzione

The Songlines (1987, trad. it. *Le vie del canto*, 1988), il romanzo che consacrò Bruce Chatwin come *major novelist* nel panorama della letteratura inglese degli anni ottanta del secolo scorso, rappresenta la risposta a una sua personale ricerca, o meglio, allo sforzo di dare un volto, una forma concreta al desiderio di tutta una vita: scrivere un libro sui nomadi e cercare così di trovare una risposta alle sue domande intorno alla natura dell'irrequietezza umana. Quest'opera, ambientata nel *red centre*, ovvero nel deserto Australiano, si sviluppa intorno al tema del viaggio come risposta alla naturale propensione dell'uomo al movimento, alla ricerca del sé e delle proprie radici. Nomade per vocazione ed esule per scelta, poiché insofferente rispetto al restringimento degli orizzonti dell'Inghilterra degli anni Sessanta e Settanta, Chatwin creò nuovi mondi attraverso i suoi viaggi e le sue annotazioni descritte nei rinnomati taccuini Moleskine. Passò tutta la vita viaggiando, poiché credeva che il viaggio fosse ancora una forma di conoscenza cui la letteratura offriva il sigillo dell'unicità.

Nei suoi romanzi, come ha osservato lo stesso Chatwin, egli volle evitare di diventare un onesto testimone del fatto accaduto, preoccupandosi invece di dare al racconto un fascino particolare che è il fascino della comprensione della vita a cui apre la scrittura letteraria. Come riferisce il biogra-

fo di Chatwin, Nicolas Shakespeare, poco importava se per fare ciò doveva inventare rispetto alla verità documentaria (cf. Shakespeare 2000: 15). Da questo punto di vista, risulterebbe vano chiedersi quanto di oggettivo, di vero, ci sia nei suoi resoconti. Anzi c'è chi si chiede se i reportage letterari di Chatwin non siano all'origine di una nuova catena di equivoci (Gnoli 2001: 30).

Ed è proprio su questo punto, sui presunti equivoci, sulle verità nascoste o "manipolate" che si struttura questo mio contributo, basato inoltre sulla mia ricerca sul campo in Australia. Attraverso l'analisi di *The Songlines* si cercherà di evidenziare per quanto sia possibile nelle pagine seguenti, i vari punti in cui la narrativa di Chatwin, e soprattutto la sua descrizione dei miti sulla Creazione degli Aborigeni, si discosta dalla verità storico-sociale. Inoltre, si cercherà di sottolineare quanto la prospettiva sugli Aborigeni che Chatwin delinea nel romanzo sia dettata dalla sua personale visione della mitologia dei popoli nomadi e dall'immagine romantica che egli stesso costruisce in base ad una sua interpretazione dell'opera dell'antropologo australiano Theodor G. H. Strehlow (1908-1978).

The Songlines: un'alternativa nomade?

Come abbiamo già accennato sopra, *The Songlines* nasce dal desiderio di Chatwin di affrontare direttamente una serie di domande sul nomadismo. Chatwin intendeva scrivere una meditazione sul deserto con l'obiettivo di stabilirsi nel "deserto più astratto" che si potesse mai immaginare (in Shakespeare 2000: 438), anche se quest'idea iniziale avrebbe poi assunto una forma del tutto diversa. L'idea dell'Australia lo affascinò per molti anni, ma l'impulso decisivo per la realizzazione del suo progetto lo ricevette dall'opera di Strehlow, *Songs of Central Australia* (1971), che molti avevano criticato per la sua natura troppo romantica ed eccentrica.

Strehlow, antropologo australiano, collezionò per tutta la vita oggetti sacri e non, appartenenti al gruppo degli aborigeni Aranda. Tra questi oggetti spiccavano delle pietre ovali, con delle iscrizioni, chiamati *tjuringa* e raffiguranti i viaggi dell'antenato nel Tempo del Sogno e facenti parte del patrimonio religioso di ogni aborigeno. Thomas Kenaly, studioso della cultura aborigena sostiene che la più grossa tragedia nella vita di un uomo è quella di perdere il proprio *tjuringa* senza il quale era impossibile partecipare con vigore alla vita cerimoniale (cf. Kenaly in Broome 1994: 78).

Nel suo romanzo, *The Songlines* (tradotto in italiano con il titolo *Le vie del canto*) Chatwin chiede spiegazioni riguardo ai *tjuringa* al suo alter ego, Arkady, esordendo con la domanda: *What is a tjuringa?*:

“Che cos'è un *tjuringa*?”

“Una tavoletta sacra” risposi. “Un sancta sanctorum di un aborigeno, o, se preferisci, la sua ‘anima’”.

Un *tjuringa* è solitamente una tavola con le estremità ovali, intagliata nella pietra o nel legno di mulga, ricoperta di disegni che rappresentano gli itinerari dell'antenato nel tempo del Sogno del suo proprietario. È l'alter ego di un uomo, la sua anima, il suo obolo a Caronte; il documento che attesta la sua proprietà della terra; il suo passaporto e il suo biglietto “per tornare dentro”.

Strehlow dà una descrizione straziante di alcuni Anziani che scoprono che il loro deposito di *tjuringa* è stato saccheggiato dai bianchi: per loro è la fine del mondo. E dà un quadro gioioso di altri vecchi che per molti anni hanno prestato ai vicini i loro *tjuringa* e che quando li ricevono indietro e li svolgono dal loro involucro prorompono in un canto felice.

Ho letto anche una descrizione di come, quando un ciclo di canti veniva cantato per intero, i proprietari disponessero i loro *tjuringa* tutti in fila con le estremità che si toccano, come le carrozze del *Train Bleu*.

D'altro canto, se rompevi o smarrivi il tuo *tjuringa*, eri escluso dal consorzio umano, e perdevi ogni speranza di “ritorno”. Di un giovane sbandato di Alice ho sentito dire: “Non ha visto il suo *tjuringa*, non sa chi è” (Chatwin 1987, trad. it.: 382).

La collezione dei *tjuringa* di Strehlow fu, a suo tempo, al centro di un feroce dibattito tra Strehlow ed i suoi nemici che lo accusarono di sostenere, erroneamente, di essere l'ultimo antropologo a studiare gli aborigeni nel loro habitat naturale. Questo perché Strehlow passò tutta la sua vita a studiare la comunità degli Aranda con cui visse i primi anni della sua vita. Alla fine della sua carriera, Strehlow si trovò in una posizione a dir poco contraddittoria tanto che accusò gli aborigeni "moderni," della nuova generazione, di non essere abbastanza aborigeni e, perciò, indegni di mantenere le loro terre in quanto la loro cultura, a stretto contatto con quella occidentale, stava oramai contaminandosi e degenerando (cf. Shakespeare 2001).

Mosso dall'interesse per questo dibattito Chatwin partì per Adelaide, dove incontrò la vedova di Strehlow che gli permise di avere libero accesso alle memorie e alle ricerche del marito. Chatwin intendeva ricercare il più possibile i *songlines*, scoprire il loro senso, le vie dei canti, un dedalo di sentieri che ricopre l'intera Australia. Il termine "songline" è il termine commerciale, popolare che Chatwin usa per la *via dei tjuringa* o *la pista del sogno*. Nel romanzo, *The Songlines*, si racconta così: "Fu in quel periodo che Arkady sentì parlare del dedalo di sentieri invisibili che coprono tutta l'Australia, e che gli Europei chiamano 'Piste del Sogno' o 'Vie dei canti', e gli aborigeni 'Orme degli Antenati' o 'Via della Legge'" (Chatwin 1987, trad. it.: 11)

L'espressione "songline" non ha corrispettivi diretti in nessun'altra lingua. La pista del sogno è una mappa, un poema narrativo molto lungo, ed è il credo su cui si fonda la vita religiosa e tradizionale degli aborigeni. Chatwin trovò nel mito aborigeno della Creazione un'immagine incandescente, di grande forza suggestiva che gli consentì di dare voce ad una sua visione personalissima. La sua esposizione del mito è molto stringata. Nel Tempo del Sogno, l'equivalente aborigeno del periodo coperto dai primi due capitoli della Genesi – il tempo o non-tempo in cui tutto venne creato – le forme minerali, le specie animali e la vegetazione dell'Australia

furono chiamate ad esistere dal canto. Esseri totemici, noti come gli Antenati, si formarono e cominciarono a percorrere il continente e a cantare il nome di ogni cosa in cui si imbattevano. Nel farlo si erano lasciati alle spalle una scia invisibile di parole e note musicali, mentre gli elementi del paesaggio si fanno anche luoghi sacri, che vengono costantemente ricreati nel rito e nelle canzoni degli aborigeni:

I miti aborigeni sulla creazione narrano di leggendarie creature totemiche che nel tempo del Sogno avevano percorso in lungo e in largo il continente cantando il nome di ogni cosa in cui si imbattevano – uccelli, animali, piante, rocce, pozzi -, e col loro canto avevano fatto esistere il mondo (Chatwin 1987, trad. it.: 11).

L'Australia intera poteva essere letta, almeno in teoria, come uno spartito musicale. Immagine questa che non poté non affascinare uno scrittore come Chatwin, sempre alla ricerca del significato dell'errare umano che, qui, si presentava come un crocevia infinito di sentieri che attraversavano il territorio degli aborigeni, spiegando l'enigma dell'esistenza umana.

Nell'interpretazione di Chatwin l'opera di Strehlow si rivelò essere la struttura ideale su cui basare non solo le proprie teorie sul nomadismo, ma, soprattutto, alla quale poter aggiungere quasi tutte le proprie annotazioni scritte sui taccuini, le proprie meditazioni, le conversazioni telefoniche e gli incontri avvenuti in tutto il mondo: nei bazar in Afghanistan, nel deserto sudanese, o in una stanza a New York. Chatwin fu talmente colpito e affascinato dalle teorie di Strehlow da non accorgersi che esse mancavano di veridicità ed è proprio questa mancanza di Chatwin che fu criticata dall'antropologo Geoff Bagshaw il quale sostenne che lo scrittore si lasciò trascinare dai miti che creò proprio Strehlow. Nelle parole di Bagshaw:

Se c'è una critica che posso fare a Bruce, è che egli giustamente apprezzò l'erudizione dell'opera di Strehlow, ma rimase schiavo del mito che risiedeva nella testa di Strehlow. Gli abori-

geni direbbero: “Se volete capire la nostra cultura oggi, non andate dagli scrittori bianchi, noi siamo perfettamente capaci”. È la sindrome del Balla-coi-lupi l’aver bisogno di un uomo bianco per mediare e rendere intelligibili gli aborigeni. *The Songlines* è una realtà romanzata che in parte fu filtrata dalla sua comprensione di Strehlow e presentata come un fatto solido (Bagshaw in Shakespeare, 2000: 417, trad. dall’inglese mia).

Chatwin decise di partire per Alice Springs, chiamata semplicemente “The Alice”, situata nel “Red Centre” Australiano del Northern Territory. Come in *Patagonia* l’incursione veloce di Bruce causò non pochi risentimenti. La sua abilità di dare una versione stringata dei racconti fece infuriare gli esperti bianchi la cui conoscenza sulle questioni degli aborigeni era stata frutto di duro lavoro. Tra questi ci fu Jenny Green che aveva lavorato nel campo di Utopia con le donne aborigene sin dal 1975 e che aveva scritto il dizionario di Alyawarr, una delle lingue più diffuse tra gli aborigeni e parlate da svariate migliaia di uomini. Dopo oltre venticinque anni la Green ha ancora un approccio umile e di profonda stima dei *songlines* e della cultura aborigena, mentre Chatwin non fa trasparire questo sentimento, troppo preso com’era a sforzarsi di dare una descrizione concreta della vita e delle difficoltà degli aborigeni.

Secondo l’opinione del suo biografo Nicholas Shakespeare, non aveva molta scelta; doveva trovare il maggior numero di informazioni nel minor tempo possibile e, non parlando nessuna delle lingue aborigene, doveva fare affidamento sulle ricerche altrui. Nel romanzo, però, non traspare questa sua intenzione, tutt’altro. Chatwin dichiara, infatti, di essere giunto in Australia per cercare di imparare, da solo, e non da testi altrui, che cosa fosse la via del canto e come funzionasse (cf. Chatwin 1987, trad. it.: 24).

In realtà, le sue fonti erano gli antropologi e gli avvocati che avevano passato molto tempo con gli aborigeni e che avevano acquisito una conoscenza adeguata dei problemi inerenti alla loro sopravvivenza e cultura. Molti di questi erano coinvolti nel Land Rights Movement che riguardava

il diritto di proprietà degli aborigeni sulle proprie terre, con base ad Alice Springs. Per loro il nome di Strehlow non era da bandire senza avergli dato atto di aver portato alla luce delle scoperte significative. La sua ricerca era antiquata, in quanto risaliva al periodo in cui gli Aranda erano ancora una tribù di nomadi, mentre ora sono un popolo stanziale e già politicamente riconosciuto, ma, al contempo, la sua collezione dei *tjuringa* sacri rimase un enorme controversia. Questo perché si diceva che Strehlow si fosse appropriato dei *tjuringa* in modo poco consueto, in altre parole, li aveva rubati. Strehlow, invece, sosteneva che, in realtà, i *tjuringa* gli erano stati donati dagli anziani Aranda. Donati o rubati, il mistero rimase irrisolto (cf. Gibbs 1996).

Chatwin atterrò ad Alice Springs in un periodo in cui in Australia il Land Rights Act era più importante di qualsiasi altra questione antropologica. Dagli anni Sessanta in poi, il diritto alla terra da parte degli aborigeni si fece sempre più forte. Nella tradizione aborigena la terra ha un significato profondo, spirituale e di vitale importanza per la sopravvivenza. Essa lega a se tutti gli uomini e fornisce loro il cibo necessario per vivere. Secondo il criterio degli aborigeni essi non possiedono la terra, ma è la terra a possedere loro. È la terra che dà loro vita, il linguaggio e l'intelligenza. Questo loro rapporto stretto con il territorio fu interrotto dall'arrivo dei bianchi che già, nel 1788, li avevano privati delle loro terre e li avevano colonizzati. Il Land Rights Act doveva fungere da rimedio ai torti subiti dagli aborigeni da parte degli uomini bianchi. A molti esso, però, sembrò più un atto di carità che non un atto di giustizia. Nel Northern Territory ci furono molti problemi nel concedere il territorio sacro di Ayers Rock – il cui nome aborigeno è Uluru – al gruppo aborigeno dei *Mutitjulu*. Dopo diverse vicende, nel 1985, il Governo accettò di restituire il territorio ai *Mutitjulu* a patto che essi permettessero ai turisti il libero accesso al loro luogo sacro (cf. Gibbs 1996).

Alice Springs per molto tempo fu al centro della diatriba politica che riguardava “il problema degli aborigeni” e Chatwin

sfruttò questo momento per scoprire il più possibile intorno alla situazione reale. La società aborigena è, secondo Ronald M. Gibbs, una società segreta per definizione. Solo per acquisire una conoscenza rudimentale bisogna guadagnarsi la loro fiducia, ciò che Chatwin non fece mai. Per tutta la durata della sua permanenza in Australia non ebbe nessun contatto con dei rappresentanti aborigeni anche se nei *Songlines* parla di una battuta di caccia effettuata con loro (cf. Shakespeare 2000: 413). Nel romanzo Chatwin riferirà di una conversazione fatta con Joshua, un aborigeno che gli spiegherà come funzionano i sogni nella cultura aborigena. Come riferirà Novak, Chatwin non ebbe mai uno scambio di idee diretto con gli aborigeni, anche perché non era in grado di parlare la loro lingua.

Prima di partire da Londra, Chatwin si era fatto dare da una sua amica, la scrittrice Australiana Robyn Davidson, una lista di conoscenze che essa aveva fatto ad Alice. Il primo della lista era Toly Sawenko, un consulente del gruppo del *Aboriginal Land Rights of the Central Land Council*, che sarebbe diventato nel romanzo Arkady Volchok, l'alter ego di Chatwin. Sawenko era realmente impegnato a tracciare la mappa dei siti sacri aborigeni e usava la mappa disegnata da Strehlow come riferimento. Essendo un uomo con grandi doti comunicativi, il *Central Land Council* lo aveva ingaggiato come intermediario sulla questione delle rivendicazioni delle terre da parte degli aborigeni. Fu così che Toly Sawenko iniziò a tracciare la mappa dei luoghi sacri degli aborigeni, i quali erano stati costretti ad abbandonare forzatamente le proprie terre (cf. Shakespeare 2000: 416).

Chatwin trovò in Sawenko la sua guida ideale. Sawenko andò in giro per l'Australia con Chatwin per tre giorni fermandosi a Ti-Tree, dove oggi sorge un centro culturale aborigeno e dove vengono venduti i loro dipinti, poi a Osborne Creek e poi nuovamente ad Alice. Oltre ad essere impegnato nel disegnare la mappa dei territori sacri, Toly Sawenko doveva accertarsi che la linea ferroviaria che andava da Alice Springs a Darwin non attraversasse alcun luogo sacro. Come lo stesso Arkady dice nel romanzo:

“Il mio scopo era quello di identificare il proprietario dell’area in cui la gente della ferrovia voleva andare e di trovare le aree che avevano bisogno di protezione” (Chatwin 1987, trad. it: 65).

Coloro che incontrarono Chatwin ad Alice mentre era intento a ricercare la verità sui *songlines*, lo ricordano in maniera molto diversa da come in realtà egli appare nel romanzo. Secondo il critico australiano, Phillip Toyne, Chatwin non soltanto si pone al centro di ogni situazione, di ogni scena, ma le sue riflessioni sono sensibili, intuitive, colme di osservazioni cosmiche (cf. Toyne in Shakespeare 2000: 419).

L’espedito della fiction diede l’opportunità a Chatwin di potersi sdoppiare nei suoi personaggi. Spesso il Bruce narratore, senza paura, con un atteggiamento hemingwayano che gli permette di arrivare in qualunque paese e di essere capace di parlare la lingua del posto, conscio degli usi e costumi, non coincide con il Bruce uomo. *The Songlines* si esplicita attraverso il continuo alternarsi di riscontri, annotazioni, commenti, ricordi ricavati dai notebooks.

Chatwin ricrea, tramite le vie dei canti aborigeni, il sogno ancestrale dei suoi antenati. *The Songlines* è un romanzo alle radici dell’essere, alla ricerca delle origini del mondo. Chatwin si appresta alla sua “quest” personale avendo alle spalle un bagaglio culturale che andava dalle conoscenze filosofiche a quelle antropologiche, archeologiche, mitologiche e letterarie. Questo suo background di nozioni e teorie viene costantemente e inesorabilmente inserito e “mixato” alle teorie aborigene sulla creazione (cf. Bernard 2000).

Come funziona un canto?

Arkady spiega, nel romanzo, che solitamente un canto descrive ciò che l’Antenato nel Tempo del Sogno aveva fatto, dove si era fermato per riposarsi, o per bere, quali animali aveva incontrato. In altre parole, la via del canto racconta del

passaggio dell'Antenato in un determinato luogo. Arkady sostiene che è l'andamento melodico, indipendentemente dalle parole, a descrivere il tipo di terreno su cui passa il canto. Perciò, se l'uomo Lucertola stava tribolando nelle saline del lago Eyre, ci si poteva aspettare una successione di lunghi bemolle, come nella *Marcia funebre* di Chopin. Se stava saltabeccando sulle scarpate delle MacDonnell, si aveva una serie di arpeggi e di glissando, come nelle *Rapsodie ungheresi* di Liszt. Si crede che certe frasi musicali, certe combinazioni di note, descrivano che cosa fanno i *piedi* dell'Antenato. Dall'ordine in cui le note si succedono, un esperto Uomo del Canto saprà dire quante volte il suo eroe ha attraversato un fiume, o valicato una catena di montagne, e sarà anche in grado di calcolare in che punto di una via del canto si trovasse e quanta ne avesse già percorsa (Chatwin 1987, trad. it.: 147).

È Padre Flynn che in *The Songlines* spiega a Chatwin come, in realtà, gli aborigeni fossero in grado di riconoscere un canto dall'odore e dal gusto:

“Il nostro popolo dice di riconoscere un canto dal gusto e dall'odore... e ovviamente vuol dire dalla melodia. La melodia rimane sempre quella, dalle prime battute al finale”.

“Le parole possono cambiare” si intromise di nuovo Arkady, “ma la musica resta uguale”.

“Vuol dire che un giovane in walkabout, purché sappia cantare la melodia anche senza le parole, potrebbe attraversare cantando tutta l'Australia?”.

“In teoria sì” convenne Flynn (Chatwin 1987, trad. it.: 83).

Ancora oggi l'aborigeno riproduce i suoni e i canti della madre terra, per ritrovare, sotto specie di partito musicale, la grande placenta e il cordone ombelicale dell'universo, che lo legano al ritmo – al canto e al sogno che gli hanno dato i natali. Il rapporto con la Madre-Terra è per gli aborigeni alla base della loro esistenza. Come spesso si è detto, è proprio da questo rapporto che nasce e si sviluppa il loro credo, la loro filosofia; è la terra che dà loro la vita, il cibo e di essa devono aver cura. L'aspirazione a unirsi con la madre primordiale non

può che essere compiuta con la morte, o ripristinando uno stato anteriore alla nascita. La grande madre terra è genitrice del genere umano, è il principio della vita universale, rivissuta nei canti, che si presenta come universo linguistico, al quale lo stesso Chatwin attinge per poter creare il suo universo narrativo (cf. Riem 1992: 96). L'unità linguistica aborigena non va cercata tanto nel contenuto di ciascun messaggio, quanto nel determinato modo di concepirlo; così come l'unità narrativa dell'opera di Chatwin risiede proprio nel suo ritmo atipico, alla sua perfetta adesione alle vie dei canti (*ibid.*: 98).

L'Uomo-del-Canto ritorna, per mimesi di movimenti e ritmi, all'animale-antenato da cui ha avuto origine; ritorna ad una fase prenatale dove si congiunge nuovamente con la terra, estraniandosi dal proprio corpo e vagando come spirito sulle tracce lasciate dal suo antenato totemico. La vita è vista dagli aborigeni come un ciclo naturale in cui è la terra a concepirli, ovvero sono le cellule della vita lasciate dall'Antenato a farlo.

Se da un lato è la terra a dare i natali agli aborigeni creando in questo modo il legame tra aborigeno e territorio, è anche vero che alla sua morte sarà la terra a riaccoglierlo (cf. Riem 1992: 98). L'immagine finale del romanzo di Chatwin presenta una scena di morte, ovvero la figura di tre anziani aborigeni, sdraiati sotto un albero che aspettano la morte. I loro volti non sono sofferenti ma sereni perché sanno che ripercorreranno la Via del Canto da cui hanno avuto origine. Chatwin usa il pretesto di un viaggio con Arkady per poter introdurre l'argomento di Limpy, un anziano aborigeno che, dovendo recarsi a Cycad Valley, chiese ai due un passaggio sulla Land Cruiser. Giunti a destinazione, Chatwin non spende molte parole nel descrivere i tre anziani che aspettano la morte, anche perché la vita non ha bisogno di parole, ma di silenzi che sono molto più eloquenti:

Come ho scritto nei miei taccuini, i mistici credono che l'uomo ideale conduca se stesso a una giusta morte. Colui che è arrivato "torna indietro".

Nell'Australia aborigena ci sono regole precise per tornare indietro, o meglio per arrivare cantando al luogo a cui appartieni: il luogo del tuo concepimento, il posto dov'è custodito il tuo tjuringa. Solo allora puoi diventare o ridiventare l'Antenato. È un concetto abbastanza simile al misterioso detto di Eraclito: "I mortali e gli immortali, vivi nella morte, morti nella vita degli altri" (Chatwin 1987, trad. it. : 389).

La terra è, dunque, un luogo di memoria, un luogo di ritorno, alla ricerca del sé nel suo senso e significato originario. Gli aborigeni ripristinano il loro rapporto primordiale con la terra attraverso la morte, che non viene temuta, bensì accettata (cf. Broome 1994: 125-128).

The Songlines: storia e tradizione o finzione letteraria?

L'idea che Chatwin si fece degli aborigeni, come abbiamo detto più volte, si ritiene fu largamente basata su una conoscenza superficiale sia della struttura sociale che religiosa della vita degli aborigeni. Infatti, Rob Novak – Cullen nel romanzo – che incontrò Chatwin a Kintore spiega che Chatwin si fece un'idea sbagliata sulla vita degli aborigeni. Ciò fu detto, second Novak, dal fatto che Chatwin si fermò a Kintore solo per due settimane il che non gli consentì di approfondire le sue intuizioni. Secondo i critici questa sua scarsa profondità nel giudicare la situazione e le persone lo portò a travisare la realtà. Le sue speculazioni sul mondo aborigeno, sulle loro credenze e tradizioni furono aspramente criticate e giudicate dalle stesse persone che si impegnarono ad aiutare Chatwin a "sbrogliare la matassa" di conoscenze che egli acquisì. Toly Sawenko, Arkady nel romanzo, si indignò del comportamento di Chatwin dicendo che non era stato sincero riguardo le sue intenzioni. Inoltre, Chatwin basa il romanzo interamente sulle scoperte di è e così facendo commette agli occhi degli aborigeni lo stesso errore di Strehlow, vale a dire fa delle speculazioni sulla loro filosofia senza conoscerla veramente (cf. Shakespeare 2000: 423). A tale proposito Toyne afferma che

Bruce non aveva passato in rassegna i protocolli. Non parlò con alcun aborigeno. Le sue informazioni erano di seconda mano e le ripeté. Gli Aborigeni sono in grado di occuparsi del mondo in maniera filosofica. Il problema è che in realtà lui [Bruce] non è rimasto abbastanza, e perciò non se ne occupò in profondità. Ciò rappresentava l'anatema per Bruce. Arrivò lì, con un numero di domande interessanti, ma non ebbe successo nel portarle a termine. Considerando il turbinio di attività frenetiche ed il bagaglio che portò con sé, non c'è ne mai stata la possibilità. [Nel romanzo] mi usa come un artificio [letterario] conveniente, però rimane comunque un uomo bianco che specula su quanto sia interessante la cultura Aborigena (Toyne in Shakespeare 2000: 491, trad. dall'inglese mia).

Anche l'antropologa Petronella Vaarzon-Morel di cui si era invaghito Chatwin, che nel romanzo compare come Marian, sostenne che Chatwin avrebbe potuto fare qualche sforzo in più per dare una descrizione più veritiera degli aborigeni. In un suo commento, Petronella spiega che

Ha dei momenti meravigliosi dove riesce a catturare certe sfaccettature del carattere delle persone, ma non concede alcuna voce agli aborigeni. Riproduce la relazione coloniale del padrone bianco. La falsa credenza che gli aborigeni se ne vanno semplicemente perché sentono l'urgenza di camminare, è dettato dal fraintendimento che gli uomini vagano senza meta. La conoscenza degli aborigeni del territorio è precisa. Considerano il territorio come la loro casa. Bruce, invece, considera la loro terra come una sorta di non-casa. Non si occupa del nomadismo come concetto, bensì della fuga dei profeti nel deserto per arrivare ad una visione e di come ciò si riflette su di lui (Shakespeare 2000: 467, trad. it. dall'inglese mia).

Secondo il critico Davidson, è proprio l'assenza dei Canti a rendere l'opera di Chatwin interessante. Egli non fu in grado di descrivere un Canto, poiché era l'unica cosa che non era in grado di vedere. Egli voleva che il canto fosse ciò che già Strehlow aveva descritto, ma siccome ciò non era possibile si vide costretto ad inventare una spiegazione (cf. Davidson in Shakespeare 2000: 492). Credo che il commen-

to di Davidson chiarisca ciò che *The Songlines* rappresenta: non una verità, ma una verità e mezza sulla Australia e sugli Aborigeni. Sebbene Chatwin non faccia cenno ad alcuna situazione storico-sociale degli Aborigeni all'infuori del Land Rights Movement e tralasci questioni importanti come la pulizia etnica degli anni Venti, la Lost Generation, l'impatto della Seconda Guerra Mondiale, a lui va il merito di aver aperto una finestra sul mondo aborigeno e sulla loro vita. Con il suo romanzo Chatwin ha saputo creare un alone di magia attorno a questa cultura. Anche se quest'alone di magia è fortemente criticato da Christopher Pearson, letterato Australiano secondo cui "non c'è niente di più nocivo che una persona che idealizzi e che ha una concezione romantica degli Aborigeni" (Shakespeare 2000: 489), il contributo di Chatwin rimane di grande importanza nel panorama letterario.

In ultima analisi, *The Songlines* si presenta come un'opera ibrida che sfrutta ogni materiale possibile per il racconto dell'esistenza-sogno degli aborigeni, mentre il loro addentrarsi nel mondo totemico diventa uno strumento nelle mani di Chatwin. Ed è proprio grazie a questo vagabondare che Chatwin rispecchia la realtà del narratore moderno, perso nel mondo della parola, alla ricerca dell'unicità perduta del rapporto col sé, con la natura e la Madre Terra (cf. Riem 1992: 78). Per questo egli rifiuta la prigione della società moderna, per vagabondare per il mondo e la letteratura alla costante ricerca della risposta alla sua: *question of human restlessness*. Il vagabondare attraverso l'arido territorio australiano, rispecchia il vagabondare di Chatwin narratore che cerca, ovunque, una fonte che possa colmare la sua sete di radici, sia come essere umano sia come scrittore. Cerca una visione universale della Creazione del mondo nei miti aborigeni e li contrappone ai miti classici dicendo che, infine, gli uomini hanno lasciato una scia di canto, di cui ogni tanto cogliamo un eco, dovunque siano andati. Come già Martin Heidegger aveva notato "il canto che dà nome alla terra cantata continua a esistere" (in Riem 1992: 81) e l'opera di Chatwin è un

canto dove il tema di fondo è la libertà. Chatwin, camminando e seguendo le orme dei suoi propri Antenati letterari e nomadi diventa egli stesso sentiero, racconto.

Riferimenti bibliografici

- Bell, Diane (1983). *Daughters of the Dreaming*, Melbourne, Macmillan.
- Bernard, Catherine (2000). "Theme Parks, Rainforests and Sprouting Wastelands, European Essays on Theory and performance", in Richard Todd e Luisa Flora (a cura di), *Contemporary British Fiction, "Bruce Chatwin: Fiction on the Frontier"*, Amsterdam, Editions Rodopi, 2000.
- Broome, Richard (1994). *Aboriginal Australians*, Sydney, Allen & Unwin.
- Chatwin, Bruce (1987). *The Songlines*, Londra, Picador; trad. it. *Le Vie dei Canti*, a cura di Silvia Gariglio, Milano, Adelphi, 1988.
- Gibbs, Ronald Malcolm (1998). *The Aborigines*, Melbourne, Pearson Education Australia.
- Gnoli Antonio (2000). *Bruce Chatwin: La nostalgia dello spazio*, Milano, PasSaggi Bompiani.
- Riem Antonella (1992). *La gabbia innaturale, L'opera di Bruce Chatwin*, Udine, Campanotto Editore.
- Strehlow, Theodor G.H. (1971). *Songs of Central Australia*, Sydney, Angus and Robertson.
- Shakespeare, Nicholas (2000). *Bruce Chatwin*, Londra, Vintage Press.

7. Le lingue aborigene oggi. Indennizzo e rivitalizzazione

*di Ghil'ad Zuckermann, Giovanni Matteo Quer,
Shiori Shakuto-Neoh*

Premessa

Con questo testo intendiamo proporre l'adozione di un modello di risarcimento *ex gratia* per la scomparsa delle lingue indigene in Australia. Nonostante alcuni Stati australiani abbiano adottato modelli di risarcimento per le vittime delle politiche della “generazione rubata”, le rivendicazioni delle vittime del “linguicidio” non sono ancora riconosciute. I fondi esistenti per la preservazione delle lingue aborigene sono inefficaci e dovrebbero essere integrati da altri strumenti che promuovano la rivitalizzazione delle lingue morte. Il capitolo ripercorre prima la storia del linguicidio conseguente alla colonizzazione dell'Australia, per poi definire le ragioni in favore della rivitalizzazione delle lingue aborigene. Dopo un'analisi dei limiti nell'attuale legislazione australiana in supporto della rivitalizzazione linguistica, si propone un modello legislativo di risarcimento *ex gratia* fondato su quanto definiamo “il diritto alla lingua madre”:

Language is an archaeological vehicle, full of the remnants of dead and living pasts, lost and buried civilizations and technologies. The language we speak is a whole palimpsest of human effort and history (Russell Hoban, “Children's writer”, 1925–2011, in Haffenden 1985: 138).

Il linguicidio, ossia la morte inflitta ad una lingua, così come la glottofagia, ossia l'inghiottimento di una lingua

(Zuckermann e Monaghan 2012) ha operato in Australia sin dagli inizi dell'era coloniale, attraverso l'attuazione di politiche indirizzate all'abbandono delle lingue indigene da parte degli aborigeni al fine di "civilizzarli".

Anthony Forster, un finanziere e politico del XIX secolo, ha dato voce a un'ideologia linguicida coloniale, che esprimeva l'atteggiamento comune riservato alle lingue australiane, sostenendo che "i nativi sarebbero presto civilizzati una volta estinta la loro lingua", così che "i figli con un'educazione si mischieranno solo con i bianchi, tra cui la loro lingua non sarà utilizzata" poiché "non essa è sufficiente a esprimere le idee della vita civilizzata" (verbale di un incontro pubblico della Società Missionaria Australiana in aiuto alla Missione Tedesca per gli Aborigeni, Australia del Sud, 8 settembre 1843, p. 2, citato da Scrimgeour 2007: 116).

Anche il governatore dell'Australia del Sud, George Grey, pur relativamente pro-aborigeni, era della stessa opinione come dimostra il suo diario in cui ha annotato che "le lingue più selvagge scompaiono progressivamente, e la lingua d'Inghilterra è la sola a sentirsi" (Grey 1841: 200-01).

Ciò che era considerato un processo di civilizzazione non era che la morte traumatica di affascinanti e ricche lingue aborigene; non stupisce pertanto che delle circa 330 lingue aborigene conosciute, solo 13, cioè il 4%, sono oggi parlate dai bambini come lingua madre. Nonostante affermazioni di aperto imperialismo linguistico, come quelle di Forster e Grey, siano oggi meno frequenti, il processo di linguicidio, di glottofagia, è cionondimeno ancora in atto.

Circa 7000 lingue sono parlate oggi nel mondo. La maggior parte tra esse è parlata da piccole popolazioni. Il 96 % circa della popolazione mondiale parla circa il 4% delle lingue parlate al mondo, lasciando la grande maggioranza delle lingue vulnerabili all'estinzione. La diversità linguistica ha significati più profondi delle accidentali divisioni storiche. Le lingue sono elementi fondanti dell'identità comunitaria

e dell'autorità. Tuttavia, con la globalizzazione delle culture dominanti, le culture della periferia saranno emarginate e ciò potrà portare alla perdita di lingue. La rivendicazione linguistica sarà sempre più importante poiché le persone cercheranno di recuperare la loro autonomia culturale, che implica sovranità spirituale e intellettuale.

La “rivalistica”, che comprende la linguistica della rivitalizzazione e l'economia della rivitalizzazione, è un nuovo campo di ricerca che studia comparativamente e sistematicamente i meccanismi globali per rivitalizzare le lingue morte (Zuckermann 2009), così come le specificità del relativismo culturale globale (Zuckermann e Walsh 2011). La “rivalistica” si fonda sugli studi riguardanti l'apprendimento della lingua madre e lo studio delle lingue straniere, facendo della rivendicazione linguistica il caso più estremo di studio di una lingua straniera che però appartiene al patrimonio identitario dell'individuo che la apprende, essendo stata in passato la lingua del suo gruppo culturale.

Questo nostro testo si concentra sulle dimensioni giuridiche della “rivalistica” in Australia; ripropone i benefici della rivitalizzazione linguistica per l'Australia, per i popoli aborigeni e di Torres Strait, e propone una nuova legislazione per il risarcimento della perdita linguistica aborigena. La legislazione proposta può essere definita “diritto alla lingua madre”, mutuato dal concetto di diritto alle terre ancestrali (il *native title*), riconosciuto dalla legislazione australiana quale insieme degli interessi dei popoli indigeni sulle terre ancestrali. Tali diritti non possono estinguersi senza risarcimento, che si rileva generalmente in conseguenza a un processo giudiziale e a una negoziazione con le compagnie che vogliono esercitare diritti sulle terre. Si possono pertanto comparare i medesimi meccanismi alla perdita delle lingue aborigene, il cui risarcimento è finalizzato al riconoscimento del diritto dei popoli indigeni a rivitalizzare o mantenere le loro lingue e a progetti per il rafforzamento dell'identità linguistica e culturale.

Perché rivitalizzare le lingue?

Ragioni etiche

Le lingue dell'Australia non sono morte per naturali processi storici, ma molte sono state distrutte in conseguenza alla colonizzazione, e pertanto la rivitalizzazione del patrimonio culturale dei popoli aborigeni e Torres Strait è una questione di giustizia riparatoria che comprende anche il ritorno alle lingue estinte. Con le parole di Nelson Mandela, “se parli a un uomo in una lingua che capisce, parli alla sua mente, ma se gli parli nella sua lingua, parli al suo cuore”.

Il diritto internazionale riconosce il diritto dei membri di minoranze etniche, religiose e linguistiche a usare la loro lingua madre (art. 27 ICCPR), che include il diritto di ogni individuo a esprimersi nella lingua dei propri antenati. Il sostegno alla rivitalizzazione delle lingue comporta anche l'apprezzamento del significato profondo delle lingue indigene e della loro importanza per i popoli indigeni, riparando al danno contro gli abitanti originari dell'Australia cui è stato imposto l'abbandono della propria identità culturale e linguistica.

Ragioni estetiche

Il linguista Ken Hale, studioso delle lingue in pericolo di estinzione, ha descritto l'estinguersi di una lingua come un bombardamento del Louvre: “quando perdi una lingua, perdi una cultura, il benessere intellettuale, un pezzo d'arte. È come far cadere una bomba in un museo, il Louvre” (*The Economist*, 3 novembre 2001, <http://www.economist.com/node/842137>).

Le lingue recano in sé le pratiche culturali e le credenze di un intero popolo, esprimendo idee e concetti importanti di una determinata cultura e permettono la perpetuazione di diversi modi di essere al mondo.

Per esempio, in Australia il vocabolario sulle fonti di cibo naturali è andato perso con l'estinzione delle lingue aborigene. Boroditsky e Gaby (2010) hanno scoperto che i parlanti di Kuuk Thaayorre, una lingua parlata a Pormpuraaw nella costa occidentale di Cape York, non usano “destra” o “sinistra”, ma sempre direzioni cardinali (nord, sud, est e ovest), per cui sono sempre coscienti di dove si trovano con effetti anche sulla percezione temporale.

Nella lingua Yaghan parlata nella Tierra del Fuego in Cile e Argentina, *mamihlapinatapai* è una parola che si riferisce a “uno sguardo condiviso da due persone, ognuna delle quali spera che l'altra offra qualcosa che entrambe desiderano ma che non hanno esternato”. Questa parola può essere suddivisa in morfemi, per cui *ma-* è un prefisso riflessivo/passivo (reso come l'allomorfo *mam-* prima di una vocale); *ihlapi-* “non sapere cosa fare dopo”; *-n*, suffisso di stato; *-ata*, suffisso di riuscita; e *-apai*, suffisso duale, che ha un senso di reciprocità con *ma-* (circumfisso).

La parola in antico persiano *nakhur* è “un cammello che non darà latte finché non gli si solleticheranno le narici”. Chiaramente i cammelli erano importanti nella società persiana, da cui ne dipendeva la sopravvivenza.

Ancora, *tingo*, in Rapa Nui dell'Isola di Pasqua (lingua della Polinesia orientale) significa “prendere ogni oggetto desiderato dalla casa di un amico, uno alla volta, chiedendoli in prestito, finché resterà vuota” (De Boinod 2005).

Queste parole piene di fascino non dovrebbero andar perdute, poiché sono importanti per le culture che le hanno forgiate e rendono gli esterni coscienti dell'intero patrimonio culturale e sociale. In questo senso, il mantenimento delle lingue è funzionale anche alla perpetuazione di pratiche culturali e concetti fondamentali per una certa cultura.

Benefici utilitaristici

I benefici della rivitalizzazione delle lingue per i parlanti comprendono il miglioramento del benessere, delle abilità

cognitive e della salute mentale (Zuckermann e Walsh 2014). Hallett *et al.* (2007) hanno evidenziato in uno studio sul Canada che c'è una chiara correlazione tra suicidio giovanile e la mancanza di conoscenza conversazionale nelle lingue indigene. La rivitalizzazione linguistica riduce la delinquenza e aumenta il turismo culturale, ed ha un effetto positivo sul benessere fisico e psichico delle persone coinvolte nei progetti di rinascita linguistica; i partecipanti, infatti, sviluppano un migliore apprezzamento e legame con il loro patrimonio culturale.

Apprendere la lingua degli antenati è un'esperienza emozionale che infonde un profondo senso di orgoglio identitario. Il politico aborigeno Aden Ridgeway (2009) sostiene che “la lingua è potere; lasciateci avere il nostro!”. Una partecipante del progetto di rivendicazione della lingua aborigena Barngarla nel maggio 2012 (la lingua della penisola di Eyre, Australia del Sud) ha scritto che apprendere la lingua dei propri antenati è stata un'esperienza liberatoria, che le ha dato un “senso di identità” e “un obiettivo nella vita”. Un altro partecipante ha dichiarato “i nostri antenati sono ora felici”.

Il multilinguismo ha inoltre vantaggi cognitivi. Molti studi hanno dimostrato che i bambini bilingui hanno abilità cognitive non linguistiche più spiccate rispetto ai monolingui (Kovács e Mehler 2009), così come migliori capacità di ascolto e concentrazione (Krizman *et al.* 2012: 7879), in quanto “la più sviluppata esperienza del bilingue con i suoni rende estremamente efficiente il sistema uditivo [...] specialmente in condizioni uditive difficili o nuove”. Un altro vantaggio della rivitalizzazione delle lingue, dimostrato da un recente studio (Keysar *et al.* 2012: 661) consiste nella riduzione delle influenze preconcepite quando si usa una seconda lingua, che ha il beneficio della distanza cognitiva ed emozionale rispetto alla lingua madre.

Pertanto, la rivitalizzazione delle lingue è uno strumento di rafforzamento anche cognitivo. In campo medico si è provato che il bilinguismo e il multilinguismo riducono i rischi

di demenza. Le popolazioni aborigene e di Torres Strait soffrono particolarmente di problemi di salute mentale: secondo le ricerche sociali (ABS 2010), il 40% degli australiani, non necessariamente aborigeni, soffre di disordini mentali e il 31% dei soggetti con più di 15 anni di età tra le popolazioni aborigene ha sofferto di gravi disturbi psicologici (ABS 2010), 2,5 volte in più rispetto agli australiani non indigeni.

La rivendicazione linguistica, quale aspetto della rivendicazione identitaria, aumenta il senso di benessere e di orgoglio tra gli indigeni. Molti di loro non hanno senso di appartenenza poiché non sono bianchi, né hanno coscienza del loro patrimonio culturale indigeno. Come sostiene Fishman (2006: 90), l'identità linguistica rafforza la solidarietà collettiva di un gruppo minoritario.

È stato dimostrato che le persone coinvolte nel processo di rivendicazione linguistica migliorano il rendimento nelle materie non attinenti alle lingue, poiché acquisiscono più strumenti educativi e sicurezza nelle proprie capacità. Il successo nell'istruzione si traduce nell'aumento delle opportunità d'impiego e nella diminuzione della delinquenza. Se si comparano i circa 50,000 dollari australiani destinati dal governo australiano nel 2010-11 al finanziamento di 78 progetti per 200 lingue (Office for the Arts 2013) con il costo del mantenimento in carcere, che ammonta a 100,000 dollari australiani annuali a persona e con il costo di un paziente adolescente con problemi mentali, che ammonta a 1395 dollari australiani ogni giorno, il beneficio economico nazionale è evidente.

Infine, il turismo culturale rappresenta già di per sé un'importante parte dell'economia australiana, con un numero considerevole di turisti desiderosi di apprendere le culture indigene. Si è registrato un aumento del turismo culturale in alcuni centri rurali in cui sono stati attuati progetti di rivitalizzazione linguistica (Clark e Kostanski 2005). Le culture aborigene e di Torres Strait rappresentano parte dell'immagine dell'Australia all'estero, contribuendo enormemente al turismo. È necessario quindi preservare e rivitalizzare queste

lingue e proteggere la conoscenza culturale al fine di mantenere questo polo di attrazione, poiché questo tipo di turismo non solo apporta beneficio all'economia, ma crea anche opportunità d'impiego agli indigeni.

Il modello di risarcimento per la perdita delle lingue

Dopo aver indicato le conseguenze positive della rivitalizzazione linguistica per l'Australia, questa parte si concentra sugli strumenti giuridici per far rivivere le lingue aborigene perdute. A questo scopo, è necessario anzitutto esprimere una preferenza per strumenti di "soft law", che traccia obiettivi e modelli cui gli Stati possono ispirarsi per introdurre le proprie legislazioni, contrariamente alla rigidità della "hard law". Per quanto riguarda i diritti delle minoranze linguistiche, la rapida evoluzione delle società contemporanee rende difficile l'introduzione di meccanismi giuridici rigidi e indistintamente applicabili a diverse situazioni. Pertanto, la "soft law" è da considerare il mezzo più efficace per regolare ambiti attraverso l'indicazione agli Stati di obiettivi e pratiche che possono adattarsi a diverse esigenze giuridiche e sociali.

In questo senso, il diritto internazionale non può stabilire quale sia il migliore o più efficace strumento giuridico per proteggere i diritti di una certa minoranza che è inserita in un contesto sociale e spazio-temporale definito. Tuttavia, gli Stati possono guardare al diritto internazionale e alla varietà di strumenti giuridici che mette a disposizione per adattarli e definirli secondo le specifiche esigenze e finalità.

Il diritto internazionale riconosce il diritto all'autodeterminazione dei popoli indigeni, nel senso di mantenere e perpetuare le loro culture e tradizioni, riconoscendo anche il diritto a rivitalizzare le lingue e le tradizioni che si sono perse nel tempo a causa di oppressione e discriminazione. In questo ambito, il diritto internazionale non indica anche strumenti giuridici da adottare, lasciando gli Stati liberi di decidere secondo le loro capacità ed esigenze. L'Australia ha

adottato una consistente legislazione riguardante i diritti dei popoli indigeni, che può essere adattata anche al diritto alla rivitalizzazione delle lingue indigene.

È nostra convinzione che lo strumento più efficace sia il risarcimento dei gruppi aborigeni per la perdita delle lingue indigene in conseguenza all'allontanamento forzato dei loro figli o delle misure di assimilazionismo linguistico per favorire l'esclusivo uso della lingua inglese. Le comunità aborigene potranno dunque utilizzare i fondi risarcitori per rivitalizzare le loro lingue. Il modello risarcitorio è parte dall'ordinamento australiano sulla base dei diritti indigeni riconosciuti dal *Racial Discrimination Act 1975*, che però sono soggetti a estinzione. La sentenza *Mabo (Mabo v Queensland [n. 2])* (1992) 175 CLR 1 ha introdotto un limite temporale alla rivendicazioni dei diritti sulle terre ancestrali e sulle risorse naturali, con importanti conseguenze economiche. Al contrario, il diritto alla rivitalizzazione linguistica, *native tongue title*, concerne il risarcimento per le politiche discriminatorie che hanno in passato causato la morte delle lingue aborigene. Il riconoscimento dei diritti alle terre ancestrali deriva dal legame delle culture indigene ai luoghi e alla terra, mentre il diritto alla rivitalizzazione linguistica implica il riconoscimento della cultura indigena quale cultura collettiva, che include anche l'identità linguistica. Contrariamente alla questione delle terre ancestrali, i cui diritti hanno conseguenze economiche per l'intera cittadinanza intrinseche allo sfruttamento delle risorse naturali, la rivitalizzazione delle lingue riguarda precipuamente la collettività indigena, mirando al recupero dell'identità linguistica persa a causa delle pratiche assimilatorie.

Il risarcimento per la perdita delle lingue ha dei precedenti. La commissione nazionale per i diritti umani (Human Rights and Equal Opportunity Commission) si è espressa in tal senso nel 1997, con la pubblicazione del rapporto "Bringing Them Home", in cui si afferma che "i giovani allontanati dalle loro famiglie hanno abbandonato l'uso delle loro lingue" e che "la tale perdita è intrinsecamente legata alla

perdita dell'identità di quanti sono stati forzatamente allontanati [dalla loro comunità] e per i loro discendenti" (HRE-OC 1997: Recommendations 11-12). Il rapporto riconosce il "potere rappacificatore" della richiesta di perdono e del risarcimento, invitando a risarcire le vittime delle pratiche discriminatorie appartenenti alle "generazioni perse". Con riguardo alla perdita delle lingue, la Commissione invita il governo a "sviluppare fondi per le lingue e culture indigene" (raccomandazione 12a). L'allora Primo Ministro John Howard ha accolto le indicazioni del rapporto, ma non ha formulato nessuna pubblica scusa. Il suo successore Kevin Rudd ha invece chiesto pubblicamente scusa nel 2008 (Australian Government 2008) per le politiche assimilazioniste, ma non ha attuato nessuna politica risarcitoria (Grattan and Wright 2008). Nello stesso anno, una proposta di legge sul risarcimento delle "generazioni perdute" non è passata al parlamento. Alla luce di queste posizioni, l'attuazione di un meccanismo di risarcimento è una questione di giustizia quanto mai attuale.

Gli ordinamenti federale e statali dell'Australia hanno tuttavia adottato meccanismi risarcitori per la rivitalizzazione, lo sviluppo e la promozione delle lingue aborigene. Per esempio, il governo australiano ha adottato nel 2009 la politica nazionale sulle lingue indigene per mostrare il proprio impegno "nell'affrontare il grave problema della perdita delle lingue nelle comunità indigene" (Ministry for the Arts, Attorney-General's Office, 2014), introducendo un programma per il mantenimento e la ricerca sulle lingue indigene chiamato ora "Indigenous Languages Support", che prevede l'allocazione di fondi per progetti di rafforzamento linguistico in singole comunità, quali l'istituzione di centri per l'apprendimento linguistico, la pubblicazione di materiali in lingua aborigena e la raccolta di testimonianze linguistiche (Australian Government 2010-11). Nel 2010-11 il governo ha stanziato 7,9 milioni di dollari australiani per il finanziamento di 63 progetti. Nello Stato del New South Wales, la commissione consultiva per la cultura aborigena

ha fondato il Centre for Aboriginal Languages Coordination and Development (CALCD), finalizzato allo sviluppo di progetti linguistici nelle varie comunità aborigene.

Tali meccanismi hanno sinora prodotto effetti positivi. Per esempio, la lingua Ngarrindjeri dell'Australia meridionale era sino al 2004 parlata da una decina di anziani aborigeni, mentre nel 2011 i suoi parlanti erano già 270, si pensa in parte grazie ai finanziamenti federali (Ministry for the Arts 2012, <http://arts.gov.au/indigenous-languages-support-fs>). Tuttavia, nonostante l'efficacia di questi fondi specifici, vi sono due ragioni per sostenere invece un approccio risarcitorio in luogo o in complemento ai meccanismi di rivitalizzazione esistenti.

In primo luogo, le politiche del governo sono suscettibili di cambiamenti di priorità e possono essere sostituite da politiche contrarie. In questo senso, l'esempio più rilevante è l'abbandono dell'istruzione bilingue nella regione "Northern Territory" (Simpson et al. 2009), dove nel 2008 il governo nazionale ha annunciato l'intenzione di rafforzare l'insegnamento dell'inglese a sfavore delle lingue aborigene, il cui apprendimento è ritenuto un impedimento all'assorbimento dell'inglese.

Un repentino cambiamento nelle politiche del governo può danneggiare la rivitalizzazione delle lingue indigene, che richiede anni di sviluppo. Data anche la limitata capacità delle politiche di governo, i meccanismi risarcitori definiti per via legislativa hanno la capacità di difendere con più efficacia i diritti linguistici indigeni.

In secondo luogo, se il risarcimento spetta di diritto, gli aiuti finanziari a singoli progetti sono inseriti in un sistema competitivo di bandi pubblici, cui i gruppi indigeni devono partecipare, sottoponendosi alla valutazione critica del governo e della cittadinanza al fine di rivitalizzare le proprie lingue e richiedendo competenze tecniche difficili da acquisire. Al contrario, con un meccanismo risarcitorio chiunque sia stato vittima della perdita linguistica ha il diritto alla rivitalizzazione, con il solo limite dei fondi messi a disposizione.

La differenza tra i due approcci consiste in ultima istanza in una questione di controllo e potere. Il finanziamento diretto delle comunità aborigene comporta anche il riconoscimento della loro indipendenza nella definizione delle priorità e delle modalità di destinazione dei fondi, mentre una gestione centralizzata priva le comunità indigene del controllo sulle politiche e sulla gestione di tali fondi (Simpson et. al 2009: 15). Pertanto la protezione giuridica dev'essere finalizzata non solo alla rivitalizzazione per sé, ma deve anche essere finalizzata alla responsabilizzazione delle comunità indigene in tal modo da renderle libere di determinare il proprio futuro.

I diritti linguistici

I diritti linguistici, quale parte dei diritti delle minoranze, sono diritti umani esercitabili da una collettività al fine di preservarne la diversità linguistica e culturale. Le democrazie liberali hanno nel tempo adottato un approccio positivo verso la diversità culturale elaborando politiche di inclusione sociale atte però alla preservazione delle differenze secondo ciò che Kymlicka (2007: 587) definisce "*citizenization*". Nel caso dei popoli indigeni, la preservazione della loro identità non è solo una questione di approccio positivo degli Stati ma anche un tentativo risarcitorio per le pratiche assimilazioniste di cui sono stati oggetto.

Il diritto internazionale sui diritti dei popoli indigeni si è sviluppato da un ambito specificamente incentrato sui diritti alle terre ancestrali all'ambito culturale e linguistico, comprendendo il principio di preservazione delle culture e quello di "rivitalizzazione". La Convenzione ILO n. 169 del 1989 riconosce il diritto dei popoli indigeni a vivere secondo le proprie tradizioni. Gli articoli 28 e 30 riconoscono poi il diritto a preservare, comunicare e usare le lingue indigene anche in pubblico. Lo sviluppo verso un approccio "risarcitorio" è testimoniato dalla recente Dichiarazione ONU

sui Diritti dei Popoli Indigeni (20 settembre 2007), che riconosce il dovere di considerare le politiche discriminatorie che in passato hanno portato all'assimilazione degli indigeni (art. 8.2.d). In questo contesto, la Dichiarazione riconosce il diritto a praticare e rivitalizzare le tradizioni culturali (art. 11.1) e invita gli Stati ad adottare meccanismi per un efficace rimedio al passato discriminatorio (art. 11.2).

Anche se l'Australia non ha inizialmente appoggiato questa Dichiarazione, le obiezioni sollevate assieme a Canada, Nuova Zelanda e Stati Uniti riguardavano principalmente i diritti alle terre e il diritto all'autodeterminazione delle comunità indigene, nel timore che comportasse forme di autonomia culturale quali il coinvolgimento diretto nei processi decisionali sugli affari concernenti gli interessi indigeni, pur favorendo un loro coinvolgimento diretto. L'Australia non ha espresso però alcuna obiezione rispetto ai diritti linguistici, che difficilmente potrebbero avere conseguenze sull'integrità nazionale quanto invece fondamentali per gli interessi delle comunità indigene.

Il diritto alla rivitalizzazione di una lingua morta a causa di pratiche discriminatorie è dunque parte dei diritti indigeni e rappresenta un potenziale rimedio per le passate politiche assimilatorie. Pur differendo dai diritti delle minoranze negli obiettivi politici, i diritti dei popoli indigeni possono dividerne gli approcci giuridici. Il diritto internazionale riconosce sia il diritto alla non discriminazione in base all'identità linguistica sia il diritto all'uso della lingua quale parte dell'identità collettiva di un gruppo anche minoritario (art. 26 e 27 dell'International Covenant on Civil and Political Rights, ICCPR), con particolare riguardo alla dimensione collettiva dell'esercizio di tali diritti. Altresì, non solo i popoli indigeni ricadono nel profilo di tutela tracciato dall'ICCPR, ma si richiede agli Stati di adottare misure di tutela per preservare l'identità linguistica dei gruppi minoritari e permettere l'esercizio dei diritti (UN Human Rights Committee, General Recommendation n. 23 del 26 aprile 1994, par. 3.2 e 6.2). Lo stesso approccio positivo da parte degli Stati riguar-

da anche i popoli indigeni nello specifico, come confermato dalla Committee on the Elimination of Racial Discrimination nella Recommendation n. 23 del 18 agosto 1997, in cui si invitano gli Stati ad adottare misure atte a permettere l'esercizio dei diritti collettivi dei popoli indigeni, inclusi il diritto alla preservazione e pratica delle lingue e la rivitalizzazione delle pratiche culturali (par. 4.e). Lo stesso diritto alla rivitalizzazione dell'eredità culturale, delle lingue, dei sistemi di scrittura e delle tradizioni letterarie è riconosciuto dalla Dichiarazione ONU sui Popoli Indigeni (art. 13.1).

Il diritto alla rivitalizzazione conferma l'approccio risarcitorio verso i diritti dei popoli indigeni che comprende non solo la preservazione, ma anche il recupero della tradizione culturale, quale primo passo verso il rimedio alle politiche assimilatorie e discriminatorie (artt. 8.1 e 8.2 della "Dichiarazione sui Popoli Indigeni"). Nonostante il diritto internazionale non offra un modello da adottare, è nostra convinzione che la rivitalizzazione delle lingue non operi in un *vacuum* giuridico. Nel caso dell'Australia, una mutazione dallo statuto dei diritti indigeni alle terre ancestrali (native title) può servire alla definizione del diritto alla lingua indigena (native tongue title) quale misura di rimedio all'assimilazione linguistica e forma di approccio positivo alla rivitalizzazione, in linea con il diritto internazionale. Tuttavia, la forma della *soft law*, non giustiziabile, e l'assenza di precedenti sui diritti linguistici non possono creare un dovere in capo allo Stato di attuare politiche di rivitalizzazione. Inoltre, la giurisprudenza australiana sui casi di assimilazione ha circoscritto il diritto al risarcimento ai casi di allontanamento forzato (*Cubillo and Gunner v. The Commonwealth* (Cubillo v Commonwealth of Australia, 2001, FCA 1213 (31 August 2001) e di comprovato danno psicologico sulle vittime quale effetto della negligenza dell'amministrazione (*State of South Australia v Lampard-Trevorrow* [2010] SASC 56). La definizione del diritto al risarcimento quale diritto individuale non è poi funzionale alla rivitalizzazione delle lingue indigene che muove dall'assunto assimilatorio con un fine generale

che tiene conto dei diritti collettivi degli indigeni e non solo dei singoli danni alle vittime dell'assimilazione. Altresì, la tutela delle minoranze richiede la formulazione di politiche e dunque la negoziazione tra interessi dei gruppi minoritari e le esigenze dello Stato in uno specifico contesto sociale e giuridico.

A tal proposito, è interessante lo sviluppo costituzionale australiano. Oltre al riconoscimento dei diritti culturali dei popoli indigeni, lo *Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples Recognition Act*, adottato nel 2013, propone il riconoscimento costituzionale federale per via referendaria delle lingue aborigene e di Torres Strait quali lingue ufficiali dell'Australia assieme all'inglese (si veda in proposito Reilly 2013). A livello federato la costituzione dell'Australia del Sud già riconosce non solo le lingue aborigene quali lingue ufficiali dello Stato federato, bensì anche i diritti alle terre ancestrali e i diritti culturali (art. 2.2.b.ii), mentre le costituzioni di Victoria, New South Wales e Queensland riconoscono i diritti culturali dei popoli indigeni. Nonostante il riconoscimento costituzionale non introduca anche precisi strumenti di attuazione, sarebbe un quadro normativo in cui può inserirsi il progetto di rivitalizzazione qui proposto, e definito "diritto alla lingua madre", in linea con gli sviluppi dei quadri di tutela dei popoli indigeni.

Modelli risarcitori ex gratia: il diritto alla lingua madre

Il modello di risarcimento *ex gratia* prevede l'allocazione di fondi a discrezione dello Stato da destinare alla rivitalizzazione delle lingue aborigene morte a causa delle pratiche assimilatorie.

La costituzione australiana prevede la possibilità di introdurre una legislazione speciale per la tutela differenziale della diversità (art. 51), sulla base della quale è stato approvato il *Native Title Act* del 1993, introdotto dopo il riconoscimento del diritto alle terre ancestrali (*Mabo v. Queensland*,

1992) sulla base del *Racial Discrimination Act* del 1975 che, recependo le norme di diritto internazionale sulla discriminazione razziale ha impedito l'estinzione del diritto senza risarcimento (Bartlett 2000). Un programma per la rivitalizzazione delle lingue potrebbe essere mutuato dagli schemi risarcitori esistenti a favore delle generazioni perdute, tra cui quello della Tasmania, dove il *Stolen Generations of Aboriginal Children Act 2006* ha stabilito un fondo destinato al risarcimento delle vittime appartenenti alle generazioni rubate sulla base di domande individuali (Tasmania Department of Premier and Cabinet 2008).

Nel caso di un fondo risarcitorio per le lingue aborigene morte, gli stessi gruppi aborigeni possono avanzare richieste di risarcimento per la rivitalizzazione delle loro lingue. Come i gruppi aborigeni sono definiti dal Native Title Act quali comunità di “persone... che, in conformità alle loro tradizioni... sono titolari dei diritti e degli interessi collettivi, incluso il diritto rivendicato” alle terre ancestrali (art. 61.1), così il diritto alla rivitalizzazione può essere rivendicato da una comunità aborigena la cui identità è definita non solo da tradizioni e pratiche culturali, ma anche da una lingua che non è più parlata. Il fondo per la rivitalizzazione delle lingue deve essere gestito da una commissione i cui membri comprendano non solo rappresentanti statali, bensì anche rappresentanti dei gruppi aborigeni, per assicurare che siano partecipi della gestione dei loro interessi.

La richiesta di risarcimento, dopo il vaglio della commissione, porterà all'allocazione di fondi da destinare a progetti di rivitalizzazione delle lingue aborigene morte, o allo sviluppo dell'istruzione linguistica scolare, così come all'utilizzo delle lingue nella vita pubblica (media e pubblicazioni), in tal modo da creare un ambiente in cui la lingua rivitalizzata diventi parte integrante della vita comunitaria e dell'identità di gruppo. Solo un ambiente in cui una lingua è utilizzata in ogni contesto, privato, pubblico e scolare, può creare le condizioni per l'immersione linguistica dell'individuo che garantisce la sopravvivenza e lo sviluppo di una lingua (Cul-

tural Survival 2012). Un meccanismo, inoltre, può assicurare l'elasticità necessaria per adattare i progetti e le iniziative agli obiettivi di ogni gruppo e alle condizioni sociali che richiedono differenti interventi di rivitalizzazione.

La difficoltà nel definire l'ammontare del risarcimento può essere causa di inerzia governativa nell'allocazione dei fondi, come nel caso dei risarcimenti destinati alle vittime delle generazioni rubate, che inizialmente il governo federale era contrario a pagare proprio per la complessità del calcolo dei danni subiti (HREOC 1997). Nel caso delle lingue morte, sono stati elaborati sistemi di quantificazione pecuniaria dei danni subiti (si veda, per esempio, Van Parijs 2007), nonostante la discrezionalità rimanga il principio da applicare in questi casi. In questo senso si è espresso sulla quantificazione dei danni morali derivanti dall'allontanamento dei bambini aborigeni dalle famiglie il giudice Gray nel caso *Trevorrow v State of South Australia* (pp. 1235–6), secondo il quale “i giudici non possono esimersi dal dovere” di quantificare il danno, poiché nonostante “vi sia una difficoltà intrinseca nella definizione pecuniaria del danno personale subito... la miglior soluzione è sempre adottare un approccio olistico”.

Vi è altresì una diffusa giurisprudenza nei tribunali australiani sui danni morali specificamente sofferti dagli aborigeni che, in conseguenza a danni materiali o fisici, non possono partecipare pienamente alla vita culturale delle loro comunità (Collett 1982). In *Dixon v Davies* (1982) 17 NTR 31, il giudice O'Leary ha quantificato il danno morale di un aborigeno vittima di un sinistro stradale, in conseguenza del quale ha riportato danni fisici che gli impedivano di ricoprire una certa carica all'interno della comunità. Il danno fisico impediva al soggetto di espletare determinati rituali, con danno diretto al suo status nella comunità, e per questo il giudice ha riconosciuto e quantificato il “danno da perdita di realizzazione socio-culturale”. La morte delle lingue, quale conseguenza di pratiche assimilatorie, inevitabilmente comporta un danno alla realizzazione socio-culturale delle comunità aborigene e pertanto rientra nel diritto al ricono-

scimento quantificabile secondo i parametri sviluppati dalla giurisprudenza in merito.

Il risarcimento *ex gratia* ha però un diverso obiettivo, poiché non è finalizzato al pagamento di un danno sofferto da un individuo, muovendo invece da un fine riparatorio indirizzato alla rivitalizzazione delle lingue e quindi al recupero dell'identità culturale di un gruppo.

Prospettive comparatistiche

La rivitalizzazione linguistica è esperienza comune ad altri ordinamenti giuridici che hanno regolato la perpetuazione linguistica di gruppi indigeni e minoranze culturali, tra cui la Nuova Zelanda, il Sudafrica, la Norvegia e il Perù.

La Nuova Zelanda ha riconosciuto la lingua te reo Māori come lingua ufficiale dello Stato assieme all'inglese (*Māori Language Act 1987*). Di conseguenza, in Nuova Zelanda è possibile parlare te reo Māori nei tribunali e negli uffici pubblici con diritto all'interprete, così come apprendere la lingua indigena nelle scuole (Human Rights Commission 2008-2014), successivamente anche a un riconoscimento giurisprudenziale dei diritti culturali e linguistici dei Māori (si vedano i casi Wai 11 e Wai 262 del 1975 decisi dal Tribunale di Waitangi, relativi alle violazioni del Trattato di Waitangi tra rappresentanti dei Māori e il Regno Unito).

Il Sudafrica del post apartheid ha introdotto la tutela e preservazione linguistica nella costituzione, con intento riparatorio alle discriminazioni sofferte negli anni del regime segregazionista. Oltre all'inglese e all'afrikaans, che rimangono le lingue più diffuse, la costituzione sudafricana riconosce altre nove lingue africane quali lingue ufficiali, dando mandato alle autorità locali (art. 6) di promuovere l'uso di altre lingue indigene anche nella vita pubblica. Inoltre, la costituzione ha promosso l'istituzione di un organo amministrativo per la preservazione linguistica, il Pan South African Language Board,

che ha iniziato di recente un progetto di rivitalizzazione della lingua N/uu anticamente parlata dal popolo San.

La Norvegia ha anche adottato strumenti di tutela e promozione della lingua indigena Sami, nel quadro legislativo offerto dal Sami Language Act del 1990. I Sami, così come i popoli aborigeni e Māori sono stati oggetto di politiche discriminatorie nelle relazioni di tipo coloniale con il governo norvegese (Magga 1994:220): ad esempio, ai Sami era permesso di acquistare proprietà terriere solo se adottavano il norvegese come lingua veicolare anche nella vita privata (Magga 1994:221). L'attivismo sociale dei gruppi Sami e il cambiamento della politica governativa norvegese dal secondo dopoguerra hanno portato all'adozione del Sami Language Act nel 1990, che riconosce il diritto all'uso della lingua Sami sia in privato sia in pubblico, compresi tribunali, con i pubblici ufficiali, negli ospedali e nelle chiese; si riconosce anche il diritto all'istruzione in lingua Sami nella regione amministrativa indigena.

Infine, il Perù ha anche introdotto forme di tutela della lingua indigena Quechua, riconosciuta come lingua ufficiale assieme allo spagnolo dal Decreto Presidenziale n. 21 del 1975 (de Varennes 2012: 16), che riconosce anche il diritto all'istruzione in Quechua nelle scuole. Nel luglio 2011 è stata introdotta la legge 29735 per la preservazione, lo sviluppo, la rivitalizzazione e l'uso delle lingue indigene, che riconosce più di 80 lingue indigene come lingue ufficiali, da poter utilizzare nelle pubbliche amministrazioni (Cultural Survival 2011), benché si debba aspettare per vederne gli effetti.

Conclusione

La rivitalizzazione di lingue indigene "atrofizzate" ha, come dimostrato, un beneficio etico, estetico e utilitaristico.

Si è proposto in questo nostro studio un modello di risarcimento *ex gratia* per la morte delle lingue in conseguenza a politiche assimilatorie, quale strumento pratico per la tutela

dei diritti culturali dei popoli indigeni così come sviluppati nel diritto internazionale e parte dei diritti umani riconosciuti dall'Australia.

Tale modello risponde a un intento riparatore dell'ingiustizia sofferta dai popoli aborigeni ed è finalizzato alla promozione della diversità linguistica.

Il fondo risarcitorio descritto è mutuato dagli istituti già esistenti nell'ordinamento australiano e destinati alle "generazioni rubate", con la necessità però di includere rappresentanti delle comunità aborigene nella gestione di un potenziale fondo per la rivitalizzazione linguistica.

La proposta qui delineata vuole essere un primo passo per un più ampio dibattito sulla necessità di rivitalizzare le lingue indigene sia per una questione di giustizia riguardo alla preservazione delle culture indigene, sia per favorire il pluralismo linguistico.

Riferimenti bibliografici

- ABS (Australian Bureau of Statistics) (2010) 4704.0: *The health and welfare of Australia's Aboriginal and Torres Strait Islander peoples, October 2010*, Canberra, ABS. <www.abs.gov.au/AUSSTATS/abs@.nsf/lookuip/4704.0Chapter715Oct+2010>.
- Australian Government (2008). "Apology to Australia's Indigenous peoples", <<http://australia.gov.au/about-australia/our-country/our-people/apology-to-australias-indigenous-peoples>>.
- (2010-11). "Maintenance of Indigenous languages and records program", Department of Regional Australia, Local Government, Arts and Sport, <<http://arts.gov.au/sites/default/files/pdfs/milr-funding-2010-11.pdf>>.
- Bartlett, Richard H. (2000). *Native Title in Australia*, Sydney, Butterworths.
- Boroditsky, Lera e Alice Gaby (2010). "Remembrances of times east: absolute spatial representations of time in an Australian Aboriginal community", *Psychological Science* 21(11), pp. 1635–9.
- Clark, I. e Laura Kostanski (2005). "Reintroducing Indigenous placenames — lessons from Gariwerd, Victoria, Australia or how to address toponymic dispossession in ways that celebrate cultural diversity and

- inclusiveness”, abstract submitted to Names in Time and Space: Twenty Second International Congress of Onomastic Sciences, 28 agosto - 4 settembre, Università di Pisa.
- Collett, Andrew (1982). “Nabaluma v Baker”, *Aboriginal Law Bulletin* 28.
- Cultural Survival (2011). “Peru officially recognizes Indigenous languages”, *Cultural Survival*, 18 luglio, <www.culturalsurvival.org/news/peru/peru-officially-recognizes-Indigenous-languages>.
- (2012). “Native American Languages Act: twenty years later, has it made a difference?”, *Cultural Survival*, 19 luglio <www.culturalsurvival.org/news/native-american-languages-act-twenty-years-later-has-it-made-difference>, consultato il 25 marzo 2014.
- De Boinod, Adam Jacot (2005). *The Meaning of Tingo: And other Extraordinary Words from around the World*, Londra, Penguin Press.
- De Varennes, Fernand (2012). “Language, rights and opportunities: the role of language in the inclusion and exclusion of Indigenous peoples”, relazione sul ruolo delle lingue e culture nella protezione e promozione dei diritti e dell’identità dei popoli indigeni presentata allo UN Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples, 17 febbraio.
- Fishman, Joshua A. (2006). “Language Loyalty, Language Planning, and Language Revitalization: Recent writings and reflections from Joshua A Fishman”, in Nancy Hornberger e Martin Pütz (a cura di), *Multilingual Matters*, Clevedon.
- Government of Queensland (2012). “Forde inquiry and redress of past abuse”, Department of Communities, Child Safety and Disability Services, <<http://www.communities.qld.gov.au/communityservices/community-support/forgotten-australians/forde-inquiry-and-redress-of-past-abuse>>.
- Grattan, Michelle e Tony Wright (2008). “Rudd rules out compensation”, *The Age*, 2 febbraio 2008, <www.theage.com.au/news/national/rudd-rules-out-compensation/2008/02/01/1201801035355.html>.
- Grey, George (1841). *Journals of Two Expeditions of Discovery in the North-west and Western Australia*, vol. 2, Londra, T. & W. Boone.
- Haffenden, John (1985). *Novelists in Interview*, Londra e New York, Methuen.
- Hallett, Darcy, Michael J Chandler e Christopher E Lalonde (2007). “Aboriginal language knowledge and youth suicide”, *Cognitive Development* 22, pp. 392–9.
- HREOC (Human Rights and Equal Opportunity Commission) (1997). *Bringing Them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*, Commonwealth Government, Canberra, <<http://humanrights>.

- gov.au/pdf/social_justice/bringing_them_home_report.pdf>.
- Human Rights Commission (New Zealand) (2008-2014). <<http://www.hrc.co.nz/enquiries-and-complaints-guide/faqs/new-zealands-official-languages>>.
- Keysar, Boaz, Sayuri L Hayakawa and Sun Gyu An (2012). “The foreign-language effect: thinking in a foreign tongue reduces decision biases”, *Psychological Science* 23(6), pp. 661–8.
- Kovács, Ágnes Melinda and Jacques Mehler (2009). “Flexible learning of multiple speech structures in bilingual infants”, *Science* 325(5940), pp. 611–12.
- Krizman, Jennifer, Viorica Marian, Anthony Shook, Erika Skoe e Nina Kraus (2012). “Subcortical encoding of sound is enhanced in bilinguals and relates to executive function advantages”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109(20), pp. 7877–81.
- Kymlicka, Will (2007). “Multicultural Odysseys”, *Ethnopolitics* 6, pp. 585–97.
- Magga, Ole Henrik (1994). “The Sami Language Act” in T Skutnabb-Kangas e R Phillipson (a cura di), *Linguistic Human Rights: Overcoming linguistic discrimination*, pp. 219-34, Berlin, Mouton de Gruyter.
- Ministry for the Arts (2012). “Indigenous languages support fact sheet”, Department of Regional Australia, Local Government, Arts and Sport, <<http://arts.gov.au/Indigenous-languages-support-fs>>, consultato il 14 marzo 2014.
- Office for the Arts (2013). “Indigenous language support (ILS)”, Australian Government Department of the Prime Minister and Cabinet, <<http://arts.gov.au/sites/default/files/indigenous/ils/ils-factsheet.pdf>>.
- Reilly, Alexander (2013). “Confusion of tongues: constitutional recognition of languages and language rights in Australia”, *Federal Law Review* 41(2):333–62.
- Ridgeway, Aden (2009). “Language is power; let us have ours”, *Sydney Morning Herald*, November 26, <www.smh.com.au/opinion/language-is-power-let-us-have-ours-20091125-jrsb.html>.
- Scrimgeour, Anne (2007). *Colonizers as Civilizers: Aboriginal Schools and the Mission to “Civilise” in South Australia, 1839–1845*, PhD thesis, Darwin, Charles Darwin University.
- Simpson, Jane, Jo Caffery e Patrick McConvell (2009). *Gaps in Australia’s Indigenous Language Policy: Dismantling bilingual education in the Northern Territory*, Canberra, AIATSIS (Discussion Paper Number 24).
- Tasmania Department of Premier and Cabinet (2008). *Report of the Stolen Generations Assessor: Stolen Generations of Aboriginal Children Act 2006*, Department of Premier and Cabinet, Hobart, <www.dpac.tas.gov.au/>

- data/assets/pdf_file/0004/53770/Stolen_Generations_Assessor_final_report.pdf>.
- Van Parijs, Philippe (2007). “Tackling the Anglophones free ride: fair linguistic cooperation with a global lingua franca”, in Augusto Carli e Ulrich Ammon (a cura di), *Linguistic Inequality in Scientific Communication Today*, pp. 72-86, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- Zuckermann, Ghil’ad (2009). “Hybridity versus revivability: multiple causation, forms and patterns”, *Journal of Language Contact — Varia 2*, pp. 40–67, <www.zuckermann.org/pdf/Hybridity_versus_Revivability.pdf>.
- Zuckermann, Ghil’ad e Paul Monaghan (2012). “Revival linguistics and the new media: talknology in the service of the Barnjarla language reclamation”, in *Foundation for Endangered Languages XVI Conference: Language Endangerment in the 21st Century: Globalisation*, pp. 119–26, Auckland, NZ, Technology & New Media, <http://adelaide.academia.edu/Zuckermann/Papers/1971557/Revival_Linguistics_and_the_NewNew_Media_Talknology_in_the_service_of_the_Barnjarla_Language_Reclamation> accessed 14 March 2014.
- Zuckermann, Ghil’ad e Michael Walsh (2011). “Stop, revive, survive!: lessons from the Hebrew revival applicable to the reclamation, maintenance and empowerment of Aboriginal languages and cultures”, *Australian Journal of Linguistics* 31, pp. 111-27, <www.zuckermann.org/pdf/Revival_Linguistics.pdf> (pubblicato anche in Susan D. Blum (a cura di) 2012, *Making Sense of Language: Readings in culture and communication*, cap. 28, 2a ed, Oxford, Oxford University Press).
- (2014). “Language Reclamation and Aboriginal Mental Health”, *Breaking Barriers in Indigenous Research and Thinking* (AIATSIS 50 years on), Canberra, 26-28 marzo 2014.

PARTE SECONDA
Tra emigrazione e migrazione

1. Multiculturalismo in Sud Australia. Culture, lingue, cucine *di Susan Petrilli e Mike Rann*

Il bello della multietnicità
di Susan Petrilli

L'incontro con Mike Rann ebbe luogo negli uffici del Premier (State Government offices, Victoria Square, Adelaide), agli inizi di settembre del 2008, durante uno dei miei viaggi di ritorno ad Adelaide da Bari, dove vivo e insegno presso l'Università "Aldo Moro". Rann era in carica come 44° Premier del Sud Australia, eletto nel 2002, ed io lavoravo ad un progetto di ricerca incentrato su questioni collegate con il multiculturalismo, la migrazione e la narratività.

Il termine "multiculturalismo" ha varie interpretazioni. Si tratta di riconoscere, in un modo o nell'altro, la varietà etnica; e molti sistemi politici fondati su principi democratici effettivamente la riconoscono. Tuttavia, la varietà etnica prende forme diverse, ad esempio quella di federazione di comunità etniche differenti, ciascuna con i propri confini e istituzioni politiche. In Australia il multiculturalismo è il mescolamento di popoli che vivono insieme come risultato della migrazione internazionale da paesi diversi, popoli che si uniscono con le loro lingue, religioni e culture differenti per vivere insieme nelle grandi città e nelle espansioni urbane circostanti.

Riconoscere la diversità etnica, le differenti lingue e i differenti linguaggi, i differenti valori culturali, e considerare tutto ciò come risorsa, costituisce un passo importante verso la costruzione di un paese sano. Tuttavia riconoscere il multicult-

turalismo, persino il plurilinguismo *tout court*, non basta per garantire l'armonia e la pacifica convivenza tra popoli, nemmeno quando si tratta della convivenza all'interno degli stessi confini nazionali, come del resto la storia recente ci mostra.

La politica del multiculturalismo va fondata sulla politica dell'ascolto e del dialogo. E l'ascolto e il dialogo si possono solo realizzare se la logica che li orienta è la logica del coinvolgimento partecipativo, dell'interconnessione con l'altro. Al di là delle sue differenti forme politiche e istituzionali, il multiculturalismo come pratica sociale che pone come valore primario la qualità della vita degli individui umani che fanno parte della comunità, riconosciuti nella loro singolarità e alterità, oltre che nella loro identità e appartenenza, è *multiculturalismo dialogico*, è – possiamo aggiungere precisando che non si tratta di dialogicità astratta, formale, ma concreta, materiale, una dialogicità di “voci incarnate” – *multiculturalismo intercorporeo*. Ciò è caratterizzato dal dialogo fra differenze che non sono indifferenti l'una all'altra, ma che si rapportano l'una all'altra secondo il principio dell'ascolto dialogico, dell'apertura all'altro, dell'accoglienza e dell'amicizia.

Data la mia provenienza dalla multicultural Adelaide, una delle città australiane principalmente caratterizzata da una popolazione mista che, oltre a quella aborigena, è fatta di gente venuta da parti diverse del mondo, l'impatto con la città di Bari, al mio arrivo nel 1972, fu sconcertante¹. Benché affascinante dal punto di vista culturale, da quello “antropologico”, invece, la scena era monotona: tutti italiani, tutti bianchi (più o meno) e tutti italofoeni, anche se con variazioni grazie ai dialetti. Ogni tanto mi capitava di vedere, a distan-

¹ Bari in Puglia è la città dove, fin da bambino, visse mio padre, Felice Petrilli. Egli partì per l'Australia dopo la seconda guerra mondiale, all'inizio degli anni Cinquanta, come rifugiato istriano (essendo nato a Rovigno e avendo trascorso i primi anni di vita a Trieste), lasciando la famiglia di origine. Il viaggio segreto sul mare fu lungo e triste e terminò, “per errore”, ad Adelaide (dove conobbe Maddalena Scalzi, mia madre, originaria della regione Campania), invece che a Melbourne – in verità invece che negli Stati Uniti d'America dove avrebbe voluto raggiungere le sue due sorelle, Ada e Lina, le altre, Ines, Gianna ed Iride, erano rimaste in Italia.

za, un unico africano, nero e raffinato, aggirarsi per la città – un medico, mi dicevano, collegato in qualche modo con il policlinico di Bari. Io ero all'epoca, per quanto ne so, la prima italo-australiana che viveva a Bari, preceduta soltanto da una anglo-australiana, Maureen Tagg-Zaccaria, insegnante d'inglese presso la British School. Successivamente, nel 1980, arrivò il sino-australiano Richard Lee, probabilmente il primo volto cinese da queste parti, chiamato come violinista a suonare nell'Orchestra della Provincia di Bari, città dove, tra l'altro, nel 1987, fondò l'Associazione Arci Gay.

Già alla fine del Novecento, lo scenario era del tutto cambiato, e mi sembrava di stare a casa. Bari era entrata nei circuiti globali della migrazione. Anche l'Italia si stava trasformando velocemente in un luogo da raggiungere e non soltanto da cui partire. Ciò risultò finalmente nella diversificazione etnica con la sempre maggiore presenza di differenti colori della pelle, lingue, valori culturali, religioni, costumi, cibi; e tutto ciò inevitabilmente dette luogo a nuove sfide di ordine politico, economico e sociale. Bari ed Adelaide avevano molto da affrontare e da condividere. Ne ero felice avendo vissuto la gran parte della mia vita attraversando due mondi – cosa che continuo a fare – che potevano mettersi in ascolto l'uno dell'altro, comunicare esperienze comuni e aiutarsi vicendevolmente a comprendere e a crescere.

Come risultato di un ciclo di lezioni presso varie università australiane, oltre che di diverse pubblicazioni su questioni concernenti entrambi i Paesi, promossi anche una serie di convenzioni per la collaborazione e lo scambio fra l'Università di Bari (ora Università di Bari "Aldo Moro") e l'Università di Adelaide, l'Università del Sud Australia e l'Università Flinders, come pure con le Università di Sydney e di Melbourne. Gli argomenti trattati durante le mie lezioni, rivolte sia a studenti sia a colleghi, erano: migrazione, ospitalità e multiculturalismo in un mondo globalizzato: traduzione intralinguale, interlinguale e intersemiotica; traduzione e comunicazione interculturale; dall'interculturalismo al transculturalismo; plurilinguismo, innovazione e creatività; identità nel mondo multiculturale; narratività, scrittura, *ora-*

liture; lingue e macchine nella comunicazione globale; teoria e pratica traduttiva nella comunità multietnica australiana; relazioni con la comunità internazionale; differenza, indifferenza, non-indifferenza nel mondo globale; comunicazione globale e responsabilità.

Tra i miei progetti editoriali, realizzai la traduzione italiana di una raccolta di “racconti dal tempo del sogno” della scrittrice indigena australiana Oodgeroo Nunukul, con il titolo “Il tempo del sogno o dell’inizio del mondo nei racconti degli Aborigeni australiani”, pubblicata nel volume *Mondo* della serie “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, 6, 1995 (pp. 89-98) e ora riproposta nel presente volume. Inoltre, tale raccolta è stata anche oggetto di comunicazioni e relazioni in incontri di studio. In collegamento con essa, altre traduzioni dei racconti australiani sono state effettuate, tra cui quella di Margherita Zanoletti, che è anche autrice di un capitolo in questo stesso volume.

Tra traduzioni in italiano di opere di colleghi australiani da me promosse e curate, ricordo qui *Sii Uomo! Studio sulle identità maschili* (Mimesis, 2004; titolo originale, *Masculinities and Identities*), di David Buchbinder (Curtin University, Western Australia) e dello stesso autore *Masculinities. Identità maschili e appartenenze culturali* (Mimesis, 2009; titolo originale *Essays in Masculinities Studies*). L’intento mio circa queste traduzioni era fare conoscere i “Masculinities Studies” avviati in Australia dall’autore nei suoi corsi universitari.

In rapporto con le tematiche qui trattate, con particolare riferimento all’Australia, è anche il volume, da me curato, *White Matters/ Bianco al centro della questione*, pubblicato nel 2007, nella stessa serie “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XVII, 10. Qui, nello spirito del dialogo interdisciplinare e multidisciplinare, furono invitati studiosi di diverse parti del mondo a riflettere sulla “questione bianco” da punti di vista diversi (politico, sociologico, semiotico, biosemiotico, linguistico-ideologico, antropologico, filosofico, letterario, etico). Un’intera sezione di questo volume, “White Australia and Fear of the Other/ Bianco Australia e

paura dell'altro", è dedicata a problemi collegati con il bianco e il multiculturalismo specificamente in Australia, con saggi di colleghi da varie università australiane.

Questo volume fu preceduto da un altro, sempre nella stessa serie "Athnor", intitolato *Nero*, pubblicato nel 1998 (nuova edizione 2003, IX, 1). Anche se lo sguardo è principalmente rivolto verso il continente africano, con contributi di colleghi sia di varie università africane, sia da altre parti del mondo, questo volume comprende un altro mio testo dedicato all'Australia, "Autobiografia/autoetnografia: nero Australia", ora riproposto nel presente volume.

È in questo specifico contesto, all'interno della mia ricerca, che nacque l'idea dell'intervista a Mike Rann; e ciò anche in considerazione del suo forte impegno, all'epoca come Premier del Sud Australia, nella politica multiculturale, con particolare attenzione per la comunità italiana e favorendo rapporti di scambio culturali con l'Italia.

Oltre a essere Premier, Rann è stato Ministro per lo Sviluppo Economico, Ministro per le Arti, il primo Ministro in Australia per Social Inclusion, e uno dei primi Ministri al mondo per il Cambiamento Climatico. Completato il proprio mandato come Premier, nell'ottobre del 2011, Rann era stato alla guida del Partito laburista del Sud Australia da 17 anni; e da 26 anni nel parlamento. Menzionato in varie occasioni come uno dei più popolari Premier dell'Australia, è anche ricordato per la sua carriera caratterizzata da obiettivi impegnativi e risultati importanti sia di ordine strettamente politico-economico sia di ordine più ampiamente culturale.

Dimessosi dal Parlamento, Rann accettò l'incarico di Ambasciatore dell'Australia a Roma per l'Italia e San Marino (come pure per la Libia e per l'Albania), dov'è vissuto con la moglie Sasha Carruozzo, i cui genitori erano emigrati in Australia da Foggia, in Puglia, negli anni Sessanta. Rann era da decenni strettamente collegato con la comunità italiana ed era stato molto presto, nel corso della sua carriera politica, Ministro Assistente (*Minister Assisting*) negli Affari Multiculturali.

Di particolare interesse è il suo collegamento, evidenziato dallo stesso Rann, con il 35° Premier del Sud Australia, Don Dunstan (in carica dal 1970 al 1979), e con Gough Whitlam², 21° Primo Ministro dell'Australia (dal 1972 al 1975). Tra le sue numerose iniziative per l'equità e per la giustizia sociale, Dunstan³ svolse un ruolo di primo piano nelle riforme per i diritti degli aborigeni australiani e per porre fine alla Politica dell'Australia Bianca. Il suo approccio al multiculturalismo – una priorità sulla sua agenda politica nei confronti della diversità etnica – era del tutto *sui generis*, caratterizzato com'era dalla convivialità creativa e dall'ospitalità. Dunstan promuoveva le arti culinarie, per esempio, il piacere di condividere e gustare piatti tanto diversi quanto erano diversi e vari i differenti gruppi etnici del Paese.

Guidate dai principi dell'inclusione sociale, della diversità, della molteplicità, del vivere e crescere insieme, queste tre figure hanno ciascuna, in modo diverso, contribuito alla realizzazione di politiche sociali progressive lontane dall'ideologia dello stato monoetnico e monolingustico, e orientate, invece, secondo i principi della multiethnicità, del multiculturalismo e del plurilinguismo.

Tra le figure che, in ambito teorico, sullo sfondo del quadro complessivo in cui queste importanti innovazioni venivano realizzate, ne hanno mostrato la necessità e l'urgenza, desidero ricor-

² Leader dell'opposizione laburista dal 1967 al 1977, Gough Whitlam vinse le elezioni del 1972 ponendo fine al governo di coalizione Liberal-Country durato 23 anni. Tra le altre innovazioni da parte del governo Whitlam di cui il paese ha beneficiato, vanno ricordate quella della sanità universale, dell'istruzione universitaria gratuita e della fine dell'obbligo del servizio militare. Nonostante avesse vinto le elezioni del 1974, Whitlam fu congedato, in modo controverso, dal Governatore Generale dell'Australia, Sir John Kerr, all'apice della crisi costituzionale australiana del 1975. Whitlam si ritirò dal Parlamento nel 1978.

³ La "Dunstan Decade" fu un momento di profondo cambiamento nella società sud-australiana con ripercussioni a beneficio dell'intera nazione. Per menzionare soltanto alcune delle innovazioni più significative collegate con il suo nome, l'amministrazione Dunstan promosse il riconoscimento dei diritti degli aborigeni australiani alla terra, la decriminalizzazione dell'omosessualità, l'espansione e il miglioramento dell'istruzione pubblica e del sistema sanitario, l'abolizione della pena di morte, la creazione di un ministero per l'ambiente, la promulgazione di leggi anti-discriminazione, la proclamazione del voto universale, l'incremento delle forme di sostegno dell'arte e della cultura.

dare qui il Professor George Smolicz (Varsavia 1935–Adelaide 2006), che dall’Università di Adelaide condusse la propria ricerca pionieristica sui problemi concernenti la diversità culturale e linguistica in Australia. Smolicz (amico e mentore nei primi anni del mio trasferimento in Italia, dove poi venne a farmi visita) sosteneva il valore della diversità etnica come risorsa per la nazione, sottolineando il bisogno di introdurre riforme in ambito educativo per tutelare i valori centrali delle culture degli immigrati e delle loro lingue, in correlazione all’affermazione dei valori australiani dominanti, tra cui la lingua inglese, il governo democratico, la tolleranza religiosa e la diversità culturale. La teoria del multiculturalismo, sviluppata da Smolicz insieme ai suoi collaboratori, ricercatori e studenti, divenne la base della politica dello Stato, come pure del governo federale, in collegamento con il contributo di altri importanti studiosi, tra cui Jerzy Zubrzycki (Cracovia 1920 - Canberra 2009), un altro emigrato originario della Polonia, noto come il “padre del multiculturalismo” in Australia.

Adelaide, 21 giugno 2016

*Connazionali e stranieri a tempo stesso, dialogo**
di Susan Petrilli e Mike Rann

Susan Petrilli: Sembra che lei sia stato sempre vicino alle comunità dei migranti in Australia. Del resto, lei stesso è un immigrato. Leggendo la sua biografia mi ha sorpreso scoprire che non è un nativo, nel senso che non è nato e cresciuto qui. È di Kent, Inghilterra, e da ragazzo è emigrato in Nuova Zelanda ed è arrivato poi solo più tardi in Australia. Perciò, in un certo senso, anche lei è un “New Australian”, anche se sappiamo bene che questa espressione è riservata agli euro-

* Il dialogo qui riportato con Mike Rann, Premier del Sud Australia dal 2002 al 2011, ebbe luogo nel settembre del 2008. Oggi, a dieci anni di distanza, anche in Australia, al problema della migrazione si tende a rispondere in maniera sempre più esasperata verso la chiusura.

pei “di colore” – italiani, spagnoli, cecoslovacchi, ungheresi, etc. e non certo al ceppo anglosassone di lingua inglese...

Mike Rann: Sì, sono giunto in Australia all'età di 24 anni...

S.P.: L'espressione “White Australia” (Australia bianca)⁴ indica l'ideologia dominante che ha orientato la politica in questo paese lungo quasi tutto il corso del Novecento. Qual è il suo punto di vista al riguardo essendo lei stesso definibile come “australiano bianco” (anziché come “nuovo australiano”), ed essendosi poi trovato implicato in ruoli guida nella vita politica e quindi dovendo assumere le posizioni che caratterizzano il suo impegno politico?

M.R.: D'accordo, bene. Lasci che le spieghi. Fare riferimento al contesto può aiutare a comprendere meglio. La mia famiglia, quando io ero ancora un ragazzino stava per migrare nello Zimbabwe, che allora era conosciuto come Sud Rodesia. Ma fortunatamente mia madre si oppose, e così ci fu un cambiamento di rotta e ci mettemmo sulla nave per la Nuova Zelanda. Avevo quasi dieci anni. Sicché, con il successivo trasferimento in Australia, sono stato migrante due volte, ma, con la grande differenza, rispetto a tanti altri immigrati in Australia, che non ho dovuto affrontare problemi di linguaggio. Frequentai, in Nuova Zelanda, la scuola primaria costituita per metà da maori e per metà da pakeha, o ragazzi bianchi. Ma io ero l'unico straniero che avesse messo piede in quella scuola, e quindi ho dovuto convivere con il fatto di essere preso in giro per via del mio accento, e per cose del genere. Tutto ciò fu per me di grande insegnamento, imparai

⁴ Per “politica dell'Australia bianca” (White Australia Policy) si intende un movimento politico volto a limitare o bloccare del tutto i flussi immigratori dall'estero verso l'Australia, espressione quindi dell'ideologia dominante in base alla quale ci si opponeva all'immigrazione ai fini della tutela del popolo bianco australiano. Di fatto si tratta di un movimento xenofobo provocato originariamente dalla paura da parte dei pionieri nei riguardi dell'“invasione” di gente proveniente dalla Cina e dal Giappone alla ricerca di oro, e quindi dal timore di una possibile sovrainmigrazione con la conseguente sopraffazione dell'uomo bianco da parte di immigrati troppo numerosi, assai abili, e grandi lavoratori.

quanto è importante il sapersi adattare, dell'aver dei grandi amici, del sapersi creare alleati e relazioni. I miei grandi amici erano maori, ne ero molto felice. Quei ragazzi mi presero a ben volere e così mi proteggevano dai ragazzi bianchi quando essi mi prendevano in giro o in altre situazioni del genere.

Col tempo completai i miei studi all'università, durante i quali mi sono dedicato ai problemi delle differenze razziali svolgendo un'analisi comparata tra l'aborigeno australiano, il maori-nuovo-zelandese e quello che allora si chiamava "nero" o il "nero-afro-americano".

Poi arrivai in Australia per lavorare con Don Dunstan. Ero il suo capo-segretario per la stampa, il capo-redattore dei suoi discorsi, a solo 24 anni.

Si può dire che l'apertura al multiculturalismo, di cui l'Australia ha sicuramente tratto beneficio, è stata promossa soprattutto da Don Dunstan. Furono Dunstan e Gough Whitlam che, ottenendo l'approvazione della propria linea nella Conferenza Federale del Partito Laburista, misero fine alla Politica della Australia bianca che questo stesso partito precedentemente aveva invece sostenuto. Si può dire che essi erano gli Washington e gli Jefferson della Riforma Australiana Laburista.

Una domanda interessante è perché Don Dunstan adottò, per così dire, l'"approccio insalata" anziché l'"approccio brodo" al multiculturalismo. Fece questa scelta per via di ciò che aveva visto nel villaggio di Norwood⁵. Lì, da giovane parlamentare di 26 anni – che aveva passato l'infanzia nelle isole Fiji e stretto rapporti di grande amicizia con gli indiani del luogo –, nel suo elettorato cui andò a bussare porta porta, Dunstan aveva incontrato e conosciuto tante persone meravigliose, principalmente dall'Italia e dalla Grecia. Si rendeva conto che portavano culture e cucine, che poi non venivano valorizzate, cosa che riteneva assurda. Perché mai non esistevano ristoranti italiani e greci? Piuttosto che infliggere sulla

⁵Norwood è un sobborgo di Adelaide, tre chilometri ad est dal centro cittadino. È la sede della Città di Norwood Payneham e St. Peters, il più antico municipio del Sud Australia.

gente la nozione di “assimilazione” dove ognuno per dimostrare di essere australiano doveva mangiare carne accompagnata da tre vegetali, Dunstan era convinto che bisognava permettere a questa gente di far “sbocciare mille fiori”.

Così io ero fortemente influenzato da Dunstan e da quel tipo di seme di multiculturalismo che egli aveva visto germogliare a Norwood e che voleva veder fiorire nel Sud Australia.

Procedette ad attuare legislazioni e iniziative per agevolare lo sviluppo in questo senso. Successivamente la sua legislazione fu adottata dal Partito Laburista nazionale e infine anche dai Liberali. Così la legislazione di Dunstan fa parte oggi dell’architettura e dei fondamenti della società australiana. L’impostazione è abbastanza diversa da altri paesi della migrazione come gli Stati Uniti d’America dove si insiste che la gente giri le spalle al luogo di origine e diventi americana, secondo il principio del “melting pot” (la pentola dove tutto si fonde, si amalgama), piuttosto che dell’insalata.

S.P.: Allora possiamo dire che il Sud Australia ha effettivamente svolto un ruolo guida nello spostamento verso il multiculturalismo grazie a figure come Don Dunstan e Gough Whitlam...

M.R.: Assolutamente sì, totalmente. Dunstan e Gough Whitlam sarebbero d’accordo con me. Erano la forza primaria della politica australiana interessata a porre fine alla politica dell’Australia bianca. Fu Dunstan a proporre la mozione in tal senso, appoggiato da Gough Whitlam, alla Conferenza Federale del Partito Laburista Australiano negli anni Sessanta. Successivamente fece la campagna per i diritti degli immigrati e dopo divenuti, si potrebbe dire, i diritti degli affari etnici. Infatti Dunstan creò il primo ministero degli affari etnici, carica ricoperta successivamente da persone come Chris Sumner, ora “commendatore” proprio in riconoscimento di tale suo impegno. Ho fortemente coinvolto Sumner negli anni Sessanta, in un periodo in cui parallelamente avanzava il movimento per il Diritto degli aborigeni australiani alla terra (Aboriginal Land Rights). Dunque, Dunstan era convinto che saremmo stati una nazione molto più ricca se

soltanto avessimo permesso alle cucine e alle culture di fiorire, e ovviamente aveva pienamente ragione...

S.P.: Così la cultura del multiculturalismo in Australia parte dalla tavola per così dire, dal cibo, dalle cucine diverse, nel segno della convivialità...

M.P.: Sì, era importante condividere cucine e culture con gli altri. Ma Dunstan era anche convinto della fondamentale importanza di mantenere le lingue e di tramandarle alle generazioni future. Così, la prima cosa che fece una volta concluso il suo mandato come Premier nel Sud Australia, fu di andare a Perugia per un anno per imparare l'italiano. Vi furono tentativi di costruire ponti, per esempio c'era il gemellaggio tra Sud Australia e Campania, che, io credo, era un buon inizio, ma che in realtà non produsse niente. Non si realizzava granché: vi erano stati parecchi tentativi, gruppi che andavano e venivano, promesse fatte che però non si sono realizzate. Sicché, quello che davvero ci fa molto piacere per quanto riguarda i rapporti con la Puglia, è proprio il fatto che i pugliesi vogliono questi scambi quanto li vogliamo noi qui in Sud Australia. Sai, abbiamo la fortuna di avere Nicola Vendola come Presidente della Regione Puglia⁶. Come ha osservato Nichi, di accordi sulla carta, ce ne sono, ma non succede mai niente. Allora io ho detto: bene, noi vogliamo che questo accordo si realizzi.

Ci sono state delegazioni, noi ora siamo il primo stato australiano a partecipare alla Fiera del Levante. Abbiamo progetti di ricerca, borse di studio, finanziamenti da parte dell'Unione europea, contributi dal governo del Sud Australia, progetti scientifici e tecnologici in comune. In tutto questo ha svolto un ruolo importante Nicola Sasanelli, così anche Angelo Visconti. Abbiamo ricevuto la delegazione pugliese; Kevin Foley si recò in Puglia l'anno scorso; il governatore del Sud Australia ci andrà in

⁶ Nicola Vendola, detto Nichi, già Presidente del partito politico italiano Sinistra, Ecologia, Libertà, fondato nel 2009, è stato Presidente della Regione Puglia da Aprile 2005 a giugno 2015.

settembre (2008); stiamo contribuendo al Centro di Studi Australiani nell'Università di Lecce (Università del Salento). Quindi cominciano a realizzarsi iniziative varie di questo genere, e sta proprio in questo fondamentalmente il nostro coinvolgimento.

S.P.: Possiamo dire allora che è finito il razzismo in Australia grazie alla politica multiculturalista così come è stata sviluppata da Dunstan, con i cambiamenti sociali che essa ha prodotto a vantaggio della varietà etnica e le differenti culture, cucine e lingue? Il multiculturalismo in Australia valorizza l'incontro e il dialogo tra i popoli, le relazioni di reciproco aiuto e arricchimento, certo. Ma a me sembra che ancora non si riesca ad abbattere, una volta per tutte, il muro del pregiudizio, persino della paura nei confronti dell'altro, se non addirittura il rifiuto, il respingimento, ...

M.R.: Mai completamente...

S.P.: Penso all'appoggio popolare che ha ottenuto Hanson con la sua ideologia della "One Nation", una sola nazione...

M.R.: Sì, Pauline Hanson ha rappresentato una grande sfida, ma per fortuna sia i Laburisti Federali, sia i Liberali Federali sia i Governi degli Stati hanno preso fondamentalmente tutti posizione nei confronti dei suoi sostenitori, così si sono disintegrati totalmente. Il movimento è evaporato, ma la sfida era seria...

S.P.: Assorbito dal governo Howard...⁷.

M.R.: Sì, fu in parte assorbito dal governo Howard. Ma il fatto è che Howard e il suo gruppo decisero effettivamente di giocare la carta della razza. Sai, io credo che abbiano giocato la carta della razza vergognosamente nella questione Tampa⁸,

⁷ John Howard, del partito liberale, è il venticinquesimo primo ministro dell'Australia, in carica dal 1996 al 2007.

⁸ Il riferimento è alla nave norvegese portacontainer Tampa che nell'agosto del 2001 soccorse 438 "rifugiati" (perlopiù afgani) da un peschereccio indonesiano che affondava in acque internazionali. Con il suo carico umano la nave Tampa si diresse al porto più vicino nel territorio australiano di Christmas

per quanto riguarda i rifugiati. Tuttavia, credo che ci sia stato, al tempo stesso, di recente un incremento nella migrazione, per via della mancanza di competenze specializzate in Australia e quindi l'apertura delle frontiere per affrontare i bisogni del paese. Così, mentre da una parte ci sono stati esempi di razzismo, ci sono anche segni molto incoraggianti nella direzione opposta.

Se lei viene a visitare il mio gabinetto, incontrerà il ministro numero uno, Carmela Zollo, nata in Italia, a Benevento. C'è un premier che è un immigrato, c'è il ministro numero tre Patrick Conlon, nato a Belfast, e poi c'è Jane Lomax Smith dalla Gran Bretagna; abbiamo Grace Portolesi dalla Calabria, membro del parlamento e segretario parlamentare; Toni Piccolo da Napoli come membro del parlamento; e abbiamo Vini Ciccarello. Chi altro c'è?, fammi pensare. Sì, abbiamo ancora Tom Koustantonis dalla Grecia e nella *upper house* abbiamo John Gazzola dal Veneto. Pochi luoghi al mondo, quando si entra nei rispettivi parlamenti, hanno politici immigrati di prima e di seconda generazione. Credo che ciò sia incredibilmente incoraggiante. La stessa cosa vale per gli stati del Victoria e del New South Wales. E, nel parlamento federale, Anthony Albanese è uno dei ministri più anziani nel Governo Federale.

S.P.: Infatti, ho l'impressione che nonostante la politica della Australia bianca, che dette all'Australia ufficialmente la nomea di uno dei paesi più razzisti al mondo, oggi grazie agli sviluppi nella politica del Governo Federale e degli Stati nella direzione del multiculturalismo così come l'abbiamo descritto, ci sia stata una svolta a 360 gradi. In questa nuova fase della migrazione sul piano globale, io credo che l'Australia oggi, con il suo "approccio insalata" al multiculturalismo, con il principio della "diversità nell'unità", possa fare da modello per la politica multiculturale in Europa.

Island. Ma la risposta ai tentativi del capitano, Arne Rinan, di entrare in acque australiane fu di respingimento senza alcuna possibilità di negoziazione. L'atto convenzionale di soccorso marittimo diede origine ad una crisi internazionale e ad un processo di ridefinizione, o meglio di dequalificazione, dello statuto di rifugiato. Né il governo australiano, né norvegese, tantomeno indonesiano erano disposti all'accoglienza.

M.R.: Sì, l'Australia e il Canada...

S.P.: Penso soprattutto all'Italia visto che ci vivo, ma naturalmente l'Italia fa parte dell'Unione Europea che, come sappiamo, sta affrontando una fase del tutto nuova nei flussi migratori, già da molti anni: è ciò che chiamerei "migrazione globale", anche "migrazione globalizzata". La dimensione del fenomeno in Europa è enorme, completamente fuori controllo, e il risultato di masse che si spostano, per terra e per mare, numerosissime, è spesso tragico: una grande quantità di morti soltanto nel Mediterraneo, per esempio, a causa del naufragio delle imbarcazioni di fortuna con tutto il loro prezioso carico: donne, uomini, bambini.

Il problema è reale e non è affatto affrontato adeguatamente dai nostri governi, certamente non da parte del governo italiano nonostante lo stato di crisi permanente alle proprie frontiere, figuriamoci dal resto dell'Europa. Le politiche sono inadeguate e spesso vergognose, se la nostra preoccupazione è la gente e i loro bisogni al di là del denaro, gli affari, il profitto in termini di mercato. L'Italia si sta trasformando velocemente in una società multiculturale nel senso australiano del fenomeno, che le piaccia o no – effetto della migrazione internazionale con il risultato della variazione etnica entro le stesse comunità urbane, città e quartieri. Quando partirono i miei genitori, l'Italia era luogo di emigrazione, di svuotamento, il movimento era nella direzione opposta, l'Italia era luogo di partenza non di approdo, partenza dall'Italia per il resto del mondo. E ciò, inoltre, avveniva all'interno di precisi accordi, secondo movimenti regolati essenzialmente dalla domanda e dall'offerta di lavoro.

Ci servono politiche multiculturali che funzionino per l'Unione Europea, anzi che funzionino su scala mondiale, per un "multiculturalismo globale", un "multiculturalismo dialogico"; differenze etniche globali e locali che vivono insieme, "glocali" come si dice oggi. La varietà etnica è un fatto e non si potrà evitare, va elaborata umanamente, oltre le barriere dell'indifferenza e del respingimento. Abbiamo bisogno di inventare nuove forme di convivenza, nuovi modi di *vivere insieme*.

M.R.: Tornando all'episodio Hanson, con esso si è dimostrato che, malgrado i molti voti favorevoli (non solo nello stato del Queensland, ma anche nel resto del paese), il multiculturalismo è assai più resistente di quanto si potesse pensare. L'episodio Hanson ha mostrato che il multiculturalismo in Australia aveva radici più profonde.

Ora devo andare, ma ci incontriamo ancora tra poco. Vado a tenere un discorso pubblico. Mi ha fatto molto piacere conoscerti, Susan...

Il multiculturalismo come convivialità e amicizia
di Susan Petrilli

Mike Rann tornò dopo poco e così continuammo la nostra conversazione. Osservò che gli immigrati spesso restano congelati nel tempo e, con specifico riferimento al suo elettorato di Salisbury (nome di un sobborgo a nord di Adelaide), spiegò che "persone ora generalmente più anziane di me, che sono immigrati britannici, frequentano i club britannici; e così come essi continuano a guardare le stelle del cinema che potevano ammirare nel 1968, allo stesso modo l'immigrazione tende a congelare le persone nel tempo". In termini di politica multiculturale, Rann faceva riferimento alla Puglia (divenuta regione sorella con il South Australia nel febbraio del 2008) come esempio della possibilità di mantenere concretamente vivo e attivo il multiculturalismo. Sottolineò anche l'importanza delle relazioni del Sud Australia con altre comunità estere, come Manitoba in Canada.

Piuttosto che fare come quelle persone nostalgicamente arroccate nel passato, congelate nelle comunità degli immigrati, ossessionate dal ricorso di mondi lasciati indietro, che, certamente, nel frattempo sono sicuramente cambiati, si tratta di valorizzare le risorse umane di tutte le culture della migrazione e di svilupparle nell'incontro tra di loro nel senso più creativo possibile. Il multiculturalismo significa, nella sua migliore realizzazione, assaporare (il riferimento al cibo, alla

cucina, cui allude questo verbo, qui non è casuale) l'incontro dialogico, intercorporeo, la comunicazione tra differenze, il contatto fra persone che provengono da culture diverse, condividere esperienze, quindi incrementare la comprensione reciproca e creare nuove piattaforme per il miglioramento della qualità della vita sotto tutti i suoi aspetti.

Una serie di vantaggi aggiuntivi volti ad accrescere il valore dell'accordo tra il Sud Australia e la Puglia includeva il fatto di avere in comune problemi di acqua, di siccità, ma anche il vino, l'agricoltura, la nanotecnologia, l'energia eolica, interessi collegati anche con il cambiamento del clima, e tutte esperienze da comunicare condividendo le quali sarebbe possibile trarre numerosi benefici reciproci.

Dall'epoca del mio arrivo a Bari all'inizio degli anni Settanta fino al mio incontro con Mike Rann nel 2008, avevo assistito ad un cambiamento radicale nel tessuto socio-culturale della bella Puglia, un riflesso della grande trasformazione che si stava realizzando lentamente su tutto il territorio nazionale e ora, secondo modalità sempre più drammatiche, in tutta l'Europa. La gente arrivava in massa, "illegalmente", dal continente africano, dai paesi dell'Est Europa, e più recentemente dal Medio Oriente, come parte di un fenomeno che poco aveva da condividere con la nostra comune interpretazione dei flussi migratori tradizionali secondo lo schema della emigrazione/immigrazione. Ora si trattava di "extra-comunitari", di "illegali", di "rifugiati", alla ricerca disperata di un posto dove stare nel mondo, spostandosi senza sosta per terra e per mare, verso l'Italia e oltre, per trovare una dimora in un paese della Comunità Europea.

Un altro commento di Rann assai significativo per me concerne la relazione che egli stabiliva fra l'amicizia e la politica, specificamente la sua amicizia con il Presidente della Regione Puglia, Nichi Vendola (in carica dal 2005 al 2015), e anche con il Premier di Manitoba in Canada. L'amicizia e la politica: la "Politica dell'amicizia", come si intitola un bel libro del 1994 del filosofo e semiologo francese Jacques Derrida, emerge come condizione per la costruzione di relazioni

a beneficio di comunità più grandi, di comunità aperte, *extracomunitarie* dove “extra”, conferisce il significato di maggiormente, veramente, eminentemente comunitarie. Secondo Derrida, interprete di Platone e di Aristotele, l’amicizia va oltre il rapporto tra individui, oltre il legame morale, oltre l’etica, ed è un concetto politico. L’amicizia o *philia* definisce l’esperienza politica. Ma questo è un tema su cui riflettere in altri contesti...

2. Il patrimonio dell'immigrazione italiana in Australia, un valore aggiunto per l'Italia che si proietta all'estero

di Nicola Sasanelli

Questo capitolo presenta il contributo dell'esperienza migratoria italiana in Australia ed il ruolo attivo rivestito dalla comunità italiana nello sviluppo sociale, culturale ed economico della società australiana. In tale contesto si presentano le esperienze migratorie dell'Ing. Francesco Belgiorno-Nettis (Imprenditore di Sydney), Mons. David Cappo (Sacerdote di Adelaide) e Arc. Romaldo Giurgola (Architetto di Canberra), tre eminenti italiani giunti in Australia nel secolo scorso che come tanti altri hanno segnato il cambio di tendenza rispetto al passato. La ricerca dell'assimilazione a tutti i costi ha ceduto progressivamente il posto al bisogno di affermare e celebrare l'identità italiana sotto tutti gli aspetti. Questo ha consentito agli esponenti della comunità italiana in Australia di godere di grande stima e credibilità, elementi questi che costituiscono un'opportunità per la collaborazione bilaterale.

La diffusione della cultura italiana nell'Australia contemporanea riflette il continuo afflusso migratorio italiano durante gli ultimi due secoli. Oggi più di 201.800 cittadini australiani sono nati in Italia (Australian Bureau Statistic – Migration, Australia 2013-14), più di 125.000 cittadini italiani vivono in Australia e, se si considera la seconda e terza generazione, circa 852.500 Australiani possono rivendicare un'origine italiana.

Gli italiani si sono legati alla “Grande Terra del Sud” molto tempo prima che fosse scoperta dal Capitano Cook nel

1770 e poi colonizzata nel 1788. Già nel 1520, a bordo delle navi guidate dall'esploratore e navigatore portoghese Ferdinando Magellano, nel suo viaggio di ritorno in Europa dal Sud America, vi era un numero di marinai italiani. Tra questi, Antonio Pigafetta, prese nota di questo viaggio epico nel suo diario di bordo (Italian Migration to Australia – <http://www.italianlegacy.com/italian-migration-to-australia.html>).

Il nome "Australia" è infatti derivato dal latino australis, che significa "australe/meridionale". Nel 1676, un missionario italiano a Manila, Padre Vittorio Riccio, scrisse a Roma chiedendo il permesso di stabilire una missione cattolica romana in Australia. La mappa che egli inviò della "Terra Australis Incognita" era disegnata sulla base delle sue interviste effettuate a marinai olandesi ed ad alcuni aborigeni, i quali furono catturati in Australia e successivamente venduti come schiavi a Manila. Sfortunatamente, Roma impiegò dieci anni per approvare la sua richiesta, nel frattempo Padre Riccio era deceduto.

Come è noto, il capitano James Cook ha giocato un ruolo pilota nella fondazione del Nuovo Galles del Sud. Ma è meno noto che, nel 1770, due italiani – Antonio Ponto e James Mario Matra (Italo-americano) – in realtà accompagnarono il Capitano Cook mentre egli navigava lungo la costa orientale dell'Australia sull'Endeavour. Più tardi, nel 1789, Alessandro Malaspina guidò un viaggio scientifico verso il Pacifico del sud su richiesta della corona spagnola. Malaspina gettò l'ancora nel 1793 presso la colonia inglese di Port Jackson, dove due degli artisti italiani a bordo della nave riportarono nei loro dipinti l'immagine del duro paesaggio australiano (*ibid.*).

Il navigatore inglese Matthew Flinders, come Cook, è rinomato per il suo ruolo nella storia della scoperta dell'Australia. Anche in questa circostanza vi è un collegamento meno conosciuto con l'Italia. Nel 1788, Giuseppe Tuzo arrivò a Botany Bay sulla nave-prigione Scarborough. Quattro anni prima, alla tenera età di 14 anni, Tuzo fu arrestato a Londra per aver rubato un portamonete ed una canna. Perdonato

nel 1802, Giuseppe salpò con Matthew Flinders in quella che è considerata la prima circumnavigazione del continente australiano. Nel 1809, Tuzo si stabilì a Sydney dove divenne agente distrettuale e commerciante di oggetti usati.

Il primo libro in italiano sull'Australia "Memorie Storiche dell'Australia – particolarmente della Missione Benedettina di Nuova Norcia (Roma, 1851)" – è stato scritto dal benedettino Don Salvado Rosendo, il quale nel 1846 stabilì una missione per la formazione degli Aborigeni in una località chiamata Nuova Norcia, vicino Perth. Il libro fu tradotto successivamente in spagnolo (1853) e in francese (1854) ma mai in inglese (Dom William, *Salvado Rosendo (1814-1900)*, <http://adbonline.anu.edu.au/biogs/A020371b.htm>). Meno di un decennio più tardi, l'avventuriero Raffaello Carboni, uno dei capi della rivolta nella città aurifera di Ballarat, scrisse la sua, oggi famosa, testimonianza oculare della Palizzata di Eureka (Eureka Stockade).

A metà del diciannovesimo secolo, l'emigrazione italiana era prevalentemente costituita da famiglie rurali benestanti che partirono meramente per ragioni economiche. Alla fine degli anni '50 del 1800 circa 2000 svizzeri-italiani provenienti dal nord Italia emigrarono alla volta dei giacimenti auriferi del Victoria. Particolarmente a partire dal XIX secolo, l'Australia continuò ad accogliere un piccolo ma regolare flusso di immigrati italiani, il cui afflusso avrebbe avuto un effetto duraturo. Tra questi primi immigrati ci furono ingegneri, architetti ed esperti artigiani i quali progettarono e costruirono opere edili il cui tocco italiano è ancora evidente nei grandiosi edifici dell'epoca "della corsa all'oro". Il censimento del 1871 registrò 960 italiani residenti nello stato del Victoria. Il censimento del 1881 (il primo a registrare il numero di immigrati italiani in tutti gli stati australiani) registrò la presenza di 2.151 italiani residenti in Australia. Di questi 1.359 vivevano nello stato del Victoria, 521 nel Nuovo Galles del Sud, 250 nel Queensland, 141 nel Sud Australia, 11 in Tasmania e 10 nell'Australia Occidentale (Italian Migration to Australia <http://www.italianlegacy.com/italian-migration-to-australia>).

html). Nel 1911, il censimento attestava la presenza di 6.719 residenti in Australia nati in Italia. Di questi, 5.543 erano uomini.

Negli anni '20 del ventesimo secolo gli Stati Uniti d'America chiusero le porte all'immigrazione e l'Australia divenne con l'Argentina la meta ambita, attraendo molti più italiani. Il censimento del 1954 registrava 119.900 persone nate in Italia e residenti in Australia, nel 1971 se ne riportavano 288.300, e nel censimento del 2006 erano 220.500 (Australian Bureau Statistic Year Book 2009-10).

Numerosi sono gli autori che descrivono i diversi aspetti storico, sociale, culturale ed economico dell'emigrazione italiana e tra questi vorrei ricordare Desmond O'Connor, Julia Church, Tito Cecilia e Luciano Bini. Uno dei più importanti autori contemporanei sulla migrazione italiana in Australia è senza dubbio Gianfranco Cresciani, che ha scritto diversi libri tra cui *Fascism, Anti-Fascism and Italians in Australia 1922-1945* (1980), *The Italians*, nel 1985, la collezione di profili e documenti *Migrants or Mates – Italian Life in Australia* (1988) e *The Italians in Australia* (2003). Cresciani ha anche contribuito a varie altre pubblicazioni e ha curato lavori come *Australia, the Australians and the Italian Migration* (1983) e *Giuliano-Dalmati in Australia: contributi e testimonianze per una storia* (1999).

Come Cresciani riporta nei suoi studi sull'insediamento italiano nei primi decenni del XX secolo, il tipo di lavoro intrapreso dagli immigrati italiani fu tale da generare una sorta di isolamento sociale rispetto alla comunità australiana. Infatti, la maggior parte di essi erano lavoratori agricoli, minatori e tagliatori di canna, costretti perciò a vivere nelle campagne. È da notare tuttavia che anche coloro che vivevano in città, prevalentemente fruttivendoli ed operai, si tennero ben lontani da ogni specie di ruolo attivo nel sociale, politico incluso, perchè non abbastanza lungimiranti da comprendere i vantaggi che un'integrazione sociale avrebbe potuto offrire loro. A questo vi è da aggiungere, inoltre, la migrazione locale. Infatti, molti italiani erano lavoratori stagionali, girovagavano per l'intera Australia

seguito le opportunità di lavoro, così diventava difficile per loro prendere parte alle attività sociali.

Gli italiani portarono con sé in Australia forti valori familiari e religiosi, grande ingegnosità ed un'etica del lavoro duro. L'Australia, dal canto suo, era accogliente, aperta, democratica e ricca di opportunità. Gli italiani sono stati capaci di mantenere un forte senso d'identità e d'orgoglio del loro patrimonio culturale e con il passare del tempo anche il loro coinvolgimento nella società australiana è stato più attivo. Soprattutto dal secondo dopoguerra, essi hanno avuto un ruolo cruciale non solo nello sviluppo socio-economico dell'Australia, ma anche il grande merito di contribuire a trasformare culturalmente questo paese nella ricca e variegata società multiculturale di oggi.

Persone come Sir James Gobbo (Governatore del Victoria 1997-2000), Morris Iemma (40° Premier del Nuovo Galles del Sud, 2007-2008), Luigi Crotti (imprenditore con l'azienda nel settore molitoria e della pastificazione), Serafino Maglieri (imprenditore vitivinicoltore), Bruno Grollo (imprenditore, costruttore edile), Carla Zampatti (imprenditrice stilista), Carlo Saltieri (imprenditore nel settore tecnologico), Sebastiano Galipo (imprenditore nel settore dell'alimentare) e molti altri esimi italiani sono stati realmente protagonisti dello sviluppo sociale ed economico australiano. Tra loro, ci sono molti correghionali di origine pugliese come lo scultore Pietro Giacomo Porcelli che nasce a Bisceglie nel 1872 e muore a Perth nel 1943 lasciando esemplari delle sue sculture in tutta l'Australia; e molti contemporanei che ancora oggi, dopo tanti anni d'Australia, sono legati alla terra di origine dove si identificano caratterialmente. In questi quindici anni d'Australia ho avuto l'onore e il piacere di conoscere e frequentare tre di loro: l'Ingegnere Francesco Belgiorno-Nettis vivace imprenditore che ha operato in tutto il continente per metà secolo, Monsignore David Cappo sacerdote innovativo nel delicato settore dell'inclusione sociale e l'Architetto Romaldo Giurgola di grande creatività con l'integrazione di materiali semplici come il legno, il marmo e l'acciaio ma legato allo stile dell'architettura italiana.

Ingegnere Francesco Belgiorno-Nettis

Francesco Belgiorno-Nettis è stato il fondatore della Transfield, una delle più grandi aziende australiane del dopoguerra che ha operato non solo in Australia ma in tutta l'area del Sud Est Asiatico. Era nato nel 1915 a Cassano delle Murge, laureato in ingegneria civile ed elettrica, e poi completato uno studio post-laurea in elettronica presso il "Galileo Ferraris" di Torino. Nel 1948 entra a far parte della SAE (Società Anonima Elettificazione), una società multinazionale coinvolta nelle linee di trasmissione e di generazione di energia elettrica. Nel 1951 giunse in Australia per conto della SAE che aveva acquisito una commessa per la realizzazione di infrastrutture destinate alla trasmissione di energia elettrica in NSW. In Australia Belgiorno-Nettis incontrò un altro ingegnere della SAE, Carlo Saltieri, con il quale nel 1956 decise di fondare la Transfield. In questi cinquant'anni la Transfield ha realizzato molti progetti ed ha acquisito credibilità in tutto il mondo, costruendo ponti, dighe, strade, impianti petroliferi, miniere, edifici, navi per la difesa militare, piccoli aerei, il Sydney Harbour tunnel, il Melbourne City Link, e così via. Oggi, dopo tante divisioni, la Transfield Services Limited è una società, ridimensionata rispetto a quella originaria, quotata nella Borsa di Sydney (inclusa nell'indice S&P/ASX 100). La società impiegava nel 2010 circa 28.000 dipendenti con un fatturato di 2,4 miliardi di dollari australiani. Essa opera in Australia, Nuova Zelanda, Stati Uniti, Emirati Arabi Uniti, Qatar, Sud-Est Asiatico, India e Canada attraverso varie industrie consociate.

Nel 1961, con l'aspirazione di costruire un legame tra la cultura italiana e quella australiana, Belgiorno-Nettis ideò il premio d'arte Transfield, uno dei più prestigiosi eventi del suo genere in Australia. In questo contesto, nel 1973 Belgiorno-Nettis propose ed organizzò anche la Biennale di Sydney, un evento culturale che ha internazionalizzato l'arte australiana. Nel 1980 la Transfield costruì il padiglione au-

straliano a Venezia, nel contesto della Biennale di Venezia, una finestra sul mondo per l'arte australiana.

Personalmente ho cominciato a frequentarlo dal 2004. L'ing. Belgiorno-Nettis si sentiva molto legato alla Puglia ed in particolare ai suoi due paesi dove ha trascorso l'infanzia, Cassano delle Murge e Barletta. Mi ha parlato del suo Liceo Classico e Scientifico "A. Casardi" e delle sue giornate a Barletta. Era solito dire "L'Australia è la mia casa ma l'Italia è il mio luogo di ricordi nostalgici". Più tardi morì in Italia nel 2006. Francesco Belgiorno-Nettis è parte di una comunità d'élite dell'immigrazione italiana del dopoguerra, laureato, intraprendente ed ambizioso, ha avuto un ruolo cruciale nello sviluppo culturale ed economico dell'Australia. Un tipico imprenditore di origine pugliese con un istinto naturale per gli affari e con una straordinaria visione strategica. In una nostra conversazione mi parlava della strategica importanza che avrebbe assunto nel corso del nuovo millennio la nuova area geopolitica dell'Asia-Pacifico. Una crescita esponenziale in ambito sociale ed economico di tutta l'Area che avrebbe attribuito all'Australia un ruolo privilegiato soprattutto per la sua multiculturalità. L'Australia come hub per i paesi europei interessati a penetrare il mercato dell'Asia-Pacifico. Concludeva con il rammarico di non vedere l'Italia e le imprese italiane particolarmente coinvolte in questa strategia contrariamente ad altri paesi come la Germania.

Monsignor David Cappo

Alla fine del XIX secolo una comunità significativa di molfettesi aveva cominciato a popolare Port Pirie, un piccolo villaggio di pescatori nello Stato del South Australia. I fratelli Capurso, Michele, Giacomo e Carlo Salvatore erano pescatori molfettesi, che giunsero a Port Pirie dall'Italia nel 1912. Negli anni '20 i fratelli Capurso saggiamente decisero di trasferirsi da Port Pirie a Grote Street ad Adelaide, dove aprirono una pescheria (ancora oggi in attività). Al fine di

agevolare la loro integrazione nella comunità australiana ed incrementare i loro affari, essi decisero di abbreviare il loro nome in Cappel. Il loro nome e i loro affari sono sinonimo di successo, e la loro azienda è oggi una delle più importanti nel settore ittico dello Stato. Monsignor David Cappel è il nipote di Giacomo. Appena ventenne cominciò il suo ruolo come assistente sociale maturando un'esperienza nel campo della devianza giovanile e famiglie disfunzionali. Dieci anni più tardi, all'età di 30 anni, David ritornò al seminario e fu ordinato sacerdote dell'arcidiocesi di Adelaide dall' Arcivescovo James Gleeson nel 1984.

David cominciò il sacerdozio come assistente a Brighton, e si trasferì a Canberra per quattro anni come direttore nazionale della Commissione Cattolica Australiana nell'ambito della giustizia Sociale. La sua vita lavorativa lo ha sempre visto in prima fila nell'assistenza agli emarginati fornendo loro conforto ed opportunità di integrazione nelle comunità locali. L'Arcivescovo Faulkner nominò David vicario generale della diocesi cattolica romana di Adelaide nel 2000 e nel 2002 fu nominato Monsignore da Papa Giovanni Paolo II.

Nel 2002 l'Onorevole Mike Rann divenne Premier del South Australia ed organizzò la prima commissione di giustizia sociale dello Stato nominando Mon. Cappel presidente. Grazie a tale ruolo, Mon. Cappel ha guidato la riforma delle politiche sociali dello Stato affrontando una serie di pressanti problemi, tra cui la frequenza scolastica per i minori, i senza fissa dimora, la devianza minorile e la salute mentale.

Monsignore Cappel è stato anche membro del comitato indipendente dello sviluppo economico e sociale dello Stato del South Australia, vice presidente della Commissione Australiana per l'Inclusione Sociale istituita dall'allora primo ministro Kevin Rudd e delegato del Comitato Nazionale per gli Standard Professionali della Conferenza dei Vescovi Cattolici Australiani. Nel 2007 il Governo Australiano ha conferito a Monsignor Cappel la seconda più alta onorificanza della Nazione, Ufficiale dell'Ordine d'Australia.

Monsignor Cappo è una persona straordinaria che combina generosità, tenacia e gentilezza, tipiche attitudini di un sacerdote, a capacità di disegnare strategie e gestire progetti con rigore e determinazione, tipiche di un politico o di un manager di alto livello. Uno sguardo penetrante che esprime un proprio linguaggio, una vocazione senza se e senza ma, una dedizione al lavoro encomiabile, una vita dedicata ai più deboli, agli emarginati e a coloro che non hanno “voce”. Un uomo intelligente e dal temperamento forte capace di confortare il più debole ma nello stesso tempo di sensibilizzare la politica attraverso strategie miranti al rispetto di una reale giustizia sociale.

In uno dei nostri recenti incontri, ho parlato con lui del profumo unico del porto di Molfetta, delle imbarcazioni colorate, della gente assiepata lungo il porticciolo e del suggestivo borgo medievale ma anche del grande Don Tonino Bello e della sua straordinaria esperienza pastorale. Improvvisamente mi ha sorriso con uno sguardo diretto che ho interpretato come un momento di nostalgia, pensando all'infanzia di nonno Giacomo, ma anche come sfida rivolta al futuro “cosa possiamo fare per condividere esperienze e strategie nell'ambito della giustizia sociale nell'interesse comune delle due regioni”.

Architetto Romaldo Giurgola

Romaldo Giurgola è vissuto in tre continenti avendo trascorso un terzo della sua vita in Italia, un terzo negli Stati Uniti e l'ultimo terzo in Australia, a Canberra. Pur essendo nato a Roma nel 1920, la città natale di suo padre è Galatina, un paese vicino Lecce. Si diploma “Summa cum Laude” presso la Scuola di Architettura dell'Università degli Studi di Roma La Sapienza. Nel 1948, mentre l'Italia si stava riprendendo dalla Seconda Guerra Mondiale, il giovane Romaldo ricevette dal governo degli USA una borsa di studio Fullbright presso la Columbia University di New York dove nel 1951 conseguì un Master in Architettura.

Nel 1958 ha fondato con il suo amico Ehrman Mitchell lo studio di architettura “Mitchell/Giurgola Architects” a Philadelphia. Lo studio si espande a New York nel 1966 dove Aldo diventa anche Preside della facoltà di architettura della Columbia University nel 1966. Il primo edificio importante della Mitchell/Giurgola fu il Wright Brothers National Memorial Visitor Center (1957) per la US National Park Service. Dagli anni sessanta fino agli ottanta lo studio Mitchell/Giurgola Architects” ha progettato numerosi edifici sulla costa occidentale degli USA.

A Philadelphia, Romaldo ha cominciato a frequentare Louis I. Kahn, che aveva una visione analoga alla sua. Agli inizi del 1960 il suo stile era una combinazione di principi modernisti con un idioma più “inclusivista”. Nell’aprile del 1961 il critico di architettura Jan Rowan raggruppò Kahn, Giurgola, Robert Venturi, George Qualls, Robert Geddes e altri nello storico gruppo “The Philadelphia School”. Nel 1982 Aldo è stato insignito della medaglia d’oro dell’Istituto Americano di Architettura. Durante il trentennio vissuto negli USA, Aldo ha pubblicato molti libri, tra questi “Louis Kahn Artemis 1975” e “Mitchell/Giurgola Architects – Rizoli 1983”, e diversi scritti sul lavoro di Kahn.

Nel 1980, nell’ambito della progettazione del nuovo parlamento australiano di Canberra, la cui realizzazione si concluse nel 1988, lo studio Mitchell/Giurgola divenne “Mitchell/Giurgola e Thorp (MGT) Architects”, in funzione del coinvolgimento dell’architetto australiano Richard Thorp (“Treasure Trove: The portrait of a capital”, ABC, February 2011, Canberra. <http://www.abc.net.au/local/stories/2011/02/03/3129157.html>). Nel 1980 Aldo si trasferisce a Canberra la capitale d’Australia. In seguito ha preso la cittadinanza australiana e nel 1988 ha ricevuto, per la realizzazione del Parlamento a Canberra, la medaglia d’oro dal Royal Australian Institute of Architects RAIA. Nel 1990 ha ricevuto un secondo riconoscimento dal RAIA Canberra Medallion per la progettazione della Chiesa di San Tommaso d’Aquino a Charnwood in Canberra e successivamente nel

2004 si è aggiudicato, per la seconda volta, il premio “RAIA's Sir Zelman Cowen” per la progettazione della Cattedrale di San Patrick a Parramatta in Sydney.

“Un accademico formato nella tradizione italiana, Romaldo vede l'architettura come una continua progressione basata su precedenti storici. Nel suo processo di progettazione, sviluppa una chiara sintesi di vincoli esterni e lavora per creare rapporti funzionali e visivi che rimangono nel loro contesto. Il suo edificio diventa parte sia di un ambiente sociale, sia di un ambiente architettonico e riconsidera la comprensione del “contenuto”, come reale motivazione in architettura. Giurgola ha evitato la moda o ciò che lui definisce “eclettismo perenne”. Sebbene egli fonda i suoi edifici sul concetto di progressione architettonica, Romaldo stabilisce un senso di proprietà libero dallo stile e dal tempo. Mentre molti architetti apprezzano la creazione di uno stile immediato, Romaldo Giurgola sottolinea l'importanza del processo. Un genio con l'integrazione della diversità delle forme e la presenza di materiali da costruzione come pietre, legno e acciaio, ai più contemporanei vetro e fibre in carbonio, ha una straordinaria passione per le varie forme di artigianato ed espressioni artistiche, che diventano il fattore predominante nelle sue creazioni, nonché la sua attenzione ai dettagli (cf. Emmanuel 1980).

Ho avuto il piacere di essergli amico fin dal 2001 a Canberra e, nel 2006, durante la sua conferenza sul Barocco di Lecce presso il Museo Nazionale di Canberra, maturammo l'idea che era giunta l'ora di visitare la Puglia, il Barocco leccese e Galatina. I suoi occhi cominciarono a luccicare commosso mi disse che aveva alcuni ricordi meravigliosi della sua adolescenza, quando, con suo padre durante “la bella stagione”, visitavano i bei paesi della provincia di Lecce. Nel 2007, Aldo ha visitato la Puglia con la figlia Paola. È stato accolto dal sindaco di Galatina, che ha annunciato l'intenzione del consiglio comunale di conferirgli la cittadinanza onoraria. È stato poi ospite dell'Università del Salento e del Politecnico di Bari, dove ha tenuto una *Lectio Magistralis*.

La sua origine italiana, la sua creatività e la sua devozione al Medioevo, al Rinascimento e all'arte Barocca, tipiche di un architetto italiano, ha caratterizzato lo sviluppo della sua professione. Romaldo Giurgola è considerato uno dei più grandi architetti contemporanei, ambasciatore del design e della cultura italiana nel mondo. Ma nello stesso tempo è stato un uomo semplice, modesto che è riuscito a farsi voler bene da chiunque: dagli americani, dagli australiani e dagli italiani. Romaldo si è spento nel maggio 2016, negli ultimi anni di vita è stato coccolato e circondato dall'affetto di tutta Canberra e gli è bastata una settimana in Puglia per conquistarsi anche i pugliesi. Un grande uomo di origine pugliese che si è fatto onore in tutto il mondo.

Conclusioni

Per un Paese come l'Australia, il fenomeno dell'immigrazione è stato ed è un'importante opportunità soprattutto se proiettato nell'attuale era della "globalizzazione". Nel 2014, il 28% della popolazione australiana (6.6 milioni su un totale di circa 23 milioni) risultava nata all'estero, principalmente in Europa e nell'Area dell'Asia-Pacifico (Australian Bureau Statistic – Migration, Australia 2013-14). La comunità italiana si è distinta per il lavoro e per l'attaccamento alla famiglia e, come nel caso di Francesco, David e Romaldo, è stata protagonista dello sviluppo economico, sociale e culturale dell'Australia.

È grazie all'opera svolta da migranti d'eccellenza se oggi l'italianità viene ostentata e considerata motivo di vanto determinando così un decisivo cambio di tendenza rispetto al passato. Solo fino a pochi decenni fa la parola d'ordine era "assimilazione" e l'italianità, lì dove possibile, veniva mascherata se non a volte negata. Era diffusa, per esempio, l'abitudine di cambiare i nomi nell'equivalente inglese o sforzarsi sempre di parlare inglese anche quando parlare italiano o anche dialetto sarebbe stato molto più facile. È da attribu-

ire a questo l'incapacità degli Italiani di seconda generazione di padroneggiare la lingua italiana ma è anche vero che sono loro che spingono i loro figli a riscoprire, a mantenere e consolidare le loro radici culturali sia sotto l'aspetto linguistico che di tradizioni. Oggi, quindi, assistiamo ad un fenomeno inverso dove tutto ciò che è italiano ha un valore aggiunto. Gli italiani d'Australia sono oggi orgogliosi dei loro padri, della credibilità e del rispetto che si sono conquistati in questi anni, del valore attribuito alla famiglia, del patrimonio culinario ed artistico della terra dei nostri amici Francesco, David e Romaldo, nonché delle tradizioni sociali e locali; anche dell'Inno di Mameli e del Tricolore. Di tutto questo gli australiani ne sono pienamente consapevoli e non mancano segnali di stima ed apprezzamento. Infatti, tutte le autorità politiche, dai rappresentanti del governo federale a quelli dei governi statali e locali non perdono occasione per ribadire che il contributo della comunità italiana è stato determinante per lo sviluppo dell'Australia e che questo contributo continua ad essere attivo, oggi più che mai, ricco di nuove idee e di duro lavoro che consentono a questo meraviglioso paese di essere il luogo dove il multiculturalismo, il business, la cultura e la ricerca scientifica e tecnologica prosperano.

Oggi giorno il concetto dell'immigrazione come risorsa del territorio è particolarmente sentito nel campo dell'educazione universitaria, dell'attività di ricerca e sviluppo e dell'economia.

Il numero degli studenti universitari che scelgono di studiare in Australia è cresciuto a tal punto che in Australia questa risorsa rappresenta la seconda voce in assoluto in termini di esportazione. Nell'anno 2009/10 erano circa 500.000 gli studenti iscritti alle scuole inferiori, superiori ed università australiane con un introito valutato approssimativamente in 18,7 miliardi di dollari australiani (Deloitte Access Economics "The Economic Contribution of International Students", 2013). Nello stesso tempo, tali studenti, sia durante il periodo di formazione che successivamente quando ritornano nei loro paesi, costituiscono un naturale "ponte"

tra l'Australia ed i paesi di provenienza consentendo una promozione della cultura, dell'economia e dell'innovazione australiana all'estero.

Anche per i giovani italiani, l'Australia rappresenta ancora oggi una valida alternativa all'Europa non solo per una crescita formativa ma soprattutto come opportunità professionale e di vita futura. Negli ultimi anni il "*Visto Vacanza Lavoro*", che consente a giovani italiani di età compresa fra i 18 e 30 anni di trascorrere 12 mesi in Australia (è prevista anche la possibilità di ottenere un secondo visto per l'estensione di un ulteriore anno), periodo nel quale è possibile lavorare per un tempo massimo di 6 mesi e di studiare per un tempo massimo di 4 mesi, ha rappresentato un utile strumento che consente ai giovani di esplorare le opportunità australiane senza assumere radicali decisioni e fare scelte definitive. Nel periodo 1 luglio 2013 – 30 giugno 2014, ci sono stati 16.045 richiedenti visto (di cui 12.895 relativi al primo periodo e 3.150 al secondo) se confrontato con i dati dello stesso periodo nell'anno 2009/2010, dove solo 5.481 furono i richiedenti visto, appare chiaro come questa opportunità è risultata negli ultimi anni di grande interesse per giovani italiani (Department of Immigration and Border Protection – Working Holiday Maker Visa Programme report 30 June 2014). A questo fenomeno fa eco il proliferare di accordi fra le università ed i centri di ricerca australiani ed italiani che consentono lo svolgimento di un'intensa attività di cooperazione ed un nutrito scambio di studenti, dottorandi, ricercatori ed accademici grazie all'utilizzo di programmi e risorse resi disponibili dai governi nazionali e dalla Comunità Europea quali Horizont 2020, Erasmus Mundus, Marie Curie, etc. Nel corso del 2000-2009, il solo Ufficio dell'Addetto Scientifico dell'Ambasciata Italiana a Canberra ha organizzato: più di 70 conferenze tecnico-scientifiche tra Italia ed Australia che hanno permesso ad oltre 550 ricercatori ed accademici italiani di visitare istituzioni australiane ed avviare attività di collaborazioni bilaterali; oltre 100 borse di studio finanziate nell'ambito di accordi regionali, nazionali e spon-

sorships private che hanno consentito un regolare scambio di ricercatori tra le due nazioni; tre accordi bilaterali tra Stati Australiani e Regioni Italiane (Victoria-Veneto nell'ambito delle nanotecnologie, Queensland-Piemonte nell'ambito del ICT e South Australia–Puglia nell'ambito dell'agrobusiness); sei associazioni di ricercatori australiani di origine italiana denominate ARIA (Associazione per la ricerca fra Italia ed Australia) principalmente in ciascuno Stato Australiano (ACT, NSW, QLD, VIC, SA, WA) nella logica di avviare delle reti di relazionamento che potessero “ridurre” la distanza fisica fra i due Paesi; infine, una rivista bilingue periodica dal titolo “Bollettino della Comunità Scientifica in Australasia”. Dal 2001 al 2009 sono state pubblicate 28 riviste con oltre 330 articoli scientifici, 770 news items, presentate 26 università australiane e 20 università italiane, nonché un flusso di informazioni che ha permesso un costante interesse fra le comunità scientifiche dei due Paesi (ref. www.piar.it/indexbulletin.asp):

In questo contesto di grande mobilità di risorse umane, il vetero concetto di “fuga dei cervelli” si trasforma in un fenomeno positivo di natura più dinamica “brain circulation”: *in un mondo globalizzato, non è più rilevante dove la risorsa che eccelle è localizzata, ma in che rete di relazionamento opera* (Sasanelli 2008).

Da un punto di vista economico imprenditoriale, l'Australia, grazie alla forte e stabile economia, da 23 anni con una crescita continua del Prodotto Interno Lordo, all'alta qualità della vita (Melbourne, Perth, Sydney ed Adelaide da diversi anni sono considerate tra le top 10 città più vivibili al mondo, *Economist* – Redazione Huffington Post – 18/08/2015), all'eccellente formazione universitaria, alla prolifera attività di ricerca scientifica, l'inglese quale lingua ufficiale e alla multiculturalità della sua società, rappresenta un Paese estremamente interessante per chi intende investire in questa nuova area geopolitica. Pertanto, l'Australia, ed il South Australia in particolare, è considerata un importante

hub per aziende italiane ed europee che intendono sviluppare la propria attività in questa nuova area. L'Australia è infatti prossima all'area dei Paesi membri dell'ASEAN (Associazione del Sud Est Asia) che includendo l'Oceania e le isole del Sud Pacifico annovera una popolazione complessiva di oltre 650 milioni di abitanti ed un prodotto interno lordo totale di oltre 6.000 miliardi di dollari americani, con una crescita media annua negli ultimi 5 anni di circa il 5%. Tale area/mercato risulta molto attraente per imprese, tecnici, dirigenti e ricercatori italiani che in questi anni sono in difficoltà per una situazione di crisi che attanaglia tutta l'Europa e che è destinata a cambiare lentamente nei prossimi anni. Inoltre, l'industria e l'economia australiana sono coinvolte in una profonda fase di cambiamento, da un'economia legata alle industrie minerarie e manifatturiera tradizionale, ad una economia costituita da prodotti e servizi ad alto valore aggiunto. Pertanto la collaborazione tra le imprese, esperti e ricercatori italiani che vantano un *knowhow* (economico, scientifico e tecnologico) di alta qualità e la controparte australiana tesa a diventare più competitiva in un mercato fiorente come questo, rappresenta un connubio vincente.

In questo nuovo scenario, ognuno gioca un ruolo importante: non solo i governi federali, statali e regionali di entrambi i Paesi, le imprese, le università i centri di ricerca ma anche la stessa comunità italiana presente in Australia. Quest'ultima è attivamente impegnata nella collaborazione in quanto parte attiva della vita economica e sociale e spesso fornisce un naturale sostegno ed assistenza ai giovani, alle imprese, ai ricercatori, agli artisti in visita in Australia, contribuendo alla loro accoglienza con il rinomato affetto e l'abituale generosità che contraddistinguono gli italiani nel mondo.

Questi esempi di attiva collaborazione ci mostrano come l'immigrazione in Australia stia cambiando, diventando sempre più dinamica grazie alle reciproche e continue opportunità culturali, commerciali, di sviluppo tecnologico e di investimenti. Oggi la comunità italiana rappresenta un'importante piattaforma da dove poter rilanciare una genuina

attività di cooperazione con l'Italia e con le regioni italiane, pertanto, l'emigrazione sia quella stabile che dinamica diventa un'opportunità. Questo si riflette nella promozione di nuovi accordi commerciali (in modo da incrementare le esportazioni ed importazioni), nella creazione di joint ventures fra piccole e medie imprese, nell'attrazione di importanti aziende sul territorio, nell'avviare complessi progetti di ricerca congiunti in settori considerati ad alto contenuto di conoscenza scientifico-tecnologica come nanotecnologia, tecnologie dell'informazione e biotecnologie in aree considerate strategiche per entrambi i paesi quali farmaceutica, food processing, robotica etc. Inoltre, va da sé che questo rifiorire di iniziative ed attività economico commerciale favorisce ed incentiva la promozione della lingua, dell'arte e della cultura italiana con eventi ad hoc.

Non vi è dubbio che in più di duecento anni di storia australiana, la comunità italiana ha svolto un ruolo importante nello sviluppo sociale, culturale ed economico di questo meraviglioso Paese. Oggi il fenomeno migratorio è ancora attivo, giovani formati e non, imprese, ricercatori, artisti, accademici sentono il desiderio di confrontarsi in questo mondo globalizzato e l'Australia, come un secolo fa, è considerata una meta ambita. Ad accoglierli questa volta c'è una società multiculturale aperta all'accoglienza e fra questi c'è la comunità italiana che in questi anni si è fatta onore consentendo a tutti noi di essere straordinariamente orgogliosi di essere italiani all'estero.

Condividere culture diverse, esperienze, conoscenze, dati, programmi di formazione e laboratori, che sono sempre più costosi e richiedono personale sempre più specializzato è una scelta obbligatoria in un mondo sempre più globalizzato. L'Italia e l'Australia fondano nello sviluppo della conoscenza, nella creatività e nell'innovazione i principali elementi del proprio futuro e la cooperazione internazionale, legata a partnerships complesse che consentono di condividere specifiche iniziative ritenute prioritarie da entrambi i partners, è considerata una scelta strategica. In questo quadro la co-

munità italiana in Australia rappresenta un'opportunità che facilita la collaborazione consentendo di essere parte attiva nelle reti di relazionamento. L'immigrazione italiana diviene quindi un valore aggiunto alla cooperazione bilaterale e alla crescita sostenibile dei due Paesi.

Riferimenti bibliografici

- Australian Bureau Statistic Year Book (2013).
- Bini, Luciano (2007). *Storia dell'Australia*, Carlton, Fides.
- Church, Julia (2005). *Per l'Australia: The Story of Italian Migration*, Victoria, The Miegunyah Press.
- Italian Migration to Australia, <http://www.italianlegacy.com/italian-migration-to-australia.html>, accessed online 20 June 2016.
- Emmanuel, Muriel (1980). *Contemporary Architects*, New York, St. Martin's Press.
- O'Connor, Desmond (1993). "Italians in South Australia: The First Hundred Years". In D. O'Connor and A. Comin, *Proceedings: the First Conference on the Impact of Italians in South Australia, 16-17 July 1993*, pp. 15-32, Adelaide, The Flinders University of South Australia, 1993.
- Sasanelli, Nicola (2008). *What if they never existed?*, Adelaide, East Street Publications.
- (2011). "Treasure Trove: The portrait of a capital", *ABC*, February 2011, Canberra. <http://www.abc.net.au/local/stories/2011/02/03/3129157.htm>
- Dom William (2016). "Salvado, Rosendo (1814–1900)", *Australian Dictionary of Biography*, National Centre of Biography, Australian National University, <http://adb.anu.edu.au/biography/salvado-rosendo-2627/text3635>, published first in hardcopy 1967, accessed online 20 June 2016.

3. In ascolto delle memorie di donne emigrate dalla Campania in Australia*

di Susan Petrilli

Storie grandi e piccole

Questo testo nasce come commento e riflessione su altri testi, i testi dei racconti di quattro sorelle emigrate in Australia tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta, precisamente ad Adelaide in Sud Australia, da un paese che si chiama Squillani, in Campania, nel Meridione d'Italia. Nel mese di agosto del 2001, ad Adelaide, dove hanno sempre vissuto, abbiamo registrato una serie di conversazioni con ciascuna di esse, la prima tappa di un progetto di ricerca sulle donne e per le donne, oggi anziane (dai 78 ai 92 anni), emigrate da giovani in Australia. Si tratta di un modesto tentativo di consegnare alla storia, recuperando e ricostruendo racconti attraverso la parola che ricorda e narra, un patrimonio culturale costruito sulle piccole storie, che altrimenti è perso per sempre. Per non dimenticare.

La memoria ufficiale della storia, la grande narrazione, racconta i grandi eventi e i grandi personaggi che fanno i movimenti. È la storia che entra nei documenti ufficiali, la

* Un ringraziamento particolare a mia cugina, Stefania Piantedosi (sposata Guerriero), figlia di Clelia Scalzi, sorella di mia madre, Maddalena, per avermi assistita nella registrazione delle interviste. Se ho potuto realizzare questo documento è unicamente grazie al suo aiuto. Insieme a Stefania, ringrazio per la preziosissima collaborazione l'altra mia cugina Giorgina Fantasia (sposata Migliaccio), figlia di Luigia Scalzi matriarca di riferimento della mia famiglia dalla parte materna, gli Scalzi originari del comune di Roccabascerana (Napoli), trasferiti ad Adelaide in Australia.

memoria istituzionale, la storia che si impone e racconta la propria verità. Ma la storia ufficiale che narra i grandi eventi spesso trascura e non lascia traccia delle piccole storie, le storie delle singole persone, personaggi ordinari e direttamente protagonisti, coinvolti nei grandi movimenti della storia, senza ciascuno dei quali i movimenti non si sarebbero potuti realizzare.

La migrazione è uno dei grandi temi della storia europea. Dall'Italia, anche quella in Australia. Dall'Italia sono partiti gli emigrati italiani del vecchio continente, i figli dell'Italia affamata e in disgrazia, dopo la seconda guerra mondiale, per raggiungere una terra sconosciuta. Sono diventati i "nuovi australiani" ("New Australians"). I primi flussi migratori verso l'Australia, si sa, risalgono alla fine dell'Ottocento con lo spostamento di pescatori molfettesi alla ricerca di mari ricchi di pesce. Infatti, in Sud Australia nella prima metà del Novecento fondarono la "piccola Molfetta" (l'attuale Port Pirie). La storia ufficiale organizza e modella l'emigrazione/immigrazione, la memoria che ne abbiamo, attraverso documenti, dati, statistiche; la legge in riferimento a pratiche sociali, a documenti concordati e approvati, a decreti e provvedimenti, a contratti di lavoro. Ma al di là della Storia e la sua Verità, c'è la storia della gente che non entra nella memoria dei grandi eventi. In rapporto alle versioni ufficiali, le versioni non ufficiali della storia e della memoria restano silenziose, senza ascolto, senza narrazione: la voce ufficiale non ospita l'altro, non lo accoglie; assordante com'è, copre e cancella il suo balbettio.

La voglia di raccontare insieme all'altro, di ricordare con l'altro, di comunicare all'altro e per l'altro i propri ricordi, le proprie esperienze molto spesso caratterizza gli anziani. Gli anziani che non hanno tempo in termini di prospettiva di vita attiva funzionale alla produttività, all'efficienza del giorno hanno, proprio per questo, tanto tempo a disposizione, tanto tempo da perdere e hanno voglia di raccontare. Gli anziani conoscono e coltivano il piacere dell'intrattenimento, della chiacchiera per niente, del contatto. Grazie al tempo che non

corre più, anzi che scorre tranquillo, gli anziani scoprono il piacere e la saggezza del tempo che va e concede lo spazio per il coinvolgimento nella relazione con l'altro. Il raccontare, il ricordare vuole l'orecchio dell'altro, la premurosa ospitalità dell'ascolto; e nell'ascolto, nella relazione con l'altro, chi racconta e chi ascolta riscopre il piacere della parola e insieme alla parola ritrovata, la dignità della persona umana.

I personaggi

In questa comunicazione proponiamo l'ascolto di ricordi di donne emigrate in Australia, ad Adelaide, raccontati da queste donne stesse, le "nuove australiane", ormai anziane. Infatti, durante la prima metà del Novecento, fino agli anni Sessanta, inizio anni Settanta, gli immigrati dall'Europa alla ricerca di mondi di vita possibile venivano classificati, in qualche modo sistemati e spesso relegati in una nuova classe sociale come "nuovi australiani". Riportiamo i racconti di quattro sorelle che ricordano insieme pezzetti di vita collegati con i grandi movimenti emigratori della storia, un viaggio verso l'ignoto, per necessità di sopravvivenza – dalla più anziana alla più giovane, Bice, Luigia, Clelia e Maddalena, la madre di Susanna loro interlocutrice.

Insieme ad esse in Australia si trovano anche i fratelli, di cui non racconteremo qui, Giovanni, il carabiniere, e il più giovane della famiglia, il pazzo Pellegrino. Altre due sorelle, Carmela e Giovanna, sono rimaste in Italia. Oggi le "nuove australiane" sono quattro vedove sempre affezionate alla memoria dei mariti. Nel 2001 all'epoca delle loro conversazioni con Susanna, Bice e Clelia avevano già perso i mariti da tempo, ora anche Luigia e Maddalena. La più giovane, Carmela, è rimasta in paese ad accudire la madre, per Susanna la nonna Angelina, e suo fratello, mai sposato, lo zio Peppino, l'altro fratello Arturo si trovava in Australia con i figli e i nipoti. Invece, una delle sorelle più anziane, Giovanna, faceva la badante a Linuccia Saba con cui visse per tutta la vita atti-

va, a Roma, fino alla morte di quest'ultima e in compagnia di personaggi illustri come Carlo Levi – nella casa di Squillani ci sono i suoi disegni – Guttuso, e quant'altro, ma questa è un'altra storia...

I contesti, i linguaggi: giocare con le lingue

Le vecchie zie, la mamma anziana, ma la più giovane delle sorelle in Australia, originarie di un paesino antico e precario sulle cime delle colline intorno a Benevento, Squillani: come raccontare le loro storie, come ricordare insieme a loro le vicende di vita vissuta tra due continenti, vicende che in buona parte coincidono con la storia dell'emigrazione dal Meridione d'Italia dopo la seconda guerra mondiale verso l'Australia? Come raccontare queste vite, o, meglio, farsele raccontare?: il questionario?, l'intervista?, proposta di domande che cercano risposta?, ma quali domande?, quale la via per entrare in questi mondi spesso silenziosi e riservati, ma anche zittiti, violati, malcompresi? Come evitare la banalizzazione, interpretazioni riduttive, come dare la parola?

Impossibile, tutto impossibile. La parola non si dà, non si concede, non si prende, la parola si racconta da sé, si ascolta: tra la presenza della memoria e il vuoto dell'oblio, il ricordare, il gusto degli aneddoti. Le anziane donne raccontano, tessono storie di difficoltà estreme e di solitudine, ma anche di amicizia e di solidarietà, trame non previste dal grande ricamo della Storia ufficiale.

La parola come affaccio sul mondo, interfaccia nel rapporto con l'altro è la possibilità di costruzione di rapporti e di mondi reali, ricordati o dimenticati, o soltanto desiderati, fantasticati; è anche la possibilità di espressione e comunicazione, una parola in espansione. Alle "nuove australiane", nel contesto grande del nuovo mondo, la parola era negata. Nel paese si parlava una lingua familiare, di casa, di paese, una lingua piena di sapori, profumi, esperienze, ricordi, persone, racconti, gioie e dolori, una lingua di relazione, il dialetto, un

dialetto della Campania, lo squillanese – pochi conoscevano l'italiano e poco importava. Esportato in Australia il dialetto, privato del suo contesto secolare, divenne una lingua straniera non solo per chi non la conosceva, vecchi e nuovi australiani, ma soprattutto per chi la parlava senza ottenere l'ascolto, una parola che non trovava accoglienza. La lingua della pubblica piazza divenne la lingua della solitudine per chi non ne sapeva uscire. Tra gli emigrati si creò una situazione babelica, la presenza di molteplici lingue e molteplici linguaggi che non dialogavano tra loro. Oggi, ormai anziane e lontane dai rapporti sociali della vita attiva in Australia, la parola assente si fa sempre più sentire e i ricordi, lontani e meno lontani, scorrono.

Nonostante i guai, Clelia non aveva mai perso la voglia di giocare e racconta di amicizie e delle trovate simpatiche inventate per barare con la lingua. A proposito del rapporto con le compagne di lavoro quando faceva le pulizie nell'ospedale di Adelaide:

Clelia: Mi diverto perché se non sono italiane non capiscono cosa le dico e le prendo in giro con le parole in dialetto. Le insulto e loro ridono!, perché non capiscono.

La lingua inglese era un problema, nessuna delle sorelle l'ha mai saputa parlare, tranne che Maddalena, anche se tutte avevano sviluppato una qualche competenza passiva, se non altro per poter comunicare in qualche modo con i propri familiari nati in Australia. Per gli sforzi di dialogare con l'altro, in queste donne, quattro chiosse chiacchierone di paese, nasce, proprio per lo scontro con le difficoltà, una coscienza linguistica, un fenomeno abbastanza tipico tra gli immigrati, e insieme a ciò la coscienza della differenza culturale. Si è creata una nuova lingua, un misto di dialetto, italiano, inglese, dove il fattore determinante per la comunicazione è l'intonazione della voce e la gestualità, cioè il corpo. Data la teatralità delle donne in questione, questa lingua, per la sua

corporeità accentuata, si è rivelata abbastanza confacente al loro temperamento. Clelia racconta ancora:

Clelia: Una volta cercavo il formaggio, loro qui lo chiamano *cheese*. Io dicevo “voglio il formaggio”, e quello non capiva. Io andai a dire “o’ ccir” per dire “che te possano accir” e lui capì “cheese”.

Clelia racconta che faceva ridere i compagni di lavoro, gli amici, “perché dicevo le parole sporche e loro volevano sapere cosa significavano”. Giocando con la lingua nasceva l’amicizia, un senso di solidarietà tra estranei:

C: ...Dovunque abbia abitato, con gli australiani ci siamo sempre voluti bene. Zio Raffaele [il marito di Bice] faceva sempre il pagliaccio, si litigava sempre, anche con gli italiani. Io non so come è possibile. Io portavo persino gli spaghetti in fattoria ([sic] *factory* – fabbrica). Stava uno che mi diceva “voglio gli spaghetti napoletani” e glieli cucinavo. Quelli se li riscaldavano e se li mangiavano.

Le difficoltà di comunicazione non riguardavano soltanto la lingua e i mezzi, ma soprattutto la rete di rapporti umani che essi presuppongono, una rete fondamentale assente e tutta da costruire. Una donna in difficoltà doveva procurarsi il contesto più grande al di là del proprio piccolo mondo per poterne parlare e cercare aiuto. Ma nella maggior parte dei casi ciò non era possibile e così era facile rimanere prigioniera dei propri persecutori e giudici. Al di là della lingua e dei mezzi della comunicazione, i problemi riguardavano l’assenza radicale di rapporti preesistenti, sistemi di valori che non coincidevano, pregiudizi, stereotipi, modi di vedere che non sapevano dialogare tra loro. Così, anche in Australia, ragazze italiane incinte, aborti illegali, morte per incompetenza. Vite di donne nascoste. Vite in rovina. E Maddalena commenta. “Non è giusto!! Ma adesso in Australia non c’è più. C’è un’amica di Nicole, mia *grandchild*, che ha avuto un bambino, e ora continua a studiare”. Alla domanda se

sentisse il desiderio di tornare al paese? Maddalena risponde, decisa, “Nooo, con quella gente, mamma mia, con quegli scemi!”.

Maddalena: ...per me non è stata mai una vita, no qua, no in Italia. In Italia io non stavo a Squillani, me ne fregavo di Squillani! In Australia, perchè la lingua, non ho mai imparato la lingua perfetta, ed è stata la mia rovina. Quando sono venuta, dovevo andare a scuola e dovevo..., invece non l’ho fatto. Non mi è mai interessata la lingua inglese. Ma quando la parli bene, ti mischi con più gente...

Le campagne intorno a Napoli, Benevento, Avellino non davano da mangiare a sufficienza né alle quattro sorelle, né alle loro famiglie, figuriamoci ai figli. Loro padre, Giovanni, era morto presto, dopo undici anni sulla sedia a rotelle per una paralisi, accudito soprattutto da Bice. All’epoca dell’emigrazione si partiva per fame. Si sperava “in una vita migliore”, come dice Luigia. Le sorelle partirono alla spicciolata dal porto di Napoli, verso un futuro incerto, cariche di speranze, al tempo stesso preoccupate ma determinate, unendosi al flusso emigratorio del secondo dopo guerra. Vi erano già state altre fasi importanti nella storia dell’emigrazione dal Meridione d’Italia e del suo svuotamento, della perdita di materia umana. Italiane e italiani, donne e uomini, ma anche bambine e bambini partirono, non per trovare mondi già costituiti e pronti all’accoglienza, ma le condizioni di possibilità di costruzione sì, e così la gente di campagna, i contadini, hanno contribuito a costruire nuovi mondi. Racconta ancora Clelia:

Clelia: Sono venuta in Australia perché in Italia c’era troppa miseria. Lavoravamo ma non ci bastava per vivere. Lavoravamo come asini nelle campagne. Non avevamo niente per comprare qualcosa per noi, per i bambini. Perciò ci troviamo qui. Se no, chi sarebbe venuto in questa terra lontana, tanto lontana! Abbiamo dovuto lasciare la nostra Patria per venire in mezzo a questi “pappagalli”. Qua sono tutti pappagalli.

Susanna: Che vuol dire “pappagalli?”.

Clelia: Tutti stupidi. Quando siamo venuti 50 anni fa, qua non c'era niente, solo baracche.

I racconti. Lavoro duro e povertà

Nel paese, il marito di Luigia, Antonio, lavorava nelle ferrovie ed era contento, si stava sempre in compagnia. Invece, in Australia, “deve passare tutta una notte per incontrare una sola persona. Italia era piena di gente. Qui stavi sempre solo, lavoravi sempre solo”. Antonio racconta che l’Australia per lui doveva essere soltanto una tappa per raggiungere il fratello in America, aveva un ristorante. Ma il fratello morì, così Antonio rimase in Australia, con rammarico. “Ma se sapevo che fossi rimasto qui per sempre, non sarei mai partito. Io in Italia stavo bene, facevo la vita da signore, ero rispettato da tutti”. Ciò in netto contrasto con il senso dei racconti della moglie, Luigia, che desiderava partire, lasciare il paese nella speranza di fare “un’altra vita”. Anche se “dopo è cambiato tutto”, all’epoca in paese “non c’era avvenire”. “Ora, in Italia, si festeggia non soltanto la Befana ma anche il Natale”. Ai tempi nostri, dice Luigia, “facevamo una bambolina di pezza, ci mettevamo le penne con una patata e l’appendevamo. Si faceva per l’arrivo dell’Epifania”. Da ragazze, Luigia e Clelia lavoravano in campagna insieme. Clelia racconta:

Clelia: Sulla strada verso Benevento prendevamo le pietre nei fiumi, gli uomini ce le prendevano e noi le mettevamo in testa, con i cesti, e le portavamo sulla strada.

Luigia si ricorda di essersi sentita una schiava, incatenata ad una vita di lavori pesanti, merce di scambio, un vero “ciuccio” di fatica:

Luigia: Ho avuto l’anemia. Stavo da zia Rosa che mamma doveva darle 3000 lire. Non poteva e mi mandò in cambio a lavorare da lei. Poi io mi ammalai e mandarono Clelia. Poi verso i 18, 19 anni mi cadevano i capelli, ho avuto la febbre. A 16

anni l'ascesso e me l'hanno fatto a crudo. Non so come non sono morta.

Così Luigia, con la figlia Giorgina di dieci anni, e il figlio Franco di qualche anno più piccolo, decise di raggiungere il marito già in Australia, contro la volontà di quest'ultimo, affrontando da sola un viaggio in nave che durò 35 giorni. Antonio racconta: "Io stavo già qui. Non volevo che loro arrivassero. Avevo deciso di lavorare qui un paio di anni. I soldi che prendevo li portavo in Italia". Anche la sorella più anziana, Bice, si trovava già lì, racconta di essere arrivata nel 1950 all'età di 37 anni con i due figli, Anna e Johnny, la terza, Kathy nacque ad Adelaide. Clelia pure viaggiò senza il marito che lavorava già in Australia, con i due figli Carmine, 10 anni, e Arcangelo, 8, e in compagnia della sorella Maddalena. La terza figlia, Stefania, nacque anche lei ad Adelaide. Le donne di questa famiglia, a cominciare dalla nonna Angelina, si sono rivelate, tutte, determinate e tremende. Tranne Bice che piangeva sempre, nessuno le doveva comandare. Luigia racconta le difficoltà di vita che volle lasciare:

Luigia: Andavo dappertutto. Zio prendeva poco, la casa non ce l'avevamo.

Susanna: Quindi come facevi?, crescevi i figli, andavi a lavorare, ma ti pagavano?

Luigia: Ti davano qualcosa, se ti serviva un po' di pane, o il grano. Mica ti davano i soldi. Ti davano il mangiare.

Susanna: E quanto lavoravi per avere un po' di grano, un po' di pane?

Luigia: A volte tutta la giornata, a volte metà. Più lavoravi, più avevi. Solo con il lavoro di zio Antonio non potevamo farcela.

Susanna: Una vita abbastanza dura.

Luigia: La vita che ho fatto io, neanche ad immaginarlo. Ho trasportato pietre, grano...

Antonio: Questa è stata il ciuccio di fatica della famiglia.

Luigia: Portavo i tufi sulle spalle. Anzi per la vita che ho fatto, ora non dovrei stare qui. Io perciò sono voluta andare in Australia. Per scappare da questa schiavitù. Ho pensato forse

cambiamo vita. Lo zio Antonio se ne voleva tornare in Italia, ma io non ho voluto.

Antonio: A me mi davano lavoro lo stesso in Italia.

Susanna: E tu zia volevi rimanere? Sei stata contenta di rimanere qui?

Luigia: Sì, perché ho fatto un'altra vita. Ho lavorato, ma i soldi li prendevo, potevamo mangiare.

E Maddalena ricorda:

M: Mia mamma, Dio mi perdoni, era una pettegola. Al posto di pensare ai figli, di insegnarci qualcosa, a cucire, pensava ai fatti degli altri. Si alzava alle 5 la mattina e si faceva il giro.

S: Non penso dalle 5 di mattina.

M: Dalle 5. In paese si alzavano presto per cucinare le patate per gli animali. E mamma se ne andava attorno, attorno. Poi si metteva nella cucina dalle sette e iniziava, "Puttane alzatevi, a lavorare"!

Anche il marito di Bice, Raffaele aveva preceduta la moglie in Australia. Dopo anni di duro lavoro in campagna, Bice fu l'unica fra sorelle e cognate a non entrare nel mondo del lavoro in Australia, cioè fuori dalle mura domestiche. Ma a lei sarebbe piaciuto. Racconta Bice:

Bice: Mi piaceva più andare alla frutta, lì erano tutti italiani. Ma lui non voleva, io ci andavo ma lui non voleva.

Il problema della lingua era un costante. Bice, infatti, racconta che non sapeva nemmeno parlare... e alla domanda se avesse imparato almeno un po' d'inglese, ella risponde, "Niente, niente. Solo *shut up* e le cattive parole".

S: Tu sei stata contenta della tua vita in Australia?

B: Mai, mai per tutta la mia vita. Io piangevo tutti i giorni. Quando sono partita avevo Anna e Johnny, Kathy l'ho avuta qui. Zio Arturo mi disse "tuo marito lavora, si leva i debiti e poi ritornate con i bambini". Ma lui mi aveva fatto vendere la casa e sarei dovuta stare da mia mamma. Ma io non potevo poiché essendomi sposata, dovevo stare sotto la custodia di mio marito.

S: Ma perché siete venuti in Australia?

B: Mio marito, non io. Lui era stato 6 anni prigioniero, 18 mesi soldato.

S: Prima o seconda guerra mondiale?

B: La seconda. Disse al compagno, "Buttiamoci in mare, anche se torniamo roviniamo le nostre famiglie". Ma in mezzo alle acque raccontò che apparve la Madonna che disse: "Figlio, che stai facendo? Chi ti ha portato a questo punto?". Lui rispose "mi ci hanno portato, mi voglio buttare perché sono ridotto così". Ma lei disse: "dammi la mano ti salvo io da questo guaio". E lo ha portato in mezzo agli inglesi. Quando sono andati tutti in Inghilterra con la nave, allora le lettere non le facevano passare. Sei mesi senza ricevere sue notizie e da tre mesi ero sposata.

S: Eri incinta?

B: No, per fortuna. Quando è tornato sono uscita incinta. Che ho passato...! Non mangiavo, ero deperita. Sono stata male, più di 100 siringhe mentre lui era prigioniero. Piangevo tutti i giorni. Tutti mi dicevano di non preoccuparmi che mio marito stava bene e che mi stavo prendendo una malattia. Ma a me non importava, volevo morire. Mi portarono da un vecchietto che aveva lo spirito in corpo. Era il tempo delle viti. E quello mi disse che ero quasi morta. Lo pregarono di aiutarmi. Mi disse che mio marito stava bene ed era mezzo inglese e gli volevano bene. Io dissi di chiedere a questo mezzo spirito se gli davano da mangiare e disse di sì. E poi mi disse che la lettera potevo averla o prima di quaresima o l'ultima settimana. Arrivata la quaresima io non ho ricevuto niente. Io non ci credevo a quello. Il sabato di quaresima una signora urlò dicendo che stava arrivando Maddalena con una lettera in mano. C'era scritto: "Cara mamma, io sto bene, dite a Bice che io sto bene". Quella lettera la lessero tutti, anche quando sono andata a messa a Squillani la domenica. Tante volte andavo con la lingua per terra dall'entrata della chiesa fino alla madonna...

S: Perché?

B: Per chiedere la grazia. Di vedere mio marito o altrimenti di prendermi con lei subito. Io facevo la messa cantata e piangevo sempre. C'era un signore in chiesa che faceva il sacrestano e portava le lettere, una specie di postino. Mentre io piangevo e chiedevo la grazia, lui chiamò mia zia e gli diede la lettera. Zia venne vicino a me e mi disse che avevo ricevuto la lettera. Appena la vidi, svenni, ma dopo mi sono ripresa. C'era scritto: "Cara Bice ti penso minuto per minuto, sicuramente starai

male, ma ora devi stare bene perché io sto bene, faccio il cuoco per i prigionieri. Io sto bene, spero, ma non credo, che tu stai bene. Ti penso sempre e devi stare senza pensieri". E poi è arrivato il giorno che lui è arrivato. Ha portato un grammofono, lo metteva sulla finestra e suonava. Quando uscivamo mi abbracciava e ci teneva tanto a me. Ma non volle più andare in campagna. Fece la domanda in Belgio. Io non avrei mai pensato che lui dopo aver evitato la morte, se la cercava. Ma lui voleva che io facessi la signora, crescere solo i bambini e non lavorare. Lui mi disse che lì non era come la prigionia. Quindi chiamai il nostro dottore, don Fedele, e gli dissi che stavo male di nuovo. Lui mi fece un certificato dove dichiarava che io mi dovevo operare e senza la presenza di mio marito non potevo. Mi disse di portarlo al maresciallo che gli avrebbe messo la firma sotto e mio marito sarebbe tornato nel giro di un paio di giorni.

S: E quindi lo facesti tornare.

B: Subito. Ma poi fece la domanda qui, in Australia. Io non ero contenta. Se tu avessi visto l'Australia quando sono venuta io. Le case tutte vecchie.

La solitudine, tra ritorno e non ritorno

Tra i problemi più seri delle donne che invecchiano ormai in condizioni di vita molto buone in Australia, ma lontane dalla propria lingua, dai supporti e dai rapporti del proprio ambiente d'origine, in un paese dove non hanno mai imparato la lingua ospitante, vi sono la solitudine esasperata e la totale dipendenza dai figli. Dipendenza per i trasporti, per la compagnia, e per sbrigare tutte le faccende con il mondo esterno, i documenti, le traduzioni, le carte, ecc. È anche vero che ad Adelaide in Australia non mancano i supporti sociali per gli anziani. Come dice Bice, la più anziana delle sorelle:

Bice: Ogni 15 giorni una signora mi viene a pulire la casa e due volte alla settimana viene a farmi il bagno. Pago venti dollari al mese... Poi viene a trovarmi una sorella italiana, tutti italiani. Poi viene quella che vuole comprarsi la casa, mi ha dato il numero e mi ha detto di chiamarla se ho bisogno di qualsiasi cosa.

Commenta Maddalena:

Maddalena: Tutto il governo, roba governativa... Bice non si può muovere. Abbassarsi, no. Non sta bene. Ma che scherzi!, chi l'asciuga?, chi la lava. Quindi due volte la settimana va la *nurse* [infermiera] e ogni quindici giorni una per pulire.

Ma, per stare bene, al di là dell'assistenza efficiente e governativa, le anziane mamme di paese, quelle che non hanno mai cambiato mentalità, vogliono sempre l'affetto delle sorelle, dei figli, dei paesani e dei parenti, altro difficilmente interessa. Di paesane dove vivono le sorelle ce ne sono, ma manca pur sempre il contesto. Alla domanda se volesse tornare al paese, a Squillani, Clelia risponde:

Clelia: Ma qua non c'è nessuno, tutti stupidi. Dove stavo prima ho amici, paesani. Qua invece è uno stretto ([sic] *street* - strada) morto.

Susanna: Sei rimasta in contatto con loro?

Clelia: Sì, li sento ogni tanto. Stare in una casa sola sola, e pensi a tutto ciò che hai passato. Sto sempre mortificata notte e giorno!... io ho sempre lavorato, sempre in compagnia, andavamo cantando nelle campagne, non sono stata mai ferma... Sai che voglio fare?, voglio chiamare qualcuno che mi fa compagnia, lo pago e dorme qui. Trovami qualcuno.

Clelia è tremenda, la figlia Stefania vive nella casa accanto ma la mamma è sempre con lei e la sua bella famiglia, marito e tre figlie, giorno e notte.

I ricordi e i sentimenti sono misti, talvolta anche confusi e sfumati, intrisi di risentimenti e di rimpianti. C'è chi dice, a Carmela (Carmelona), rimasta in paese, è toccato tutto pur non avendo lavorato... Molti emigrati hanno lavorato per le famiglie per anni prima di partire e dopo la partenza per anni hanno spedito denaro ogni mese al paese per sostenere genitori e parenti che non hanno voluto o non hanno potuto partire. Continuando il racconto della sorella Luigia, anche Clelia ricorda storie di debiti, fatiche e sfruttamento:

Clelia: Mio padre doveva dare 3000 lire all'epoca a zio Pietro, il padre di Tommaso, 8 anni sono stata a lavorare lì, svenni una mattina talmente dalla stanchezza. Zio Pietro disse a mio padre "o mi mandi una ragazza o mi dai soldi". All'inizio andò Luigella, poi prese l'anemia e mandarono a me. Ora le 3000 lire li ho scontati a mio padre. Perché almeno quelli non me li ha lasciati mio padre?

L'anziana Clelia ora solleva la questione delle pensioni e dei contributi pagati e non pagati per i lavori fatti in Italia:

Clelia: ... dicci ai quei pidocchiosi in Italia che mi mandassero le carte per farmi avere la pensione qua. Che mi hanno fatto tagliare la pensione!

È ancora Clelia che racconta:

Clelia: Mamma era un'altra fetente, si faceva mandare i soldi da noi ogni mese, perché non bastavano i soldi per Carmelona, che la guardava. Non gli bastavano le case, la proprietà, si doveva prendere anche quel poco che guadagnavamo noi per i nostri figli e lavoravamo. ... ogni mese ci mandavamo i soldi.

Bice fece un unico viaggio di ritorno in paese, "di fretta e furia", chiamata dalla madre, morente e risuscitata:

B: Perché avevamo costruito una casa grande qui in Australia, zio Peppino mi chiamò e mi disse che mamma nominava sempre me, stava con l'ossigeno. Andai, feci il viaggio con tuo padre e infatti mamma davvero stava male. Con la gente intorno che l'assisteva. Una donna vicino mi ha visto che mi portarono nella sua stanza e ha gridato "zia Angelina è arrivata Bice, Bice"! E mamma mi ha abbracciata. E si è rimessa ed è campata altri due anni. Poi lei voleva vedere mio marito prima di morire. E Carmine e Anna andarono. Io sono stata due settimane e lei stava bene, si era ripresa. Siamo andate a messa, lei era contenta con il vestito nuovo.

Maddalena

Diversamente dalle sorelle Maddalena sa comunicare con il mondo in inglese, anche se in una versione tutta sua. All'età di 78 anni guida la macchina, prese la patente quando ne aveva 50, fa da autista ai nipoti e va in palestra, seppure con qualche difficoltà...

Maddalena: Sì, ma io mica facevo la ginnastica che fai tu. Io camminavo e mi ha rovinato.

Susanna: Ma ci deve essere qualcuno che ti segue.

Maddalena: Finché cammini, cammini. Oppure facevo la corsa.

Susanna: Ma tu non devi esagerare, devi andare piano.

Maddalena: Non mi piaceva... anche quella... *swimming* [nuoto].

Susanna: Perché tu sai nuotare?

Maddalena: No, ma nel *pool* [piscina] c'è la bici che tu fai ginnastica. C'era quella *slow* [lenta], ma non mi piaceva, mi addormentavo, e quella *quick* [veloce], mi ha rovinato.

Maddalena da sempre ci ha tenuto alla propria indipendenza: “Io non sono stata mai sottomessa all'uomo, anche se quando mi sono sposata all'inizio lasciavo fare tutto a lui, ma solo all'inizio...”. Racconta del marito – al tempo di quelle conversazioni era ancora vivo – delle difficoltà e delle responsabilità che comportava gestire le malattie parlando in inglese, gli acciacchi (diabete, sordità) di un vecchietto testardo, amabile e molto goloso. Quando Maddalena doveva operarsi alle anche, in preda ai dolori si consegnò in ospedale da sola, poi telefonò a casa per dire che non sarebbe tornata. E da giovane, con quattro figli a carico, decise di aprire un negozio di alimentari “per autonomizzarsi...”. Fu l'inizio di un percorso che sarebbe andato lontano fino a gestire una serie di pub e hotel, diventandone proprietaria, a Melbourne, nello stato di Victoria, e Adelaide in Sud Australia. Diversamente dalle sorelle, Maddalena si rifiutò di assumere la cittadinanza australiana e rinunciare a quella italiana; era

orgogliosa in quanto italiana, e in Australia inizialmente non pensava di restare. Ma una volta accettato il proprio destino, Maddalena non tergiversò più:

Maddalena: Perché quando ti trovi in un paese e non c'è più speranza di tornare nel tuo, devi amare la nazione dove stai, devi educare i tuoi figli ad amare la terra dove loro stanno, la lingua, la cultura. I bambini devono essere australiani perché sono nati qua. Io l'ho fatto per i figli miei, non per me. Gli altri invece se ne fregano. I greci invece stanno per i fatti loro: la prima lingua deve essere greca. Gente che non lo conosce nemmeno questo paese, inizia a parlare male dell'Australia. Anzi dovresti ringraziare. Gli italiani non c'è male. Ma i greci sono come gli aborigeni. Perché non li portate via i figli?, che state a fare qui? Questa è la terra da sfruttare, e basta? No, questa è la terra nostra, dei nostri figli! Devi insegnare loro ad amare, non odiare, questa terra.

Ricordi tra sogno, desiderio e rimpianti

“Quella tiene il diavolo in corpo”, dice Maddalena della sorella più anziana, Bice, che pare abbia sconfitto il cancro. Ma lo stesso si diceva di lei, una bella giovane, quando viveva in paese. Delle sorelle quando erano ragazze, Maddalena racconta di non avere ricordi, essendo stata mandata via a lavorare da bambina, e perciò di non “avere niente in comune con loro”. Maddalena si sentiva diversa.

Alla domanda riguardo a chi tra le sorelle emigrò per prima, se Bice, la più anziana, o Luigia, Maddalena non sa rispondere, non lo sa, non si ricorda. Bice, che oggi ha 92 anni e sta abbastanza bene, fu la prima a partire, seguita un anno dopo dalla sorella Luigia. Maddalena che all'epoca aveva ventidue anni, l'unica delle sorelle che non era sposata, arrivò dopo insieme a Clelia. Un viaggio pieno di eventi inaspettati, segnato da circostanze diverse da quelle previste, dai sogni e dalla casualità, forse per certi aspetti felice ma indubbiamente drammatico e dalle conseguenze, per certi

aspetti, tragiche. Chiacchierando affiorano ricordi che racconta con nostalgia e grande rammarico, l'intonazione della voce piena di dolore e di rabbia, come se tutto fosse appena accaduto. Emerge la storia di una partenza forzata, non voluta, rinviata e alla fine subita. Maddalena incolpa la madre e la rinnega – “non è mamma mia!” e pur amandola, non l'avrebbe più cercata per anni.

S.: E poi sei arrivata tu dalle sorelle in Australia? ...

M.: ...sì, ma perché mi ci ha mandato!

S.: Chi?

M.: La mamma loro!, che non è mamma mia.

S.: Perché dici così...?

M.: Perché è vero!

S.: Ma tu non vivevi con tua madre, non stavi a Napoli? ... oppure eri rientrata al paese, stavi a Squillani?

M.: Ero andata a Squillani... Ufff, è un po' troppo complicato... Poi passarono due anni e dissi che non volevo più partire. Neanche ho prenotato il viaggio. E mamma ogni sera faceva: “Ahhh!!”.

S.: Quindi tua madre t'ha spinto a partire?

M.: E sulla nave non ci stavano più posti... sfortunatamente dovevo trovare una cabina degli ufficiali. Ormai era finita. Tredici giorni di ritardo la nave aveva fatto! E in quei tredici giorni di ritardo riuscii a trovare posto, nella cabina degli ufficiali. Altrimenti non c'erano più posti, né nella parte di dentro, né nella parte di fuori. Se la nave partiva in tempo..., che dovevo fare?!

La storia di questa partenza è intrecciata a storie di amore respinte, o desiderate, forse soltanto inventate, amori perduti e lasciati in paese, amori sognati e tutto da inventare. È, insieme a queste, Maddalena racconta la propria miseria passata, le proprie ambizioni inaudite, insopportabili per la mentalità del paese. Si trattava di una donna, allora solo una ragazza, bella ma troppo intraprendente, ribelle, irrequieta e in qualche modo da castigare. “Il fatto è che se una ragazza era così aperta...”, racconta di sé Maddalena lasciando intravedere le tristi implicazioni delle convenzioni e dei pregiudizi che regolavano i rapporti sociali in paese. Le condizioni di vita

erano impossibili; si incominciava a lavorare da bambine, facendo anche lavori pesanti. Nemmeno completata la seconda elementare, l'orgogliosa e indomabile Maddalena fu tolta dalla scuola e mandata a servizio presso "una famiglia ricca di San Leucio", per aiutare la propria famiglia – e nemmeno per questo allontanamento volle mai perdonare la madre.

Maddalena: Io sono andata via a sette anni. Che andai a San Leucio. Da una famiglia ricca.

Susanna: Così piccola cosa ti facevano fare?

M: ...e anche in campagna bisognava lavorare. Prendere e portare le pietre. Lavare a terra. Loro volevano uno che lavorava e si prendeva poco. Che ne so quanto ci davano a mamma. Quella ero.

S: Invece di prenderti e portarti a scuola.

M: Io andavo a scuola, mamma mi ha tolto. Tant'è che la maestra si mise a piangere perché io andavo bene soprattutto in matematica. E aveva ragione.

S: E ti hanno tolto per andare a lavorare?

M: Sì

S: Ma non ti potevano mandare a scuola quegli stessi dove lavoravi?

M: Ma sei matta, quelli volevano una che lavorava, e secondo te mi mandavano a scuola? Poi da là mi sono trovata con gli Scalzi. E mi dissero che mi avrebbero mandata a scuola con i figli e, invece, non era vero. Lei teneva la sorella paralizzata e io dovevo badarla, pulirla. Povera signora quanto ha sofferto. Come a Cristo in croce. Gridava sempre, nessuno se la curava.

S: E tu cosa dovevi fare?

M: Stare attenta. Pure alla casa. Un'altra volta mi scivolò un vaso e mi ha castigata: mi ha lasciata senza mangiare. Tutta la giornata. Avevamo portato una bottiglia di vino bianco dal paese, mi presi questa bottiglia, la bevvi e senza mangiare mi ubriacai. Io capivo che dovevo fare i servizi ma non riuscivo ad alzarmi. Come mi girava la testa.

S: Quanti anni avevi?

M: Otto anni. La più sfortunata a casa sono stata io.

S: Tu sei stata quella fuori di casa da piccola.

M: Sì, da piccola, lontana da casa. Forse perciò sono diversa, perché ho preso un po' da qua, un po' da là. Non sono stata solo ad un posto.

L'analfabetismo era diffuso tra gli emigrati, pochi conoscevano la scrittura. Della nascita del terzo figlio in Australia, i primi due erano nati in paese, Luigia si ricorda che “quando ho partorito mio figlio Enzo io non sapevo nemmeno dire una parola”. In Australia Maddalena si arrangiava alla meno peggio.

Parlando della sorella più piccola di due anni, Carmela, a differenza di lei rimasta in paese, Maddalena dà sfogo alla rabbia, forse anche all'invidia nei confronti di quest'ultima per aver potuto rimanere a casa sua:

Maddalena: Lei non voleva lavorare. Io mi buttavo sempre. Lei non voleva fare niente. Neanche se l'ammazzavano andava a lavorare lei! Neanche per mamma!! Quella non ha voluto fare niente! 'Na scema! Sai una scema? Se mi vedeva parlare con qualcuno, diceva: “Eh, mo' lo vado a dire a mamma!”. Sai, nei paesi, che non potevi parlare neanche con i ragazzi...! È scema, è scema!, è rimasta sempre scema!

Una donna rispettabile si doveva sposare, anche senza amore; rispetto all'amore era più importante una qualche sistemazione, un buon partito. Il matrimonio significava la sistemazione, l'affetto certamente, la stima; ma l'amore, quello che si sogna, nella realtà della vita quotidiana era di poco conto, poco rilevante. Bisognava mangiare e crescere i figli. Ma Maddalena rifiutava il proprio destino, le storie già tracciate, i pregiudizi, e dei pettegolezzi se ne infischia. Maddalena voleva costruire la propria storia da sé, uscire dalle proprie prigioni – la povertà, il matrimonio interessato, contrattato, le tirannie del linguaggio, dei pregiudizi e costumi della sua gente. Maddalena desiderava l'amore, una vita gioiosa, non il matrimonio come obbligo e imposizione: i suoi racconti traboccano di sogni al sapore di amore, ambizione e vanità. “Ma io non ho mai avuto la mentalità loro. Io a sposa' non ne volevo parlare”. La cultura della rassegnazione ubbidiente e della soggiogazione non le interessava. La coraggiosa Maddalena voleva costruirsi il proprio futuro, sistemarsi da sola e affacciarsi al mondo con dignità, “perché io dovevo avere

prima quello che dovevo avere e poi mi sposavo!”. I suoi sogni travalicavano i confini del paese, con la mente viaggiava e viaggiando intravedeva la possibilità di condizioni di vita altra, nuovi mondi in cui l’amore e l’ambizione si confondevano. Del resto Maddalena da bambina aveva già vissuto per diversi anni a Napoli.

Arrivò il momento della partenza dal porto di Napoli. Non c’era più posto sulla nave predestinata, né all’interno né all’esterno, ai più disgraziati veniva concessa la possibilità di viaggiare a cielo aperto. Va detto che per l’Australia, a quei tempi, siamo negli anni immediatamente dopo la seconda guerra mondiale, partendo dal porto di Napoli ci voleva più di un mese intero; il canale di Suez non era ancora aperto. La bella Maddalena finì in una cabina riservata agli ufficiali. Maddalena racconta, e nei suoi racconti si intravede un altro racconto, una storia nascosta, sommersa, che non si poteva raccontare se non per cenni ed allusioni. “E non mi sarei neanche sposata se non succedeva tutto quello che doveva succedere...”.

Alcuni passaggi del suo racconto, per l’intonazione della voce, la sintassi del pensiero, il suo svolgimento talvolta erratico, i toni contraddittori di una visione del mondo fatta di forze contrastanti – buon senso, ingenuità, franchezza, furbizia, intelligenza, saggezza dell’esperienza rivisitata a ritroso, ambizione, generosità e complessivamente una grande vitalità – risultano simpaticamente tragico-comici. Alla domanda se mai avesse ritrovato il colpevole della “disgrazia” subita sulla nave, la risposta inaspettata, “Mica si sapevano gli indirizzi allora...”, con l’aggiunta, nelle pieghe della voce e nello sguardo spiritato del sottinteso: “scema!”, rivolta alla sua premurosa interlocutrice. Stupri taciuti mescolati a desideri precari ed improbabili. Nella trama silenziosa del racconto che risale ormai ad oltre 50 anni addietro, una storia di violenza vissuta e subito nascosta da una rapida successione di altri episodi conclusa con un ridicolo “Mannaggia!”, riferito a un altro amore ancora intravisto e perduto, mai esistito se non in una dimensione trassognata tra realtà e invenzione.

M.: La paura di mamma era che non mi sposavo, il corredo...Ma quale corredo!! A me mi offrivano i soldi...

S.: Tu eri molto bella, non ti mancavano le possibilità. So che in paese tutti si ricordano di te, tutti volevano vedere tua figlia, quando se n'era andata alla ricerca delle tue tracce in paese. "Maddalena era bella...!", dicevano.

M.:...quello era un maresciallo della finanza: "Sai, il mestiere mio...". "Ma a ciascuno il suo mestiere". Io neanche l'ho aperta quella busta! Io non mi volevo sposare, non mi piaceva, non lo volevo... Anche il fratello di quello, come si chiama, Stefano, Raffaele. Quello che hai conosciuto... quello alto... faceva il carabiniere allora. Io lo incontrai e lui mi disse: "Guarda, io mi sto sposando, ma se tu vuoi, io lascio tutto". "No, sposati", ho detto. Io avevo tante opportunità, ma sul serio. Ma io non volevo sposarmi. Io non mi sarei sposata, se non fosse successo niente, perché io, come dicevo, io prima del matrimonio... Insomma, io in tutta quella miseria, io dovevo pensare a sposarmi?!

S.: Questo è già strano, visti i tempi, perché allora si pensava al matrimonio...

M.: Ma quale matrimonio! Con i bambini per terra, quelle case povere, senza niente...Ma sei matta!

S.: Ma era la mentalità!

M.: Ma io non ho mai avuto la mentalità loro. Io a sposa' non ne volevo parlare. E neppure mi sarei sposata se non succedeva tutto quello che doveva succedere, perché io dovevo avere prima quello che dovevo avere e poi mi sposavo!

S.: E quindi quando sei arrivata qui, che cosa hai fatto?, sei andata da tua sorella Luigia?

M.: ...e poi è successo il fatto sulla nave.

S.: Povera te...

M.: Proprio una disgrazia!

S.: Immagino come sia stato terribile per te, sentirsi addosso la paura: partire, non partire...E questo signore della nave chi era? Un marinaio? Sei mai riuscita a rintracciarlo?

M.: Te l'ho detto: mica si sapevano gli indirizzi allora... E poi io mi volevo pure sposare sulla nave: ci stava un ragazzo, che mi ha pianto addosso, era un ingegnere di Bologna... Mannaggia!

S.: Beh?

M.: Quello me l'ha fatta mio cognato Raffaele. Perché io gli ho scritto, lui mi ha scritto e non m'ha più risposto. Chissà se zio Raffaele l'ha imbucata la lettera... Un bel ragazzo era... era figlio unico...

S.: Ma andava anche lui ad Adelaide?

M.: No, aveva un contratto con il governo, loro non pagavano per venire qua... Lui mi ha scritto, e gli ho risposto.

S.: Perché, che voleva?

M.: Voleva avvicinarsi! Mi voleva! Perché anche se io mi trovavo così, lui mi aiutava, e ci dovevamo sposare, e non ho avuto più notizie. Io gli scrivevo le lettere e le affidavo a mio cognato Raffaele per spedirle. Non so se lo faceva.

Dai racconti di Maddalena dell'arrivo in Australia emergono tante problematiche, tante difficoltà di vita quotidiana, pubblica e privata. Il problema della comunicazione era centrale e determinante, non soltanto rispetto alla lingua inglese lontana e incomprensibile, ma anche rispetto alle comunicazioni in italiano, e alla scrittura. La gente era per lo più analfabeta e al massimo sapeva scarabocchiare la propria firma. Negli anni dell'esodo dall'Italia verso l'ignoto dopo la seconda guerra mondiale si usava scrivere lettere. Ma anche questo era problematico: significava saper scrivere o accedere a chi poteva scrivere per proprio conto; comportava procurarsi i materiali necessari, carta da lettera, buste, francobolli, penna, inchiostro e l'accesso ai mezzi per la spedizione. Se poi si trattava di lettere dirette verso l'Italia, per contenere le spese bisognava mettere occhio alla leggerezza della carta e al numero di fogli. La ricezione era più facile perché ci pensava il postino che passava ogni giorno, come il lattaiolo che lasciava le bottiglie di latte sul tappeto davanti alla porta d'ingresso, o il giornalaio che passando in bicicletta slanciava i giornali in direzione della porta di casa. Non potendo fare altro, Maddalena affidava le proprie lettere d'amore al cognato Raffaele – tirchio, severo e tutto d'un pezzo, un vero custode del pudore paesano.

Itinerari di ricerca

Questo testo si colloca in un percorso di ricerca su “Interculturalismo, migrazione e narrazione: come raccontare l’altro”, iniziato nel 1993, e che ha dato luogo finora alle seguenti mie pubblicazioni:

- (1993). “Stranieri in Patria”, *Migrazioni*, “Athanon, Semiotica, filosofia, arte, letteratura”, 4, 1993, pp. 107-11, Ravenna, Longo.
- (1995). “Il tempo del sogno o dell’inizio del mondo nei racconti degli Aborigeni australiani”, *Mondo*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, 6, 1995, pp. 89-98, a cura di Augusto Ponzio, Ravenna, Longo.
- (a cura di) (1998a). *Nero*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, IX, 1, Lecce, Manni, 1998; nuova edizione, “Athanon”, XIV, 6, Roma, Meltemi, 2003.
- (1998b). “Autobiografia/autoetnografia: nero Australia”, *Nero*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, X, 1, Lecce, Manni, 1998, pp. 152-163; nuova edizione 2003b.
- (1998c). “Sulle leggi e sull’amore: i bambini e l’appartenenza”, *Nero*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, IX, 1, 1998, pp. 182-187; nuova edizione 2003c.
- (a cura) (2003a). *Nero*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XIV, 6, 2003; 1a ed. “Athanon”, IX, 1, 1998, Roma, Meltemi.
- (2003b). “Autobiografia/autoetnografia: nero Australia”, *Nero*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XIV, 6, 2003, pp. 107-117; 1a ed. 1998b.
- (2003c). “Sulle leggi e sull’amore: i bambini e l’appartenza”, *Nero*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XIV, 6, 2003, pp. 142-145; 1a ed. 1998c.
- (2005a). “Comunicazione, globalizzazione e migrazione nel Mediterraneo”, in Dominique Bendo-Soupou (a cura di), *Géopolitique Méditerranéenne*, pp. 215-224, Parigi, l’Harmattan, 2005.
- (2005b). “Mondo, guerra e migrazione nella comunicazione globale”, *Mondo di Guerra*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XVI, 9, 2005, pp. 71-90, a cura di Augusto Ponzio in collaborazione con Andrea Catone.
- (2006). “Memorie aborigene tra racconto e ri-scrittura”, in S. Petrilli e A. Ponzio 2006, pp. 201-225.
- (a cura in collab. con C. Ferrandes, A. Ponzio e J. E. Konvolbo) (2006). *Cuore di mamma e altri racconti africani*, Lanciano, Barabba.

- (a cura e introd.) (2007a). *White Matters - Il bianco in questione*, “Athanol. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XVII, 10, Roma, Meltemi.
- (2007b). “Sulla questione bianco e i discorsi secondo cui se ne parla”, *White Matters - Il bianco in questione*, “Athanol. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XVII, 10, 2007, pp. 9-38, a cura di S. Petrilli.
- (2017). *Challenges to Living Together. Interculturalism, Migration, Exploitation*, Milano, Mimesis International.
- Petrilli, Susan e Augusto Ponzio (1998a). “Il raccontare nell’epoca della comunicazione mondializzata. La scrittura-oraliture nera”, *Nero*, “Athanol. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, IX, 1, 1998, pp. 13-24; nuova edizione 2003, pp. 11-22.
- (1998b). “Identità ideologica e ‘riconoscimento’ dell’arte dell’Africa nera”, *Nero*, “Athanol. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, IX, 1, 1998, pp. 293-298; nuova edizione 2003, pp. 75-80.
- (1999). *Fuori campo. Il segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*, Milano, Mimesis.
- (2001). “Telling Stories in the Era of Global Communication: Black Writing-Oraliture”, *American Research in African Literatures*, 32, 1, Spring 2001, pp. 98-109, rivista diretta da Abiola Irele.
- (2003). “Il raccontare nell’epoca della comunicazione mondializzata. La scrittura-oraliture nera”, *Nero*, “Athanol. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XIV, 6, 2003, pp. 11-22; 1a ed. 1998, pp. 13-24.
- (2006). *La raffigurazione letteraria*, i cabiri, Milano, Mimesis.

4. Stranieri in patria *di Susan Petrilli*

Movimenti

Migrazioni è una parola che richiama il concetto di spostamento, di trasferimento, di distanziamento, di viaggio, del guardarsi intorno. Fa pensare al volo degli uccelli. In una prospettiva semiotica ciò si traduce in termini di spostamento di senso, di differimento tra segni, della semiosi illimitata, il segno si traduce in una rete di interpretazioni sempre più ampia. Muoversi in questa direzione presuppone il ruolo fondamentale dell'alterità, dell'exotopia, del dialogismo. L'orizzonte teorico si predispone alla eventualità pragmatica del plurilinguismo, del polilogismo, del pluriculturalismo. Non si tratta della semplice possibilità di pacifica convivenza fra una grande pluralità di lingue, culture, etnie, pratiche, visioni del mondo e ideologie diverse, "altre"; non già la mera coesistenza fra realtà differenti ma pur sempre separate, indifferenti l'una all'altra. A valle delle differenze delimitate e indifferenti alle reciproche differenze, a valle della differenza neutra e silenziosa, si fa strada la proposta della traduzione di sensi al di là di ogni confine, la proposta di viaggi exotopici modulati dalla comprensione rispondente, dal plurilinguismo dialogico, dalla responsabilità illimitata, dalla non-indifferenza. L'io si disperde nel gioco di rimandi fra alterità assolute. Così intesa, la parola "migrazione" si

articola nelle categorie della festosa alterità. Rovesciamento della maledizione biblica, Babele Felice.

Ma la parola “migrazione” si coniuga in vari modi. Si trova imprigionata nelle parole “emigrazione” e la sua contropartita “immigrazione” – arricchimento sillabico che dice dello svuotamento di senso. Sul piano antropologico, sul piano delle volontà culturali mascherate da necessità naturali, queste espressioni si caricano di dolore. Incorporata nelle parole “e-migrazione”/“im-migrazione”, la parola “migrazione” perde il senso di movimento nella cronotopia del “tempo grande”. Riferito alla realtà degli uomini, il concetto di emigrazione/immigrazione pone a suo fondamento la categoria della identità. La risonanza dialogica di sensi è messa in silenzio. La fenomenologia delle migrazioni assume il volto del rigetto, emarginazione, espatrio, esilio, esodo, ghettizzazione, omologazione, alienazione. Quando si tratta di “emigrazione”/“immigrazione” la dimensione del viaggio nelle sue connotazioni felici di apertura, spostamento, exotopia, sconfinatezza, alterità, dialogismo rispondente si riduce allo spazio del trasferimento da punto A a punto B, che presuppone due poli distinti, il luogo di partenza e quello d’arrivo, i luoghi del distacco, della malinconia, i luoghi di pratiche espulsive/integrative. Trattandosi, quest’ultime, di pratiche omologhe in quanto generate dalla medesima logica, la mono-logica dell’identità: l’altro antagonista è neutralizzato mediante le strategie della cancellazione, allontanato in quanto diverso da me oppure assimilato, reso identico a me a dispetto della sua unicità.

Contaminazione di sensi. Così interpretati, i fenomeni espressi dai termini migrazione, emigrazione, immigrazione non sono nettamente scindibili, anzi nella loro interdipendenza rappresentano facce diverse dello stesso processo di fondo, quello dell’esodo, dello stare fuori, del divenire straniero. La parola migrazione oggi più che mai incorpora i significanti di emigrazione e immigrazione, amplificandoli. Da una parte i grandi flussi migratori assumono l’aspetto della permanenza, lo spostamento si traduce nella ricerca insensa-

ta di un referente stabile, dall'altra la dinamica dell'emigrazione/immigrazione assume la dimensione dei grandi flussi migratori, sino ad apparire incontrollabili.

I movimenti migratori riproducono e ripropongono la figura dello straniero, lo straniero che abita i miei pensieri, lo straniero nel mondo.

L'essere straniero, la stranietà: condizione privilegiata se vissuta in tutta la sua significatività, con la piena coscienza di un'esistenza fondata sull'alterità, sulla consapevolezza dell'altro, sulla passione per l'altro, sulla paura dell'altro nel senso "etico" della paura per l'altro, per la sua incolumità, per la sua felicità. La possibilità del vivere-tra, di spostarsi tra ruoli sia rispetto al proprio "io", sia rispetto agli altri esterni. L'essere straniero, lo straniamento: condizione imposta dalla paura dell'altro. La paura dell'altro diverso da me, l'altro nascosto tra le pieghe del linguaggio. L'alterità ridotta all'identità e da essa contenuta priva della possibilità di migrare oltre i limiti del senso codificabile, conoscibile, prevedibile, controllabile. Il disagio provocato dall'altro diverso da me tiene in ostaggio il soggetto barricato dietro le proprie etichette pronto a respingere qualsiasi provocazione, a non mettersi in discussione, negando la significatività del non-detto, del parlare indiretto, del riso ridente.

Figure

1. Nata in Australia da immigrati italiani, figlia dei viaggi della disperazione, guidati dalla speranza, figlia di emigranti in Australia degli anni cinquanta. In questo paese sconfinato ricco di rossi deserti interminabili, di città ultra moderne, di foreste tropicali, di mari potenti, di cieli violacei che fanno sognare... tutti sembrano vivere con lo sguardo altrove.

2. Finalmente al paese di origine di sua madre, Squillani, uno straccio di terra appoggiato alle colline intorno a Benevento, dove si ammazzarono Guelfi e Ghibellini. Susan si ag-

gira eccitata per i viottoli con la voglia di perdersi tra i segreti delle pietre che sudano storia. La figlia di Maddalena, è la figlia di Lena, si sentiva bisbigliare alle spalle mentre camminava incuriosita... non assomiglia. Maddalena era bella, due occhioni neri e impazienti, i lunghi capelli folti, ondulati, il seno prorompente, il vitino sottile, Lena era bella, le sussurrano commosse le vecchie vestite di nero, gli occhi lucidi. Rubava il pane allo zio Peppino e lo distribuiva agli studenti affamati nel paese. Quando viene la mamma? Sono passati trent'anni, e dei miei sei figli in Australia solo la tua mamma non è tornata, devo rivederla prima di morire. La nonna Angelina, col bianco tuppò in testa, era fiera e brontolona.

3. Anni cinquanta: cultura contadina. Una ragazza, orfana di padre, poco più di ventenne e troppo vivace secondo il codice benpensante del paese viene invogliata dalla madre ad emigrare in Australia. Terz'ultima di otto figli parte con la sorella Clelia, a malincuore, per raggiungere fratelli e sorelle già lì in cerca di fortuna con le loro famiglie. Maddalena racconta la sua storia, la storia di un esilio forzato, di amori perduti, di stupri taciuti.

Bari: la città. La seconda guerra mondiale è finita da un pezzo ma lui, ragazzo non più giovanissimo, irrequieto e senza padre, non trova un lavoro che lo soddisfi. Con la complicità di un antico amico di famiglia, Signor Natale, di notte fugge, abbandonando madre, zia e cinque sorelle. Imbarcatosi a Bari come profugo jugoslavo (sua madre era triestina, suo padre di Canosa, ma lui era nato a Rovigno), parte smarrito per l'Australia e racconta la sua voglia di morire...

Perciò figghiuzzo miu si voi emigrari
 penzaci beni, mettitillu a menti
 ca pi paura o invidia mischina
 è l'emigranti odiatu eternamenti (da "I dieci comandamenti
 dell'emigrante" di Salvatore Chirico)

4. Durante le scuole elementari per sette anni, lei si sentiva diversa. La mamma non era mai presente, lavorava. Alla festa scolastica trimestrale si presentava da sola con la sorellina e i due fratelli senza né torta né sandwich da mettere sulle bancarelle, ma le suore le volevano bene.

Alle scuole secondarie l'amica polacca, Teresa, dalle lunghe trecce fin sotto il sedere si dedica alla danza classica e legge la mitologia greca. Non andava bene a scuola, ma era bella, allegra e conosceva tante lingue. Frequentava la chiesa polacca e coltivava i costumi e le danze colorate del suo popolo. Teresa aveva una strana abitudine, ogni anno festeggiava l'onomastico.

Oaksi dalla Lettonia, Dorina anche lei italiana – eravamo la maggioranza –, Veronica dall'Olanda, Carmel la libanese, Anne dalla Grecia, Monica la timida tedesca – tutte compagne di classe, i “Nuovi Australiani”. E poi c'erano gli altri, *Aussies* da sempre, quelli di diritto, biondi, rossi e lentiginosi. Di aborigeni veri dalla mitica pelle tendente al nero, generati da migrazioni oceaniche preistoriche, si diceva, Australoidi sbalorditi, se ne vedevano pochi...

5. Noi non vivevamo con gli altri italiani, loro stavano tutti insieme dall'altra parte della città, vicino alle colline. Noi stavamo lontani, con gli Australiani, sul mare. Qualche volta la domenica si andava in macchina, una vecchia Fiat azzurra, verso le colline per far visita alle zie, parlavano una lingua curiosa che io non capivo, il dialetto mi diceva la mamma, che traduceva. Il sabato mattina studiavo l'italiano presso l'associazione culturale Dante Alighieri con il vecchio dott. Acco ossessionato dai congiuntivi e già farmacista in Egitto costretto anche lui a fuggire. Sua moglie, Jenny, era una russa bianca e parlava otto lingue. Insieme ascoltavamo l'opera mentre Jenny ricamava la bella Carmen per il marito che l'adorava.

Proseguendo oltre le colline verso l'interno della terra Australis, si affacciano le immense pianure di grano giallo attraversate da un grande fiume, il river Murray. Lì facem-

mo il campeggio con papà, venne mia cugina Stephany, una grande occasione perché a lei solitamente non era permesso uscire. Le ragazze italiane, bambine o donne che fossero, non si vedevano troppo, non stava bene. Dalla scuola si tornava subito a casa per fare i servizi e badare ai fratellini fin a quando la mamma non tornava dal lavoro, e poi i compiti.

Gli Australiani ci guardavano con diffidenza, i primi anni, poi tutto cambiò, apparentemente. Noi mangiavamo pasta e cucinavamo con l'olio d'oliva, e poi si faceva il vino. I bambini andavano a scuola e imparavano l'inglese, ma i grandi si stentava a capire, non pensavano che a faticare. Molti insegnavano lavori stagionali, nel Queensland c'erano le piantagioni di canna da zucchero. E dal nulla si tirava su famiglia creando problemi presso i sindacati abituati a trattare con lavoratori sorridenti bevitori di birra sbragati al sole a raccontare barzellette.

6. Dal paese arrivano messaggi registrati su cassetta. Sono lo zio Peppino, capofamiglia dopo la morte del nonno. Non mi sento bene, sono ammalato, non so se ci vedremo più, se non ci vedremo qua ci vedremo là, al camposanto. Arturo, caro fratello, non ci vedremo più, ti aspetto al camposanto. Tanti baci Graziella, ai tuoi bambini, conservati bene. Grazié, io ti ricordo, io ti ricordo sempre, sei sempre stata affettuosa, ti ricordo giù nei terreni, ti ricordo sulle viti, ti ricordo qui nel paese, ti ricordo a Napoli, eri così brava, tutti ti volevamo bene. Attenta a tuo marito Pellegrino, qui si è trovato contento, quel mariuolo è sempre in movimento, un bestemmiatore, un grande bestemmiatore, non ci ha fatto dormire né di giorno né di notte. Adesso che viene mettilo in castigo. Lo zio Pellegrino, detto o Negús, è il fratello di mia madre, non trova pace, al chiaro di luna scappa in pigiama dalla finestra del manicomio di Parkside e contento, codino al vento se ne va in bicicletta cantando al suono di ob-la-di, ob-la-da, o salsíz, o salám. Cari saluti a Felice e Maddalena. Maddalena, mi ricordo molto bene di Maddalena che mi scrive sempre, da che sta in Australia m'ha scritto oltre cento

righi. Neanche un rigo mi ha scritto quella brutta, si è dimenticato dello zio, ma io la ricordo, tanti baci ai tuoi bambini, e a te ti abbraccio.

7. Spesso la domenica mattina nel giardino di casa risuonava la voce di mia madre: accompagnata dal giradischi cantava a squarciagola dalla finestra, ed io con lei, mentre facevamo i ravioli. Incuriositi, i vicini di casa, australiani, si alzano in punta dei piedi e sporgono dall'altra parte del muro.

Penso che un sogno così non ritorni mai più
 Mi dipingevo le mani e la faccia di blu...
 Volare o o
 Cantare o o o o
 Nel blu dipinto di blu
 Felice di stare lassù
 (da "Nel blu dipinto di blu" di Domenico Modugno)

Che cosa raccontiamo agli etnologi, a quelli delle feste popolari che si affannano con i loro questionari?

8. Ormai Susan viveva a Bari, andava all'Università e per la città cercava la memoria, le tracce dei racconti del padre, i legami dimenticati, "la mamma, la zia Maria, lo zio Angelo... per colpa loro me ne andai". Ma quello che dispiaceva a Susan era che nessuno la riconosceva, una studentessa dall'Australia, una straniera. Trasognata e incosciente rimette in scena lo stacco crudele e tesse la sua storia...

9. Da diversi anni in Australia si organizzano corsi di inglese per i nuovi arrivati. Nelle lezioni organizzate dal *Migrant Office* per aspiranti residenti, Frank italiano si sforzava ad imparare l'inglese con l'amico Wolfgang, un meccanico dalla Germania. Ridevano insieme agli altri - l'amico vietnamita, un ingegnere elettronico alleggerito di moglie e due figli ingoiati dal mare nel viaggio della speranza, una bella signora francese lasciata dal marito e desiderosa di *a new start*, una nonna

argentina con la nipote, una misteriosa signora libanese, un ricco giapponese.

Roma: Regolarizzare gli immigrati che lavorano in nero? Giamaì. Per questo il governo vuol fare decadere il decreto sull'occupazione. [...] Il ministro della funzione pubblica Cassese ha annunciato un emendamento abrogativo del passaggio che tratta di lavoratori precari. Poi il ministro degli esteri Andreatta, per bocca del sottosegretario Giacobuzzo, ha annunciato un altro emendamento per abrogare l'articolo (9-ter) che tratta di lavoratori stranieri [perché "vanificherebbe la programmazione dei flussi"]: lo ha definito una "sanatoria" surrettizia. In realtà quell'articolo [...] istituisce permessi di soggiorno temporanei (9 mesi) per il lavoro stagionale, molto diffuso soprattutto in agricoltura (come fanno tutti coloro che ogni estate si commuovono sulle precarie condizioni di vita dei raccoglitori di pomodoro, o si indignano per lo spadroneggiare del caporalato). [...] Indignati i primi commenti: "Non ha senso – sostiene il 'Patto per un parlamento antirazzista' – proporre incentivi all'accesso al lavoro regolare, finché vaste aree di lavoratori migranti sono costretti al sottosalario e al lavoro nero". [Non si tratta di una "sanatoria", insomma, ma di mettere in situazione di legalità persone già di fatto inserite nel mercato del lavoro italiano, e non riconosciute].

10. Rispetto agli anni settanta oggi a Bari le cose sono cambiate, gli stranieri si moltiplicano e Susan assiste perplessa al riprodursi di una situazione che le suona familiare, ma diversa. Gente allo sbaraglio, gente impaurita, gente senza voce, gli "extracomunitari", la vergogna dello sviluppo capitalista. Senza passaporto i clandestini si aggirano minacciosi per l'Europa, "in cerca di accoglienza", dice Augusto. Gente della non-appartenenza. Bari, estate 1991: Albanesi accalcati con l'inganno ammassati nello stadio. Sotto il sole cocente i corpi si sciolgono e finalmente spariscono. Bari, estate 1991: Occultata ogni traccia della menzogna, le coscienze violentate si ricompongono. Storie comuni di ordinaria miseria. Australia, anni settanta: l'orrore dei *boat people* del Vietnam.

Perseguitati dai Khmer Rossi, giunti dopo spaventose avventure con ogni mezzo di fortuna sulle coste agognate, subito rigurgitati, restituiti all'oceano, agli squali in agguato, massacrati, flussi di migranti non programmati...

Obladi oblada life goes on bra
Lala how the life goes on
Obladi Oblada life goes on bra
Lala how the life goes on...
(da "Ob-La-Di, Ob-La-Da", di The Beatles)

5. Immigrazione.

Una sfida per il presente, una ricchezza
per il futuro

di Blaise Essoua

Nasce un uomo, ci viene regalata una vita, forse una nuova vita. Tanti studiosi ovunque nel mondo hanno lavorato attorno alla domanda teologica, metafisica e scientifica: *Chi eravamo prima della nostra nascita e cosa diventeremo dopo la nostra morte? Prima e dopo di noi.* Ma la nostra nascita è il nostro vero punto di partenza? Quando cede il nostro corpo, la nostra carne, quando moriamo, dove andiamo? “L’unico libro che io possa scrivere su di me, è soltanto la mia biografia, al massimo attestata da incompleti racconti, ma la vera narrazione, il racconto della mia vita viene scritta dagli Altri”. O come dice Augusto Ponzio, “La nostra vita è come un film di cui purtroppo non abbiamo visto l’inizio e di cui non vedremo la fine. L’inizio l’hanno raccontato altri e solo altri potranno raccontare la fine, ad altri, non a noi”. Non è possibile mettersi alla finestra e guardarsi passare per la strada.

Qual è il legame tra Nascita e Morte? Uno sceneggiatore, in uno script, fa fare a uno dei suoi personaggi la domanda seguente: “È casuale che nell’alfabeto greco-latino la lettera *M* sia seguita immediatamente da *N*, senza nessun altro carattere in mezzo?”. Una domanda stupida forse, ma un’osservazione acuta. Lasciamo da parte domande del genere le cui risposte variano a seconda delle culture, delle religioni, delle ideologie. Preferisco guardare la migrazione da questa prospettiva: come successione di *N* e *M*; Nascita e Morte,

come una coppia 'Arrivo e Partenza'. Siamo tutti di passaggio su questa terra. Siamo tutti pellegrini!

Nei tempi andati, uno straniero che veniva accolto come ospite godeva degli stessi diritti degli indigeni. "Quando un forestiero dimorerà presso di voi nel vostro paese, non gli farete torto. Il forestiero dimorante fra di voi lo tratterete bene come colui che è nato fra di voi; tu l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto" (Lv 19, 33-34), afferma un passaggio della Bibbia. Uno straniero che veniva accolto come ospite godeva degli stessi diritti degli autoctoni, come è attestato da questa norma biblica.

Ciò di cui parleremo, non è un discorso marginale, è una questione importante per l'umanità. Oggi come non mai occorre comprendere la quintessenza del processo di migrazione.

La parola oggi

Nella società odierna, la parola viene sempre più bistrattata. Abbiamo perso la capacità di ascoltare, non c'è più posto per il tacere, quale condizione dell'ascolto. Non riusciamo più a dare il giusto peso e a fare il giusto uso di questa "entità" che noi facciamo zampillare dalle nostre bocche (consapevolmente o no) per comunicare, per avvicinarci, per allontanarci, ed anche per distruggerci e ucciderci. Sì, la parola è così potente: può uccidere! Oggi la retorica nella sua espressione più negativa è di rigore. I nostri modelli (governanti, leader, rappresentanti del popolo, interpreti e commentatori dei "fatti") la usano in modo consueto per evitare la verità, per mascherarla oppure per non dire nulla... Nei talkshow della Tv, vere agorà dei nostri tempi, combinare parole, spesso prive di logica e di senso, alzare il tono della voce, essere scostumati e sgarbati verbalmente è purtroppo ritenuto intelligente, brillante, perspicace. La scostumatezza intellettuale viene presentata come sinonimo di ragionevolezza.

La parola “migrazione” (*migratio*, in latino) non è esente dall’arbitrio e dal maltrattamento riservato oggi alle parole. Essa viene usata in generale con un’accezione negativa, e “migrante” come un qualificativo per disprezzare le persone. Si è creata una nuova categoria di persone, alla quale si possono negare i diritti, il riconoscimento delle capacità intellettuali e lavorative; esponendoli così a tutti i tipi di sfruttamento sia sul piano umano che lavorativo. Occorre dire che parlando di migrazione bisogna tener conto delle sue due forme. Bisogna, cioè, fissare due punti (luoghi), uno di partenza e uno di arrivo, e chiedersi sempre se la parola è usata in riferimento al primo o al secondo, se, precisamente, si tratta di *emigrazione* o di *immigrazione*. Sono due facce della stessa medaglia ma che spesso assumono significati diversi, sia nel senso proprio che in quello figurato.

La prima forma (anche la meno usata) è: emigrato, che ha un’accezione positiva. È uno status del tutto invidiabile. Al contrario l’espressione riguardante l’altro verso della medaglia, “immigrato” ha generalmente un’accezione negativa, fino all’insulto!

Soffermiamoci un momento su questa “differenza”. Ipotizziamo un tale, Donald, ed immaginiamo due paesi N e M . Donald va da N verso M . Chi arriva è sempre un *immigrato*, quindi Donald, finché risiede in M , è un *immigrato*: per quelli di N Donald è un *emigrato* verso M ; per quelli di M Donald è un *immigrato*.

Chi non è immigrato alzi la mano

Ritorniamo a quanto dicevamo prima di questa precisazione. Dicevamo che “emigrato” era ed è uno status invidiabile, per cui si sente spesso dire con orgoglio: “I miei genitori/fratelli/figli/amici sono emigrati in N ”. La famiglia del tale che dice così, viene vista bene, perché, secondo la *vox populi*, si presume che costoro che sono emigrati stiano bene, si siano sistemati, siano addirittura in grado di aiutare,

sostenere, finanziare la famiglia, se non ordinariamente, per lo meno occasionalmente, nel caso in cui vi siano problemi urgenti.

Invece se si dice: “Io sono immigrato a N” oppure “lui è un immigrato in N” il significato è diverso, quasi dispregiativo, si sentirà per esempio dire: – È soltanto un immigrato! volendo dire che questo tale può essere oggetto di compassione, tolleranza ma non di rispetto; “è bravo ma è figlio d’immigrato!”. Dicendo così, si sminuisce tutto quello che fa o ha fatto questo tale, per dire che non ha nessuna legittimità perché non era figlio di questa “zona”.

Riflettiamo ancora di più sul concetto di “migrazione” e cerchiamo di pervenire a una sua definizione. A mio avviso, *migrazione* può essere definita come: “Il *fenomeno* di spostamento di persone da un luogo preciso ad un altro, in modo definitivo oppure no”. Ricordiamoci che un “fenomeno” è qualcosa di naturale, di non combattibile, di non arrestabile, al massimo potrebbe essere solo monitorabile. Si parla del fenomeno della pioggia, del sole, del lampo, del terremoto, non sono né arrestabili, né contrastabili... Creando relazioni tra i concetti precedenti, possiamo asserire in modo candido: l’immigrazione e l’emigrazione sono dei fenomeni, degli eventi naturali; qualsiasi tentativo di arrestarli, bloccarli, fermarli, sarebbe iniziativa priva di buon senso e ancora peggio contro natura. È insita nell’uomo la ricerca permanente della sua felicità e del suo ben-essere (il “benessere” nell’accezione della comunicazione odierna è un’altra cosa). Dal nomadismo preistorico agli sfollati di guerra (sempre in crescita nel mondo di oggi) passando attraverso la migrazione per motivi di lavoro, di studio, di salute, di amore, di turismo..., la storia ci insegna che questo fenomeno di spostamento delle persone è uno dei pilastri sul quale si costruiscono le nostre società e le nostre culture. L’immigrazione fa parte del passato storico e culturale di ciascuno di noi. Immaginare un mondo senza fenomeno migratorio è come immaginare un mondo senza pioggia, senza sole: il ciclo naturale si interromperebbe.

Stato dei luoghi della migrazione

Come diceva Erri de Luca nel film *Cittadino del mondo-Naz*: “[...] chi va a piedi non può essere fermato”. I fenomeni possono al massimo essere monitorati, controllati, come fanno i meteorologi con la pioggia, con il tempo climatico.

Viviamo in un mondo con circa sessantacinque paesi coinvolti in un conflitto armato, in cui la povertà è sempre più crescente, il terrorismo divide sempre di più, il rispetto dei diritti dell'uomo e la democrazia vengono sempre meno... Sfortunatamente tutto questo contribuisce (in maniera congiunta) a fare aumentare il numero di migranti, di sfollati, di disperati... Abbiamo circa 243,7 milioni di persone nel mondo che vivono in un paese diverso da quello d'origine. Siamo passati dai 173 milioni del 2000 a circa 243,7 milioni del 2016 (*Rapporto immigrazione* di Caritas e Migrants). Teniamo presente il fatto che un paese grande come il Canada (il secondo più esteso al mondo), ha circa 35 milioni di abitanti, l'Italia ne ha circa 60 milioni, l'Australia ne ha 23 milioni. Il numero dei migranti nel mondo intero è pari alla metà della popolazione totale dei paesi europei. Questi numeri ci fanno capire la grandezza, l'impatto e l'importanza del fenomeno migratorio. La gestione di questo fenomeno può costituire sia un vantaggio sia un disastro sociale per il futuro del nostro mondo.

Migrazione come opportunità

I paesi di accoglienza sono costantemente messi alla prova, prova che può essere trasformata in opportunità oppure in qualcosa di molto pericoloso di cui ancora adesso non siamo consapevoli. Gestire bene l'immigrazione può rappresentare la più grande ricchezza economica di cui dispone un paese, una nazione. In una dottrina economica che sia effettivamente tale – e non una concezione dell'economia che metta al centro il profitto di pochi a dispetto di molti e sia

promossa dal *neoliberismo deviato*, molto caro a certi personaggi e ai loro seguaci, non amanti dell'equa redistribuzione delle ricchezze, quanto promotori della negazione della diversità culturale e del rispetto dell'altro – l'uomo, la “risorsa umana”, dovrebbe essere la più grande delle ricchezze, una ricchezza per un'economia al servizio del popolo, non al servizio di qualche banca o di qualche multinazionale. Posto al centro del processo economico, l'uomo, l'umano, trasforma il movimento dei popoli, in una grandissima opportunità. Allora sorgono spontaneamente domande, a cui non è difficile rispondere, se considerate in quest'ottica:

- Come cambiare, trasformare l'immigrazione in ricchezza?
- Occorre semplicemente gestirla bene.
- Che cosa significa gestire bene l'immigrazione?
- Mettere in piedi una politica basata su quattro fasi basilari che sono altrettanti obiettivi fondamentali: Accoglienza, Accettazione, Integrazione, Inserimento sociale.

Prima di iniziare a parlare di queste “fasi” e “obiettivi”, è opportuno esplicitare alcuni elementi su cui si basa il nostro ragionamento, elementi senza i quali questo punto di vista rischia di essere considerato come “idealista”, “teoreticista”, “astratto”, “utopico”.

Primo elemento: Come diceva Ghandi: “La Terra è così ricca, da soddisfare le necessità di tutti ma non l'ingordigia di pochi”. La ricchezza generata dal nostro pianeta permette efficientemente di farvi vivere tutti in modo decente. Il problema della “sopravvivenza” nasce quando ci sono disuguaglianze, disparità nella ripartizione della ricchezza. Per esempio, l'uomo più ricco al mondo, Bill Gates, ha circa settantanove miliardi di dollari. Somma pari al PIL di tre paesi africani messi insieme (ad esempio Senegal, Camerun, Gabon). Ciò significa platealmente che c'è qualcosa che non funziona... Scherzosamente (ma fino a un certo punto) si potrebbe dire che quindi c'è un uomo in grado di comprarsi da solo tre paesi. L'adagio “Mentre alcuni sprecano, altri crepano” continua a corrispondere, anche sempre di più, alla realtà delle cose.

Secondo elemento: Siamo tutti della stessa “razza” (se dobbiamo usare questo termine) cioè *la razza umana*. Abbiamo lo stesso antenato ritrovato in Africa (Egitto). Siamo tutti legati gli uni agli altri avendo in comune il nostro far parte dell'*umanità*. In questo quadro, la diversità risulta una delle più grandi ricchezze del nostro genere.

Terzo elemento: Nessun credo, religione, ideologia, cultura è superiore ad un'altra. Hanno tutti il diritto di esistere e sono complementari gli uni con gli altri.

Quarto elemento: Nessun uomo nasce povero, veniamo impoveriti dai nostri sistemi. La solidarietà (come altre attitudini) è insita in ciascuno di noi. Sono i nostri sistemi che ci stanno snaturando, togliendoci questi nostri doni.

Indicati questi quattro elementi quali “pilastri” del nostro ragionamento, torniamo a considerare le quattro fasi indicate sopra. In sigle abbiamo, $A - A - I - I$; oppure $Ac - Ac - In - In$: sono gli *step* da rispettare per gestire adeguatamente l'immigrazione. L'immigrazione, che viene considerata oggi a torto come un problema o addirittura una calamità, è una magnifica opportunità. Non ci addentreremo troppo nella definizione di questo processo (*step*), ma cercheremo attraverso aforismi e definizioni semplici di mostrarne, per così dire, la sua quintessenza.

Accoglienza

Il potere dell'incontro è quella magia che ci apre gli occhi dell'anima, ci fa scoprire nuovi mondi, aiutandoci a migliorare il nostro.

L'accoglienza è incontro con l'Altro. L'Altro ha delle buone ragioni per avere lasciato la sua terra natia, lasciato i suoi cari (se non sono stati espunti dalla guerra e dalla follia (dis) umana), i suoi affetti, per venire a chiederti la possibilità di vivere. Nessuno immigra con gioia, c'è sempre un motivo – valido! – nessuno correrebbe il rischio di mettersi in viaggio,

viaggio attraverso il deserto (del Sahara), il mare (Mediterraneo) ecc., sapendo di potere perdere la vita, o, nella migliore delle ipotesi, di compromettere la propria condizione, la propria salute, la propria sicurezza, andando incontro a circostanze così disumane che nemmeno gli autori del genere *horror* saprebbero immaginare, se non ritenesse che ne vale la pena. È una scelta difficile, molto coraggiosa. Possiamo pure non dividerla, ma va rispettata. Partire non significa essere un vigliacco, uno che sfugge davanti alle responsabilità, alle difficoltà. Migrare significa, come continuamente apprendiamo dalla cronaca dei giorni nostri, anche poter perdere la vita, propria o dei propri cari. Circa i migranti verso le coste dell'Italia, quest'anno ci sono stati oltre duemila e ottocento morti nel Mediterraneo, e il numero continua ad aumentare.

La capacità di adattamento e sopravvivenza che sta alla base della migrazione è insita nell'uomo. I nostri antenati si spostavano (nomadismo) quando le condizioni di vita in un posto non erano più idonee.

Dunque *accoglienza*: questo *step* iniziale si basa sul fatto che siamo tutti umani, che abbiamo tutti la stessa medesima origine, indipendentemente delle nostre razze, culture, religioni... Quindi il minimo che ciascuno di noi possa fare, quando un uomo viene a bussare alla nostra porta per chiederci aiuto è *aprirlo*, metterlo in salvo, dalle guerre, dalla miseria, dall'ingiustizia..., *guardarlo negli occhi e dire, da essere umano a essere umano: capisco la tua sofferenza, entra, riposati poi ne parliamo*. Praticamente occorre salvare l'altro dal motivo da cui fugge e metterlo nelle condizioni di avere di nuovo la speranza, consapevoli, come ci insegna la storia, che domani potremmo essere noi ad aver bisogno di aiuto. Inoltre va ricordato che secondo la Convenzione di Ginevra, può accedere alla procedura di richiesta di asilo politico, qualsiasi straniero che:

temendo a ragione di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza a un determinato gruppo

sociale o per le sue opinioni politiche, si trova fuori del paese di cui è cittadino e non può o non vuole, a causa di questo timore, avvalersi della protezione di questo paese; oppure che, non avendo cittadinanza e trovandosi fuori del Paese in cui aveva residenza abituale a seguito di siffatti avvenimenti, non può o non vuole tornarvi per il timore di cui sopra.

Accettazione

Ad uno straniero non chiedere da dove vieni ma piuttosto chiedi dove va.

Dopo l'accoglienza, in cui avviene l'incontro con l'altro, si tratta di metterlo nelle condizioni di avere di nuovo la speranza, la voglia di vivere, la voglia di raccontare la sua storia. Dobbiamo identificarlo, chiedergli di raccontarci la sua storia ed in particolare perché egli è venuto a bussare da noi.

I motivi di spostamenti sono vari, né esiste un'unità di misura del dolore o del disagio. Credo per questo che un superstite di un paese in guerra ha più urgenza nella gestione delle sue pratiche burocratiche, rispetto ad uno che immigra per motivi economici (perché nel suo paese c'è una crisi economica in atto e non c'è più lavoro per tutti). Teniamo presente il fatto che l'immigrato ci sta chiedendo aiuto, aiuto ad avere la possibilità di vivere e di ritrovare la propria dignità. Gli immigrati sono disposti a fare i lavori più umili (quelli definiti come "lavori delle 5 'P': Precari – Pesanti – Pericolosi – Poco pagati – Penalizzanti socialmente) però nelle condizioni dignitose, con rispetto dei loro diritti fondamentali, non "a nero", non come nuovi schiavi. Scappare dalla schiavitù per ritrovarti di nuovo schiavo è un'aberrazione (ciò potrebbe creare un meccanismo psicologico molto pericoloso nell'immigrato rendendolo così un pericolo per sé e per la società di accoglienza).

In questo *step* il rifiuto (rimpatrio) non dovrebbe essere contemplato, eccetto nei casi particolari dove si venisse a scoprire che il richiedente sia soggetto a delle restrizioni

giuridiche (come, per esempio, in quanto noto per terrorismo, per malavita...). Lo asserisce anche la convenzione di Ginevra. Gli altri migranti invece dovrebbero essere accolti e accettati. Non si tratta del così detto 'buonismo' ma si tratta di umanità. Non bisogna essere ricchi per accettare l'altro. Tra poveri ci si può aiutare e crescere insieme. A volte i flussi migratori sono male distribuiti. Il più grande centro di rifugiati al mondo non si trova in un paese ricco. Il centro di *Dadaad* si trova in Africa, in Kenya. In Europa, la Spagna che ha un'economia più debole rispetto alla Germania accoglie in base alla sua popolazione 9,6% di stranieri contro 9,3% di stranieri della ricca Deutschland. Ovviamente ogni paese ha la sua capacità di accoglienza, in base all'ampiezza e allo sviluppo. Ci dovrebbe essere una ripartizione proporzionata dei flussi di migranti.

In questo secondo *step*, dunque, ci si conosce: ascoltiamo l'altro (il migrante), ascoltiamo la sua storia, lo conosciamo meglio, gli diamo la possibilità di stare nel nostro paese oppure di andare in un altro scelto da organismi internazionali (se non abbiamo le *strutture*). *L'accettazione non è un processo unidirezionale, entrambe le parti devono contemplare la possibilità di stare insieme.*

Integrazione

*Non giudicare sbagliato ciò che non conosci,
cogli l'occasione per comprendere (Pablo Picasso).*

Dopo l'accettazione, quando le due parti hanno la voglia di vivere insieme, occorre stabilire regole di coabitazione pacifica. L'integrazione non si basa sulla tolleranza, ma piuttosto sul *rispetto*, e per rispettare l'altro lo devo conoscere. L'integrazione non è a senso unico, ma bidirezionale. Un processo d'integrazione efficiente prevede da parte del migrante, la conoscenza e il rispetto delle leggi e della cultura del paese ospitante (non è l'*assimilazionismo* praticato in Francia oppure il

melting pot in Inghilterra); da parte di chi accoglie prevede il rispetto della cultura e pratiche (in privato e anche in pubblico) dall'ospite nel rispetto delle leggi vigenti. Soprattutto l'ospitante deve impegnarsi a capire la cultura altrui, anche se non la condivide, mettendo pian piano a disposizione dei meccanismi per favorire, nei limiti della legge e del rispetto delle altre comunità, l'espressione culturale dei nuovi cittadini. Sapendo che "la cultura è la storia in cammino", gli ospitanti devono mostrarsi disponibili al dialogo pacifico, favorendo i futuri miglioramenti della coabitazione, evitando l'omologazione e esecrando ogni forma di discriminazione, di ghettizzazione, di razzismo, di xenofobia, e, al contrario, promuovendo la libera espressione della diversità.

In pratica, questa parte del percorso è basata sullo "studio" del paese ospitante e il dialogo permanente. Inizierebbe con vari corsi basilari e *obbligatorî*, un corso di lingua del paese ospite, un corso di storia e di geografia, un corso di cultura generale, un corso di galateo nei luoghi pubblici. Allo stesso tempo, attraverso associazioni e mediatori culturali (indispensabili in tutti i nostri quattro *step*) si tratta di realizzare delle attività di scambi culturali, attraverso musica, mostre, danza, sport, teatro. In questo modo gli ospiti possono presentare la loro cultura agli ospitanti. *In questa tappa l'ospite si sente a casa, si sente membro della comunità, ha, come tutti gli altri, dei diritti e dei doveri. Egli s'innamora del suo nuovo paese, vuole contribuire al suo sviluppo. Vuole convivere con gli altri nel reciproco rispetto rimanendo se stesso, rispettando la diversità e non cedendo all'omologazione.*

Inserimento sociale

*Lavoro è vita,
e senza quello esiste solo paura e insicurezza (John Lennon).*

Dopo la delicata fase di integrazione, il migrante si sente già in una comunità. Lui è in grado di portare la sua pietra

alla costruzione di un sogno comune, il sogno della nazione di residenza. Dalle indagini fatte nella fase di accettazione si conosce il livello di studio di ogni ospite. Si conosce il settore nel quale hanno lavorato prima, che cosa sanno fare in concreto. Sono diplomati, laureati, professionisti, esperti? Si fa una mappatura delle loro conoscenze pregresse. Abbiniamo al loro background i vari corsi obbligatori fatti nella fase precedente per avere per ciascuno degli immigrati un CV iniziale.

Apriamo una parentesi per ricordare che l'obbligatorietà dei corsi è necessaria per dare un'opportunità a tutti, perché aiutare l'altro consiste soprattutto nel dargli i mezzi per realizzarsi. Purtroppo questi corsi di base obbligatori non vengono fatti nella maggior parte dei paesi di accoglienza. Come potremmo pretendere di inserire una persona in una comunità se non riesce ad esprimersi, a comunicare, a parlare la lingua del luogo? L'immigrato sarà ghettizzato e messo alla *mercé* del mercato del lavoro a nero, delle mafie, della prostituzione... Chiudiamo la parentesi.

Come dicevamo, il background e i corsi obbligatori permettono di capire in che campo ogni immigrato potrebbe lavorare, e in base a ciò ciascuno avrà una formazione, potrà anche fare un corso di aggiornamento. Ricordiamoci che i nuovi arrivati sono nella maggior parte dei casi con poche pretese. Essi sono disposti a fare dei lavori che gli ospitanti generalmente non vogliono più fare (a torto o a ragione), ma tutto nel rispetto della loro dignità, della loro umanità, perché è questo di cui sono in cerca. Farli lavorare a nero, nei circuiti paralleli per conto delle mafie, costretti a fare lavori peggiori rispetto a quelli delle *5P*, sarebbe creare una bomba a orologeria.

I sicuri vantaggi dell'immigrazione

Il fenomeno di spostamento delle persone, gestito rispettando le regole esposte precedentemente, ci permette di esplorare il potere dell'incontro e di capire che l'altro è una

parte di noi stessi, e che quindi la nostra felicità passa anche attraverso il suo benessere. Un'immigrazione ben gestita porta infiniti giovamenti in vari campi:

a) *sul piano economico*

Lo dimostrano i dati: i nuovi venuti sono un bene per l'economia dei paesi di accoglienza. Essi hanno un'enorme voglia di lavorare, sono decisi nella ricerca di lavoro (a volte a dispetto del rispetto della loro umanità). Nel caso in cui il lavoro si fa raro, essi riescono ad inventarsi il lavoro... Il motivo è molto semplice, gli immigrati hanno sviluppato una capacità di adattarsi che permette loro anche di imparare più velocemente. Essi hanno un'altra visione della vita, essendo stati plasmati da un'altra cultura; ciò permette loro di vedere a volte opportunità che gli autoctoni non vedono. Prendiamo l'esempio dell'Italia: l'8,2% di immigrati produce circa 11% del PIL. Gli immigrati contribuiscono allo sviluppo del paese. Essi non sono un peso per le casse dello stato (come viene spesso raccontato da alcuni articolisti alla ricerca dello scandalo a qualsiasi costo – sono quelli che, dovendo vivere della quantità di articoli pubblicati, ignorano volutamente, interessatamente, l'etica del giornalismo). Le aziende create dagli stranieri rappresentano il 10% delle imprese italiane e questo numero è sempre più crescente; al contrario, molte aziende italiane chiudono. Tutti questi dati relativamente positivi emergono benché il paese citato come esempio non abbia una buona politica di gestione del fenomeno migratorio, restando fondamentalmente fermo, al massimo, al secondo *Step*, cioè il livello dell'accettazione. Non è difficile immaginare le ricadute sul piano economico, se il processo di accoglienza venisse sviluppato interamente fino al quarto *step*.

b) *Sul piano demografico*

La dimensione dell'ubuntu "è l'espressione di questo volere vivere, non gli uni con gli altri, ma gli uni attraverso gli altri" (Joseph KZ).

Ci sono dei paesi che hanno una popolazione attiva molto alta. La fetta della popolazione in età di lavorare rappresenta spesso la parte più larga della piramide demografica. È il caso

di tanti paesi del sud, quelli africani in particolare. Come si suole dire “Il letto del povero è sempre fecondo”. Prendiamo il caso del Camerun, che ha un tasso di natalità molto alto (circa 5 figli per donna), ma sfortunatamente per colpa dell’impoverimento permanente della popolazione, e per mancanza di cure mediche, la speranza di vita è molto bassa. I camerunensi che vivono nella loro terra natia, muoiono presto. In un paese “machiavellicamente” (secondo il significato ormai attribuito a questo avverbio e al relativo aggettivo, con cui Nicolò Machiavelli davvero non ha nulla a che fare) condotto nella crisi economica, la gioventù vi si trova intrappolata: non c’è il lavoro, non esiste un futuro... Dall’altro lato, vi sono paesi con un tasso di nascita molto basso. Prendiamo ancora al caso dell’Italia: circa 1,5 figli per donna. Inoltre questi paesi hanno una speranza di vita lunga; premio di un servizio sanitario efficiente e di un progetto in campo medico di ricerca lungimirante. Alcuni paesi europei sono “vecchi”, hanno una popolazione prevalentemente sui settanta anni. L’UE in particolare si distingue per l’elevato numero di paesi in essa compresi in cui più del 20% della sua popolazione ha un’età superiore ai 65 anni. Sotto questo aspetto, possiamo citare oltre al caso dell’Italia anche quello della Germania, per quanto concerne l’UE. Ma la stessa cosa vale in Asia per il Giappone, nell’America del nord, il Canada in prima posizione e poi gli Usa.

Nell’uno e nell’altro caso, l’economia ne risente, la piramide demografica non è idonea per uno sviluppo sostenibile. Notiamo che il numero dei “paesi vecchi” cresce sempre di più tra i paesi sviluppati. L’immigrazione fa sì che si crei un equilibrio demografico, permettendo ai paesi di poter crescere. Tanti paesi in un certo periodo della loro economia hanno sfruttato questa politica per poter crescere, è il caso in Europa della Gran Bretagna oltre che della attuale Germania.

c) *Sul piano culturale. “La cultura è la storia in cammino” (Joseph KZ)*

La cultura è l’insieme degli elementi che fondano la nostra *identità*. Proviamo a intendere meglio questo concetto.

L'espressione "identità culturale" viene spesso usata nella sua asserzione più erronea. Augusto Ponzio ha intitolato un volume della serie "Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura" (XX, 13), da lui diretta, *La trappola mortale dell'identità* (a sua cura, Roma, Meltemi, 2009), per sottolineare non solo quanto sia pericolosa la non comprensione di questo concetto, ma anche che il suo cattivo impiego finisce con l'essere una trappola mortale. Proviamo a cogliere il senso di questi due concetti *cultura* e *identità*, basilari per ciascuno di noi (come soggetti culturali) e per ogni società odierna che miri alla convivenza pacifica.

"L'identità culturale non è una struttura fossile o statica; non è neppure un concetto astratto o un'etichetta incollata dal di fuori. L'identità culturale è un processo che ingloba il passato e il presente ma anche, potenzialmente il futuro" (Joseph KZ). Questa definizione semplice e chiara è completamente diversa da quella implicita dall'uso che di questa espressione si fa abitualmente e a cui siamo abituati grazie ai mass media, sentendola pronunciata da interpreti della "politica" che effettivamente la trasformano nel pericolo di una trappola mortale... Alla stregua di come era intesa nel Germania nazista, l'identità è concepita come una struttura fossile, qualcosa di statico che appunto bisogna conservare, mummificare, preservare da qualsiasi contaminazione, come nel caso della "razza ariana".

Una cultura che si chiude è come una lingua morta. È come un seme che si rifiuta di germogliare. Il fenomeno migratorio permette alle nostre culture di evolversi. Il potere dell'incontro ci permette un salutare rimetterci in discussione e un conseguente miglioramento di sé e degli altri.

d) *Sul piano umano. "L'uomo è un animale in grado di creare nuovi mondi" (A. Ponzio)*

Il più importante dei giovamenti prodotti dal fenomeno migratorio è quello che avviene sul piano umano. Si tratta di una ricchezza impagabile, frutto del *potere dell'incontro*. Riusciamo a fruire di questa ricchezza, di questo dono, nella sensazione che avvertiamo di fronte al volto di un *altro*, agli

occhi di un *altro*, al racconto di un *altro*, che ci fa intravedere nuove cose, scoprire nuovi mondi, comprendere che apparteniamo ad una realtà bella perché diversificata. Realtà che non ci ha ancora svelato tutti i suoi segreti. La creatività di una persona, di un popolo è spesso legata alla sua capacità di aprirsi a nuovi mondi.

Come osserva Augusto Ponzio, l'uomo è portato a progettare, inventare, a creare nuovi mondi, e non può restare ancorato a una identità (illusoria, falsa) fissata una volta per tutte, statica, atemporale. La sua disponibilità all'incontro, la sua capacità di apertura e di accoglienza è già evidente nel fatto che nelle lallazioni dell'infante ci sono tutti i fonemi di tutte le lingue esistenti e future, sicché egli è disponibile per l'apprendimento di una qualsiasi lingua. E solo il successivo apprendimento della lingua della comunità di appartenenza lo limita in questa sua originaria abilità, privilegiando, di quell'amplissimo repertorio di fonemi, solo alcuni, pochi, ed escludendone molti altri, fino alla difficoltà, da adulto, di riprodurre quelli di un'altra lingua.

Dato che ogni lingua è soltanto lo specchio di una cultura e della sua limitata visione del mondo, l'incontro tra le lingue e tra le culture è certamente una grande occasione di innovazione, di scoperta, di ampliamento e anche di messa in discussione del proprio modo di vedere le cose. È soltanto così che saremo consapevoli della nostra autenticità e unicità. All'individuo umano, per essere diverso dagli altri animali in quanto capace di creare mondi diversi, occorre *incontrare l'altro*, condizione necessaria per progettare e costruire mondi nuovi. Ciò può avvenire attraverso variegati mezzi e attività, la letteratura, il cinema, lo studio, ma soprattutto il viaggio e l'incontro con l'altro. L'altro è una parte di noi stessi, e, certo, può essere nostro figlio, il fratello, l'amico, il vicino, il collega, ma è soprattutto lo straniero quello che ci racconta vissuti, storie, esperienze che vengono da lontano, da luoghi diversi, appartenenti a una cultura diversa, visti con gli occhi plasmati da cose diverse e differenti... Il migrante e l'autoctono usufruiscono del potere dell'incontro, di

questa ricchezza che diviene *free*, gratis, grazie al fenomeno dell'immigrazione. È un bene comune a disposizione di tutti: occorre soltanto mettersi in ascolto di se stessi per goderne. Sfortunatamente quest'ascolto viene spesso a mancare, anche perché impedito, ostacolato, nella società odierna dal rumore, dalla paura indotta attraverso mass media e altro.

La gestione errata del fenomeno migratorio

Possiamo dire con certezza che un popolo senza il potere dell'incontro, senza l'altro, senza apporto con l'esterno, con il diverso, senza aperture al nuovo, è come un muscolo non allenato e si atrofizza.

La cattiva gestione del fenomeno migratorio consiste nel non rispettare la buona prassi presentata prima, rifiutandola e ostacolandola in nome di fondamenti falsi, di pregiudizi, in contrasto con i "pilastri" che noi abbiamo posto precedentemente quali condizioni essenziali che rappresentano la base di qualsiasi ragionamento che miri a concepire una società basata realmente sui diritti fondamentali dell'essere umano, sulla *humanitas*.

Un paese come l'Italia ha circa l'8,2% della sua popolazione composta da immigrati. Per questa popolazione le persone di 15 anni e oltre in condizione di lavorare sono 58% a fronte di 41,9% della popolazione italiana, quelli in cerca di lavoro sono 11,2% a fronte di 5,5% per la popolazione italiana, quelli inattivi sono 30,8% a fronte 52,6% per la popolazione italiana... Si evince da questi dati che certamente non poca è la voglia di lavorare degli immigrati, ma occorre dire che, proprio perché i 4 *step* per la buona gestione del processo d'immigrazione non sono rispettati, troviamo gli immigrati a svolgere soprattutto i lavori dei 5 p (*Precari – Pesanti – Pericolosi – Poco pagato – Penalizzanti socialmente*) come già detto. Introduciamo un nuovo concetto, *Working Poor* (lavoratori poveri), che si riferisce ai lavoratori che hanno una retribuzione inferiore ai 2/3 del salario medio calco-

lato su base oraria. Il lavoro con retribuzione media giusta si chiama *Decent work*. In Italia abbiamo il 41,7% dei lavoratori immigrati che sono *working poor*, un dato veramente scandaloso che ci spinge a pensare che l'immigrazione serve prevalentemente come bacino di mano d'opera al mercato nero ed alle mafie.

Certamente la mala gestione va anche attribuita in senso largo a tutti, cioè a ciascuno di noi. “[...] Ciascuno di noi è colpevole davanti a tutti e per tutto, e io più di tutti gli altri” (Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*), ma in particolare ai dirigenti, alla politica e al governo.

Notiamo che non esiste una giurisdizione chiara e propria circa l'immigrazione. Esiste un insieme di decreti, ripresi dalle leggi europee, oppure pattuiti in momenti di emergenza. Un paese con la situazione geografica dell'Italia che può essere uno dei pionieri nella gestione del fenomeno ed essere uno dei maggiori beneficiari della risorsa umana, continua a trattare il fenomeno come un'emergenza. Emergenza diventata permanente!

Per l'opinione pubblica dominante, confortata e confermata dai mass-media l'immigrazione è la fonte di ogni problema. È facile attribuire colpe a una fetta della popolazione che non ha mezzi per difendersi, un gruppo che non ha il diritto al contraddittorio. Per continuare vorrei introdurre questi concetti: il *rispetto* e la *tolleranza*. C'è una differenza tra “rispetto” e “tolleranza”. Come diceva Pier Paolo Pasolini, usare la tolleranza, significa che esiste un tollerato e un tollerante cioè uno che (bontà sua) sopporta e uno che è sopportato. “Tollerante” sembra una bella parola, ma prendiamo “tollerato” e applichiamolo a noi stessi: “Io sono tollerato” ...come ci si sente a essere un tollerato? L'immigrazione va gestita con spirito di rispetto ma non di tolleranza.

C'è chi pensa che l'assistenzialismo sia una soluzione per aiutare gli immigrati e gli emarginati sociali. Assistere le persone in difficoltà è necessario, ma non è sufficiente. L'assistenza non deve diventare qualcosa di permanente, qualcosa di continuativo. Si può assistere in modo continuativo una persona che non

ha più la possibilità di progettare la sua vita. Appunto si parla di assistenza agli anziani, in senso continuativo fino alla loro fine. Una persona giovane va assistita per un periodo, non per sempre. L'assistenzialismo permanente crea un circolo vizioso per cui l'assistito inizia a perdere il senso di responsabilità e di realizzazione, la sua vita diventa una successione di atti vuoti ripetuti ogni giorno, con lo scopo di sopravvivere, senza progettualità, senza volontà di crescere e di cambiare, e di partecipare. Questi soggetti se non vengono inseriti in un processo, in un progetto lungimirante, iniziano a diventare un peso sociale. Tanti immigrati finiscono in questo giro, in questa spirale senza fine. Tutto questo a dispetto degli operatori del settore che lavorano ma che sembrano dare dei colpi di spada nell'acqua, non vedendo il risultato del loro impegno e non potendo testimoniare circa il cambiamento o, meglio, miglioramento desiderato nei soggetti bisognosi.

Alert!

Il terrorismo che viviamo nel mondo d'oggi è in parte il risultato del perdurare di una politica migratoria volutamente sbagliata per tanto tempo. Il larghissimo divario tra ricchi e poveri, sempre più crescente, crea sempre di più la situazione di frustrazione di cui abbiamo già parlato. Soprattutto i ghetti (psicologici e geografici), i radicalismi generati dalla mala gestione dell'immigrazione hanno creato dei bacini di persone a cui i terroristi possono attingere.

Consideriamo il caso del campo di *Dadaab* in Kenya: consta di più di 450 mila persone. Il campo esiste da circa venticinque anni, ci sono dei bambini che sono nati e cresciuti là, che non hanno nemmeno un'identità... Che fine faranno queste persone? Quali sono le prospettive individuate dall'ONU per questa gente, al di là dei discorsi sterili, ai quali l'Organizzazione delle Nazioni Unite ci ha abituati? L'ONU ha abbandonato la via del dialogo. Pensiamo ai campi per i rifugiati, come quello che i funzionari dell'Unione Europea

stanno creando in Turchia. La guerra in Siria, in Libia genera un grande numero di sfollati. L'UE ha tutto l'interesse di gestire bene il fenomeno migratorio, lasciando da parte l'ipocrisia, l'affarismo e gli interessi personali. Se il fenomeno fosse gestito male, si prospetterebbero parecchi problemi in un futuro prossimo.

Il migrante, un "extracomunitario", cittadino del mondo

Uscire, lasciare, partire dal proprio paese natio, vedendo nello sguardo dei propri cari, la pena, la desolazione, la paura di non rivedersi più, è un'esperienza molto difficile, è qualcosa di traumatico; però senza perdere la possibilità di contemplare un futuro possibile. Il trauma di questa separazione forzata non può perdurare, occorre superarlo, bisogna fare tesoro di questa esperienza, costruirsi una forza psicologica che ci porterà a diventare sempre migliori e pronti ad affrontare le avversità della vita. Generalmente per i migranti la separazione e il viaggio sono solo l'inizio delle peripezie e delle prove da affrontare. Occorre essere forti, amare la giustizia, combattere contro i sistemi che vogliono dei sotto-esseri umani da sfruttare come schiavi; occorre che ciascuno sia consapevole di dovere migliorare se stesso, e ciò a vantaggio sia dei propri cari, sia degli altri per quanto diversi, stranieri ... Godere del privilegio (se lo possiamo chiamare così) di avere vissuto in prima persona l'ingiustizia dovrebbe fare del migrante un uomo pronto a combattere per la giustizia, la pace e il bene comune, anziché farne motivo di pessimismo, di permanente lamento, di frustrazione, o di voglia di vendetta.

Ci sono casi in Italia di immigrati che hanno manifestato questo coraggio, dei braccianti che si sono ribellati a un sistema mafioso, come quello del caporalato, che teneva sotto controllo tutti, sia gli italiani che gli immigrati: un coraggio e una voglia di giustizia da parte degli immigrati che può essere rappresentato dalla figura del giovane africano Yvan Sagnet.

Un uomo extra-colto, un giocatore extra-forte, una macchina extra-veloce, una donna extra-bella... il prefisso “extra” ha una grande accezione positiva, porta un aggettivo qualificativo al suo livello massimo. Prendiamo allora in questo senso la parola “extracomunitario”. *Extracomunitario* indica il massimo della realizzazione della com’unitarietà, della comunanza. Essere un *extracomunitario* è un onore, connota chi ha veramente compreso il senso, il valore di “comunità” e esserne la massima rappresentazione... Un migrante, un immigrato, un emigrato è, in questo senso, un extracomunitario. In rapporto con quanto dicevamo nel paragrafo precedente, un immigrato che ha un senso del bene comune, un amore per la giustizia non può che essere un extracomunitario, un extracittadino, un futuro cittadino del mondo.

Da migrante a CDM, “Cittadino del Mondo”

“Cittadino del mondo”: un altro di quei concetti che viene usato a vanvera da tutti senza che nessuno si soffermi a pensare a quello può essere il suo vero significato. Essere un cittadino del mondo non significa avere viaggiato in giro per il mondo, non significa avere più passaporti ricoperti con timbri di visti di viaggio, non significa soltanto essere il frutto di due culture diverse, soprattutto non significa auspicare di vedere il mondo omologato sotto un unico stato, aderendo dunque all’ideologia pericolosa del governo mondiale... Tutti possono diventare CDM. Un migrante, o precisamente un immigrato, può usufruire del potere dell’incontro per diventare un CDM; lui ha a disposizione diverse (minimo due) unità di paragone culturale, cioè può vedere e comprendere le cose a seconda di due o più culture diverse.

“Essere un *cittadino del mondo*, significa avere colto la quintessenza di tre concetti fondamentali: l’identità culturale, la diversità culturale, la solidarietà (fratellanza) tra le persone”.

Riferimenti bibliografici

- De Luca, Erri (2016). “Talands”, monologo iniziale, voce fuori campo, del film, *Cittadino Del Mondo-naz “CDM-naz”*, regia di Blaise Essoua.
- Dostoevskij, Fëdor (2005). *I fratelli Karamazov*, testo russo a fronte, collana “Il Pensiero Occidentale”, Milano, Bompiani.
- Ghandi Mahatma, <http://www.libridaleggereassolutamente.com/>
- Ki-Zerbo, Joseph (2011). *Punti, fermi sull’Africa*, Collana “Antropolis, Bologna, EMI.
- Lenon, John, <http://aforismi.meglio.it/>
- Picasso, Pablo, <http://www.pensieriparole.it/>
- Ponzio, Augusto (2016). “Presentazione”, in Susan Petrilli, a cura di, *Linguaggi delle scienze e scienze dei linguaggi*, serie “Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XXV, 18, Milano, Mimesis, 2016.

6. L'Europa fra emigrazione e migrazione*

di Umberto Eco

Quando l'Europa diventerà afro-europea

Martedì scorso, mentre tutti i giornali dedicavano numerosi articoli alle tensioni fiorentine, su *la Repubblica* appariva una vignetta di Bucchi: rappresentava due silhouettes, un'Africa enorme e incombente, un'Italia minuscola; accanto, una Firenze che non era rappresentabile neppure con un puntino (e sotto c'era scritto "Dove vogliono più polizia"). Sul *Corriere della Sera* si riassumeva la storia delle mutazioni climatiche sul nostro pianeta dal 4000 a.C. a oggi. E da questa rassegna emergeva che a mano a mano la fertilità o l'aridità di un continente provocavano immense migrazioni che hanno cambiato il volto del pianeta e creato le civiltà che oggi conosciamo o per esperienza diretta o per ricostruzione storica.

Oggi, di fronte al cosiddetto problema degli extracomunitari (grazioso eufemismo che, come è stato già notato, dovrebbe comprendere anche gli svizzeri e i turisti texani), problema che interessa tutte le nazioni europee, continuiamo a ragionare come se ci trovassimo di fronte a un fenomeno di immigrazione. Si ha immigrazione quando alcune centinaia

* Questo testo di Umberto Eco nella sua attuale configurazione è stato pubblicato originariamente in *Migrazioni*, serie "Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", 4, a cura di Augusto Ponzio, con la seguente didascalia: "Si riproducono qui di seguito, per gentile concessione dell'Autore, due "Bustine di Minerva" pubblicate, rispettivamente, sull'*Espresso* del 1.4.1990 e del 15.4.1990. Il titolo è redazionale".

di migliaia di cittadini di un paese sovrappopolato vogliono andare a vivere in un altro paese (per esempio gli italiani in Australia). Ed è naturale che il paese ospitante debba regolare il flusso di immigrazione secondo le proprie capacità di accoglienza. Come va da sé che abbia il diritto di arrestare o espellere gli immigrati che delinquono – così come d'altra parte ha il dovere di arrestare, se delinquono, sia i propri cittadini che i turisti ricchi che portano valuta pregiata.

Ma oggi, in Europa, non ci troviamo di fronte a un fenomeno di immigrazione. Ci troviamo di fronte a un fenomeno migratorio. Certo non ha l'aspetto violento e travolgente delle invasioni dei popoli germanici in Italia, Francia e Spagna, non ha la virulenza dell'espansione araba dopo l'Egira, non ha la lentezza di quei flussi imprecisi che hanno portato popoli oscuri dall'Asia all'Oceania e forse alle Americhe, muovendosi sopra lingue di terra ormai sommerse. Ma è un altro capitolo della storia del pianeta che ha visto le civiltà formarsi e dissolversi sull'onda di grandi flussi migratori, prima dall'Ovest verso l'Est (ma ne sappiamo pochissimo), poi dall'Est verso l'Ovest, iniziando con un movimento millenario dalle sorgenti dell'Indo alle Colonne d'Ercole, e poi in quattro secoli dalle Colonne d'Ercole alla California e alla Terra del Fuoco.

Ora la migrazione, inavvertibile perché assume l'aspetto di un viaggio in aereo e di una sosta all'ufficio stranieri della questura, o dello sbarco clandestino, avviene da un Sud sempre più arido e affamato verso il Nord. Sembra una immigrazione, ma è una migrazione, è un evento storico di portata incalcolabile, non avviene per transito di orde che non lasciano più crescer l'erba dove sono passati i loro cavalli, ma a grappoli discreti e sottomessi, e però non prenderà secoli o millenni, ma decenni. E come tutte le grandi migrazioni avrà come risultato finale un riassetto etnico delle terre di destinazione, un inesorabile cambiamento dei costumi, una inarrestabile ibridazione che muterà statisticamente il colore della pelle, dei capelli, degli occhi delle popolazioni, così

come non molti normanni hanno installato in Sicilia dei tipi umani biondi e con gli occhi azzurri.

Le grandi migrazioni, almeno in epoca storica, sono temute: da principio si tenta di evitarle, gli imperatori romani erigono un "valium" qua e uno là, mandano le quadrate legioni in avanti per sottomettere gli intrusi che avanzano; poi vengono a patti e disciplinano le prime installazioni, quindi allargano la cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'impero, ma alla fine sulle rovine della romanità si formano i cosiddetti regni romano-barbarici che sono all'origine dei nostri paesi europei, delle lingue che oggi orgogliosamente parliamo, delle nostre istituzioni politiche e sociali. Quando sulle autostrade lombarde troviamo località che si chiamano italianamente Usmate, Biandrate, abbiamo dimenticato che sono desinenze longobarde. D'altra parte, da dove venivano quei sorrisi etruschi che ritroviamo ancora su tanti volti dell'Italia centrale?

Le grandi migrazioni non si arrestano. Ci si prepara semplicemente a vivere una nuova stagione della cultura afro-europea.

L'Africa e l'Est: migrazione e liberazione

Sul supplemento allegato a *L'Espresso* numero 11, il fascicolo intitolato *La nuova civiltà*, ho scritto un rendiconto di questo secolo. Siccome sapevo che è difficile definire il secolo in cui ancora si vive, avevo scelto il criterio che regola le barzellette della serie "First good news, then bad news" (esiste anche il meccanismo inverso, ma se non l'ho scelto avrò ben avuto una ragione). Esempio: "Prima le buone notizie. Si avvertono i passeggeri che l'aereo ha perduto i motori, le ali e il timone. I paracadute sono in numero insufficiente. All'aeroporto è stato disposto un servizio di emergenza. L'equipaggio confida che l'atterraggio possa avvenire nel migliore dei modi. Seguono le cattive notizie: Questa è una registrazione".

Così avevo fatto in quel mio articolo. Un sottile polemistia di altro settimanale (e intendo “sottile” nel senso delle Sottilette Kraft: incline a leggere degli articoli solo una fetta), ha letto solo la prima metà del mio articolo, e non credendo ai propri occhi si è precipitato nella macchina da scrivere per guadagnarsi la settimana. Mi ha pertanto accusato della peggiore eresia del secolo, l'indulgenza ottimistica verso le bellezze dell'era tecnologica. Vittima della stessa era, che è dominata dalla nevrosi della velocità, non è arrivato sino alla fine del mio pezzo. Ne ha cavato con poca fatica un quarto di stipendio, e ne sono lieto per i suoi piccoli (se li ha riconosciuti legalmente).

Certo è difficile fare previsioni su quello che ci attende. Su *L'Espresso* numero 12-13 avevo scritto nella “Bustina” che quello che avviene con la salita degli africani verso il Nord non è un fenomeno di immigrazione (regolabile attraverso le leggi) ma un fenomeno di migrazione, di portata cosmica, che condurrà a una mutazione genetica su scala mondiale. Un amico mi ha chiesto se mi rendevo conto che ogni fenomeno migratorio comporta secoli di lacrime, scontri tra gruppi etnici, massacri, forse nuovi genocidi. Credo che avesse sciaguratamente ragione, benché in difetto: molte aree potrebbero essere coinvolte in eliminazioni sanguinose.

Una migrazione, anche se avviene in poche decine di anni anziché in alcuni secoli o millenni, ha un costo. Non stavo raccontando una storia consolante. Non è colpa mia. Suggerivo che, se di migrazione si tratta, è tempo perso pensare a politiche dell'immigrazione, ma occorre pensare a più vasto raggio a una politica e a un'etica della migrazione.

Cercavo di dire: “prepariamoci alla realtà dei fatti”. Come, non sapevo e non so, ma almeno è utile sapere che l'aereo è senz'ali, l'equipaggio lo ha già lasciato con il paracadute, e non perdere tempo a schiacciare il bottone per chiamare la hostess.

Però credo che la situazione sia meno irreparabile della caduta di un aereo: basta prepararsi a capire, contenere a

ondate successive, integrare i flussi migratori, riducendo il prezzo (inevitabile) al minimo necessario.

L'ultima obiezione che mi è stata fatta è perché pensare a una migrazione ventura (con tutte le sfumature tragiche che l'evento comporta, indipendentemente dai risultati positivi che ne risulteranno nell'arco di secoli) mentre in Europa stiamo assistendo a eventi mirabili come la liberazione dei paesi dell'Est.

Devo confessare che, dalla prospettiva in cui mi pongo ora, il fatto che un cittadino della Germania orientale possa oggi aspirare al benessere dei cittadini della Germania occidentale, è del tutto irrilevante. Di fronte alla tragedia dell'Africa, il tenore di vita di un cittadino di Lipsia era già uguale a quello di un cittadino di Francoforte. C'è poca differenza tra un rumeno e un parigino, in rapporto alla differenza tra un bialfrano e uno svedese.

Certamente negli ultimi mesi abbiamo assistito a eventi eccitanti per la nostra piccola dimensione europea, ma la remota possibilità che l'unificazione delle due Germanie porti un cittadino di Bonn allo stesso livello di povertà di un cittadino di Berlino est, o che la caduta dell'impero russo porti a una situazione di caos para-balcanico in tutta l'Europa orientale, è trascurabile rispetto alla situazione mondiale, almeno in un'ottica planetaria. Il Terzo mondo è pieno di gente che venderebbe la madre per vivere bene come si viveva a Bucarest sotto Ceausescu.

PARTE TERZA
Raccontare del differire

1. Il raccontare nell'epoca della comunicazione globale *di Susan Petrilli e Augusto Ponzio*

Questo testo rientra nel progetto di ricerca che ha trovato una sua prima formulazione nell'incontro informale avvenuto nell'Università di Carleton a Ottawa il 17 luglio 1998 tra gli autori e Francesco Loriggio, professore di letteratura comparata in tale università e Joseph Paré, professore di semiotica letteraria nell'Università di Ouagadougou.

Tale progetto di ricerca si è proposto come obiettivo la realizzazione di un volume tramite la partecipazione di più autori con competenze diverse, da prospettive diverse e appartenenti a nazioni e culture differenti. Il titolo provvisorio di questo volume, che sarà pubblicato in una doppia edizione, francese e inglese, è, in francese, *Le reseau du récit. Critique de la communication mondialisée*, e, in inglese, *Telling Tales. Towards a Critique of Globalized Communication*.

La ricerca si propone di analizzare la pratica del raccontare storie mediante forme orali e scritte come pure mediante altre forme non verbali, che sono rintracciabili in tutte le culture di tutti i paesi. La presenza di una tale pratica in tutto il mondo stabilisce un collegamento tra i diversi popoli e le diverse culture che è del tutto differente da quello delle forme relativamente recenti della comunicazione mondializzata.

Quest'ultima, subalterna com'è al mercato mondiale e alla mercificazione generale dell'attuale forma sociale di comunicazione-produzione, presenta, come suo carattere essenziale, l'omologazione, l'annullamento delle differenze. Ciò dà luogo, per compensazione, a illusorie identità, a indi-

vidualismi, a separatismi e a egoismi, individuali e comunitari, che sono complementari alla competitività, al conflitto e alla reciproca esclusione. La ricerca parossistica dell'identità si converte, paradossalmente, nell'esclusione dell'alterità. Di conseguenza la differenza di cui l'identità ha bisogno, per riconoscersi e affermarsi, è una differenza indifferente ottenuta col sacrificio, in forme e a gradi diversi, dell'alterità, sia all'interno, cioè nei confronti di quanto trova nella differenza la propria identificazione, sia all'esterno nei confronti di ogni differenza altrui.

Al contrario, il raccontare storie è una pratica comune che non nega ma che invece esalta le differenze e le mette in un rapporto di reciproca accoglienza. Esso non solo favorisce l'incontro e la reciproca comprensione tra i differenti popoli, ma sussiste proprio in quanto tale, cioè in quanto è strutturalmente e geneticamente fatto del mettere in comune, in un rapporto dialogico basato sull'ospitalità, anche tra le lingue e tra i generi discorsuali, e sull'interessamento per l'altro. Nei secoli, il raccontare storie ha agito come una sorta di tessuto connettivo tra i popoli, con ciò favorendo la circolazione di vari temi, soggetti, valori e generi discorsuali, così come emerge da ciò che, oggi, possiamo considerare come un patrimonio comune di leggende, favole, miti, storie, racconti, parabole, detti, proverbi, ecc. Nel raccontare, la comunicazione con l'altro, che è solitamente incentrata, oggi in maniera patologica, sull'interesse, è soppiantata da una comunicazione in cui è l'*interessante* quello che conta, e in cui il rapporto con l'altro si basa su l'*interessamento* per lui proprio in quanto altro.

La pratica del raccontare, oggi, si manifesta in tipi e generi differenti di discorso, incluso il genere romanzo, che è tra i generi letterari quello più rappresentativo del nostro tempo, e si serve di media differenti dalla scrittura e dall'oralità, come, per esempio, il cinema. L'aspetto comune del raccontare storie consiste nel suo essere fine a sé, nel suo essere fondato unicamente nel piacere del coinvolgere e dell'ascoltare l'altro. Ciò distingue questo raccontare anche

dal tipo di narrazione che è asservito al potere: il potere del controllare e del punire (il racconto davanti al giudice o al commissario di polizia), il potere dell'informazione (le cronache giornalistiche), il potere del curare (l'anamnesi, il racconto che interessa allo psicoanalista), il potere di redimere e salvare (il racconto davanti alla grata del confessionale), il potere del registrare e dello stabilire il Senso della Storia (la ricostruzione dei fatti da parte dello storico, ecc.).

Il raccontare storie sospende invece l'ordine del discorso a cui la comunicazione mondializzata è funzionale; conseguentemente esso crea momenti di pausa nella comunicazione-produzione, di riflessione, di ripensamento critico, di dialogo, d'incontro, di accoglienza, di ospitalità dell'altro. Per ciò stesso, nei confronti dell'ordine del discorso esso risulta una pratica sovversiva, più o meno sospetta. In questo articolo intendiamo affrontare un aspetto di questa problematica con particolare riferimento al raccontare collegato con la cultura nera, dell'Africa e dell'America.

Nel sottotitolo abbiamo impiegato il termine "*oraliture*". Esso può richiamare quello di "*orature*" coniato in analogia con "*écriture*", scrittura, e proposto da Claude Hagège (1985) per designare l'oralità, o lo stile orale, conferendo a questo tipo di discorso validità, in quanto veicolo di saperi, analoga a quella della scrittura. Il termine "*orature*" è ripreso da Joseph Paré (1997) per designare gli elementi dell'oralità che si manifestano nel discorso del romanzo e che costituiscono un aspetto della oralità. Noi preferiamo il termine "*oraliture*", che non vale la pena tradurre in italiano, e lo impiegheremo per indicare i vari generi della letteratura orale tra cui racconti, leggende, proverbi, filastrocche, canzoni, ecc. che ci ripresentano sotto forma di scrittura il raccontare nella forma orale, che viene poi ripreso nei generi scritti o come trascrizione o come più o meno complessa rielaborazione letteraria.

"*Oraliture*" richiama "*écriture*". Questo rinvio alla parola "scrittura" non riguarda soltanto il fatto che l'*oraliture* diventa scrittura venendo ripresa in varie forme di scrittura

letteraria o trasposta nella trascrizione. “*Oraliture*” riecheggiando “*écriture*” sta anche a significare che nelle forme della letteratura non scritta l’oralità è già scrittura, scrittura *avant la lettre*, che presenta forme di modellazione del mondo, in funzione di una sorta di gioco del fantasticare e per il piacere dell’inventiva, dell’intrattenimento e del coinvolgimento dell’ascolto non diverse dalla letteratura scritta.

Come primo approccio alla narrazione, nella prospettiva del progetto che abbiamo delineato, ci occuperemo di alcune espressioni letterarie della scrittura-*oraliture* che in maniera diretta o indiretta appartiene alla cultura nera africana ivi compresa quella americana. In particolare faremo riferimento al romanzo africano post-coloniale, ai racconti africani e più specificamente ai racconti di Burkina-Faso, e alle canzoni infantili dello stesso paese, alle storie afro-americane di Uncle Remus, che trattano del personaggio di Brer Rabbit, e a quelle dei Gullah (il nome della popolazione nera delle isole lungo la costa della Georgia e della Sud Carolina) concernenti il suo quasi omonimo Bo Rabbit.

Non solo il lettore non si deve aspettare nulla di esaustivo, ma neppure di trovarsi di fronte ad un’analisi che entri nel merito di questa complessa tematica. Si tratta, invece, semplicemente dell’impostazione di una ricerca che sarà realizzata in seguito in funzione del volume sopra indicato.

Più che dall’etnologo, dall’antropologo, dall’etnolinguista, se non per il loro imprescindibile lavoro di raccolta e di restituzione di materiali, è soprattutto dalla folcloristica comparata e specialmente dalla letteratura comparata (comprensiva sia della letteratura orale sia della letteratura scritta) che possiamo trarre contributi per la nostra ricerca così come noi la intendiamo.

Come pure è importante il punto di vista dello scrittore.

Chi meglio dello scrittore sa della scrittura letteraria sia nella sua forma scritta sia nella sua forma di scrittura-*oraliture*? Uno scrittore come Italo Calvino sa comprendere, nei confronti dei racconti divertenti o raccapriccianti delle “fiabe africane”, il “piacere di raccontare”, il “divertimento

a congegnare intrecci ingegnosi”, l’“umorismo ammiccante e comunicativo”; sa cogliere, al di là dei contenuti, l’importante ruolo che gioca il modo di narrare, lo “stile”, l’atteggiamento, il gesto del raccontare del nero (v. Calvino, “Introduzione” in Paul Radin, *Fiabe africane*, 1994: 8).

Calvino insiste sull’incontro e sullo scambio non basato sull’utile, sul dare e avere, sul guadagno e su qualche contropartita, ma, come direbbe Georges Bataille, in pura *dépense*, che si è realizzato nella storia culturale dei popoli nel raccontare e nell’ascoltare tagliando di traverso rapporti di comunicazione per interesse o rapporti di ostilità e di conflitto, “approfitando”, si potrebbe dire, dei mercati, delle fiere, della compravendita di schiavi, del lavoro degli schiavi nelle piantagioni, dei bivacchi dei soldati durante le molte guerre, dei viaggi commerciali, ecc. per instaurare rapporti altri, che hanno reso possibile alla *oraliture* di giungere fino a noi.

È mediante la sua raffinata e sapiente pratica di scrittore che Joel Chandler Harris ci ha fatto conoscere le “Legends of the Old Plantation” e le canzoni raccontate da quel tipo di nero (Harris dice che è perlomeno composto da tre o quattro persone diverse da lui conosciute) che è *Uncle Remus*.

Infatti, quello che più interessa in un lavoro di ricerca del genere non è tanto il rapporto tra testo e contesto, che pure è importante ai fini della comprensione del testo (ma che per quanto ci concerne, non ci interessa affatto se è stabilito nel senso di ridurre il testo ad un documento per fini etnologici, sociologici, antropologici, etnolinguistici, storici, ecc. facendo del testo il mero pre-testo per interessi che lo travalicano), quanto, invece, il rapporto tra testo e testo, anche quando essi siano culturalmente, geograficamente e temporalmente lontani.

Così, per quanto concerne l’importante lavoro compiuto da Oger Kaboré nella costruzione del “corpus di chansons enfantines au Burkina Faso”, ciò che soprattutto emerge in rapporto alla nostra prospettiva, indipendentemente dallo sforzo etnolinguistico compiuto dall’autore di associare il testo al suo contesto culturale e alla sua lingua, è il caratte-

re di gioco che queste canzoni hanno, indipendentemente dall'essere canzoni collegate col gioco. Esse appartengono all'universo ludico della *oraliture* che è fedelmente resa dalla trascrizione che ne fa Kaboré. E, infatti, per quanto quest'ultimo si sforzi di collegare queste canzoni al contesto quotidiano dei bambini burkinabé e alle necessità pratiche di ordine educativo, pedagogico, sociale, culturale della società tradizionale dei Mossi, i testi di questo abbondante corpus sono espressione del piacere di cantare, di giocare, di danzare.

Per quanto l'autore si scusi per la sua "osservazione partecipante", poiché nativo del luogo a cui i testi appartengono, e per aver dunque potuto tradire involontariamente l'obiettività scientifica con la complicità di qualche giudizio troppo personale e di qualche ricordo di infanzia (Kaboré 1993: 17), è, invece, interessante il ritrovarsi di due situazioni temporali ormai – a causa degli avvenimenti storici che li separano – distanti tra di loro, cioè il tempo dell'infanzia dell'autore che trascrive e il tempo attuale in cui la non semplice raccolta di materiali è stata realizzata. Questi due tempi sono collegati certamente dal lavoro scientifico ma anche dal desiderio di ritrovarsi nella propria infanzia trasponendo in segno scritto ciò che viveva sotto forma di scrittura letteraria orale.

L'autore per quanto si possa preoccupare di darci un quadro il più possibile esaustivo delle caratteristiche della lingua e dell'uso della parola dei Mossi, queste canzoni sono proprio costituite dal fatto che giocano con la lingua, la mettono in scacco, la prendono in giro. Inoltre si sottraggono alla funzionalità ad uno scopo preciso – come, invece, avviene negli atti linguistici ordinari – tranne che per la loro unica funzione pratica prioritaria, quella del gioco dei bambini.

Così pure l'interpretazione simbolica delle canzoni infantili – fatta, evidentemente, in considerazione della visione del mondo propria dei Mossi, ma fatta anche tenendo conto delle scienze moderne che di simboli si occupano, dalla psicoanalisi all'antropologia culturale –, vera o falsa che sia,

rispettosa o forzata, nulla aggiunge al valore intrinseco di queste canzoni.

La nostra idea è che i testi della letteratura orale abbiano la capacità di affrancarsi dai loro contesti e di avere una vita propria. Come tali essi continuano a dire e dunque ad avere possibilità di accoglienza e di ascolto anche quando il loro contesto si è fortemente modificato e non esiste più e anche quando sono ripresi in contesti completamente differenti.

Assai felice è la scelta, da parte dell'autore, del titolo della raccolta delle canzoni infantili del Burkina Faso, *Les oiseaux s'ébattent*, che, con la sua ambiguità, con il suo alludere misterioso, con la sua più ampia apertura possibile del senso, ben corrisponde alle caratteristiche delle canzoni infantili. *Les oiseaux s'ébattent*, che è la traduzione quasi letterale di "Niúli z ämz äm...", espressione composta da un sostantivo e da un ideofono onomatopeico, allude all'entusiasmo e all'accanimento dei bambini nei loro giochi collettivi, e contiene una caratteristica specifica di queste canzoni ma anche della forma poetica che è quella della ripetizione. La ripetizione sembra essere il procedimento più frequentemente impiegato nelle canzoni infantili ed è espressione del piacere del giocare con le parole, conferendo alla loro sonorità, al loro ritmo intrinseco, sensazioni strane e gradevoli.

Certo si può sempre cercare di scoprire qualche preciso significato simbolico o qualche funzione che queste canzoni possono avere al di là del gioco e del loro stesso essere gioco con le parole; per esempio, funzioni educative, funzioni morali, o, come dice l'autore, per i testi lunghi che egli qualifica come "recitativi", una funzione intellettuale perché esercitano la memoria, abitano al senso della logica e alla precisione. Ma indipendentemente da ciò e dunque indipendentemente dalle situazioni e dalle finalità e dalle forme di comportamento per i quali sono state prodotte, queste canzoni per i giochi infantili hanno un valore intrinseco, il valore di "opera" nel senso in cui Emmanuel Levinas impiega questo termine. In altre parole, sono qualcosa di valido, di prezioso, ma senza guadagno, senza ritorno. Alla stessa ma-

niera lo è l'utensile più rozzo, più primitivo e più funzionale che contiene sempre, in quanto opera umana, sotto forma di fregio, di decorazione, di abbellimento, un in più, un'eccezione, che continua a fargli avere valore e significatività sicché esso è custodito con estrema cura (per esempio nel museo) anche quando la sua utilità è completamente venuta meno, o perché divenuto inservibile o perché sono cambiate le situazioni in cui era un oggetto utile.

Alla stessa maniera i racconti appartenenti anch'essi al Burkina Faso, raccolti da Louis Tauxier tra il 1913 e 1916 (dei quali un'antologia è stata pubblicata nel 1985 a cura di Doris Bonnet), si sottraggono al tentativo di ricondurli a qualche conclusione moralistica, come pure a qualsiasi giudizio di immoralità. Anche in questo caso il piacere del raccontare ha il sopravvento. È sintomatico, nei molteplici racconti degli animali, il comportamento del personaggio Lepre, che somiglia molto a quello di Brer Rabbit di Uncle Remus e anche del ragno Anansi dei racconti degli Ashanti del Ghana, ma ritrovabile pure nei racconti dei Caraibi: Lepre alcune volte ripristina la giustizia punendo chi è stato ingrato e tracotante, ma altre volte essa stessa è causa di soprusi e di malefatte che restano impuniti e sono espressione e vanto della sua furbizia. Malgrado le sue bricconerie, il personaggio, tuttavia, produce il riso per i suoi eccessi e la simpatia per le sue trovate. I sentimenti di fiducia, di amicizia, di gratitudine, di generosità che questi racconti suscitano non stanno tanto nei contenuti e nella "morale della favola", quanto nell'atmosfera di confidenza, di apertura, di coinvolgimento, di partecipazione nei confronti dell'altro, inerenti al loro stesso movimento fabulatorio.

Analogamente è per la sua capacità di essere al centro di una tessitura di storie, così come è capace di tessere tele, che il ragno Anansi continua ad essere oggetto di interesse e personaggio di storie illustrate per bambini in diversi libri quali, per esempio, quelli pubblicati negli Stati Uniti a partire dagli inizi del Novecento. Indipendentemente dalla sua moralità o immoralità, dalla sua funzione educativa o diseducativa,

il ragno Anansi con le sue avventure risulta interessante soprattutto per la sua capacità di muoversi con leggerezza e destrezza lungo il filo del racconto.

Julius Lester (1987, 1988), autore di un rifacimento delle storie di Uncle Remus rispetto alle raccolte dei racconti pubblicate da Harris tra il 1880 (ma le storie di Uncle Remus erano cominciate già nel 1878 sul giornale *The Atlanta Constitution*) e il 1948 (il decimo volume, postumo), si sforza (v. *ivi* introduzione) di mostrare come il briccone Brer Rabbit abbia, col disordine che produce, il ruolo morale di ricomposizione dell'ordine, rispondendo alla nostra esigenza inconscia di disordine funzionalizzata alla ricomposizione dell'ordine e alla risistemazione della totalità disturbata. Ma anche questo personaggio ha una vita propria nei racconti indipendente dalle interpretazioni che cercano di attribuirgli qualche compito e qualche funzione. Lester, se ha ragione quando esonera Brer Rabbit da funzioni di ordine ideologico e politico (il furbo coniglio ridotto a simbolo e sublimazione della resistenza nera, nelle piantagioni, alla schiavitù), ricade nel ricorrente vizio di assegnare ai personaggi come questo, che rispondono essenzialmente al piacere del raccontare infunzionale, qualche ruolo nel funzionamento dell'ordine del discorso. Mentre è certamente condivisibile l'affermazione di Lester quando, volendosi riferire alla capacità di questi racconti di circolazione e di ascolto in maniera ben più ampia di quella collegata con il contesto di origine, osserva: "Whether we are black or white, slave or free, child or adult, Brer Rabbit is us" (*ivi*: iii).

Ben più vicino, con le sue capacità di scrittore, non solo al personaggio Brer Rabbit, ma anche al tipo di narratore che un personaggio del genere presuppone è Joel Chandler Harris. Egli, infatti, è soprattutto riuscito a ricreare l'atmosfera del raccontare contestualizzando Brer Rabbit non in qualche situazione storico-sociale di appartenenza ma nella modalità discorsiva appropriata. È soprattutto il dialogo che Uncle Remus intavola con i suoi ascoltatori infantili che rende vivo e dà spessore umano alle avventure di questo personaggio

recuperando effettivamente il senso del racconto che può essere fatto risalire molto indietro nel tempo e molto lontano nello spazio.

Come risulta da un recente libro illustrato a cura di Priscilla Jaquith (1981), *Brer Rabbit* nella variazione di *Bo Rabbit* (ma non è l'unica variante), è ritrovabile anche nei racconti dei Gullah, popolazione nera stanziata sulle isole lungo la costa della Georgia e del Sud Carolina, di cui non si sa con precisione la provenienza, anche se si propende, come luogo di origine, per l'Angola da cui questa popolazione sarebbe stata deportata nel Settecento per farla lavorare in stato di schiavitù nelle piantagioni di riso e di cotone del Sud. Ma un'altra ipotesi fa derivare i Gullah dalla Liberia. Nella edizione di Jaquith le storie di *Bo Rabbit*, originariamente raccolte da Albert H. Stoddard (v. 1949) in *patois Gullah*, sono narrate in un inglese che cerca in qualche maniera, salvando la facile comprensibilità, di avvicinarsi al linguaggio dei Gullah che è un ibrido di inglese elisabettiano, della lingua africana dei Gullah, e di dialetti locali britannici.

Il merito di Harris è quello di aver ridato, con le sue capacità di scrittore e non di semplice raccoglitore e trascrittore, vigore narrativo alle storie di *Brer Rabbit*. A titolo esemplificativo riportiamo questo brano dal primo volume delle sue storie di *Uncle Remus*. Si tratta del racconto numero XXXIII, intitolato "Why the Negro is Black". Anche in questo caso si tratta di un inglese che cerca di ricreare lo stile del narrastorie nero delle piantagioni del sud:

One night, while the little boy was watching Uncle Remus twisting and waxing some shoe-thread, he made what appeared to him to be a very curious discovery. He discovered that the palms of the old man's hands were as white as his own, and the fact was such a source of wonder that he at last made it the subject of remark. The response of Uncle Remus led to the earnest recital of a piece of unwritten history that must prove interesting to ethnologists.

"Tooby sho de pa'm er my han's w'ite, honey", he quietly remarked, "en, w'en it come ter dat, dey wuz a time w'en all de

w'ite folks 'uz black – blacker dan me, kaze I done bin yer so long dat I bin sorter bleach out”.

The little boy laughed. He thought Uncle Remus was making him the victim of one of his jokes; but the youngster was never more mistaken. The old man was serious. Nevertheless, he failed to rebuke the ill-timed mirth of the child, appearing to be altogether engrossed in his work. After a while he resumed:

“Yasser. Fokes dunner w'at bin yit, let 'lone w'at gwineter be. Niggers is niggers now, but de time wuz w'en we 'uz all niggers tergedder”.

“When was that, Uncle Remus?”.

“Way back yander. In dem times we 'uz all un us black; we 'uz all niggers tergedder, en 'cordin' ter all de 'counts w'at I years fokes 'uz gittin 'long 'bout ez well in dem days ez dey is now. But atter 'w'ile de news come dat dere wuz a pon' er water some'rs in de naberhood, w'ich ef dey'd git inter dey'd be wash off nice en w'ite, en den one un um, he fine de place en make er splunge inter de pon', en come out w'ite ez a town gal. En dem, bless grashus! w'en de fokes seed it, dey make a break fer de pon', en dem w'at wuz de soopless, dey got in fus' en dey come out w'ite; en dem w'at wuz de nex' soopless, dey got in nex', en dey come out merlatters; en dey wuz sech a crowd un um dat dey mighty nigh use de water up, w'ich w'en dem yuthers come 'long, de morest dey could do wuz ter paddle about wid der foots en dabble in it wid der han's. Dem wuz de niggers, en down ter dis day dey ain't no w'ite 'bout a nigger 'ceppin de pa'ms er der han's en de soles er der foot”.

The little boy seemed to be very much interested in this new account of the origin of races, and he made some further inquiries, which elicited from Uncle Remus the following additional particulars:

“De Injun en de Chinees got ter be 'counted 'long er de merlatter. I ain't seed no Chinees dat I knows un, but dey tells me dey er sorter 'twix' a brown en a brindle. Dey er all merlatters”.

“But mamma says the Chinese have straight hair”, the little boy suggested.

“Co'se, honey,” the old man unhesitatingly responded, “dem w'at git ter de pon' time nuff fer ter git der head in de water, de water hit onkink der ha'r. Hit bleedzd ter be dat away”.

Uncle Remus non si limita a raccontare ma si lascia coinvolgere con i suoi ascoltatori in un dialogo colorito che contestualizza le storie che narra dando ad esse freschezza e pregnanza di senso. Benché Uncle Remus sia un personaggio inventato (anche se tipologicamente reale), Harris ha, proprio in quanto abile scrittore, la capacità di distanziamento sì da permettergli una sua fisionomia autonoma e un carattere particolare tanto da far dire all'autore che egli non è in grado di rispondere dei capricci, della comicità e delle incongruenze del suo personaggio. Proprio l'"exotopia" da scrittore, cioè la sua extralocalizzazione rispetto al personaggio, facevano dire a Harris di essere soltanto un "compilatore" e un "accidental author" (v. Brookes, "Introduction", p. xii, in Harris 1965).

Harris scriveva le storie che faceva raccontare al personaggio Uncle Remus non solo per il suo piacere di scrivere ma anche per il piacere dell'ascolto che egli aveva modo di sperimentare direttamente fra le persone della sua famiglia; il piacere del raccontare e della ricostruzione – non del contesto storico originario lontano nello spazio e nel tempo da cui la sequenza delle storie di Brer Rabbit e dei suoi affini Bo Rabbit, Buh Rabbit e lo stesso ragno Anansi aveva preso l'avvio – del mondo fantastico inventato e tramandato nel corso di diverse generazioni. La visione di questo mondo, diceva Harris, capace di dire con semplicità come è fatta la vita era molto "più promettente di un inutile viaggio per terre selvagge fatto per scoprire a che ora le tribù delle montagne e gli abitanti delle pianure agitavano i loro pugni pelosi gli uni verso gli altri per poi andarsene, ciascuno con il suo cicaleggio, per la propria strada" (Harris 1892: vii).

Nella sua analisi dedicata al romanzo africano francofono post-coloniale, Paré (1997) mostra come nel romanzo africano si fondano il genere romanzo, che è una forma di espressione tipicamente occidentale, con i generi tipici della letteratura orale africana, quali i miti, le leggende, le canzoni, i proverbi, le parabole, ecc. Il romanzo, come soprattutto ha contribuito ad evidenziare Bachtin, a cui Paré direttamente

si richiama, si presta bene a questa fusione, per la sua disponibilità di genere di avvalersi, nella realizzazione del proprio discorso, dei generi discorsuali più diversi, sia di quelli letterari sia di quelli extraletterari, sia scritti sia orali, sia tradizionali, sia moderni (v. Bachtin 1975, it. 1979). Tale doppia eredità del romanzo post-coloniale richiede, dice Paré, per la sua interpretazione, una “ermeneutica della ibridità”.

Questo rapporto fra passato e presente secondo cui si configura il raccontare del romanzo africano ha delle conseguenze sulla struttura stessa del suo discorso per quanto riguarda la temporalità. Il genere romanzo si adatta bene anche in questo senso, dati il carattere generalmente non lineare della sua temporalità e la molteplicità di tempi non riducibili l'uno all'altro che in esso entrano in rapporto. Non si tratta neppure di tempi inseribili in un tempo unico che li contenga tutti, facendoli confluire verso un unico senso. Quelli che il romanzo raffigura sono invece tempi reciprocamente altri, che esso fa incontrare come conseguenza della sua disponibilità dialogica, polilogica, polifonica. Si può in questo senso parlare di un’“antistoricità” della parola del romanzo. Tale antistoricità il romanzo africano riprende come mezzo di affrancamento sia dalla visione storica dominante, che è la storia dell'occidente imperialistico, sia dal tempo lineare del millenarismo secondo cui la visione africana aveva precedentemente concepito la propria contrapposizione alla storia della realtà dello sfruttamento e del dominio.

Il raccontare del romanzo africano post-coloniale, che è la forma letteraria più praticata, insieme alla novella o al racconto breve, dagli scrittori africani francofoni al Sud del Sahara, elabora una temporalità pancronica, facendosi punto di incrocio di diversi percorsi narrativi sia scritturali sia oraliturali, della propria tradizione e della modernità. Questa ibridità viene organizzata in una sintesi creativa, che permette di parlare di una “riappropriazione dinamica della pratica scritturale”.

Tale riappropriazione riguarda anche la lingua. Il carattere specifico della scrittura letteraria, e soprattutto della parola

del romanzo, di lavorare sulla lingua standone fuori, stando fuori dall'ordine del discorso, permette, quando è realizzato dallo scrittore africano che impiega una lingua straniera dominante, come il francese, un'operazione di maggiore distanziamento, di parodizzazione, di dialogizzazione, di critica. In questo modo si sente l'interferenza linguistica non solo sul piano stilistico e semantico, ma anche su quello ideologico, ma non nella forma della diretta, e spesso dogmatica e sterile, contrapposizione, ma di una dialettica dialogizzata. Ciò consegue al guardare a una lingua e ai suoi generi discorsuali letterari dal punto di vista di un'altra lingua e da altri generi e tradizioni; consegue all'interferenza, evidentemente non solo puramente linguale, del parlare wolof, arabo, malgascio, bantu in francese.

Ciò stabilisce rapporti, nota Paré, fra il raccontare del romanzo africano francofono e quello di altre "culture della periferia", come mostrano le somiglianze, che non sono superficiali analogie, ma vere e proprie profonde omologie, fra di esso e quello anglofono, magrebino, o latino americano. Ora, è proprio in queste "culture della periferia" che il romanzo oggi vive e si sviluppa e si rinnova, creando una comunanza *altra*, fatta di valorizzazione della dialogizzazione, della non-indifferenza delle differenze; *altra* rispetto a quella della comunicazione mondializzata, omologante e capace solo di differenze indifferenti, non dialogizzate.

Si delinea così una comunanza della periferia, che, per la sua capacità innovativa nella riappropriazione delle pratiche scritturali e nella rigenerazione della tradizione orale, dice Paré, "mette in discussione la nozione stessa di periferia".

Questa comunanza della "periferia" attraverso la piena valorizzazione, nel raccontare, nel romanzo particolarmente, delle risorse dei generi della scrittura e della *oraliture*, comunanza, per esempio, nell'ambito della "letteratura africana" fra la produzione letteraria del continente africano e dei Caraibi, mostra il limite della critica letteraria che insista troppo sull'astrazione "letteratura nazionale", fino a

proporre una visione parcellizzata e nuovamente espressione di chiusura identitaria, funzionale al discorso totalizzante dell'apparato del potere statale e, in ultima analisi, della comunicazione-produzione.

Nel concetto di "letteratura nazionale", il comune carattere sovversivo della "letteratura della periferia" viene perduto di vista. Non solo, ma ne viene ideologicamente (coscientemente o meno) ostacolata la presa di coscienza della sua posizione tutt'altro che periferica, non semplicemente nella letteratura nella sua astrazione museificata, ma nel rinnovamento e sviluppo della visione umana del mondo.

Paré perciò, in contrasto con i limiti del concetto di letteratura nazionale (d'accordo con Abiola Irele che già nel 1977 sosteneva che è impossibile parlare, per la letteratura africana, di letteratura nazionale), propone di privilegiare quello di "letterature meta-nazionali". Tale concetto, anziché fare riferimento all'appartenenza e all'identità dello scrittore, si concentra sul carattere dell'opera, sulla sua non riducibilità a un fatto nazionale, alla sua costitutiva non appartenenza e alterità. "Letteratura nazionale" e "letterature metanazionali": il necessario plurale della seconda espressione sta ad indicare la differenza, l'alterità nella comunanza, che proprio della differenza e dell'alterità è fatta.

Il contributo specifico del romanzo africano viene individuato da Paré nella riattivazione che esso produce dei generi della tradizione orale africana facendoli dialogare con il genere romanzo e lavorando in tal modo non soltanto alla rigenerazione del romanzo e al recupero non museificante delle proprie tradizioni, ma anche alla realizzazione di una visione del mondo "dalla periferia", "dal basso", dal "sud del mondo". Si tratta di una visione che sia capace non di una semplice alternativa ma di una effettiva alterità all'interno della comunicazione dominante e al "mondo", alla "realtà", all'"essere delle cose" che tale comunicazione produce e mette in circolazione.

Questa concezione del romanzo africano mostra l'angustia e la sterilità di concezioni come quella che nega il carat-

tere africano dei prodotti letterari degli scrittori che continuano a scrivere nelle lingue dei colonizzatori; o come quella che esorta all'inutile ricerca di una "identità archeologica". Si tratta invece di cogliere, come dice Paré, la proposta che circa il problema dell'identità, della differenza, viene dal raccontare del romanzo africano francofono post-coloniale. E questa proposta, che effettivamente fuoriesce, come *altra*, dalla concezione dell'identità della comunicazione dominante, consiste nella costituzione di una "identità polimorfa", che coniuga, in maniera innovativa, elementi della cultura africana con quelli dell'Occidente. L'"ibridità sintetica" del raccontare del romanzo visibilizza, dice Paré, quest'idea di "identità polimorfa" che si realizza come incrocio di *differenze riconoscibili*.

Il modo con cui il romanzo africano si rapporta alla lingua straniera e la utilizza è paradigmatico del lavoro che la scrittura letteraria può fare nei confronti della lingua, ma anche del lavoro di critica che si rende necessario nei confronti della comunicazione dominante e che proprio la "gettatezza" periferica evidenzia come necessario e ineludibile. Questo rapporto con la lingua e con il suo ordine di discorso, può essere espresso, come fa Paré, in termini di "glottofagia": glottofagia della lingua francese da parte degli africani per farne uno strumento capace di esprimere non un'identità archeologica e illusoria, ma un'identità polimorfa di una nuova concezione del mondo.

È la glottofagia propria della scrittura letteraria che anche gli scrittori occidentali conoscono e praticano come condizione stessa della letterarietà. Ma questa pratica, oggi, dato il dominio della comunicazione-produzione mondializzata, può trovare forza e incremento proprio dal recupero del raccontare dell'*oraliture*. È per questo che l'Africa, come altre zone della "periferia", con la sua tradizione di letteratura orale – che generalmente gli studi di antropologia culturale dei paesi colonizzatori o neo-colonizzatori hanno cercato di recuperare nella loro genuinità per metterla sotto spirito – può fortemente contribuire a questa sorta di "antropofagia

culturale". La prospettiva è dunque quella del superamento dell'umanesimo dell'identità monologica per un nuovo umanesimo dell'alterità, ovvero per un umanesimo dell'identità polimorfa e polilogica.

Riferimenti bibliografici

- Abrahams, Roger D. (a cura di) (1985). *Afro-American Folktales: Stories from Black Traditions in the New World*, New York, Pantheon Books.
- Arkhurst, Joyce Cooper (1964). *The Adventures of Spider: West African folktales*, illustrazioni di Jerry Pinkney, Boston, Little Brown.
- Averincev, S. S. (1993). "Simbolo", in P. Jachia e A. Ponzio (a cura di), *Bachtin e...*, pp. 197-209, Bari, Laterza, 1993.
- Bachtin, Michail (1975). *Estetica e romanzo. Un contributo fondamentale alla "scienza della letteratura"*, trad. it. a cura di Clara Strada Janovič, Torino, Einaudi.
- Bennett, John (1908). "Gullah, a Negro Patois", *The South Atlantic Quarterly*, Ott. 1908, Parte I, pp. 332-347 e Parte II, pp. 39-52.
- Blachère, J.-Cl. (1993). *Négritures. Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*, Parigi, L'Harmattan.
- Bonnet, D. e D. Bonogo (1982). *Proverbes et contes mossi*, Parigi, Fleuve et Flamme, Edicef.
- Brookes, Stella Brewer (1950). *Joel Chandler Harris-Folklorist*, Georgia, University of Georgia Press.
- Collier-Harris, Julia (1918). *The Life and Letters of Joel Chandler Harris*, Boston and New York, Houghton Mifflin & Co.
- Courlander, Harold (1957a). *The Hat-Shaking Dance: and Other Ashanti Tales from Ghana*, New York, Harcourt Brace.
- (1957b). *Terrapin's Pot of Sense*, New York, Henry Holt & Co.
- (1962). *The King's Drum and Other African Stories*, New York, Harcourt Brace.
- Courlander, Harold e George Herzog (1947). *The Cow-Tail Switch. And Other West African Stories*, New York, Henry Holt & Co.
- Evans-Prichard, E. E. (a cura di) (1976). *The Zande Trickster*, Londra, Oxford University Press.
- Faulkner, William J. (1977). *The Days When the Animals Talked: Black American Folktales and How They Came to Be*, Chicago, Follett Publishing Co.
- Guisso, Basile (1995) *Burkina Faso. Un espoir en Afrique*, Parigi, L'Harmattan.

- Hagège, Claude (1985). *L'homme de paroles*, Parigi, Fayard.
- Harris, Joel Chandler (1880a). *Uncle Remus: His Songs and His Sayings*, illustrazioni di Frederick S. Church e J. H. Moser, New York, D. Appleton & Company.
- (1880b). *Uncle Remus*, con 79 illustrazioni di Arthur B. Frost, introd. di Stella Brewer Brookes, Schocken Books, New York, 1895, 1965.
- (1883). *Nights with Uncle Remus: Myths and Legends of the Old Plantations*, illustrazioni di Frederick S. Church e William H. Beard, Boston, James R. Osgood & Company.
- (1889). *Daddy Jake, The Runaway: And Short Stories Told After Dark*, illustrazioni di Edward W. Kemble, New York, The Century Company.
- (1892). *Uncle Remus and His Friends*, illustrazioni di Arthur B. Frost, Boston, Houghton Mifflin & Co.
- (1911). *Nights with Uncle Remus*, Boston & New York, Houghton Mifflin & Co.
- (1915). *Uncle Remus: His Songs and His Sayings*, Boston & New York, Houghton Mifflin & Co.
- (1918). *Uncle Remus Returns*, illustrazioni di Arthur B. Frost e J. M. Condé, Boston, Houghton Mifflin & Co.
- (1948). *Seven Tales of Uncle Remus*, a cura di Thomas H. English, Atlanta, Emory University.
- (1983). *The Complete Tales of Uncle Remus*, compilato da Richard Chase, illustrazioni di A. B. Frost, J. M. Conde, F. S. Church, E. W. Kemble e W. H. Beard, Boston, Houghton Mifflin & Co.
- Irele, Abiola (1977). *The African Experience in Literature and Ideology*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
- Jaquith, Priscilla (1981). *Bo Rabbit Smart for True. Folktales from the Gul-lab*, disegni di Ed Young, New York, Philomel Books.
- Jung, Carl Gustav (1956). “On the Psychology of the Trickster Figure”, in P. Radin 1956.
- Kaboré, Oger (1993). *Les oiseaux s'ébattent. Chansons enfantines au Burkina-Faso*, préface de Genevieve Calame-Griaule, Parigi, L'Harmattan.
- Kerényi, Károly (1956). “The Trickster in Relation to Greek Mythology”, in P. Radin 1956.
- Kimmel, Eric A. (1988). *Anansi and the Moss-Covered Rock*, illustrazioni di Janet Stevens, New York, Holiday House.
- (1992). *Anansi Goes Fishing*, illustrato da Janet Stevens, New York, Holiday House.
- (1994). *Anansi and the Talking Melon*, illustrato da Janet Stevens, New York, Holiday House.
- Krysinski, Wladimir (1998). *La novela en sus modernidades. A favor y en contra de Bajtin*, Madrid, Iberoamericana.

- Lester, Julius (1987). *The Tales of Uncle Remus: The Adventures of Brer Rabbit*, vol. I, New York, Dial Books.
- (1988). *More Tales of Uncle Remus. Further Adventures of Brer Rabbit, His Friends, Enemies, and Others*, vol. II, illustrazioni di Jerry Pinkey, New York, Dial Books.
- McDermott, Gerald (1972). *Anansi the Spider. A Tale from the Ashanti*, adattamento e illustrazioni di Gerald McDermott, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Pacere, T. E. (1979). *Ainsi on a assassiné tous les mossé...*, Sherbrooke, Éd. Naaman.
- Paré, Joseph (1997). *Écritures et discours dans le roman africain francophone post-colonial*, préface du Fernando Lambert, Ouagadougou, Editions Kraal.
- Petrilli, Susan (1995). “Il tempo del sogno o dell’inizio del mondo nei racconti degli aborigeni australiani”, *Mondo*, “Athamor”, 6, pp. 89-97, Ravenna, Longo.
- Ponzio, Augusto (1983). *Tra linguaggio e letteratura*, Bari, Adriatica.
- (2016). *La coda dell’occhio. Letture del linguaggio nazionale senza confini nazionali*, Roma, Aracne Editrice.
- Potter, Beatrix (1989). *The Complete Tales of Beatrix Potter. The 23 Original Peter Rabbit Books*, Londra, F. Warne & Co.
- Proust, Marcel (1954). *A la recherche du temps perdu*, Parigi, Gallimard.
- Radin, Paul (1956). *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, New York, Philosophical Library.
- (a cura di) (1994). *Fiabe africane*, pref. di Italo Calvino, trad. it. di Adriana Motti, Torino, Einaudi, 1955.
- Stoddard, Albert H. (1949). *Animal Tales Told in the Gullah Dialect*, Archive of Folk Song Recordings, Washington, D. C., Library of Congress.
- Tauxier, Louis (1917). *Le Noir du Yatenga*, Parigi, Larose.
- (1985). *Contes du Burkina (anciennement Haute-Volta)*, recueillis par Louis Tauxier entre 1913 et 1916, introd. et annexe de Doris Bonnet, Conseil International de la langue Française, Parigi, Fleuve et Flamme, Edicef.
- Tiendrebeogo, Y. (1964). *Histoire et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou*, Ouagadougou, Presses africaines.
- (1976). *Mogho, terre d’Afrique, Contes, fables et anecdotes du pays mossi*, rédigés et présentés par P. Arozarena, Ouagadougou, Presses africaines.

2. Identità ideologica e “riconoscimento” dell’arte dell’Africa nera

di Susan Petrilli e Augusto Ponzio

La questione se si possa riconoscere all’Africa nera una produzione artistica è già di per sé sintomatica dell’atteggiamento dell’Europa colonizzatrice nei confronti dei neri africani. Di più: è sintomatica del rapporto fra identità e alterità, fra soggetto conoscitivo, tematizzante, e l’“altro” ridotto a oggetto, a tema. Essa rientra nella faccenda del riconoscimento dell’alterità. Come se l’alterità, l’alterità per sé, irriducibile all’alterità relativa e funzionale, avesse bisogno di riconoscimenti.

L’altro è tale indipendentemente dall’iniziativa del riconoscimento, e del rispetto, da parte di un io (bontà sua) dell’alterità. Da questo punto di vista si può parlare dell’alterità in termini di “materialità”: l’alterità è ciò che è “materiale”, vale a dire che preesiste ed è indipendente dal soggetto (il soggetto di operazioni conoscitive, di stati d’animo, di azioni). E si possono distinguere gradi diversi di alterità a seconda di questa autonomia e resistenza materiale, rappresentati in ordine ascendente dall’alterità del mondo fisico, dall’alterità del mondo organico, dall’alterità del proprio corpo (l’altro di sé), l’alterità di altri (l’altro da sé). La specificità dell’alterità nell’umano è data dal fatto che in esso la materialità è maggiore. L’umano manifesta sul piano planetario l’alterità al livello più alto (rinviamo al volume n. 5 di “Athamor” intitolato *Materia*).

Questo fatto quantitativo è espressione di un fatto qualitativo, di un salto qualitativo nell’evoluzione della

specie: *il linguaggio*. Ci stiamo occupando di questioni di arte, dunque di espressione, di comunicazione, di interpretazione, di raffigurazione, insomma di *segni*. E quindi inevitabilmente ci imbattiamo in questioni di ordine semi-otico. Che cosa caratterizza il segno artistico? La questione è strettamente collegata con l'altra a cui accennavamo: che cosa caratterizza l'alterità dell'umano? E il collegamento è dato dal fatto che è "artistico" quel segno in cui maggiormente l'umano si manifesta, cioè si manifesta la sua specifica alterità. Ed è appunto *il linguaggio*, caratteristica umana, fin dall'apparizione dell'ominide, e che sta alla base dell'alterità specifica della specie *homo*, a manifestarsi in ogni suo prodotto in quanto opera e specialmente nell'opera artistica.

Esiste l'arte nell'Africa nera? Hanno i neri africani il senso estetico? Sono domande che Michel Leiris si pone nel volume in collaborazione con Jacqueline Delange, *Afrique noire. La création plastique* (1967). E Leiris è uno di coloro che hanno il merito di aver contribuito al riconoscimento dell'arte africana.

Domande analoghe si pone Thomas A. Sebeok a proposito degli uccelli giardinieri o uccelli di raso particolarmente dotati sul piano pittorico e architettonico: hanno senso estetico, si può parlare di arte, esiste un'arte nel mondo animale non umano? La risposta di Sebeok è, semplificando, che, se possiamo parlare di "prefigurazioni dell'arte" per gli animali non umani, e si possono trovare omologie fra il segno del mondo animale umano e quello del mondo animale non umano per la loro comune appartenenza alla zoosemiosi, tuttavia è nell'ambito dell'antroposemiosi che è possibile parlare in senso proprio di "arte".

Il saggio di Sebeok "Prefigurazioni dell'arte" è del 1978. Nella sua ricerca successiva egli è giunto a individuare la specificità della semiosi umana nel "linguaggio", distinto dal "parlare" e dal "comunicare" e inteso come congegno di modellazione specie-specifico avente la possibilità di produrre "più mondi possibili" (a differenza degli altri animali. Per es.

gli uccelli giardinieri sono vincolati al loro unico mondo per quanto abbellito architettonicamente e pittoricamente) eccedenti rispetto alla funzione comunicativa e autosostentativa e all'insegna dell'innovazione, dell'inventiva, del “gioco del fantasticare” (è il titolo di un libro di Sebeok). La pluralità delle lingue, la creatività linguistica (nel senso di Chomsky), l'arte, gli sviluppi scientifici sono fra le espressioni più vistose della modellazione specie-specifica del linguaggio già presente nell'ominide “muto”, prima che diventasse “homo loquens” e “homo sapiens”.

Da questo punto di vista, la questione dell'arte africana in termini di “riconoscimento” è semplicemente il risultato di settorializzazioni nell'ambito della semiosi, dettate da arroccamenti dell'identità in spazi più o meno angusti. La cultura, la civiltà, il pensiero, l'arte, la lingua, tutto questo fa parte di questa miope e piccola Identità qui: possiamo riconoscere cultura, civiltà, pensiero, arte anche agli Altri? In questo caso, non si tratta più di differenze e specificità all'interno della semiosi, come nel caso della distinzione, all'interno della zoosemiosi, di sistemi segnici privi di linguaggio nel mondo animale non umano e di sistemi segnici caratterizzati dal linguaggio nel mondo umano. Si tratta di ideologia, di stereotipi, da cui non sono esenti gli stessi atteggiamenti del “riconoscimento”, del “rispetto”. L'asfittica identità ideologica al massimo “concede”, “riconosce”, “conferisce”: Che dite? “Conferiamo” agli africani neri il “sentimento artistico” o li “priviamo” di esso? Lo stesso Leiris pone in questi termini la questione e conclude che si debba fare il passo del riconoscimento:

Ritenere che il sentimento artistico come tale sia estraneo agli africani, anche se ciò risuonasse come un elogio per la loro indipendenza da ogni sofisticazione “estetica”, non significherebbe, d'altronde, privarli ancora una volta della qualifica di uomini completi? (Leiris, trad. it.: 380).

Ma d'altra parte, che significa per Leiris "arte" e "sentimento estetico" quando vuole riconoscere ciò all'Africa nera? Le risposte sono quelle dell'Identità fatta dai meccanismi della difesa e della riproduzione del proprio essere e tuttavia preoccupata per la questione del "riconoscimento", l'identità della "buona coscienza" che vuole mettersi in pace risolvendo anche questa questione. "Opere d'arte" significa, dice Leiris, "opere senz'altra ragion d'essere che la loro esistenza stessa" (ivi: 380-381). Questa caratteristica del perseverare nel proprio essere, dell'interesse, della ostinata chiusura nella propria esistenza, del non aver altra ragione d'essere che la propria esistenza, è la modalità propria, costitutiva, dell'Identità. L'identità che è, tuttavia, disponibile al riconoscimento dell'"alterità" si chiede se è possibile ritrovare se stessa negli altri, e il riconoscimento non è che il riconoscimento di sé, anche da parte degli altri. E Leiris aggiunge in parentesi alla frase "opere d'arte nel senso di opere senz'altra ragion d'essere che la loro esistenza": "nozione, d'altronde, a lungo ignorata in tutte le parti del mondo" (ivi: 380).

Ben *diversa* è la concezione che è espressa da Emmanuel Levinas quando considera l'"opera" come un movimento che va, senza ritorno, dal soggetto verso l'altro. L'arte riprende il movimento dell'opera, che è caratteristico dell'umano, e che si trova in ogni prodotto in quanto umano, per il fatto che esso al di là della sua funzione, compresa quella comunicativa, al di là della sua utilità, presenta, in maniera più o meno marginale o centrale, questo movimento senza ritorno, anche nel senso di senza guadagno, verso l'altro (rinviando al volume n. 1 di "Athanos", *Il senso e l'opera* contenente anche un testo di Levinas su questo tema).

Leiris in tutto il suo discorso sull'arte dell'Africa nera fa riferimento, cercando di discostarsene, all'idea dell'arte fine a se stessa, dell'arte per l'arte. Ma solo una concezione, come quella di Levinas, in cui l'opera artistica venga considerata come un aspetto dell'*opera*, permette di uscire dalla visione dell'arte come sfera a sé stante, come finalizzata solo a se stessa, senz'altra ragione d'essere che se stessa, permette

di uscire dalla sua interpretazione secondo la "ideo-logica" dell'identità. Il movimento dell'opera verso l'alterità come movimento propriamente umano collega "arte e responsabilità", un tema sul quale tanto ha riflettuto Michail Bachtin nel corso della sua ricerca, anche nei suoi appunti dei primi anni Settanta fin dal suo primo scritto del 1919, intitolato appunto "Arte e responsabilità". Si tratta di una responsabilità senza alibi, una responsabilità in quanto coinvolgimento senza garanzie, per l'altro, in base alla quale il movimento dell'opera assume un carattere fondamentalmente "etico", nel senso levinasiano.

Il riferimento a Levinas è motivato qui sia dall'importanza, per la nozione di "arte", della sua riflessione sul concetto di "opera", sia perché Leiris compare in *Nomi propri* (nell'edizione italiana) fra i nomi a cui Levinas ha dedicato la sua attenzione, nel saggio di Levinas del 1949 intitolato "La trascendenza delle parole. A proposito delle *Biffures* di Michel Leiris".

Intanto risulta particolarmente interessante il seguente passo di Levinas riferito al "visivo", visto che al "visivo" si riferisce il discorso di Leiris dedicato alla "creazione plastica" nell'*Africa nera*:

Ma ciò che il gioco delle *biffures* comporta di spaziale non deriva da ciò ch'esso comporta di visivo? Il rigoglio delle *biffures* è certamente come il ritorno della coscienza alla sua esperienza sensibile, il ritorno del sensibile alla sua essenza di sensibile, alla sua essenza estetica. Ma il simbolismo particolare, implicito nell'essenza estetica della realtà, non si spiega forse con il carattere proprio dell'esperienza visiva, a cui la civiltà occidentale riduce, in ultima analisi, ogni esperienza spirituale? Essa ha a che fare con le idee, è luce, cerca la chiarezza e l'evidenza. Approda a ciò che è svelato, al fenomeno. Tutto le è immanente. Vedere significa essere in un mondo che è interamente *qui*, e che basta a se stesso. Ogni visione al di là del dato continua a mantenersi nell'ambito del dato. L'infinito dello spazio, come l'infinito del significato cui rinvia il segno, sono nondimeno quaggiù. La visione è una relazione con l'essere di natura tale che l'essere raggiunto da essa appare appunto come mondo.

Anche il suono, a sua volta, si offre all'intuizione, può essere dato. In ciò consiste certamente il primato della visione in rapporto alle altre sensazioni. Su questo primato della visione si fonda anche l'universalità dell'arte. Essa crea bellezza nella natura, la mette in pace, la placa. Tutte le arti, persino quelle sonore, fanno silenzio (Levinas 1984: 118).

Il riconoscimento – come espressione della cattiva coscienza della buona coscienza – dell'arte anche nell'Africa nera, attribuendo compiutezza e bellezza ai suoi “oggetti utilitari”, quali maschere e statue, mette in pace, placa, fa silenzio.

La questione dell'arte africana, fuori dalla visione dell'identità, come rottura del silenzio della cattiva-buona coscienza, diventerebbe invece, per usare ancora le parole di Levinas, “bisogno di entrare in relazione con qualcuno, malgrado e al di là della compiutezza e della pace del bello” (*ibid.*).

Non trovandosi, per quanto concerne l'Africa Nera, davanti a un'arte separata, a un'arte pura, a causa, come Leiris dice, della minore differenziazione delle attività umane, che impedisce all'arte di isolarsi facendola invece esistere in maniera diffusa (Leiris 1967: 36), respinta, inoltre, l'idea dell'arte per l'arte, a Leiris non resta altro, per giustificare il carattere artistico di oggetti “funzionali”, “utilitari”, come le maschere rituali e le statue, che fare appello al criterio della “bellezza, cioè della disposizione armoniosa delle forme”. Ma allora, per essere sicuri di non attribuire dall'esterno, “da parte nostra”, la nozione di bellezza a quelli oggetti, si tratta, secondo Leiris, di stabilire se si possa riconoscere ai negri il sentimento della bellezza:

Per sentirsi in diritto, comunque, di parlare d'arte a proposito di quelle società, bisogna almeno essere sicuri che la nozione della bellezza non sia loro estranea (*ivi*: 39).

E allora Leiris si dà da fare per trovare testimonianze dell'esistenza, nelle lingue e dialetti africani, di parole che

significhino "bello", "piacevole", "grazioso". Per "riconoscere" l'altro sul piano artistico, l'ideologia dell'identità pacificata, della buona coscienza, ha bisogno di ritrovarlo sul terreno della compiutezza della pace e del bello, che impone il silenzio e che la mette in pace. E Leiris conclude che numerosi elementi attestano che i negri d'Africa hanno la capacità di apprezzare la bellezza, sicché a proposito delle loro produzioni plastiche si può benissimo parlare di arte, senza adottare con ciò un concetto a loro estraneo (v. ivi: 55).

L'opera di riconduzione dell'altro su un terreno comune, senza il rischio di un effettivo incontro con esso, ma sulla base dell'omologazione che fa appello all'universalità del senso della bellezza, del senso estetico, è avvenuta. Anche questi "altri" fanno parte del nostro stesso mondo, hanno la capacità rassicurante dell'ordine, della compiutezza, il senso della bellezza, della disposizione armoniosa delle forme. Facendo anche noi ricorso alla forma della domanda retorica potremmo chiederci se non sia, infatti, senz'altro rassicurante la domanda retorica di Leiris con cui termina la sua disamina del carattere artistico della produzione plastica dell'Africa Nera:

Uno dei grandi esploratori dell'interno dell'Africa, Georg Schweinfurth, non è giunto addirittura a scrivere che proprio presso gli africani più isolati e selvaggi, ancora ignari dell'uso del cotone e generalmente antropofagi, l'istinto artistico (*Kunsttrieb*) e la gioia di produrre opere capaci di abbellire e ordinare la vita erano rimasti intatti?

Un incontro con l'arte dell'Africa nera, come pure con la sua musica, "malgrado e al di là della compiutezza e della pace del bello", è quello che è avvenuto fuori dalla critica d'arte e fuori dall'antropologia e dall'etnomusicologia, e che riguarda l'evoluzione, in rapporto ad esse, dell'arte occidentale moderna come pure quella della musica e della danza. Qui l'incontro con l'alterità assume la forma di un dialogo effettivo, sia pure limitato e isolato. La scoperta dell'"arte negra" da parte dei fauves, cubisti e espressionisti ha com-

portato una trasformazione e messa in discussione dell'arte occidentale che Leiris giustamente indica come “crisi negra” del mondo occidentale”.

Riferimenti bibliografici

- Bachtin e il suo Circolo (2014). *Opere 1919-1930*, testo a fronte, a cura di A. Ponzio, con la collaborazione di L. Ponzio per la traduzione dal russo, “Il pensiero occidentale”, Milano, Bompiani.
- Bachtin, Michail M. (1921). *Per una filosofia dell'azione responsabile*, in M. M. Bachtin *et alii* 1995, pp. 43-100; nuova traduzione di A. Ponzio con l'assistenza di L. Ponzio in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 33-167.
- (1950). “Arte, storia, memoria, linguaggio”, in P. Jachia e A. Ponzio 1993 (a cura di), pp. 194-196.
- (1963). *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. it. di G. Garritano, Torino, Einaudi, 1968.
- (1965). *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, trad. it. di M. Romano, Torino, Einaudi, 1979.
- (1970). “Approfittare con più coraggio delle proprie possibilità” (risposta alla redazione del *Novyi Mir*), trad. it. di N. Marcialis, *Scienze umane*, 4, 1980, pp. 16-23.
- (1974). “Basi filosofiche delle scienze umane”, trad. it. di N. Marcialis, *Scienze umane*, 4, 1980, pp. 8-16.
- (1979). *L'autore e l'eroe*, trad. it. a cura di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1988.
- (1983). “L'autore e l'eroe nell'attività estetica”, Frammento del primo capitolo, in Jachia e Ponzio (a cura di) 1993, pp. 159-184; ora in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 169-213.
- Bachtin, M. M.; Kanaev, I. I.; Medvedev, P. N. e V. N. Vološinov (1995). *Bachtin e le sue maschere. Il percorso bachtiniano fino ai “Problemi dell'opera di Dostoevskij” (1919-29)*, a cura di A. Ponzio, P. Jachia e M. De Michiel, Bari, Dedalo.
- Barthes, Roland (1981). *Le grain de la voix. Entretiens 1962-80*, trad. it. di L. Lonzi, *La grana della voce*, Torino, Einaudi, 1986.
- (1982). *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, trad. it. di C. Benincasa, G. Bottiroli, G. P. Caprettini, D. De Agostini, L. Lonzi, G. Mariotti, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Torino, Einaudi, 1985.
- (1984). *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, trad. it. di B. Bellotto, *Il brusio della lingua*, Torino, Einaudi, 1998.
- Caputo, Cosimo; Petrilli, Susan e Augusto Ponzio (a cura di) (1998). *Basi. Significare, inventare, dialogare*, Lecce, Piero Manni.

- Derrida, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*, trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1982.
- Jachia, Paolo e Augusto Ponzio (a cura di) (1993). *Bachtin &...*, Roma-Bari, Laterza.
- Leiris, Michel e Jacqueline Delange (1967). *Africa nera. La creazione plastica*, Milano, Rizzoli.
- Levinas, Emmanuel (1984). *Nomi propri*, a cura di F. P. Ciglia, Casale Monferrato, Marietti.
- (1990). "Le sens et l'œuvre", *Il senso e l'opera*, "Athanon", 1, pp. 5-7, Ravenna, Longo.
- Petrilli, Susan (1995). *Materia segnica e interpretazione*, Lecce, Milella.
- (1996). *Che cosa significa significare?*, Bari, Edizioni dal Sud.
- (1998). *Teoria dei segni e del linguaggio*, Bari, Graphis.
- (2012). *Altrove e altrimenti. Filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, intorno e a partire da Bachtin*, Milano, Mimesis.
- (2014a). *Sign Studies and Semioethics. Communication, Translation and Values*, Boston, Berlin, De Gruyter Mouton.
- (a cura di) (2014b). *Semioetica e comunicazione globale*, "Athanon", XXIV, 17, Milano, Mimesis.
- (2016). *The Global World and Its Manifold Faces. Otherness as the Basis of Communication*, Bern, New York, Oxford, Peter Lang.
- Ponzio, Augusto (a cura di) (1975). A. Schaff e L. Sève, *Marxismo e umanesimo*, Bari, Dedalo.
- (a cura di) (1977). *Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, Bari, Dedalo.
- (1986). *Interpretazione e scrittura*, Verona, Bertani.
- (1990a). *Man as a Sign. Essays on the Philosophy of Language*, introd., trad. e cura di S. Petrilli, Berlin-New York, Mouton de Gruyter.
- (1990b). *Il filosofo e la tartaruga*, Ravenna, Longo.
- (a cura di) (1990). *Arte e sacrificio*. "Athanon", 1, Ravenna, Longo.
- (1991). *Filosofia del linguaggio 2. Segni, valori e ideologie*, Bari, Adriatica.
- (1992a). *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Milano, Bompiani.
- (1992b). *Production linguistique et idéologie sociale*, Candiac (Québec), Les Éditions Balzac.
- (1992c). *Dialogo e narrazione*, Lecce, Milella.
- (1993a). *Signs, Dialogue and Ideology*, a cura di S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamins.
- (1993b). *L'acrobata e la sua ombra*, Roma-Bari, Stampa alternativa.
- (1994a). *Scrittura, dialogo, alterità. Tra Bachtin e Levinas*, Firenze, La Nuova Italia.
- (1994b). *Fondamenti di filosofia del linguaggio* (in coll. con P. Calefato e S. Petrilli), Bari-Roma, Laterza.

- (a cura di) (1994c). *Materia*, “Athantor”, 5, Ravenna, Longo.
- (1995a). *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Milano, Mimesis.
- (1995b). *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- (1995c). *El juego el comunicar. Entre literatura y filosofía*, a cura di M. Arriaga, Valencia, Episteme.
- (1995d). *Segni per parlare dei segni*, Bari, Adriatica.
- (1995e). *Responsabilità e alterità in Emmanuel Levinas*, Milano, Jaca Book.
- (a cura di) (1995f). *Mondo*, “Athantor”, 6, Ravenna, Longo.
- (1996a) *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Bari, Levante Editori.
- (a cura di) (1996b). *Comunicazione, comunità, informazione. Nuove tecnologie e mondializzazione della comunicazione*, Lecce, Piero Manni.
- (1997). *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività*, Roma, Castelvevchi.
- (1997). *Metodologia della formazione linguistica*, Bari, Laterza.
- (2016). *La coda dell'occhio*, Roma, Aracne Editrice.
- Ponzio, Augusto e Michele Lomuto (1998). *Semiotica della musica*, Bari, Graphis.
- Ponzio, Augusto e Susan Petrilli (2006). *La raffigurazione artistica*, Milano, Mimesis.
- (2016). *Lineamenti di semiotica e filosofia del linguaggio*, Perugia, Guerra.
- Sebeok, Thomas A. (1998). “Prefigurazioni dell'arte” (1978), in C. Caputo, S. Petrilli, A. Ponzio 1998, pp. 257-319.
- Vološinov, Valentin N. (Michail Bachtin) (1980). *Il linguaggio come pratica sociale* (1926-30), a cura di A. Ponzio, Bari, Dedalo.
- (1926). “La parola nella vita e nella poesia”, trad. it. di R. Bruzese in Vološinov 1980, pp. 19-60; nuova traduzione di A. Ponzio con l'assistenza di L. Ponzio in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 271-335.
- (1927). *Freudismo*, trad. it. di G. Mininni, Bari, Dedalo, 1977; nuova traduzione di A. Ponzio con l'assistenza di L. Ponzio in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 337-595.
- (1929). *Marxismo e filosofia del linguaggio*, trad. it. a cura di A. Ponzio, Bari, Dedalo, 1976; nuova traduzione di A. Ponzio con l'assistenza di L. Ponzio in Bachtin e il suo Circolo 2014, pp. 1427-1837.

PARTE QUARTA

Discorrendo al tempo dell'indifferenza globalizzata

1. Sulla questione bianco.
Raccontando l'altro
di Susan Petrilli

Su Critical Whiteness Studies

White Matters - Il bianco in questione, da me curato per la serie "Athamor", raccoglie testi di autori diversi, per provenienza intellettuale, culturale e geografica, in riferimento al tema enunciato nel titolo (in italiano non ho trovato un termine egualmente ambivalente corrispondente all'inglese "matters"). A ciascun autore il tema proposto è stato così presentato:

Il volume di "Athamor" a cura di Susan Petrilli intende riflettere sulla questione *whiteness*, sulla materia bianco, sulla questione bianco: *Do white matters matter?* In che modo *whiteness* influisce sulle relazioni sociali, sui programmi politici, sulle varie e diversificate manifestazioni del comportamento umano, nell'ambito della vita quotidiana come pure nella vita delle professioni e delle specializzazioni, nella ricerca, nelle arti e nelle scienze? Quanto e in che modo il bianco fa la differenza?

Lo sguardo della società civile occidentale bianca tematizza e oggettiva l'altro dal bianco. *Whiteness* mette a fuoco il *non-whiteness*, amato o odiato che sia, come suo effetto. *Whiteness* è il contesto da cui emerge l'altro da esso, lo sfondo su cui l'altro si staglia e si determina. Il non-bianco è ospitato dal bianco, e persino quando il non-bianco ospita, la sua ospitalità è una concessione del bianco.

Il bianco è qui il soggetto, nel senso di *sub-jectum*, il tema, ciò di cui si discute, ciò che è in discussione, soggetto ad interpretazione inclusa l'interpretazione che il bianco pone, sia implicitamente sia esplicitamente, nella posizione di potere – *whiteness* che modella e controlla. Si tratta di spostare il fuoco, e il bianco può cambiare ruolo e diventare l'interpretato-oggetto di interpretazione, soggetto a interpretazione, messo in questione, oggettivato da un altro interpretante – *non-whiteness*. Ciò non è semplicemente il risultato di una scelta teorica: *whiteness* e *non-whiteness*, queste due astrazioni concrete inventate dall'Occidente entrano oggi più che mai in diretto contatto nel mondo della globalizzazione.

Sono queste le tematiche di questo volume, a cui partecipano studiosi italiani e stranieri appartenenti a campi disciplinari diversi, invitati a dare il loro contributo da un punto di vista economico, politologico, legale, storico-sociologico, semiotico, biosemiotico, linguistico-ideologico, antropologico, filosofico, artistico, letterario, sull'argomento *White Matters*.

Una buona parte dei testi raccolti nel volume *Whiteness Matters - Il bianco in questione* è collegabile con un'area di ricerca che comincia a configurarsi nei primi anni Ottanta del Novecento, designata con espressioni come "Whiteness Studies" o "Critical White Studies", e loro varianti, di cui molti degli autori ivi presentati sono fra gli esponenti più significativi. La denominazione *Critical White Studies* indica un campo di studio specializzato che si è diffuso, negli ultimi quarant'anni circa, soprattutto nelle università e in centri di ricerca originariamente negli Stati Uniti d'America e quindi nel Regno Unito, ma anche in Australia, tre aree geopolitiche ben rappresentate dagli autori del volume in questione.

Gli *Studi critici sul bianco* come campo di ricerca sono uno sviluppo dei *Critical Race Studies*, *Studi critici sulla razza*, disciplina costituitasi negli ultimi quarant'anni circa negli Stati Uniti, nell'ambito del dibattito intorno ai diritti civili e la giustizia sociale, e nata, a sua volta dall'ambito di

ricerca denominato *Critical Legal Studies*. Distaccandosi da esso la disciplina designata *Critical Race Studies* considera eccessiva l'attenzione rivolta alla struttura economica e di classe a discapito del problema della razza. Molte e interessanti sono le tendenze critiche, sia all'interno sia dall'esterno, nei confronti di questi campi di studio – come anche nei confronti di studi collegati con il femminismo e con il genere sessuale –, che hanno la caratteristica comune di appartenere prevalentemente almeno come origine al contesto del mondo occidentale. L'istanza critica è necessaria dato il rischio che questi approcci, orientamenti e riflessioni vengano inglobati e ammortizzati, malgrado la capacità d'urto della loro spinta iniziale nella ordinaria gestione della conoscenza e dei rapporti sociali, ai fini della riproduzione dell'attuale sistema di produzione e di dominio.

Gruppi di ricerca per lo studio critico sul bianco sono sorti un po' dappertutto, come il Critical Study of Whiteness Group, nato negli Stati Uniti in rapporto al Center on Democracy in a Multiracial Society (CDMS), di cui una delle maggiori esponenti è Melanie E. L. Bush, che ha contribuito a *White Matters - Il bianco in questione* con il saggio "Whiteness matters: national belonging in the United States" (pp. 118–126). In Australia gli studi sul bianco cominciano a configurarsi come campo di ricerca soltanto verso la fine degli anni novanta. Nel 1998 viene fondata l'Australian Critical Race and Whiteness Studies Association (ACRAWWSA), che tenne in quello stesso anno una prima conferenza, a Brisbane. Agli studi di Aileen Moreton-Robinson, Presidente fondatrice di questa associazione – anch'essa presente in *White Matters - Il bianco in questione* con il saggio "Epistemic violence: the hidden injuries of whiteness in Australian postcolonising borderlands", pp. 299-312) (ora incluso nel volume *Challenges to Living Together*, v. Petrilli 2017, pp. 265-281) – viene attribuito un ruolo fondativo nell'ambito dei Critical Race and Whiteness Studies per quanto concerne l'Australia.

Di primaria importanza è considerata anche la ricerca di studiosi come Ghassan Hage, Peter Gale, Nikos Papastergiadis. In Inghilterra va segnalata la ricerca di Vron Ware, di Roger

Hewitt, e di Wangui Wa Goro. Anche questi studiosi hanno collaborato a *White Matters - Il bianco in questione*. Riporto qui di seguito i titoli dei loro saggi: “A brief history of white colonial paranoia in Australia” (Hage, pp. 354-379); “Moral panic and white Australia: the politics of division” (Gale, pp. 332-345); “The invasion complex: deep historical fears and wide open anxieties” (Papastergiadis, pp. 371-391); “Looking for whiteness in the war on terror” (Ware, pp. 99-108); “Seeing whiteness through the blizzard: issues in research on white communities” (Hewitt, pp. 41-51); and “Problematising the gaze through *traducture*: Does it matter if you’re black or white?” (Wa Goro, pp. 52-61). Benché relativamente recente, quest’area di studio è molto fertile e di grande interesse.

La portata e la capacità di incidenza e coinvolgimento degli studi in quest’area è dovuta anche al loro inevitabile carattere interdisciplinare, dovendo occuparsi di questioni di ordine giuridico, politico, economico, statistico, sociologico, psicologico, pedagogico, filosofico, medico, etnografico e antropologico culturale, storico, geografico, linguistico, biologico, religioso, mass-mediatico, artistico, ecc.

L’idea del volume *White Matters - Il bianco in questione* non è stata semplicemente quella di voler contribuire alla diffusione anche in Italia dei Critical Whiteness Studies, in modo da integrare il corredo disciplinare colmando qualche vuoto o introducendo qualche novità. Il progetto è nato dall’interesse per la riflessione critica su un problema centrale nell’attuale configurazione della realtà dei rapporti sociali, politici, giuridici, interculturali, internazionali. La questione bianco va affrontata con una certa urgenza date le sue implicazioni e le sue possibili conseguenze sul futuro dell’umanità e della intera vita sul pianeta.

Il bianco tra natura e cultura

Come problema di ordine cognitivo, il bianco, come oggetto di percezione e quindi di concettualizzazione, con-

cerne la modalità in cui viene esperito e pensato, modalità condizionata da chi percepisce e formula la predicazione – in termini semiotici, l'interprete e i suoi interpretanti –, in rapporto agli altri elementi costitutivi della situazione segnica implicata. L'oggetto d'interpretazione ha certamente la sua propria materialità di oggetto, ma in quanto oggetto oggettivato, oggetto di interpretazione tale materialità si fa strada tra i segni, prende forma e vita nel lavoro interpretativo. Il bianco interpretato dal nero, dal non-bianco, dal bianco stesso si carica di senso nella relazione con il suo interprete e gli interpretanti di cui l'interprete dispone. Non c'è segno senza interpretante, cioè senza un altro segno che ne possa esprimere il significato. Il significato sussiste nei rapporti di reciproca traduzione tra segni; né può essere dato autonomamente e antecedentemente rispetto a tali rapporti. Ciò comporta che il problema cognitivo sia inevitabilmente anche il problema del senso, dell'effetto di senso su chi interpreta, sull'interprete. Perciò, la relazione tra oggetto di interpretazione e interprete/interpretante, oggetto d'interpretazione e prassi interpretativa, comporta che il problema cognitivo sia anche problema pragmatico ed etico.

L'interpretazione non è mai neutra, per il semplice fatto, che, come sappiamo, i segni sociali sono intrisi di valori, di ideologie, e, in quanto tali, ci obbligano a interrogarne il senso. La categoria del bianco è una categoria logica, ma per le progettazioni sociali cui dà luogo e in cui trova luogo, è anche una categoria ideologica, e per i valori che implica insieme ai segni di cui è fatta ed è fatta circolare, è una categoria non solo semiotica, ma anche "semioetica".

Uno dei filoni principali di analisi, nell'ambito degli *Whiteness Studies*, riguarda l'assunto che il bianco, benché astrazione concreta, sia una costruzione – logica, ideologica, filosofica, storica, culturale, politica, giuridica, ecc.–, come del resto il nero e le diverse gradazioni dell'uno e dell'altro. Ciò comporta anche la necessità di analizzare le implicazioni etiche di tale costruzione. Infatti, in quanto *costruzione* piuttosto che *condizione naturale*, l'identità bianca richiede un'a-

nalisi attenta sia delle origini, degli sviluppi, della diffusione, sia delle implicazioni etico-pragmatiche nella riproduzione sociale globale. Secondo questa prospettiva, anche il concetto di razza è una costruzione elaborata dalla struttura di potere bianco, costruzione cui si è fatto ricorso nella storia per giustificare la discriminazione razziale. La partecipazione alla discriminazione razziale può essere attiva come pure passiva, inconsapevole, e molto spesso i vantaggi sociali, culturali e politici implicitamente accordati a chi ha la pelle bianca non sono percepiti come tale da chi ne gode. Ciò rende necessaria un'operazione culturale di vasta portata anche nel campo educativo per uno sviluppo adeguato della consapevolezza critica intorno a tale questione, condizione per una presa di posizione responsabile nei confronti dell'attuale organizzazione dei rapporti di dominio.

Occuparsi della problematica dell'identità bianca come costruzione sociale significa studiarne le caratteristiche, i privilegi, i processi storici che ne hanno permesso e favorito lo sviluppo, studiarne le metamorfosi, le situazioni di crisi, i rapporti con l'identità nera, non-bianca, con le diverse gradazioni del nero/bianco. Ciò implica anche il problema della percezione del proprio io, bianco o non bianco; quello della relazione con la percezione altrui, del ricorso all'identificazione col bianco, anche indossandone la maschera; e, ancora, rientrano in questa problematica la relazione del bianco con l'imperialismo, il colonialismo, la schiavitù, il potere, il controllo, la politica, la condizione socio-economica, il genere sessuale, il corpo, i processi di formazione culturale, lo sviluppo economico e culturale, la giustizia sociale, i diritti civili, la cittadinanza, il lavoro, la globalizzazione.

Una prospettiva che esige di essere presa in considerazione riguarda le tracce lasciate nella storia, nel corpo, dal bianco. Si tratta di ripercorrere le tracce dell'imperialismo, come fa Noam Chomsky nel saggio incluso in questo volume, e di identificare la sua eredità, i suoi effetti sulle relazioni sociali oggi, sul mondo d'oggi, nella fase attuale del capitalismo, della cosiddetta globalizzazione. Data l'oggettività dell'evi-

denza, degli eventi, sembrerebbe un compito abbastanza diretto, ma la memoria storica è memoria interpretativa e, in quanto tale, è anche memoria viva che si costruisce in rapporto al presente e al futuro.

Ciò ci conduce al problema dell'oggettività della memoria storica, e al correlato problema del tempo, l'oggettività del tempo, la linearità del tempo che emerge in tutta la sua illusorietà. Infatti, i movimenti della storia nel loro farsi sono orientati dalla relazione con l'altro, fattore originario del tempo, mentre la linearità è una invenzione posticcia che risponde alle necessità del racconto. Ricordando, gli eventi si ricostruiscono e si reinventano, si raccontano, e raccontando si interpretano in un gioco dialettico tra presente, passato e futuro, con l'occhio e con l'orecchio del presente e delle sue necessità, i suoi desideri, i suoi valori. Ripercorrere le tracce dell'imperialismo nel mondo comporta interpretare il passato alla luce del presente, come pure ritrovare nel presente il passato per cercare di evitarne le conseguenze nel futuro e per costruire un mondo migliore.

Il bianco tra indigeni e immigrati

Gli Studi critici sul bianco in Australia analizzano i processi di alienazione sociale dell'aborigeno australiano conseguente al colonialismo europeo e il ruolo del bianco nella costruzione dell'identità australiana nazionale. Da questo punto di vista l'Australia può vantare una politica da classificare tra i "crimini contro l'umanità", la Politica dell'Australia Bianca (*White Australia Policy*), un tentativo consapevole prolungato negli anni di conservare in questo paese, a tutti i costi, la purezza della razza bianca. Anche questo tema è affrontato nel volume *White Matters*.

Ma il paradigma bianco-nero – e da questo punto di vista la situazione dell'Australia è emblematica – non riguarda soltanto il rapporto tra ciò che comunemente si classifica come popolo nero, sfruttato e offeso, da una parte, e ciò che si

classifica come popolo bianco, dominatore, dall'altra, come se questi poli così ben definiti esistessero veramente. Se guardiamo dentro alle grandi classificazioni, ci accorgiamo che ciò che oggi viene riconosciuto come bianco un tempo era non bianco se non addirittura nero e certamente scuro, ora divenuto bianco a pieno titolo, nero vestito da bianco, per calcolo politico, sociale, economico e culturale. Queste considerazioni possono essere estese sino a riguardare non soltanto i neri indigeni divenuti bianchi, ma anche gli immigrati in Australia come, per esempio, in passato, gli italiani e i greci, e, oggi, più che mai, gli asiatici.

Così dal punto di vista della società bianca meta di migrazione, la questione odierna del bianco si rispecchia non soltanto nel problema del rapporto con l'identità nera indigena ed originaria, ma si allarga anche all'identità degli immigrati non bianchi o meno bianchi, e oggi sempre più neri – europei, asiatici, sud americani, africani. Con riferimento all'era della globalizzazione nella fase attuale di sviluppo, pensiamo non soltanto all'emigrazione tradizionale e controllata verso paesi come l'Australia, gli Stati Uniti, il Canada, nelle sue varie fasi storiche, ma anche alle grandi e incontenibili migrazioni verso l'Europa, con i vari spostamenti interni, e verso Sud Africa dai vari paesi dello stesso continente Africano, come pure ai movimenti interni e verso l'esterno che vedono coinvolti l'area sudamericana e il continente asiatico.

La politica dell'Australia bianca

Secondo i dati forniti dallo stesso governo australiano, specificamente dall'attuale Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs, la Politica dell'Australia Bianca (*White Australia Policy*) si è avvalsa di un insieme di leggi in vigore dal 1830 circa al 1973, in alcuni casi fino al 1982, con lo scopo di limitare l'immigrazione non bianca in Australia e di favorire, invece, l'immigrazione dall'Europa. La politica bianca nacque dal nazionalismo degli imperialisti

e colonizzatori britannici. Successivamente – a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, in seguito della corsa all'oro, e poi negli anni Ottanta con la protesta dei lavoratori bianchi e dei loro sindacati – fu alimentata da un sentimento razzista contro gli immigrati cinesi. La politica dell'Australia bianca non è che l'espressione parossistica di un illusorio tentativo di costruire una nazione sicura ai suoi confini e ben identificata come entità razziale e culturale. La legge chiave per l'applicazione dell'ideologia dell'Australia bianca è l'*Immigration Restriction Act*, del 1901, introdotta con la costituzione della Federazione australiana e concepita seguendo l'esperienza legislativa sudafricana.

Sulla base della politica dell'Australia bianca sono state legittimate, per quanto riguarda l'immigrazione dall'esterno, selezioni di natura razzista, con vere e proprie deportazioni di persone “indesiderate” che si trovavano già in Australia. Per quanto riguarda, invece, il rapporto interno con il popolo indigeno, il diritto di cittadinanza cominciò ad essere concesso *parzialmente*, attraverso varie fasi: soltanto verso la fine degli anni Quaranta e inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso, ma a condizione che ciascuno recedesse ogni rapporto con la propria etnia, con la propria cultura e con la propria lingua; e *in maniera totale* soltanto nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, come ricorda Paul Patton nel proprio contributo al volume *White Matters - Il bianco in questione*, dal titolo, “The unfinished business of justice for indigenous Australians” (pp. 313-325). Dalla fine della seconda guerra mondiale le politiche di discriminazione razziale furono lentamente ridimensionate. Nel 1973 si introdusse il *Migration Act* che eliminava ufficialmente gli aspetti discriminatori delle leggi sull'immigrazione in Australia, ma politiche e leggi razziste durarono fino al 1982, anno in cui fu anche abrogata la legge che offriva un sussidio ai cittadini britannici disposti a trasferirsi.

La storia ufficiale della politica sull'immigrazione in Australia prevede una periodizzazione in cui si distingue tra prima della *Federation* e dopo la *Federation*. Il primo

periodo è diviso in tre fasi che conducono all'*Immigration Restriction Act* del 1901: l'immigrazione prima della corsa all'oro; durante la corsa all'oro; il movimento sindacale per il lavoro bianco. Questo primo periodo, che va dal 1830 al 1901, ma i cui effetti si protraggono fino al 1940 circa, è caratterizzato da una politica volta a favorire l'emigrazione di cittadini britannici verso l'Australia, con l'offerta di sussidi speciali per la rilocalizzazione in Australia di quei cittadini britannici (circa 1.068.311) che accettassero di emigrare. Invece, nei confronti dei cinesi arrivati alla ricerca dell'oro (circa 40.000), scattarono tensioni e proteste fino a porre restrizioni attraverso una serie di leggi sul flusso immigratorio dalla Cina.

Negli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento furono deportate in Australia migliaia di persone non bianche dalle isole del Pacifico per lavorare nell'industria dello zucchero che si andava sviluppando nelle zone tropicali di Queensland e nel Northern Territory, per ottenere così una riserva di lavoratori a basso costo, costretti a vivere in condizioni che non sarebbe inopportuno classificare come nuove forme di schiavitù. Tuttavia, anche questo flusso fu bloccato, questa volta dai sindacati dei lavoratori bianchi con il pretesto di dover proteggere le proprie condizioni di lavoro e i propri stipendi. Nonostante le obiezioni da parte di chi avesse interesse a sfruttare il lavoro sottopagato, le restrizioni sull'immigrazione aumentarono fino ad escludere tutte le razze non bianche. Tuttavia, in considerazione dei rapporti tra l'Inghilterra e il Giappone, nel 1897 fu introdotto il *Natal Act* che limitava l'ingresso in Australia alle sole "persone non desiderabili" piuttosto che alle razze.

Il secondo periodo nella storia della politica sull'immigrazione in Australia copre gli anni che vanno dalla costituzione della Federazione, nel 1901, fino alla seconda guerra mondiale. Esso è caratterizzato da tre eventi fondamentali: la convenzione della Federazione e il primo governo in Australia; l'*Immigration Restriction Act*, del 1901; la Conferenza di Pace di Parigi, del 1919.

Il primo governo in Australia e le sue leggi dopo la costituzione della Federazione, furono apertamente costruiti sulla base di principi razzisti. Uno dei successivi primi ministri fece la seguente dichiarazione: “Inutile chiudere gli occhi al fatto che l’orientamento generale in Australia è contro l’introduzione di persone di colore. È ovvio che non ci piace parlarne, ma le cose stanno così” (John Forrest). Il governo fu formato dal *Protectionist Party* con l’appoggio del *Labour Party* e quindi dei sindacati e altre organizzazioni di lavoratori dell’epoca, tutti d’accordo nell’imporre restrizioni sull’immigrazione non bianca. La prima legislatura fatta dal nuovo Parlamento Federale introdusse l’*Immigration Restriction Act*, con lo scopo di “limitare l’immigrazione e... rimuovere gli immigrati interdetti”. Il Primo Ministro di allora fece la seguente dichiarazione: “Non c’è mai stata l’intenzione di applicare la dottrina dell’eguaglianza dell’uomo all’eguaglianza tra l’inglese e il cinese” (Edmund Barton). Così si distingueva ufficialmente tra gli uomini da una parte e i cinesi dall’altra.

Tuttavia in risposta alle sollecitazioni del governo britannico e alla necessità di non offendere i cittadini britannici in India e gli alleati giapponesi, fu presa la decisione di evitare posizioni apertamente razziste sostituendole con l’introduzione di un esame d’ingresso, un “dettato”, come mezzo di esclusione di immigrati indesiderati. I responsabili per l’immigrazione furono investiti del potere di escludere chiunque non riuscisse a superare un dettato di cinquanta parole in *qualsiasi* lingua europea. Nel 1919 fu varato il *Pacific Island Labourers Act* nel nome del quale fu possibile deportare dall’Australia 7.500 lavoratori non bianchi originari delle isole del Pacifico.

L’Australia condivideva una politica governativa razzista con altri paesi di dominio britannico come, ad esempio, il Sud Africa, il Canada, la Nuova Zelanda. La convinzione di fondo condivisa anche in paesi come l’India e come gli Stati Uniti d’America era che la differenza razziale fosse un fatto biologico, innato, e che la propria razza di appartenenza fosse naturalmente superiore alle altre.

Alla Conferenza di Pace tenuta a Parigi (*Paris Peace Conference*) dopo la prima guerra mondiale, nel 1919, i giapponesi pretesero di includere nella Carta della Lega delle Nazioni (*League of Nations Charter*) una clausola per l'eguaglianza razziale. L'obiettivo primario era di ridurre le restrizioni per la Cina e il Giappone riguardo l'emigrazione verso l'America, considerate una vera e propria umiliazione e causa di tensioni tra questi paesi. Il primo ministro australiano di allora, essendosi opposto con tutte le forze ad una proposta che riteneva una minaccia alla politica dell'Australia bianca, a vittoria conclusa ebbe modo di riferire al Parlamento australiano: "L'Australia bianca è vostra. Ne potete fare quello che volete, ma in ogni caso i soldati sono andati alla vittoria e i miei colleghi ed io vi abbiamo riportato dalla conferenza quel grande principio, sano e salvo come il giorno stesso in cui fu adottato per la prima volta" (Billy Hughes). E naturalmente in tutto questo nessuna menzione degli aborigeni australiani... All'epoca l'Australia fu uno dei paesi la cui ideologia politica dominante fu basata, e così sfacciatamente, sul principio della discriminazione razziale.

All'inizio della seconda guerra mondiale si confermò l'ideologia dell'Australia bianca con la seguente affermazione: "Questo paese rimarrà per sempre la casa dei discendenti di quel popolo che venne qui in pace per stabilire nei mari del sud un avamposto della razza britannica" (John Curtin). Tuttavia, con la fine della guerra e la presa di coscienza della vulnerabilità del paese collocato nel Pacifico e dell'esiguità della popolazione, l'atteggiamento cambiò e con esso le politiche, che ormai potevano essere riassunte con lo slogan "Popolare o perire". Dopo il tentativo controverso di deportare i rifugiati non bianchi arrivati durante la guerra (malesiani, indonesiani, filippini), nel 1949 la residenza fu concessa a ottocento rifugiati non bianchi, e alle spose di guerra giapponesi fu permesso di sistemarsi in Australia. Nei decenni a seguire si adottò una politica progressivamente sempre più favorevole anche all'immigrazione non bianca.

La fine della politica dell'Australia bianca è fatta comunemente risalire al 1973, anno in cui il governo laburista guidato da Gough Whitlam passò una serie di emendamenti per delegittimare gli aspetti razzisti della legge sull'immigrazione. Nel 1975, con il *Racial Discrimination Act*, si dichiarò illegale l'impiego del criterio razziale a fini ufficiali. Nel 1978, con il governo Fraser, il riferimento al paese di origine come criterio di selezione di eventuali immigrati fu del tutto abolito dalla politica ufficiale. L'ultima legge selettiva sull'immigrazione che prevedeva l'assistenza speciale per la rilocalizzazione di cittadini britannici in Australia fu abolita, come abbiamo visto, soltanto nel 1982.

Dal 1975 la discriminazione in Australia sulla base della razza o dell'etnia è diventata illegale. La politica ufficiale oggi mira a costruire il paese sulla base della differenza culturale, come società aperta, che sa accogliere le differenze razziali, e che guarda a un futuro da condividere tra tutte le etnie presenti sul territorio nazionale. Pur essendoci stato qualche tentativo recente di applicare restrizioni sull'immigrazione, la politica dell'Australia bianca non trova più l'appoggio della maggioranza della popolazione.

Dal bianco alla politica del multiculturalismo

Oggi, in Australia, alla politica dell'Australia bianca si contrappone l'altra politica, la politica del multiculturalismo. Ciò significa che l'ideologia ufficiale in Australia attualmente fa propria la logica della differenza razziale, che prende atto di una situazione di fatto, vale a dire della presenza, strutturale alla società australiana, della differenza culturale, etnica, e linguistica, sia per origine, prima dello stupro da parte dell'Europa di quel continente, sia per mescolamenti interni, sia per gli spostamenti successivi di popoli diversi, anche non bianchi, verso l'Australia, mai del tutto interrotti nonostante le politiche avverse. Oggi lo slogan per il popolo che fa la nazione australiana potrebbe essere "Uniti nella di-

versità”, la diversità come forza unificatrice. È, infatti, questo il titolo della più recente dichiarazione del governo in merito alla politica multiculturale: *Multicultural Australia: United in Diversity* (2003). Così, dall’ideologia della “Australia bianca” siamo arrivati – passando attraverso l’idea del “popolare o perire”, ma anche per l’ideologia dell’“assimilazione”, secondo la quale all’immigrato non bianco e non europeo, ma anche meno bianco ed europeo come italiani e greci, come già in passato l’aborigeno australiano, viene richiesto, sia pure implicitamente, di abbandonare la propria cultura e la propria lingua per integrarsi totalmente nella società che lo accoglie – all’ideologia opposta, multietnica, della differenza razziale e quindi del “multiculturalismo”, nelle sue varie versioni. Per il popolo indigeno s’inventò nel 1991 la “Riconciliazione”, politica che oggi si è rivelata fallimentare, come mostra Patton nel contributo suddetto.

La dichiarazione governativa, datata 13 maggio 2003, *Multicultural Australia: United in Diversity*, rappresenta la tappa più recente di un programma di sviluppo per il multiculturalismo che 1) parte con una dichiarazione del 1973 intitolata *A Multicultural Society for the Future*, 2) riprende i principi fondamentali dichiarati nel 1999 con un documento intitolato *A New Agenda for Multicultural Australia*, e 3) stabilisce le strategie di sviluppo per il triennio 2003–2006. Con la dichiarazione del 2003 viene ribadito l’impegno ufficiale del governo per una “società aperta” e “multiculturale”, una società che accoglie le diversità culturali, fedele alla nazione, alle istituzioni e ai valori democratici, e alla legge. Questa dichiarazione è basata su quattro principi fondamentali, elencati nel documento pubblicato dal Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs, intitolato, *Fact Sheet 6. The Evolution of Australia’s Multicultural Policy*:

– *Responsabilità di tutti* – tutti gli australiani hanno il dovere civico di sostenere le strutture e i principi base della società australiana che ci garantiscono la libertà e l’eguaglianza e permettono alla diversità di crescere nella nostra società.

– *Rispetto per ciascuna persona* – soggetti alla legge, tutti gli australiani hanno il diritto di esprimere la propria cultura

e le proprie credenze e hanno l'obbligo reciproco di rispettare il diritto degli altri di fare altrettanto.

– *Equità per ciascuna persona* – tutti gli australiani hanno diritto all'eguaglianza sul piano del trattamento e delle opportunità. L'equità sociale permette a tutti di contribuire alla vita sociale, politica ed economica dell'Australia.

– *Benefici per tutti* – tutti gli australiani beneficiano dei significativi dividendi culturali, sociali ed economici che nascono dalla diversità della nostra popolazione. La diversità funziona per tutti gli australiani.

Inoltre, la nuova dichiarazione del 2003 “si impegna a comunicare l'importanza della politica multiculturale a tutti gli australiani”, rispondendo “ai tempi e ai bisogni che cambiano con l'indicazione di nuove direzioni strategiche, nuovi punti focali”. In particolare sottolinea:

- l'obiettivo dell'armonia della comunità e la coesione sociale;
- la strategia governativa per l'accesso e per l'equità, che intende assicurare che i servizi e i programmi del governo rispondano alla realtà della diversità in Australia;
- la promozione dei benefici della nostra diversità per tutti gli australiani¹.

La maschera cambia, ma la paura resta

Conoscere la storia è fondamentale per costruire il presente e orientarsi verso il futuro, né si tratta di conoscenze pure e semplici, oggettive o neutrali. La conoscenza è orientata secondo sistemi di valori, è collegata con l'esperienza e ha conseguenze per l'azione.

¹ Tuttavia, il Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs è diventato nel 2006 il Department of Immigration and Multicultural Affairs e nel 2013 il Department of Immigration and Border Protection. Così dal 2006 fino ad oggi, come ci narrano queste trasformazioni di denominazione, accompagnate da un proliferare di relative disposizioni legislative, il clima multiculturale in Australia va sempre più ridimensionandosi nel senso della chiusura in risposta allo scenario internazionale segnato dalla guerra, dal terrorismo, dalla tirannia del mercato e dalla paura dell'altro.

Il comportamento umano è orientato da programmazioni sociali fondate su valori ed ideologie, che necessariamente vanno tenuti presenti per la realizzazione dell'azione responsabile. Riguardo alla politica del multiculturalismo in Australia, proprio per valorizzarne, rafforzarne e diffonderne gli indubbi pregi, bisogna oggi interrogare la logica, anzi l'“ideo-logica” che la sottende, individuando gli aspetti da sviluppare per la costruzione di una condizione di vita sostenibile per tutti, e quelli da modificare per evitare di riaccendere sentimenti razzisti, atteggiamenti di difesa e di chiusura nei confronti dello straniero, sia a livello locale sia globale, capaci di alimentare conflitti tra etnie e culture diverse come quelli a cui assistiamo oggi in tutto il mondo.

La storia dell'umanità mette in scena la molteplicità, la diversità, presentandosi come storia del farsi di individui differenti, aggregati in comunità differenti e variegate, con molteplici e diversificati percorsi di vita. Né bisogna dimenticare che la similarità fra le persone è altrettanto fondamentale quanto le differenze. Ammettere le differenze sotto alcuni aspetti non comporta negare le similarità sotto altri, mentre insistere esclusivamente o sulla comunione o sulla differenza sarebbe riduttivo. Le differenze possono unirsi in base all'ideale di una società che protegga e conservi le differenze, facendo della diversità un principio unificatore, il cui nucleo comune è il movimento verso l'io aperto, la società aperta.

L'identità dell'io come pure della comunità allargata si costruisce nella dialettica dialogica con l'altro – umano, non-umano, ambientale – subendone le influenze, portandosi dentro la memoria sia organica sia storica, che è sempre la memoria di altri, fonte della dimensione etica e della responsabilità, e al tempo stesso rispondendovi creativamente con la propria alterità, vale a dire con la propria singolarità. La costruzione dell'identità sia individuale sia collettiva presuppone la progettazione sociale, tanto che il vero problema non è se progettare o meno, ma secondo quali valori progettare, se optare per una “società chiusa” basata sulla logica dell'identità egoistica, sull'interesse miope dell'io, dove la “paura dell'altro” va insieme alle strategie di controllo sull'altro

percepito come nemico, dove l'uomo non è fine ma mezzo, oppure per una "società aperta" fondata sulla logica dell'alterità e della "paura per l'altro", in cui ciò che si progetta è la capacità stessa di progettazione, dialogo, libertà, e responsabilità per l'altro.

L'ordine del discorso in Australia è cambiato, ma in realtà il fantasma della discriminazione razziale, della separazione tra gruppi etnici, della logica acritica dell'auto-difesa continua a minacciare, come in *White Matters - Il bianco in questione* mostra soprattutto il saggio di Ghassan Hage (pp. 354–370). Non si tratta soltanto di affrontare questioni specifiche come quella della sovranità nazionale o delle politiche governative sulle identità razziali, ma di analizzare criticamente la costruzione logica, semiotica e semioetica delle questioni stesse, di studiare i processi di costruzione dei sistemi cognitivi e assiologici. Complessivamente i contributi in *White Matters - Il bianco in questione* evidenziano il perdurare di logiche binarie, inclusive/escludenti, logiche patriarcali e patriottiche – su questo punto interessante è il contributo di Arjun Appadurai, "The heart of whiteness" (pp. 127–139) –, logiche imperialiste, coloniali e razziste con conseguenze nelle pratiche sociali in cui trovano impiego.

Espressioni come libertà, equità, eguaglianza, diversità culturale, differenza, democrazia, giustizia, diritto dell'io e dell'altro, per quanto circolino abbastanza nell'ordine del discorso, non garantiscono, in quanto fondate sulla logica della appartenenza e dell'identità, la realizzazione di una "società aperta" che sa realmente accogliere l'altro, lo straniero nella sua alterità, nella sua diversità, tanto più se l'obiettivo è la realizzazione dell'"armonia della comunità" e la "coesione sociale", come recitano i documenti australiani sopra citati. Espressioni del genere, che intendono offrire un aggiornamento rispetto ai tempi e alle sue necessità, nazionali ed internazionali, risuonano della logica della chiusura, dell'esclusione, della repressione, della negazione e segregazione, che caratterizza sia la politica dell'"Australia bianca" sia quella successiva dell'"assimilazione culturale" – con tutto il suo

impegno per avere, nei confronti dell'altro, la coscienza in pace, la buona coscienza – come pure la politica internazionale del mondo globalizzato oggi.

Dichiarare la propria adesione al multiculturalismo, affermare il principio di differenza culturale e linguistica non basta per garantire né l'accoglienza interna al paese, né quella rispetto all'esterno, come denunciano eventi e realtà quali, ad esempio, la crisi Tampa del 2001, esaminata in *White Matters - Il bianco in questione* da Nikos Papastergiadis, oppure lo scandalo della disperazione in cui versa la vita dei rifugiati detenuti a Woomera, in Sud Australia, indifferentemente uomini, donne e bambini – gli “asylum seekers” o gli “illegali”, come vengono comunemente denominati.

Contrariamente all'idea di felice convivenza tra differenze etniche, anche non bianche, che la politica del multiculturalismo vuole comunicare, situazioni come queste evidenziano l'avanzare – in sintonia con i tempi al livello mondiale – della logica della paura dell'altro, che tanto più cresce quanto più l'altro viene illusoriamente escluso, recluso e allontanato. Da questo punto di vista emblematica è la “war on terror” che oggi ormai coinvolge l'intero globo. La politica del multiculturalismo e di convivenza pacifica tra etnie, culture e lingue diverse, tra individui nella loro differenza, è possibile soltanto se costruita sulla base della logica dell'alterità non relativa, non strumentale, non considerata in termini di appartenenza, ma dell'alterità come valore in sé, avente un senso per sé, come alterità assoluta; e quindi sulla base di valori come l'ascolto, il dialogo, l'accoglienza incondizionata dell'altro, la responsabilità nei confronti dell'altro, sino a sentire la colpa per il suo disagio.

Raccontando l'altro

Il raccontare non è mai neutro per il semplice fatto che avviene attraverso i segni, vale a dire comporta un lavoro interpretativo per mezzo di segni, mediato da segni, che a loro volta sono materia mediata. Il raccontare avviene per mezzo

di altri racconti, altre storie, secondo la prospettiva di altri rapporti e visioni del mondo. Anche in questo senso i segni sono segni sociali, segni pubblici e culturali. Le differenze culturali, riferite a categorie quali razza, genere sessuale, religione, classe sociale, ideologia, ecc., trovano articolazione ed espressione nella materia segnica. In quanto tali, le differenze non sono oggettive e fisse ma nascono nel discorso, nel linguaggio, nel lavoro interpretativo, che le rende inevitabilmente fluide e discutibili, vale a dire suscettibili di interrogazione. Tutto ciò comporta il problema della responsabilità nell'uso dei segni, sia della parola sia dell'azione non-verbale, e quindi il problema della presa di posizione che l'uso dei segni implica.

Nonostante il carattere relativamente recente degli studi sul bianco in termini accademici e di ricerca sistematica, la riflessione sul bianco ha una sua storia relativamente lunga. Le sue origini risalgono perlomeno al raccontare collegato con le origini della conquista del mondo nuovo, del colonialismo, con la narrazione delle disgrazie dell'imperialismo per l'umanità, storie raccontate dai popoli soggiogati e violentati, dagli schiavi esportati dalle loro terre e strappati alla loro gente. Il raccontare storie fa parte di una pratica sociale orientata dalla volontà di ascolto dell'altro, di accoglienza dell'altro, che da sempre unisce l'umanità nella differenza tessendo fili e creando collegamenti tra i diversi popoli e le diverse culture. Ne sono esempio le fiabe orali, i racconti, le canzoni infantili di tutto il mondo. Si tratta di una forma di comunicazione nel segno dell'infunzionalità che fa scaturire genuine forme di incontro con l'altro e contribuisce a un rinnovamento dei valori, che non richiede profonde meditazioni ed elaborate costruzioni teoretiche, ma semplicemente ciò che è essenziale in qualsiasi effettivo incontro con l'altro: l'ascolto.

Il raccontare presenta una forma di comunicazione del tutto differente dalle forme relativamente recenti della comunicazione mondializzata subalterna al mercato mondiale, alla mercificazione dei rapporti sociali, basata sull'interesse, sulla competizione, sull'ottenimento, sul profitto. Il raccon-

tare fine a se stesso, la pratica dell'*oraliture* rintracciabile in tutte le culture di tutti i paesi (v. Petrilli e Ponzio 2001, 2003), Claude Hagège parla di *orature*, il raccontare che diventa scrittura, è fondato sul piacere del coinvolgere e dell'ascoltare l'altro, senza né interessi né ritorni. Italo Calvino, nell'introduzione alle *Fiabe africane* di Paul Radin, parla dell'incontro e dello scambio non basato sull'utile, sul dare e avere, sul guadagno e su qualche tipo di contropartita, ma, come direbbe Georges Bataille, svolto in pura *dépense*, e che è trasversale rispetto ai rapporti di comunicazione realizzati per interesse e a quelli di ostilità e di aperto conflitto.

In questa pratica dell'*oraliture* rientrano le storie raccontate tra i neri sin dai tempi della schiavitù come forma di comunicazione e di condivisione di un sapere relativo all'oppressore bianco e come forma di reciproco ascolto, di reciproca cura, gli uni degli altri, come emerge anche in un mio testo dal titolo "Nero Australia. Memorie aborigene tra racconto e riscrittura" (originariamente intitolato "Autobiografia/autoetnografia: nero Australia" e pubblicato in un altro volume della serie "Athamor", del 1998, intitolato *Nero*; una versione di cui è ora inclusa nel presente volume). Bianco e nero nominano due poli estremi distinti ma interdipendenti; essi e le loro gradazioni, si rapportano e in questo rapporto si inventano, si narrano e si interrogano. Rispetto all'oggettività del dato i segni e i sensi si spostano. Nei suoi testi narrativi, tra cui il romanzo *My Place*, Sally Morgan racconta della propria identità bianca e nera e di quella della sua gente. Il colore della pelle dell'aborigeno australiano tende, nell'incrocio con le razze non nere, a diventare bianco. È un fenomeno della pelle nera riscontrabile non solo in Australia, ma anche negli Stati Uniti o in Sud Africa, come mostrano, in *White Matters - Il bianco in questione*, Myrdene Anderson e David Buchbinder, rispettivamente in "White on white: the spot that blinds, the spot that binds" (pp. 433-439) e in "Passing strange: queering whiteness in Joss Whedon's *Angel*" (pp. 229-235).

Nella pratica del raccontare rientra anche la letteratura di viaggio, una pratica di scrittura particolarmente diffusa

durante il diciottesimo e diciannovesimo secolo, dedicata al raccontare l'altro. Tra gli illustri viaggiatori dell'epoca figura l'inglese Victoria Welby – uno dei maggiori esponenti della filosofia del linguaggio e della semiotica tra fine Ottocento e inizi del Novecento, ideatrice della *significs* – che passò l'adolescenza in viaggio per il mondo con la madre, Lady Emmeline C.E. Stuart-Wortley, scrittrice e poetessa. A proposito della schiavitù nel Nuovo Mondo, dalla loro biografia intitolata *Wanderers*, scritta dalla figlia di Victoria Welby, Elizabeth (Nina Cust), avvalendosi dei diari della madre e della nonna, riportiamo il seguente brano, uno tra i tanti dedicati al problema dello sfruttamento e della relazione tra le razze – “negri” importati, indiani indigeni e bianchi padroni:

In una fase successiva del percorso, i viaggiatori vennero a sapere che i “negri” di Cuba avevano una reputazione particolarmente sgradevole. Durante una visita in una nuova prigione a Kingston (Jamaica), osservarono una sorprendente varietà fra i prigionieri, alcuni di aspetto particolarmente ripugnante e feroce, “con aria e abiti stranieri”. Nel chiedere di questi uomini dall'aspetto così selvaggio, gli interroganti appresero che erano gli *emancipados* di Cuba, di gran lunga i più induriti, irrecuperabili e disperati degli uomini in prigione, ma costituivano anche la parte maggiore della popolazione criminale. Gli *emancipados* erano schiavi importati illegalmente dall'Africa, che erano stati salvati e dichiarati liberi dalla “Corte della Commissione Mista” (“Court of the Mixed Commission”) a L'Avana. I negri liberati furono affidati ad alcune famiglie, che si presero l'impegno di addestrarli e proteggerli per un periodo di cinque anni. [...]

Del sistema a L'Avana si dice sia fonte di abusi terribili. A costoro raramente, o mai, viene insegnato a dovere un qualsiasi mestiere; nel frattempo non sono mai nutriti a sufficienza e sono sempre sfruttati, sovraccaricati di lavoro e trattati molto peggio degli schiavi più comuni impiegati regolarmente dai loro padroni. Troppo spesso l'unico obiettivo di persone scaltre e senza cuore, alla cui tutela questi poveri sciagurati sono stati affidati, è ottenerne quanto lavoro possibile, senza alcuna considerazione per il loro valore, forza o capacità futuri, contrariamente al caso degli schiavi comuni. [...]

Al termine del periodo di apprendistato, la loro condizione di schiavitù (“di fatto di questo si tratta”) nella maggior parte dei casi continuava, con innumerevoli istanze di *emancipados* che vengono trattenuti per quindici o venti anni, e molto spesso per tutta la vita. [...]

Spesso, invece di insegnar loro un mestiere con cui poter sostenersi una volta liberati da questa soggiogazione intollerabile [...] li si tratta più come bestie di fatica che come esseri umani. Non è difficile immaginare che in circostanze del genere la loro educazione morale e religiosa sia del tutto trascurata. Allora è mai possibile che ci si meravigli dei risultati? [...] La prigione (a Kingston) sembrava abbondare in esempi di questa verità, e la compassione si mescolava al brivido irrimediabile di orrore e ripugnanza con cui si gettava lo sguardo agli *emancipados* dall'aspetto omicida, mentre, cupi e feroci, si muovevano avanti e indietro silenziosi, sinistri come tigris in gabbia, con espressioni da cui la più piccola indicazione di bontà sembrava irrevocabilmente bandita.

Terzo viaggio in Africa. Verso Nairobi e il Forum Sociale Mondiale

Sono in viaggio con Genevieve Vaughan verso Nairobi, venerdì 19 gennaio 2007, per partecipare al World Social Forum del 2007, in particolare al workshop da lei organizzato sulla sua concezione originale della *Gift Economy*. Scrivo mentre aspetto di raggiungere l'aeroporto di Zurigo, in viaggio con Gen dall'aeroporto di Roma, dove la mattina sono giunta da Bari, e poi mentre sono sigillata nell'albergo di transito per passare la notte e proseguire insieme al nostro appuntamento. Durante il volo conversiamo intorno a problemi che avrebbero dominato i nostri discorsi per tutta la settimana successiva. Si parlava del malessere nel mondo e le sue varie facce, provocato dallo sfruttamento dell'uomo da parte dell'altro uomo, quindi dalla volontà di potere e controllo sull'altro – la povertà, la fame, la malattia, la guerra. Si parlava del rapporto tra economia e politica e tra questi e la vita quotidiana della gente, dell'oppressione dei popoli

fino alla repressione di massa – come non ricordare i genocidi e le “pulizie etniche” in anni recenti come in Rwanda, ex-Yugoslavia, Iraq, Kurdistan, Striscia di Gaza in Palestina, Cisgiordania, Afghanistan, per nominare solo alcuni fra i casi più citati in termini di reportage mass-mediatico in Italia?

La disumanizzazione dell'umanità oggi, a livello mondiale, è espressione del rapporto tra imperialismo, colonialismo, capitalismo e dominio, un rapporto analizzato dal pensiero femminista anche in termini delle logiche del patriarcato. Contro le ragioni del mercato regolato dalla logica patriarcale dello scambio eguale, le ragioni del profitto e dell'interesse egocentrico, degli egoismi del soggetto e la sua identità, si propone un'altra visione del mondo. L'idea di Gen si riassume nella Gift Economy, l'economia del dono, a cui ha dedicato il volume da lei curato, *The Gift/ Il dono: A Feminist Analysis*, della serie “Athamor”, il libro *Per-donare* (2005) e, a sua cura, *Women and the Gift Economy* (2007). I problemi e le proposte che emergono dal Forum sociale mondiale sono tanti.

Il lavoro di riflessione si accompagna all'impegno per l'elaborazione di strategie per la costruzione di un mondo migliore. Utopie? Nel Mali, le risorse, secondo la consuetudine che vi si pratica, e che è ritrovabile anche in altre comunità, sono condivise con gli altri. Questo tipo di economia che va sotto il nome di “dama” continua a sussistere, in contrapposizione al patriarcato, malgrado le situazioni di difficoltà estrema e di scarsità generale. Gen parla a tale proposito di matriarcato, precisando che non si tratta dell'immagine riflessa nello specchio del patriarcato, di patriarcato mascherato al femminile, ma di un radicale cambiamento di paradigma basato su un sistema di valori materni, niente dominio, niente dare per avere.

Il paradigma costituito dall'associazione tra impero-capitale-mercato-interesse-soggetto-potere-dominio-sopraffazione si fonda sulla logica dell'identità e trova espressione nell'egocentrismo del singolo individuo come pure delle comunità, nell'etnocentrismo della collettività, nel glottocentrismo, nell'antro-

pocentrismo, producendo effetti negativi su tutte le forme di vita nel pianeta. Dal punto di vista filosofico questo paradigma caratterizza ciò che possiamo chiamare l'“umanesimo dell'identità”, a cui contrapporre la proposta dell'“umanesimo dell'alterità”, dell'altro, del prossimo vicino e lontano.

Con l'umanesimo dell'alterità si delinea la possibilità di un nuovo paradigma, dove il rapporto con l'altro consiste nel dare disinteressato, nel dono, anziché nel dare per avere; nell'interesse per l'altro anziché nell'interesse egoistico; nella paura per l'altro, anziché nella paura dell'altro; nella cura dell'altro, nella preoccupazione per la sua salute, il suo benessere, la sua felicità, anziché nello sfruttamento, nell'oppressione, nella soggiogazione dell'altro; nell'eguaglianza democratica, l'equa distribuzione dei beni della terra tra tutti i popoli, la giustizia sociale, la pace secondo un sistema di rapporti sociali orizzontali, che si estendono a rete, anziché in gerarchie regolate dall'ideologia del dominio, del controllo, del potere sull'altro.

Con l'umanesimo dell'alterità e con l'economia del dono, si prospetta una vera e propria rivoluzione – sociale, politica, economica, antropologica, teoretica. Utopie? Proporre un sistema sociale fondato su valori del materno, sul “senso materno”, per ricordare l'espressione di Victoria Welby, significa proporre la fondazione sull'amore per l'altro come valore assoluto e necessità inderogabile. Una volta che si esca dalla retorica celebrativa, è difficile non convenire, come risulta dal parere di chi ha preso parte con lucidità critica al forum di Nairobi, sul fatto che il bilancio non è esaltante, per non parlare di sconfitta di chi si batte per un mondo nuovo.

Secondo viaggio in Africa. Città del Capo, traduzione, intercultura, e baraccopoli post-apartheid

Il viaggio verso Nairobi era il mio secondo viaggio in Africa nel giro di sei mesi, ma complessivamente era la terza volta che mettevo piede in quel continente, la prima volta fu nel mese di febbraio del 1995 in Costa d'Avorio. A luglio

del 2006 con Maria Solimini e Augusto Ponzio andammo a Città del Capo per partecipare ad un convegno di studio organizzato dalla International Association for Translation and Intercultural Studies su problemi di traduzione, interpretazione e incontri culturali. Affrontammo problemi relativi alla comunicazione interculturale e ai diritti umani nel contesto attuale della globalizzazione. Tengo a precisare che se la prospettiva è quella rivoluzionaria dell'umanesimo dell'alterità e non quella sin troppo familiare dell'umanesimo dell'identità in quanto principio regolatore dello sviluppo della storia occidentale, i diritti umani a cui mi riferisco sono i diritti dell'altro, dell'altro generalmente escluso dai "diritti umani" in quanto diritti dell'identità, della comunità, dell'appartenenza.

Nella sua relazione Maria Solimini si occupò specificamente del problema della liberalizzazione e del diritto di libertà delle lingue in Sud Africa del post-apartheid, evidenziando come caratteristica delle lingue l'attitudine connaturata per il dialogo. Il rapporto tra le lingue nei processi di formazione e di trasformazione è di dialogo, e non di reciproca esclusione. Coerentemente con la natura dei segni di cui sono fatte, e che rimandano di segno in segno come parte di un processo di differimento senza fine nella costruzione dei significati, non ci sono confini fissi e statici che separano le lingue e le culture. A differenza della situazione della Pentecoste – in cui l'intendere la lingua altrui consiste nel sentirla risuonare nella propria stessa lingua, sicché non avviene nessun effettivo incontro fra lingue diverse e ciascuna non conosce che se stessa e rimane chiusa e soddisfatta nella propria identità – nella babele delle lingue c'è un effettivo incontro fra le diverse lingue e la sperimentazione di tutta la loro irriducibile alterità. Le lingue in quanto lingue vivono; continuamente interpretate e reinterpretrate non costituiscono delle identità separate tra loro.

Maria fa presente che l'articolo 6 della costituzione della Repubblica di Sud Africa riconosce come lingue ufficiali della repubblica stessa, oltre all'afrikaans e all'inglese le seguenti lingue bantu: sepedi, sesotho, setswana, siswati, tshivenda,

xitsonda, isindebele, isixhosa and isizulu, impegnandosi inoltre a promuoverne l'uso. Ma Maria pone un problema metodologico, ideologico e teoretico di prima importanza. L'ufficializzazione delle lingue bantu sancita dalla *Constitution* e la loro parità rispetto all'afrikaans e all'inglese sono segni di una concezione della democrazia che è accoglienza e rispetto dei diritti della lingua dell'altro.

Il lavoro di transizione alla democrazia si avvale dell'ideologia del multilinguismo e del multiculturalismo come terreno dell'incontro con l'altro, con i diritti altrui. Ma perché tale incontro si realizzi, non basta dichiarare la propria adesione al multilinguismo e al multiculturalismo, che, invece, vanno ripensati nella loro specificità, cioè nella dialogicità delle lingue e delle culture. Diversamente, Babele incombe come minaccia e maledizione per la presenza di tante lingue che non dialogano tra loro ostacolando la comunicazione tra i popoli. Non basta proclamare il multilinguismo e il multiculturalismo perché ci sia comunicazione tra lingue, culture, etnie e popoli differenti, non basta proclamare la propria adesione all'ideologia della differenza perché si realizzi la situazione di effettivo multilinguismo e multiculturalismo, e non di multilinguismo delle lingue separate e multiculturalismo delle culture separate. La comunicazione interlinguistica e interculturale tra le differenze, quindi il dialogo tra le lingue e le culture si realizzano soltanto sulla base del reciproco ascolto, della reciproca accoglienza, vale a dire in una situazione di multilinguismo e multiculturalismo dialogizzato. Se non c'è dialogo, come insegna la storia anche in rapporto alla politica dell'apartheid, il multilinguismo e il multiculturalismo diventano terreno per lo sviluppo di ideologie identitarie funzionali a politiche di appartenenza e separazione.

Come osserva Maria Solimini, salvaguardare lo statuto delle lingue non deve impedire alle lingue di accedere al dire. Autorizzare l'uso delle lingue, lasciare le lingue libere di esprimersi, liberalizzarne l'uso all'interno della vita del Sud Africa significa lasciar parlare quella lingua che libera nella solidarietà e nell'amicizia, non nel multilinguismo di lingue

separate, non nel multiculturalismo delle culture separate, ma nella dialogicità delle lingue e delle culture, nello spirito della cura dei diritti dell'altro: nella democrazia.

Nelle nostre relazioni scritte insieme, Augusto Ponzio ed io, come Maria Solimini, elaborammo una interpretazione critica della comunicazione interculturale, che presentammo come una mistificazione del capitalismo nel mondo della globalizzazione. In quell'occasione sostenemmo che ciò che passa per globalizzazione non è altro che una nuova fase della produzione capitalistica: ciò che indubbiamente permane è la forma capitalistica, la sua caratteristica modalità di sfruttamento del lavoro salariato, la realizzazione del profitto da parte di una sempre più ridotta minoranza: a qualsiasi costo, compresi la distruzione ecologica, la produzione di sottosviluppo oltre i margini della sopravvivenza, il ricorso alla guerra come soluzione dei conflitti internazionali. Ciò significa la permanenza del predominio dei Grandi Paesi capitalistici, sicché certamente la trasformazione in un mondo globalizzante è in realtà il riaggiustamento del capitalismo in termini di "mondo glocalizzante", ed esattamente "mondo glocalizzante".

Questa fase del capitalismo che si presenta come globalizzazione, come interculturalismo, come ibridazione, contaminazione, è ciò che Augusto propone di indicare come "comunicazione-produzione". La comunicazione è in questa fase non soltanto il momento intermedio del processo produttivo tra produzione e consumo. Non soltanto lo scambio, la circolazione delle merci è comunicazione, ma anche la produzione e il consumo. E non solo lo scambio ha bisogno della comunicazione, ma anche la produzione, precisamente di una comunicazione sempre più estesa, globale che permetta lo sfruttamento di mano d'opera a scarso costo sul piano mondiale e che si avvalga di mezzi di comunicazione che attraversino agevolmente lo spazio e il tempo, come gli oleodotti e i mezzi elettronici. Malgrado le multinazionali, l'ampliamento degli scenari della comunicazione, l'incontro di culture diverse, la *foreignisation*, si tratta pur sempre della

stessa misera cosa: la realizzazione del profitto da parte di pochi a scapito di molti, e questi molti, con la “globalizzazione”, sono sempre di più: lo sfruttamento si è allargato a livello mondiale perché la forma di produzione capitalistica si impone come l’unica forma.

Augusto Ponzio ed io eravamo appena tornati da Guangzhou (Canton) in Cina, dove partecipammo ad un altro convegno, sulla conoscenza. Lasciai quel paese affascinata e inorridita al tempo stesso. Impossibile descrivere l’intensità di quel brulichio di gente in continua attività – studenti curiosi e diligenti, operai sotto il sole cocente, lavoratori e artigiani ammassati in laboratori che vomitavano merci, venditori per strada, traffico congestionato in file quasi immobili. Nonostante qualche spazio umano che pur si apriva in piena città – un giardino dove la gente danzava, un tempio per ricordare come un tempo si pregava – la sensazione primaria era quella di essere immersi nel caos disumanizzante di una società in piena corsa verso la globalizzazione, e che di umano non aveva più nulla se non qualche furtivo movimento.

Per tornare al convegno di Città del Capo, in considerazione anche del fatto che si trattava di un convegno internazionale sulla traduzione e sugli studi interculturali, ritengo che dire che oggi lo sfruttamento si è allargato a livello mondiale con la globalizzazione capitalista significa già fare un lavoro di traduzione dal quale non può prescindere oggi il traduttore, l’interprete, l’interculturalista, per impedire che, in forme, con mezzi ed effetti diversi, la traduzione che emana dal piccolo centro del capitalismo possa fare violenza alle culture della grande periferia, proletarizzate e sfruttate. Se il lavoro di traduzione interlinguale vuole mettersi a servizio della comunicazione interculturale tra popoli ed etnie diversi, deve mettersi in posizione di ascolto dell’altro e prendersi cura dei diritti e delle differenze altrui.

Qui è importante distinguere tra l’ascolto e il voler sentire: con l’ascolto s’intende l’apertura all’altro, invece il voler sentire è l’inglobamento dell’altro. La traduzione implica sempre l’incontro non soltanto tra lingue differenti ma an-

che tra culture differenti, e può essere orientata in un senso o nell'altro. La differenza è una differenza di atteggiamento verso l'altro con implicazioni di ordine ideologico e politico riguardo agli attuali processi di movimenti migratori e di globalizzazione al livello mondiale. L'ascolto è collegato con l'ospitalità, invece il voler sentire vuole distinguere, classificare, giudicare. Tutto ciò si realizza generalmente sulla base di categorie che intendono difendere i diritti propri dell'io individuale a svantaggio dei diritti dell'altro, dei suoi punti di vista, del suo sentire.

La riflessione critica insieme all'impegno politico e culturale per il cambiamento sociale richiedono l'assunzione di responsabilità per l'altro, basata sul valore etico *dell'ascolto dell'altro per l'altro*. Se si evidenzia il carattere etico della traduzione intesa come ascolto, la responsabilità del traduttore diventa responsabilità per l'altro. Il traduttore risponde all'altro e per l'altro. Da questo punto di vista il traduttore svolge un ruolo di primaria importanza negli attuali processi di incontro tra lingue, segni e culture, dovuti ai processi mondiali di migrazione e globalizzazione. Questo tipo di responsabilità è una responsabilità etica e globale e niente affatto specializzata o tecnica. La possiamo denominare *responsabilità semioetica* dato che essa riguarda i segni e i valori (Petrilli e Ponzio 2003, 2010; Petrilli 2010, 2014, a cura di). In questo caso non si tratta di segni che servono come mezzo per asserire la propria identità e i propri diritti, ma di segni finalizzati alla conoscenza dei diritti degli altri in un mondo in cui, che ci piaccia o no, anche la persona più distante da noi diventa il nostro prossimo.

A Città del Capo rimasi disorientata, mi sembrava di stare a casa mia ad Adelaide in Sud Australia; le tracce del colonialismo erano ovunque, strutturali alla città come pure ai suoi dintorni; lo stesso tipo di architettura, di piano urbanistico, perfino il paesaggio naturale per molti aspetti era simile. Passeggiate lungo la costa, visite guidate nell'entroterra, alle vinerie per fare il *wine tasting* e assaporare la produzione vinicola locale, che nulla ha da invidiare alla tradizione italiana

tanto meno francese, verdi ed estesi campi da golf, tenute in campagna, ville favolose nelle colline, sul mare, paesaggi aperti e solitari con orizzonti interminabili e cieli travolgenti, tramonti imponenti, brillanti, tutto proprio come ad Adelaide. In termini di umanità, era tutto per il godimento dei bianchi; i neri in giro risultavano assai pochi, e quando si vedevano erano fundamentalmente a servizio dei bianchi. Tracce del colonialismo che giunge dal passato, tracce del colonialismo che continua e si aggiorna.

Proprio come in Sud Australia anche in Sud Africa sono presenti, sparsi su tutto il territorio sia urbanistico sia naturale, i segni della memoria, segni verbali e non-verbali che ricordano la violenza bianca del passato, ma tuttora attiva, sia pure in forme più discrete, i segni della riconciliazione. Segni che esprimono la richiesta di giustizia in un dialogo, come dice Maria Solimini, con quella coscienza civile dell'Occidente che ha definito la discriminazione razziale in Sud Africa "crimine contro l'umanità", e che nello stesso tempo è in grado di pensare la riconciliazione e il perdono. Ma i segni sono contraddittori e le contraddizioni sono ovunque.

Alloggiata in un albergo sul cosiddetto bellissimo Cape-town Waterfront, la mattina mi svegliavo all'alba per affacciarmi alla finestra – la prima volta rimasi senza fiato. Un fiume di corpi neri scorreva veloce e silenzioso sotto la mia finestra, a pian terreno, parallelamente all'acqua del canale. Ecco finalmente della gente nera, infatti sapevo che a Città del Capo, come del resto in tutto il continente africano, ce n'era tanta! In questa situazione nemmeno un solo bianco, tutti neri e a piedi, frettolosi, diretti ai posti di lavoro, gli sfruttati privilegiati. Sono rimasta invisibile, dietro le tende spezzata dalla vergogna. Il colpo successivo fu la visita ad una delle imperdonabili *townships* – le baraccopoli. Inutile descrivere l'esecrabile scenario, del resto così bene analizzato da Alessandro Zanotelli nel libro intitolato con il nome di una delle baraccopoli tra le più grandi intorno a Nairobi in Kenya, *Korogocho*. Alla vista si offrivano sorridenti e incuriositi corpi su corpi, tutti neri, ammassati fra strutture

fatiscenti di legno marcito, latta arrugginita e cartone infradito. Bambini sorridenti pieni di luce, nel fango, tra le scorie delle metropoli. Gente locale, gente migrante, immigrati da vari paesi dell'Africa, un calderone di lingue e di etnie gettate lì nel vuoto di una speranza senza ragione.

Sulle leggi e sull'amore: i bambini e l'appartenenza

Ottenuta l'idoneità all'adozione nazionale e internazionale dal Tribunale dei Minorenni di Bari, sembrava mancasse poco all'arrivo dei bambini. È il 25 maggio 1993, giorno in cui finalmente mi giunge notizia della concessa idoneità (la domanda fu depositata il 20 novembre 1992 e approvata il 12 maggio 1993). Erano passati sei mesi circa, un tempo di attesa che varia secondo il comune di appartenenza e il suo "intasamento burocratico".

Già rispetto a questa fase, ci sarebbe molto da dire, vi potrei parlare del servizio attento di alcuni singoli come pure e soprattutto dell'incompetenza, della freddezza, ma anche – senza voler giustificare comportamenti poco apprezzabili – della "inadeguatezza" di un sistema, che certamente si regge anche sul personale che lo crea. È un aspetto che mi preme meno raccontare in questo momento. Dico soltanto che anche il Tribunale dei Minorenni di Bari soffre della malattia che colpisce la burocrazia italiana in generale (anche la burocrazia è corpo e sangue, mai dunque è astratta e neutra come vuol far credere chi non si vuole addossare le colpe delle sue inefficienze); e nell'affermare questo, sia pure frettolosamente, so di denunciare l'ovvio: l'ovvietà della malattia, l'ovvietà della indifferenza, l'ovvietà della mediocrità che uccide.

Munita di un certificato di idoneità all'adozione, mi vien data il ben servito dal Tribunale. Il suo compito in questa fase è terminato. L'unico segno di solidarietà, l'unico servizio offerto dallo Stato, in questa fase, è rappresentato da un foglio dattiloscritto intestato Ministero degli Affari Esteri con sopra indicato un elenco di associazioni addette all'adozione:

Enti autorizzati a svolgere pratiche di adozione internazionale ai sensi dell'art. 38, legge 4 maggio 1983, n. 184. Era tutto. Nessuna indicazione particolare, nessun orientamento, nessun organismo di mediazione che mi accompagnasse nel passaggio dalla realtà burocratica del Tribunale al contatto effettivo con il mondo dei bambini abbandonati e con chi se ne occupava direttamente, nessun consiglio qualificato, nessun referente reale. Nessuno che indicasse le domande giuste da porre. Tutto era lasciato al grado di simpatia che si riusciva ad iniettare nei rapporti con i vari burocrati, spesso a denti stretti, alla capacità di captare fortuitamente informazioni che circolavano per i corridoi.

In funzione dell'ottenimento del certificato di idoneità eravamo stati interrogati dallo psichiatra e dalla psicologa dei Servizi Sociali. Ma il servizio cosiddetto "sociale" barese, in ogni caso tutto da discutere, finiva qui, consumato nel ruolo di controllo e censura, con la promessa di un'altra visita all'arrivo dei bambini. Era sempre meno chiara per me la differenza nell'iter da seguire per l'adozione nazionale e l'internazionale. Ad un certo punto scoprii che per la nazionale a noi non spettava fare nulla, saremmo stati convocati dal Tribunale stesso a tempo dovuto (salvo raccomandazioni, naturalmente). Per quell'internazionale bisognava costruire il proprio percorso. Mi si prospettava una caccia al tesoro! Un'altra scoperta per me, a diciotto mesi circa dall'ottenimento dell'idoneità, era che tale idoneità nel caso dell'adozione nazionale valeva due anni – e non era ancora successo niente –, per quella internazionale era, penso, a tempo indeterminato.

Che fare? Mi attacco al telefono. Decido di prendere contatti con le varie associazioni del suddetto elenco. Prima scoperta: secondo i dati forniti da questo elenco, il meridione non era servito, le associazioni erano nove, distribuite sul territorio da Roma in su. Lo sdegno cresce e anche la mia voglia di vivere questa esperienza fino in fondo, non soltanto come partecipante attiva ma come osservatrice.

Premetto che in Italia la legge vuole che non debbano passare più di quarant'anni tra l'aspirante genitore e il bambino

adottivo. Il riferimento è il più anziano della coppia, nel mio caso il marito, che nel 1993 aveva già 42 anni. Tradotto in termini della “merce” da ottenere, il “mio” bambino, allora, non doveva avere meno di due anni, e più passava il tempo, più cresceva. C’era però l’agevolazione che nel caso si ottenesse più di un bambino, bastava che uno solo rientrasse nei limiti previsti; l’eventuale altro poteva essere sia più grande, sia più piccolo, persino un neonato. Questa legge varia a secondo del paese in cui si vive e alle relative leggi: negli USA, ad esempio, di contro ai quarant’anni italiani ne sono previsti cinquanta. Altra scoperta per me significativa: per chi volesse contemporaneamente più di un bambino, come nel mio caso, bisognava che i bambini fossero fratelli di sangue.

L’adozione per me era una scelta: dopo tanti anni il “grande evento” poteva ancora accadere spontaneamente, diciamo, ma nelle peggiori delle ipotesi bastava programmare gli appuntamenti, la retta era di una cifra che in questo momento non ricordo. Torno a Bari sconvolta davanti all’efficienzismo del grande stregone romano, tecnicamente “padre” anche lui di tutti i figli impietosamente appiccicati ai muri del suo laboratorio, in fotografia, naturalmente. Il potente Zeus taurino colpisce ancora.

Prendevo coscienza sempre di più dei bambini nel mondo. Mi capita di vedere una fotografia, che porto nel cuore, la conservo tuttora. Il fotografo Mark Peters, la fotografia scattata il 4 maggio 1992, pubblicata sulla rivista *Newsweek*, 26 luglio 1993. Lo sconcerto e il dolore che provai davanti ad essa è ancora oggi per me vivo, indescrivibile. Un bambino che mi sembrava avere due o tre anni (in realtà ne aveva cinque) testa piegata, faccia contorta, occhi abbassati nello sforzo di trasportare mattoni pesanti che abbracciava al petto, denudato: su questa figura così cara, così fragile e al tempo stesso eroica, dignitosa sembravano pesare tutte le vergogne del mondo.

Questa fotografia mi ossessionava. 22 dicembre 1993, sulla rivista *Avvenimenti* mi trovo davanti lo stesso bambino in una fotografia dalla stessa serie della prima. La posizione era identica, le stesse braccette, le stesse manine tese nello sforzo

di reggere i mattoni d'argilla, la testa sempre china ma questa volta con gli occhi alzati, lucidi, neri, luminosi. Uno sguardo offeso ma silenzioso, rivolto verso un mondo che esso non vedeva ma che accusava. Non era possibile!

E quanto più apprendevo sulla condizione dei bambini nel mondo, tanto più trovavo osceno ciò che al mio vedere rappresentavano gli esperimenti di Roma, un concentrato del peggio della cultura occidentale, il peggio di me. Una cultura ripiegata su stessa, sulla propria identità – ma perché non dirlo? – sul proprio utero, ricerca di potere consolidato nella propria discendenza e chi sa quanti altri fantasmi! Tutto il contrario di quanto dovrebbe significare la presenza di bambini nella propria vita, l'amore, l'apertura all'altro, la cura, la responsabilità per l'altro. Un dare a perdere, l'esserci per l'altro.

La proposta romana sottolineava la necessità di interrogarsi sul senso del desiderio di un figlio, desiderio che mi appariva sempre più nella sua veste sociale, come desiderio indotto. Ai fini della costruzione di un mondo umano che rendesse impossibile le condizioni di vita di quel bambino, divenuto per me ormai un simbolo, e dunque che rendesse impossibile la nostra indifferenza davanti a tale spettacolo, era sempre più evidente la necessità di superare i limiti della propria identità, di saltare fuori dalla propria pelle e andare incontro all'altro e, per tornare alla questione dell'adozione, di amare al di là delle garanzie, sia pure illusorie, e del compiacimento, del legame di sangue.

Il proprio figlio, uscito dal proprio utero, legato a sé dal sangue, erede a pieno titolo della propria stirpe, potere del nome del padre: sentivo addosso un mondo che mi stringeva sempre più, un mondo soffocante, meschino, schiavo dei propri miseri pregiudizi. Mancava lo slancio, l'apertura che insegnasse ad amare disperatamente, giocosamente l'altro. Perciò, sempre più riduttiva mi appariva la proposta del condottiero di Roma, così come sempre più limitante rispetto alla relazione d'amore mi appariva la prescrizione che i bambini dovessero essere fratelli nel caso se ne adottasse più di uno in un colpo solo: paradossalmente ancora una volta

veniva posto come condizione della possibilità di amare il pregiudizio del legame di sangue.

Prima di lasciare Ayamé in Costa d'Avorio, acconsentii di scrivere per Suor Alba Cano, che me lo aveva chiesto, un articolo sulla Missione Catholique di Ayamé dove operava con le consorelle ormai da oltre vent'anni. Lei ci teneva, e io tenevo a lei. L'articolo non l'ho mai scritto, ma la promessa non l'ho mai dimenticata, così come non dimenticherò mai Suor Alba – non dimentico mai le persone che amo. Il fatto di lavorare al fascicolo intitolato *Nero* della nostra serie "Athantor", con la prospettiva di mancare ancora a questo appuntamento mi gettava in uno stato di agitazione, il lavoro di cura è quasi terminato e l'editore aspetta. Già nel fascicolo *Mare* avrei voluto lasciare un segno per Suor Alba Cano, per le consorelle, per Ayamé, per i bambini di Ayamé. Il testo, mai pubblicato, cominciava così.

Guardando da Bari sull'Adriatico, dove abito, verso il sud del mondo, dall'altra parte del Mediterraneo, c'è Ayamé, un piccolo villaggio ivoriano di 10.000 abitanti a circa 150 chilometri da Abidjan sul Golfo di Guinea; guardando, invece, verso l'altra parte del globo, sempre nel sud del mondo, c'è Adelaide in Australia, la mia città, un'isola immensa immersa tra due oceani, l'Indiano e il Pacifico. Lo sguardo che ricorda e reinventa i percorsi delle proprie piccole storie si dilata nell'estensione spazio-temporale delle grandi storie di tre continenti con cui le piccole storie si intrecciano in un rapporto di reciproca donazione di senso.

A Bari dopo tanti anni le cose cominciavano finalmente a cambiare, cominciavano ad affacciarsi popoli diversi, colori diversi, lingue diverse. Martellante uniformità del colore della pelle, della lingua, della routine quotidiana, l'uniformità ossessiva del corpo, della moda. A un certo punto mi resi conto che a Bari tutte portavano religiosamente il kilt scozzese e se non fosse stato per la totale mancanza di verde, intendendo alberi, erba e cose del genere, che tuttora caratterizza questa città, poteva sembrare di passeggiare per i verdi prati della bella Scozia. In un altro periodo ancora, camminare per

Bari dava l'impressione di nuotare in un mare di stoffa blu animato quà e là dallo spumeggiare di palline bianche. Estate: divisa d'obbligo per chiunque ambisca a rispecchiarsi nei canoni della bellezza marina, tintarella, effetto biscottino al cioccolato, distribuita uniformemente su tutto il corpo, preferibilmente con trattamento d'avviamento a lampada: corpo aggregato, corpo stereotipato.

I bambini di Ayamé sono al cioccolato e sono il segno concreto della condizione dell'infanzia nel mondo. L'infanzia dimenticata quando non è trasformabile in merce, l'infanzia muta, che non chiede nulla, che nulla sa chiedere, che non cessa mai di stupire per la sua sorridente, umana bellezza.

“Umana bellezza”: questo mi interessa perché ciò che ha determinato la voglia di riprendere questo testo, scritto a singhiozzo, è stata la reazione di rabbia finalmente scoppiata in me nel ricordare l'espressione “angelo nero” usata proprio ad Ayamé nei confronti dei bambini di quel luogo. Quest'espressione così bella, che sgocciolava dolce dolce dalle labbra come miele, m'inaspriva. Il senso di fastidio in tanta beatitudine era forte. Ma non capivo perché. Bambini-angeli-neri. Il corpo negato. L'umano negato.

La nerezza tollerata, perdonata perché in fin dei conti ciò che importa è l'angelico, la nerezza in funzione della santità per chi sa tollerare. Ayamé, come tutto il continente africano, è popolato da piccoli angeli neri che come gli angeli del paradiso sono privilegiati, vengono da Dio e a Dio appartengono, e la loro nerezza rende possibile realizzare un legame ancora più diretto con Dio, per la privilegiata via della segregazione, del dolore e della sofferenza, la via della purificazione e della salvezza eterna. E così gli interessi francesi, ma non solo francesi, in Costa d'Avorio ingrassano.

Ma se invece di compiacerci di angeli abbracciassimo tanti corpi neri? Dietro la maschera della bontà, della generosità, della pietà il pericolo delle grandi mistificazioni, i pregiudizi, gli stereotipi di sempre. La maschera della buona coscienza, ancora. L'angelico cancella il corpo e rende possibile rimandare ad altro. E così, in fin dei conti, tutto si ac-

comoda, la fame, il freddo, le pene di ogni tipo, le violenze continuamente subite, il corpo ammassato ad altri corpi, il corpo massacrato, ammalato, internato, incarcerato, dimenticato, il corpo ridente. Sono angeli.

Proviamo a pensare il corpo come fine a sé, come valore in sé. Così, invece di rinviare questi bambini direttamente a Dio, riportiamoli a questo nostro mondo. Tutti gli schemi rassicuranti si ribaltano. Quelle suore intanto sono lì. E persino col rischio di rimetterci i loro corpi, per malattie, per fatiche, per ammazzamenti. Le piccole suore italiane nel grande impero delle piantagioni francesi di Ayamé e gli invisibili angeli neri che nelle piantagioni nascono e muoiono senza lasciare traccia, senza che nessuno ne sappia niente, veda niente, senta niente. Perché il mondo, il Grande Indifferente che pervade ogni molecola dell'aria che si respira ad Ayamé, il mondo, istupidito, non c'è.

Primo viaggio in Africa. Ayamé tra vita e morte

Mi sono sentita addosso la pelle bianca per la prima volta ad Ayamé, un villaggio in Costa D'Avorio, mentre passeggiavo verso l'ospedale circondata da una massa incuriosita di corpi neri che cresceva intorno a me – era il mese di febbraio del 1995. Per mano portavo mio figlio Kalif di circa quattro anni e insieme a lui l'amico Victor, intorno tanti bambini neri come loro. Legata alla schiena si trovava la piccola Madou, di un anno circa, i nostri corpi uniti da una tela colorata, come mi avevano insegnato le mamme africane. Mi ringraziavano e insieme a loro tutta la comunità, uomini, donne, ragazzi, e ragazze, con atteggiamenti ingenui e fiduciosi.

Tutta quella gente ringraziava me per aver accolto due dei loro bambini, e questo mi mortificava, quella gente mi ringraziava per aver condiviso la mia vita con la loro, una gratitudine che mi turbava. Dopo Ayamé, girando per il mondo con i miei figli Kalif e Madou, mi è capitato la stessa cosa, la gente nera, e meno nera, gente che non conoscevamo,

gente per strada, nei negozi, africani, arabi, e musulmani, mi ha sempre accolta e ringraziata, e questo provoca in me una commozione e una gratitudine troppo grandi da potervi comunicare.

Ad Ayamé le notti spesso vibravano con musiche e danze ritmate che attraversavano il buio fino all'alba – riti funerari che finirono col diventare sin troppo familiari, mescolandosi al coro quasi continuo del pollame. Ad Ayamé, dove gli “orfani” fanno parte del paesaggio naturale, la gente moriva continuamente, per fame, per malattia, e soprattutto per Aids; e tutto questo ha a che fare con lo sfruttamento da parte dell'Occidente delle ricchezze che offrivano e tuttora offrono quelle terre – terre di pace, di gente sorridente e sfruttamento tranquillo – ma oggi anche lì è scoppiata la guerra, guerra fratricida, come tutte le guerre.

Metto la parola “orfani” tra virgolette per segnalare il disagio nell'adoperare una categoria che oggi so non corrisponde all'organizzazione sociale e alle logiche culturali dei popoli africani, e che anzi rischia ancora una volta di violare quella gente. Come la volta che restai incantata dal mercato locale di Ayamé, tutto colorato, gremito di corpi neri, e di una molteplicità di lingue e culture provenienti dai paesi africani circostanti, come Burkina Faso – terra d'origine dei genitori dei miei figli. In quella occasione giravo senza il mio lasciapassare, e feci l'errore di scattare una fotografia ad un gruppo di donne bellissime, provocando l'ira di una di loro...

Ciò che regola ricchezza e povertà, salute e malattia, pace e guerra, vita e morte nel continente africano è ancora il potere imperialista e colonizzatore, l'interesse dell'io egoistico e capitalistico, bianco o nero che sia, e comunque il riflesso di relazioni di dominio sull'Africa da parte dell'Occidente, oggi, nell'era della globalizzazione, più che mai.

Per ricordare – quando il mio corpo bianco si è sentito sommerso e sopraffatto dalla presenza dominante di corpi neri, ha avuto paura... Da piccola mia figlia diceva, “mamma, tu non sei bianca, sei rosa e un po' gialla”, e, ancora, “io

sono marrone, non sono nera, solo un poco”, e continuando le sue esplorazioni, “mamma, nei tuoi occhi si vede il mare, come a papà”, e, ancora, “nei miei occhi e in quelli di Kalif, c’è la notte”. Parole innocenti cariche della forza naturale di collegamento con l’altro lontano vicino. Invece, espressioni dotte come “differenza razziale” e “differenza culturale”, ma anche “differenza sessuale”, hanno facilmente il difetto di esasperare divisioni e separazioni.

Come costruzione sociale, o, meglio, come costruzione semiotica, o più specificamente sociosemiotica, l’identità bianca, l’identità nera, va riconosciuta per quella che è, appunto, una costruzione: politica, economica, sociale, culturale, legale, ideologica, e certamente etica. Il mondo della globalizzazione ha bisogno di inventarsi nuove forme di solidarietà, nuove forme di interconnessione vitale a livello globale e planetario, che sappiano fare della differenza il motivo di incontro dialogico e non indifferente, di accoglienza e cura dell’altro.

Riferimenti bibliografici

- Bachtin e il suo Circolo (2014). *Opere 1919–1930*, trad. it. con testo russo a fronte, di Augusto Ponzio (con l’assistenza di Luciano Ponzio), introduzione, pp. vii–xlviii, cura e commento di Augusto Ponzio, collana “Il Pensiero Occidentale”, Milano, Bompiani.
- Bachtin, Michail M. (1995). *Bachtin e le sue maschere. Il percorso bachtiniano fino ai* Problemi dell’opera di Dostoevskij (1919-1929), a cura di A. Ponzio, P. Jachia, M. De Michiel, Bari, Dedalo.
- (2008). *In dialogo. Conversazioni del 1973 con Viktor Duvakin*, introduzione, pp. 5-91, e cura di A. Ponzio, trad. dal russo di R. S. Cassotti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Cust, Mrs Henry (i.e Emmeline Mary Elizabeth Cust) (a cura di) (1928). *Wanderers: Episodes From the Travels of Lady Emmeline Stuart-Wortley and Her Daughter Victoria*, 1849-1955, pref. di Sir Ronald Storrs, Londra, Jonathan Cape.
- Galton, Francis & Karl Pearson (1930). *The Life, Letters, and Labors of Francis Galton*, a cura di K. Pearson, Cambridge, Cambridge University Press.

- Petrilli, Susan (2002). "Charles Morris e la scienza dell'uomo. Conoscenza, libertà, responsabilità", introd., a C. Morris, *L'io aperto. Il soggetto e le sue metamorfosi*, pp. vii-xxvi, trad. e cura di S. Petrilli, Bari, Graphis.
- (a cura di) (1998). *Nero*, "Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", IX, 1, Lecce, Manni, 1998; nuova edizione "Athanon", XIV, 6, Roma, Meltemi, 2003.
- (1998b). "Autobiografia/autoetnografia: nero Australia", in Petrilli 1998, pp. 152-163; nuova edizione 2003, pp. 107-117.
- (a cura di) (2003). *Linguaggi*, introduzione, pp. 15-25, di S. Petrilli, Bari, Laterza.
- (a cura di) (2007). *White Matters - Il bianco in questione*, "Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XVII, 10, Roma, Meltemi.
- (a cura di) (2008). *Tutt'altro. Infunzionalità ed eccedenza come prerogative dell'umano*, Prefazione, pp. 6-9, di S. Petrilli, Milano, Mimesis.
- (2010). *Sign Crossroads in Global Perspective. Semioethics and Responsibility*, Prefazione di John Deely, "In Her Own Voice", pp. vii-ix, & "The Seventh Sebeok Fellow", pp. xi-xiii, New Brunswick, Londra, Transaction Publishers.
- (2012). *Altrove e altrimenti. La filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, con e a partire da Bachtin*, Milano, Mimesis.
- (a cura di) (2014). *Comunicazione globale e semioetica*, "Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXV, 17, Milano, Mimesis.
- (2016). *The Global World and Its Manifold Faces. Otherness as the Basis of Communication*, Berne, Berlin, New York, Oxford, Peter Lang.
- (2016). "Dialogue, responsibility and literary writing. Mikhail Bakhtin and his Circle", *Semiotica* 213(1/4), 2016.
- (a cura di) (2017). *Challenges to Living Together. Transculturalism, Migration, Exploitation. For a Semioethics of Human Relations*, Milano, Mimesis International.
- Petrilli, Susan e Augusto Ponzio (2001a). "Bioethics, semiotics of life, and global communication", *Sign Systems Studies* 29(1), pp. 263-275.
- (2001b). "Telling Stories in the Era of Global Communication: Black Writing-Orality", *Research in African Literatures*, vol. 32, n. 1, Spring 2001, pp. 98-109.
- (2003). *Semioetica*, Roma, Meltemi; ora in S. Petrilli, a cura, 2014.
- (2006). "Translation as listening and encounter with the other in migration and globalization processes today", *Traduction, Terminologie, Redaction* 19(2), 191-224.
- (2007). *Semiotics Today: From Global Semiotics to Semioethics, a Dialogic Response*, New York, Legas.
- (2008). "La mediazione caratteristica essenziale della violenza", in A. Ponzio 2008a, pp. 295-308.

- (2009). “Migration and Hospitality: Homologies between Europe and Australia”, in *Imagined Australia. Reflections around the Reciprocal Construction of Identity between Australia and Europe*, a cura di Renata Summo-O’Connell, Part Seven, Migration and Hospitality, pp. 305–331, Berna, Peter Lang, 2009.
- (2010). “Semioethics”, in *The Routledge Companion to Semiotics*, a cura di Paul Cobley, pp. 150-162, Londra, Routledge.
- (2016). *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio. Un contributo all’interpretazione del segno e all’ascolto della parola*, Perugia, Guerra Edizioni.
- Ponzio, Augusto (2007). *Fuori luogo: L’esorbitante nella riproduzione dell’identico*, Roma, Meltemi.
- (a cura di, in collab. con F. De Leonardis) (2008a). *Umano troppo disumano*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XVIII, 11, Roma, Meltemi.
- (2008b). “La disumanizzazione come tendenza intrinseca dell’umanesimo dell’identità”, in A. Ponzio 2008a, pp. 11-47.
- (a cura di) (2009a). *Globalizzazione e infunzionalità*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XIX, 12, Roma, Meltemi.
- (2009b). *La trappola mortale dell’identità*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XX, 13, Roma, Meltemi.
- Rossi-Landi, Ferruccio (1978). *Ideologia*, Milano, Mondadori.
- Stratton, Jon (1998). *Race daze: Australia in Identity Crisis*, Sydney, Pluto Press.
- Vaughan, Genevieve (a cura di) (2004). *The Gift. A Feminist Analysis*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XV, 8, Roma, Meltemi.
- Zanotelli, Alex (2003). *Korogocho. Alla scuola dei poveri*, Milano, Feltrinelli.
- Zanotelli, Alex e Pietro Ingrao (2003). *Non ci sto!*, Lecce, Piero Manni.

2. La questione bianco e il forum sociale mondiale *di Augusto Ponzio*

Premessa

Il punto centrale dell'analisi che qui si propone è il nodo tra la messa in questione del bianco e la messa in questione del Genere. La questione bianco, come la questione dei rapporti razziali, dei rapporti sessuali, dei rapporti tra le classi sociali, tra etnie differenti, ecc. è la questione del Genere, richiede la messa in questione del Genere. La messa in questione del *dominio del bianco* è la messa in questione del paradigma, dell'antitesi, dei generi e delle specie, che sono il *prodotto, l'espressione e i mezzi di tale dominio*. Di conseguenza la messa in questione del bianco è la messa in questione di ciò con cui il Genere è connesso: l'Identità, il Soggetto, l'Individualità, la Differenza-indifferente, l'Appartenenza – connessione che il capitalismo da sempre, e sempre più ai nostri giorni, sfrutta ed esaspera.

Non c'è partito, associazione ma neppure “movimento” che possa non fittiziamente trattare, affrontare, assumersi, la questione bianco, come non c'è partito, associazione o movimento che possa non fittiziamente farsi carico della questione concernente altri Generi, altri Insiemi, altri Collettivi, altri Universali, riguardo ai rapporti tra Uomo e Donna, Classe dominante e Classi subalterne, Nord e Sud del Mondo, ecc., per il semplice fatto che ogni partito, associazione, movimento si assume come Soggetto, *si rappresenta, si convoca, si raduna, si riconosce, si muove, come Soggetto*.

Il singolo: sta qui la possibilità dello spazio di incontro aperto, del fuori luogo, del fuori genere; il singolo come fuori Soggetto, senza Genere, o *sui generis*, che fa genere a sé, senza appartenenza, senza comunità, senza comunione, senza fratellanza e sorellanza, senza Noi. *L'incontro è di singolo a singolo, di altro ad altro, un incontro senza convocazioni, senza appuntamenti, senza assembramenti, senza adunanze, incontro di ogni giorno, quotidiano.* È questa l'effettiva possibilità *fuori genere* o *sui generis* di resistenza e di alterità al dominio del capitale e a ogni forma di imperialismo, l'effettiva possibilità di costruzione di una società planetaria basata sulla differenza non indifferente di ciascuno verso ciascun altro e di ciascuno nei confronti della vita dell'intero pianeta. È questa per ciascuno la questione bianco come questione fuori genere.

Per la critica del "bianco" in quanto genere

Bianco è un genere, un insieme, un collettivo. La questione Bianco, la messa in questione del Bianco, non è la messa in questione del genere con un altro genere, ma la messa in questione del genere in quanto tale.

Ciò che mette effettivamente in questione un genere non è un altro genere, il suo opposto come genere. Gli opposti non possono sussistere separatamente, e ogni messa in questione dell'uno da parte dell'altro è semplicemente un aggiustamento dei loro rapporti di forza, che, al massimo, mira al capovolgimento dei rapporti di potere.

Nella messa in questione di un genere da parte di un altro genere, in nome di un altro genere, dal punto di vista di un altro genere, è il genere in quanto tale a non essere messo in questione; ma la questione dei rapporti razziali, come la questione dei rapporti sessuali, come la questione dei rapporti delle classi sociali, è la questione del genere, richiede la messa in questione del genere.

L'effettiva messa in questione del Bianco è la messa in questione del genere, come è la messa in questione del ge-

nera la messa in questione del Maschio, del Patriarcato, o la messa in questione della Classe dominante. Marx credeva di aver individuato nel proletariato la classe che liberando se stessa avrebbe dato luogo a una società senza classi. Ecco il Soggetto, da parte del quale, in nome del quale, dal punto di vista del quale, si possono cambiare le cose: non in nome del Genere umano, ma in nome di quest'altro genere, il proletariato: così ragionò Marx (sotto questo aspetto, fedele rappresentante, malgrado la critica all'"ideologia tedesca", della sinistra hegeliana) sostituendo un genere a un genere, un soggetto a un soggetto, un universale a un universale.

Ma il Soggetto, ogni Soggetto, è soggetto di genere, non può esistere senza genere, sia esso soggetto collettivo o soggetto individuale: collettivi e individui sono di genere, fanno parte del genere. La messa in discussione del genere è la messa in discussione del Soggetto, individuale o collettivo, la messa in discussione di Individuo. Senza genere non c'è soggetto, non c'è individuo, non c'è identità. Sicché né a partire da, né in funzione di, né per, qualche genere, soggetto, individuo, identità, può avvenire una non pseudo-, non illusoria, non fallimentare messa in discussione del genere. L'effettiva messa in discussione del Bianco è fuori dai luoghi del Genere, fuori dai luoghi del Discorso che del Genere si avvale, e dei suoi annessi e connessi, il Soggetto, l'Individuo, l'Identità.

E non c'è partito, associazione ma neppure "movimento" che possa non fittiziamente trattare, affrontare, assumersi, la questione "Bianco", come non c'è partito, associazione o movimento che possa non fittiziamente farsi carico delle questioni concernenti altri Generi, altri Insieme, altri Collettivi, altri Universali, riguardo ai rapporti tra Uomo e Donna, Classe dominante e Classi subalterne, Nord e Sud del Mondo, ecc., per il semplice fatto che ogni partito, associazione, movimento si assume come Soggetto, si rappresenta, si convoca, si raduna, si riconosce, si muove, come Soggetto.

Per quante differenze un movimento possa contenere al suo interno, si tratta di differenze identitarie, si tratta ancora

una volta di soggetti, di collettivi, di individui, dunque di generi. “Altermondialisme”, “No-global”, “Forum sociale mondiale”, “Alternative internationale” sono diverse denominazioni di una contestazione la più globale dell’“assetto attuale” ad un livello massimamente complessivo e mondiale: i Forum sociali mondiali di Porto Alegre (Brasile), Mumbai (India), tra qualche giorno Nairobi (Kenya); i tre forum policentrici di Karachi (Pakistan), Bamako (Mali) e Caracas (Venezuela); i forum continentali e i forum nazionali come quello degli Stati Uniti del 2006 ad Atlanta¹.

Il Forum sociale mondiale (FSM) di Nairobi del 2007 è il primo appuntamento della “società civile globale” nel Sud del Mondo, in Africa, in Kenya; raduno, assembramento, di attivisti, organizzazioni, movimenti che lavorano su temi diversi, secondo orientamenti diversi e che insieme si ritrovano nella forma di un forum sociale mondiale. “Società civile

¹ Il primo Comitato d’Organizzazione dell’FSM brasiliano fu costituito nel 2001. Ad esso si devono le prime realizzazioni dell’FSM, dal 2001 al 2003. La quarta manifestazione dell’FSM ebbe luogo a Porto Alegre, in Brasile, nel 2005, e fu convocata e organizzata da 23 organizzazioni (incluso il gruppo fondatore), suddivise in 8 gruppi di lavoro. Nel 2004, l’FSM si tenne a Mumbai, in India, sotto la responsabilità del Consiglio Generale Indiano, e del Comitato di Organizzazione Indiano costituito da 67 organizzazioni, suddivise in 8 gruppi di lavoro. La definizione e le linee direttrici dell’FSM sono stabilite dalla Carta dei Principi (2001), che comprende 14 punti che spiegano e definiscono la natura, il carattere, la composizione e il funzionamento del Forum. Dopo l’FSM a Porto Alegre nel 2001, più di 200 forum sociali locali, nazionali, regionali, tematici e globali si tennero in diverse parti del mondo, ispirati direttamente o indirettamente al Forum Sociale Mondiale e alla sua Carta dei Principi. Riguardo all’età e al sesso fra il 2001 e il 2005, la media dei partecipanti era di età matura e nella stessa misura maschi e femmine. Nel 2004, dei partecipanti il 42,3% era costituito da donne e il 53,5% da uomini. Dei partecipanti all’FSM del 2005, il 73,6% non era affiliato a un partito, soltanto il 30,8 conosceva la Carta dei principi, 36,8% la conosceva poco, e 27,8% non la conosceva affatto. Agli FSM del 2003 e del 2005, il 60,23% dei partecipanti faceva parte di un movimento o di un’organizzazione, il restante 39,6% non era legato a un movimento o a un’organizzazione. Al FSM del 2005, la maggioranza delle persone interveniva per fare delle esperienze personali, per contribuire a un mondo più giusto e più democratico e per fare conoscenza del Forum. Solo una minoranza vi partecipava per contribuire a proposte alternative al modello neoliberale e per manifestare la propria opposizione al capitalismo mondiale.

globale”: quanto delle consorterie, corporazioni, ideologie, della società civile globalizzata, si porteranno dietro attiviste (i), movimenti e organizzazioni? Quanto dei generi, delle differenze, delle appartenenze, delle identità si porteranno con loro nel loro viaggio a Nairobi e nel forum sociale mondiale? Un assembramento di collettivi, di Individui, di Soggetti? E la questione Bianco a Nairobi? Bianco è un genere: la questione del Bianco è la messa in questione del genere. Bianco è un paradigma: Bianco/Nero, un paradigma che può essere paradigmatico per altri paradigmi Nord/Sud, Occidente/ Terzo (Quarto, Quinto...) Mondo, Uomo/Donna, Ebraismo-Grecità-Cristianesimo /Islam.

Ogni paradigma comporta concetti, astrazioni, universali: astrazioni e universali concreti, beninteso, astrazioni di cui è fatta la realtà, astrazioni determinanti l'essere delle cose e il suo riproporsi, il suo riprodursi. La questione Bianco se impostata e affrontata come messa in questione del genere è anche la messa in questione del Nero, ed è in tal modo che può essere un'effettiva messa in questione; ed è in tal modo che può contribuire paradigmaticamente alla effettiva messa in questione di tutti gli altri paradigmi. Nessuna presa di posizione di genere, per il genere, nessuna rivendicazione di genere: fuori genere, fuori luogo, fuori paradigma: è questa la questione Bianco come questione globale.

La messa in questione del Bianco è la messa in questione del paradigma, dell'antitesi, dei generi e delle specie, perché il “Bianco” è specialista in tutto questo. La capillare suddivisioni dei neri del Sudafrica post-apartheid, in base alle loro “differenti” lingue, è, sotto questo aspetto, paradigmatica. Ma proprio qui risulta bene pure che la messa in questione del Bianco è inseparabile dalla messa in questione di Nero: nella sua relazione tenuta a Milano il 25 giugno del 2006, “Una minaccia per la libertà accademica e politica in Sudafrica”, Sam Mhlongo, medico nell'Università di Medusa a Pretoria, poi tragicamente scomparso nell'ottobre del 2006, denunciava “l'avidità di alcuni politici neri appartenenti

all'African National Congress, con tutta probabilità al soldo di grandi case farmaceutiche" (in *Modernitas* 2006: 357-362).

La messa in questione del Bianco è la messa in questione dell'Identità e della connessione Identità, Genere, Soggetto, Individualità, Differenza-indifferente, Appartenenza – connessione che il capitalismo da sempre, e sempre più ai nostri giorni, sfrutta ed esaspera. Il fenomeno dell'FSM per quanto possa essere considerato come movimento antisistemico e come l'iniziativa più globale dei movimenti anti-sistema, ivi comprese le vecchie Internazionali socialiste – il cui fallimento (generalmente in occasione del ripresentarsi della necessità della guerra) fu probabilmente dovuto al fatto che si basavano ancora una volta sull'Identità e per giunta sull'Identità di un'astrazione (concreta) quale quella del Lavoro astratto indifferente –, per quanto si riproponga nel luogo in cui lo sfruttamento di una parte consistente della popolazione, lo stato di miseria e invivibilità e la separazione fra ricchezza e povertà si presentino al massimo grado anche trasversalmente alla differenza Bianco-Nero, cioè Nairobi, e per quanto possa di fatto assumere l'aspetto di movimento globale anti-capitalista, anti-neoliberismo e presentarsi come forza di opposizione al Forum Economico Mondiale, resta un vistoso fenomeno interno alla globalizzazione, finché indiscussa resta la connessione di Genere, Identità, Soggetto, Individualità, Differenza indifferente, Appartenenza. La questione Bianco radicalmente affrontata è la messa in questione di queste astrazioni concrete.

La Carta dei Principi del Forum sociale mondiale (approvata il 9 aprile del 2001 a San Paolo e riapprovata con le modifiche da parte del Consiglio Internazionale dell'FSM il 10 giugno 2001), datata 8 giugno 2002, redatta in portoghese, inglese, francese e castigliano, richiede il rispetto da parte di tutti coloro che intendono partecipare all'FSM e organizzare sue nuove edizioni.

Nei quattordici principi che la costituiscono, L'FSM è presentato come uno "spazio di incontro aperto", volto ad approfondire la riflessione, il dibattito democratico, la for-

mulazione di proposte, lo scambio di esperienze e l'articolazione mirante ad "azioni efficaci, istanze e movimenti della società civile che si oppongono al neoliberismo, alla dominazione del mondo da parte del capitale e a ogni forma di imperialismo, e che si adoperano per la costruzione di una società planetaria basata sulla relazione '*fecunda*' fra gli esseri umani e fra questi e il pianeta Terra" (Principio 1). L'FSM, in base alla certezza proclamata a Porto Alegre che *um outro mundo é possível*, è inteso come "processo permanente di ricerca e di elaborazione di alternative", che non si riduce alle manifestazioni che promuove (Principio 2); come "processo a carattere mondiale", i cui incontri hanno un carattere internazionale (Principio 3). "Le alternative proposte all'FSM si oppongono a un processo di mondializzazione capitalista comandato dalle grandi corporazioni multinazionali e dai governi e istituzioni internazionali al servizio dei loro interessi con la complicità dei governi nazionali. Esse mirano a fare prevalere, come nuova tappa della storia del mondo, una globalizzazione solidale che rispetti i diritti universali dell'uomo, quelli di tutti i cittadini e cittadine di tutte le nazioni, e l'ambiente, tappa sostenuta da sistemi e istituzioni internazionali democratici al servizio della giustizia sociale, della legalità e della sovranità dei popoli" (Principio 4). L'FSM si limita a riunire e ad articolare le diverse istanze e movimenti della società civile di tutti i pesi del mondo, "ma non pretende di essere a sua volta un'istanza rappresentativa della società civile del mondo".

Gli incontri del Forum non hanno un carattere deliberativo, i partecipanti non sono chiamati a prendere delle decisioni, per voto o per acclamazione, a nome del Forum. Il Forum non costituisce un'istanza di potere che possa essere disputato da coloro che partecipano agli incontri. Le varie istanze che prendono parte agli incontri possono deliberare in autonomia da sole o in maniera coordinata con altre istanze, e tali deliberazioni saranno diffuse dal Forum con i suoi mezzi a disposizione senza imposizione di orientamenti, gerarchie, censure e restrizioni, ma in quanto deliberazioni di

istanze e o di insiemi di istanze. L'FSM è uno “spazio plurale e diversificato, non confessionale, non governativo (*governamental*), non partigiano (*partidário*), che articola in forma decentralizzata, in una rete, entità e movimenti impegnati in azioni concrete, dal livello locale a quello internazionale, per la costruzione di un mondo altro (*um outro mundo*)” (Principi 5-8).

La Carta dei Principi dell'FSM dichiara l'opposizione del Forum a ogni “visione totalitaria e riduttrice dell'economia, dello sviluppo e della storia”, si oppone all'uso della violenza come mezzo di controllo da parte dello Stato. Propugna il rispetto dei Diritti dell'Uomo, una vera pratica democratica partecipativa, relazioni egualitarie, solidari e pacifiche tra le persone, le etnie, i sessi (*genêros*) e i popoli, condannando tutte le forme di dominio in quanto assoggettamento dell'uomo da parte dell'uomo (*como a sujeição de um ser humano pelo outro*) (Principio 10).

Ribadendo il carattere del Forum come spazio di dibattito, di movimento e incontro di idee, la Carta ritorna ad indicare come oggetto di “riflessione i meccanismi e gli strumenti del dominio del capitale, i mezzi, le azioni di resistenza e i modi di superamento di tale dominio, le alternative proposte per risolvere i problemi di esclusione e di ineguaglianza sociale che il processo di mondializzazione capitalista, con le sue componenti razziste, sessiste e distruttrici dell'ambiente, va creando, a livello internazionale e in ciascun paese” (Principio 11).

La Carta si conclude dichiarando il Forum luogo di incontro, di scambio di esperienze e di articolazione internazionali delle istanze e dei movimenti della “società civile” che, da una parte, rafforzano, “sia nella sfera pubblica, sia in quella privata”, la “resistenza sociale non violenta” ai “processi di disumanizzazione” che il mondo sta vivendo e alla “violenza usata dallo Stato”, e, dall'altra, incrementano le “iniziative di umanizzazione in corso”, la presa in considerazione, sul piano economico e politico, dei “bisogni dell'essere umano (*de ser humano*), nel rispetto della natura, e non solo nel pre-

sente ma anche in considerazione delle generazioni future, e che affrontano le nuove questioni che vanno emergendo con la globalizzazione come quelle concernenti la cittadinanza planetaria in vista della costruzione di un mondo nuovo.

La questione, come risulta dalla questione Bianco, non è una questione di “alternative”: se si tratta di costruire *um outro mundo*, un *mondo altro*, o meglio un *altrimenti del Mondo*, è questione di alterità: alterità rispetto ai generi, alle identità, ai ruoli, all’essere questo o all’essere quello. Alternativa è *essere altrimenti*, alterità è *altrimenti che essere*, messa in questione dell’essere, non solo dell’essere così, ma dall’orizzonte stesso dell’essere, dell’ideologica dell’essere, che è quella dell’appartenenza a generi e specie, l’ideologica della sostanza e degli accidenti, del *subjectum*, del soggetto e dei suoi predicati, dell’apofantica, della proporzione giudicativa, del paradigma, del segno come segno di differenza, come tratto distintivo di opposizione; l’ideologica dei luoghi, dell’appartenenza, dell’archè, delle origini, delle radici; la ideologica dei luoghi del Discorso.

Rispetto al dominio del mondo da parte del capitale, al neoliberalismo, alle nuove forme di imperialismo, al “processo di mondializzazione capitalistica comandato dalle grandi corporazioni multinazionali e dai governi e istituzioni internazionali al servizio dei loro interessi con la complicità dei governi nazionali” non ci sono alternative.

L’alternativa fa parte del Paradigma, richiede il Soggetto, fa parte della logica del Genere, si situa nei luoghi dell’Essere, del Mondo, nei luoghi del Discorso, come dei luoghi del Discorso fanno parte espressioni quali “nuova tappa della storia del mondo”, “globalizzazione solidale”, “diritti universali dell’uomo”, “cittadino/a”, “democrazia”, “sovranità dei popoli”. Un effettivo “spazio di incontro aperto”, vuol dire fuori luogo, fuori genere, fuori dal Mondo, fuori da ogni luogo del Discorso, fuori dal paradigma del Bianco e dal relativo “club dei bianchi” e dei “bianchi onorari” (v. Chomsky, *Year 5001, the Conquest continues*, 1993: 25, v. anche di Chomsky il testo contenuto in questo volume), fuori da ogni paradigma.

Ci sono nella Carta dei Principi dell'FSM dei punti di messa in discussione della logica del genere, del soggetto, dell'identità: là dove si dice che il processo che si vuole promuovere "è un processo a carattere mondiale" e dove si dichiara che ciò che si promuove non "pretende di essere un'istanza rappresentativa"; "non costituisce un'istanza di potere che possa essere disputato da coloro che partecipano agli incontri". C'è qui il rifiuto dell'essere rappresentativo, della delega, della "responsabilità tecnica" (Bachtin), del parlare in nome di, in quanto questo o quello, di essere portavoce di un certo essere così, e, al tempo stesso, c'è il farsi carico di un responsabilità che mette in moto un "processo a carattere mondiale", in cui si decide il destino del mondo, non nell'ottica del tempo piccolo della contemporaneità, ma in un tempo grande che la travalica, che non è il tempo del Soggetto, ma riguarda le generazioni future, la vita futura, di cui il presente è assunto come futuro anteriore.

Nessun carattere deliberativo viene attribuito al Forum, nessuna presa di decisione, per voto o per acclamazione, a nome del Forum, nessun potere della maggioranza, nessuna pretesa direttiva, nessuna tendenza partitica, nessuna intenzione di farsi Soggetto, nessuna tentazione di avere un'Identità, di parlare in nome di un Genere: "spazio diversificato, decentralizzato, in una rete, entità e movimenti impegnati in azioni concrete, dal livello locale a quello internazionale, per la costruzione di un mondo altro (*um outro mundo*)", spazio di dibattito non finalizzato, di incontro aperto. "Spazio plurale": meglio sarebbe *spazio molteplice*, se spazio diversificato vuol essere, perché "plurale" è la moltiplicazione di uno stesso, dunque ancora il collettivo, l'insieme, il genere, o l'insieme di insiemi, di collettivi, di generi, di Soggetti. Ed effettivamente l'FSM chiama a raccolta, convoca, assembla Soggetti, non costituisce Soggetto ma si rivolge a Soggetti, non pretende di essere istanza rappresentativa, ma si pone il compito di "riunire ed articolare le diverse istanze e movimenti della società civile di tutti i paesi del mondo", i diversi Soggetti di questo Mondo, le diverse alternative di questo

Mondo. In questo senso non è Movimento, ma “spazio di movimento”, spazio “plurale” di movimenti.

Mentre si oppone “a ogni visione totalitaria e riduttrice dell’economia, dello sviluppo e della storia”, fa appello ai soggetti di genere e ai principi con cui sono state costruite le grandi narrazioni dell’economia, dello sviluppo e della storia: l’Uomo, la Società civile, le Etnie, i Sessi, i Popoli, l’Eguaglianza, la Democrazia, la Solidarietà, i Diritti universali dell’Uomo, la Sovranità dei Popoli. È questo lo stesso armamentario concettuale a cui si è fatto e si fa appello in nome della Storia, in nome della Realtà nelle “guerre giuste e necessarie”, nelle “guerre umanitarie”, nelle “guerre preventive”. L’imperialismo, la globalizzazione del capitalismo, il neoliberismo esportano la Democrazia e la Libertà, difendono la Sovranità dei popoli e i Diritti dell’uomo e favoriscono le iniziative di umanizzazione.

Non è solo un gioco di parole che il contrario dell’assoggettamento, dello sfruttamento, dell’uomo da parte dell’uomo – “umanizzazione significa esattamente il contrario” – sia: la stessa cosa. I Diritti dell’Uomo lasciano fuori i diritti altrui, sono i diritti dell’Appartenenza, dell’Identità, dell’Io, i diritti del paradigma del Bianco, i diritti dell’Espunzione dell’Altro. Non è casuale che l’assoggettamento dell’uomo da parte dell’uomo venga espresso (nella versione brasiliana) come *a sujeição de um ser humano pelo outro*: nei luoghi nell’Ordine del Discorso dominante, è l’Altro che assoggetta e sfrutta, e l’Uno, il Medesimo, lo Stesso, deve essere difeso, in nome dei Diritti dell’Uomo, con tutti mezzi necessari. Bisogna uscire da questi luoghi: delocalizzazione, dislocazione non in senso geografico, ma in rapporto al Discorso. In nessun luogo del Discorso: questo lo spazio aperto dell’incontro, che dunque, come tale, non può essere incontro di Istanze, di Organizzazioni, di Movimenti, di Soggetti, di rivendicazione dei diritti del Medesimo.

L’incontro di Nairobi. Nairobi, capitale della nuova apartheid (Zanotelli), è uno dei luoghi nevralgici del Discorso. Ed è ben scelto come luogo di incontro. La questione – diffi-

cile, ma semplice, difficile proprio perché semplice –, che è, nel senso che abbiamo detto, la questione del Bianco come messa in questione del genere, sta nella possibilità di fare del Forum “uno spazio aperto d’incontro”, ma come spazio fuori, fuori luogo, fuori dai luoghi del discorso, oltre che fuori dai circuiti normali della Comunicazione globale (Nairobi, come i parchi naturali del Kenya, meta del Viaggio turistico).

I nove obiettivi generali per l’FSM del 2007 a Nairobi, intorno ai quali dovranno vertere le attività proposte delle organizzazioni che vi parteciperanno, secondo quanto è emerso come risultato finale delle riunioni del Consiglio internazionale dell’FSM, che si sono tenute in Italia, a Parma, tra giugno e agosto del 2006, non lasciano presagire niente di buono in questo senso. Ecco i nove punti (redatti in portoghese, inglese, francese, spagnolo):

1. Costruzione di un mondo di pace, di giustizia, di etica e di rispetto delle diverse spiritualità [sic];
2. Liberazione del mondo dal dominio del capitale multinazionale e finanziario [non dal capitalismo tout court e da ciò che lo rende possibile: la mercificazione del lavoro];
3. Assicurare l’accesso universale e sostenibile [!] ai beni comuni dell’umanità e della natura [come il petrolio?];
4. Democratizzazione della conoscenza e dell’informazione [è il programma della Knowledge Society];
5. Assicurare la dignità e difendere la diversità, garantire l’eguaglianza di genere (*gender*) ed eliminare tutte le forme di discriminazione;
6. Garantire i diritti economici, sociali, umani e culturali, in particolare il diritto al cibo, alle cure sanitarie, all’educazione, alla casa, al posto di lavoro e a un lavoro decente;
7. Costruire un ordine mondiale basato sulla sovranità, l’autodeterminazione e il diritto dei popoli;
8. Costruire un’economia sostenibile, *centrada nos povos, centrée sur les peuples, people-centred* [?];
9. Costruire reali strutture politiche e istituzioni democratiche con la piena partecipazione del popolo alle decisioni e al controllo degli affari pubblici e delle risorse.

Padre Alex Zanotelli (1938) dal 1994 fino al 2002 ha vissuto a Korogocho, una delle molte baraccopoli di Nairobi. Così scrive (2003: 23-24):

Korogocho è uno dei sotterranei della vita e della storia. Per capire Korogocho, bisogna capire Nairobi, questa capitale *dell'apartheid economica* (corsivo nostro) dove la maggior parte della gente è costretta a vivere peggio delle bestie in spaventose baraccopoli. Nairobi, costruita dagli inglesi alla fine dell'Ottocento su un altopiano a 1800 metri, era una città di apartheid: la città dei bianchi, la città degli indiani (Parklands, Pumwani) e la città dei neri (Mathare Valley). Con l'indipendenza, questa cittadina bellissima, enormemente ricca, è divenuta una metropoli con 4 milioni di abitanti che evidenzia *un'apartheid oggi non più razziale ma economica* (corsivo nostro). Oltre metà dei suoi abitanti, lo dicono le statistiche dell'ambasciata statunitense, a Nairobi, è costretta a vivere nell'1,5 per cento di terra della città. Sono i baraccati. Inoltre questo 1,5 per cento di terra non appartiene ai baraccati ma al governo, il quale può venire quando e come vuole con le ruspe, spianare le baracche e spingere altrove i poveri. Negli anni novanta almeno una decina di baraccopoli sono state distrutte dal governo per speculazione edilizia. È così che il governo ricambia i favori che riceve dai potenti del Kenya: regalando loro le terre dei poveri.

Bisogna sapere anche che l'80 per cento delle persone non possiede nemmeno la baracca dove vive, ma paga l'affitto. In Brasile, nelle favelas, questo è quasi inconcepibile. [...].

Ci sono 120 baraccopoli a Nairobi, molte di ridotte dimensioni con 3-4000 abitanti. La più grande è Kibera con 800.000 abitanti, poi c'è Mathare Valley, la più vecchia, con 250.000 abitanti, la terza è Korogocho con 100.000 abitanti. *Korogocho* è parola kikuyu che significa confusione.

La Carta dei principi dell'FSM si conclude preconizzando una sorta di cittadinanza planetaria in vista della costruzione di un mondo nuovo. Zanotelli (1996: 57) parla di "uomo planetario". Chi è l'"uomo planetario"? L'uomo planetario non è Genere, non è un Rappresentante di un Insieme, non fa parte di una Opposizione, di un Paradigma. Scrive Zanotelli:

È fondamentale scoprire che la violenza è dentro di noi. Ognuno si crea il suo nemico. Uscire da questo è segno di grande conversione, che parte dal *singolo* [corsiivo nostro]. Per fortuna siamo arrivati al punto in cui entrambi i maggiori sistemi ideologici, il marxista e il cristiano, sono costretti a confessare che hanno fallito. Sono falliti i marxisti che dicevano: “Cambiamo le strutture e cambieremo l’uomo”; non è accaduto, basta guardare la situazione dell’Est. Noi cristiani abbiamo sempre detto: “Cambiamo l’uomo e cambierà la società”; non è avvenuto, basta guardare la storia.

Nessuna delle due si è avverata. Penso che la verità sta a metà tra queste due posizioni: *il singolo è fondamentale* [corsiivo nostro] (e qui prevale la visione cristiana), però man mano che il singolo si converte deve rendersi conto di essere parte di una struttura (e qui il marxismo), che se non la converti ti riporta dov’eri, pagano come eri prima (*ibid.*).

Il singolo: sta qui la possibilità dello spazio di incontro aperto, del fuori luogo, del fuori genere. Non ci interessa la provenienza di questa indicazione: cristianesimo, ebraismo, laicismo... In ambito filosofico, la troviamo in Kierkegaard, in Bachtin, in Levinas. Kierkegaard negava il suo *essere* cristiano. Zanutelli dice che “l’Europa non è mai stata cristianizzata: l’abbiamo solo verniciata di cristianesimo” (*ibid.*). Europa vale qui come Occidente, come Bianco. Ancora il Genere, il paradigma, il Noi.

È vero: il singolo è fondamentale, è il punto di partenza senza origine, punto di partenza originario, punto di conversione, proprio in quanto *punctum*, malgrado qualsiasi costellazione in cui possa apparire inserito. Il singolo come fuori Soggetto, senza Genere, o *sui generis*, che fa genere a sé, senza appartenenza, senza comunità, senza comunione, senza fratellanza e sorellanza, senza Noi. Non ognuno, ma *ciascuno*, nel suo rapporto con ciascun altro, nel suo rapporto di singolo a singolo, di altro ad altro, nel rapporto faccia a faccia, fuori ruolo, senza origini, senza principi, senza *archè*, in questo senso anarchico (Levinas), fuori dalla responsabilità protetta da alibi, senza possibilità di delega, in rapporto diretto, senza mediazioni, con l’altro, a volto scoperto, come

differenza non indifferente, come implicato senza scampo, senza ripari, nel destino dell'altro, come esso stesso altro, come alterità non espunta, non sacrificata a qualche identità.

L'incontro è di singolo a singolo, di altro ad altro, un incontro senza convocazioni, senza appuntamenti, senza assembramenti, senza adunanze, incontro di ogni giorno, quotidiano. La manifestazione è manifestazione del volto nudo, di fronte al quale viene a cadere ogni responsabilità protetta da alibi, manifestazione senza rappresentazione. Il Discorso, il Genere, il Ruolo sono lasciati cadere e il singolo si trova di fronte il volto disarmante dell'altro, senza possibilità di rifugio nella buona coscienza.

Certo, la struttura, il luogo dove siamo, l'essere delle cose. La conversione della struttura sta nell'altrimenti che essere della parola originaria come fuoriuscita dall'Ordine del Discorso, nell'altrimenti che essere del rapporto di singolo a singolo, di incommensurabile a incommensurabile, rispetto ai rapporti funzionali alla riproduzione della "realtà", della ideologica totalizzante e riduttiva ad essa complementare. La resistenza ai processi in corso di "disumanizzazione", è resistenza del singolo, nel suo rapporto di altro con altri, è incontro quotidiano con l'altro per la costruzione di un nuovo umanesimo, un umanesimo dell'alterità. È questa l'effettiva possibilità fuori genere o sui generis di resistenza e di alterità al dominio del capitale e a ogni forma di imperialismo, l'effettiva possibilità di costruzione di una società planetaria basata sulla differenza non indifferente di ciascuno verso ciascun altro e di ciascuno nei confronti della vita dell'intero pianeta. È questa per ciascuno la questione Bianco come questione fuori genere.

Segue una breve discussione tra l'autore e Genevieve Vaughan, di cui la casa editrice Meltemi ha recentemente (2005) pubblicato Per-donare e che ha curato il fascicolo di "Athamor" intitolato The Gift / Il dono.

Caro Augusto,

ho letto il tuo pezzo sul bianco come genere. Intanto in inglese abbiamo due parole, *gender* e *kind*, e quindi il tuo gioco su quelle parole non si può fare in inglese. Sono d'accordo con te sulla critica all'enfasi sulla categorizzazione che viene data nella nostra società patriarcale perché credo che sia dovuta a quella primaria categorizzazione di genere (*gender*) che privilegia un gruppo di esseri umani rispetto ad un altro gruppo, in quanto anatomicamente diverso. Perciò penso che non sia la categorizzazione in quanto tale ma l'enfasi, l'importanza, la capacità euristica che viene attribuita alle categorie, e ciò è in rapporto al problema del patriarcato, al dominio della categoria di genere (maschile), che è quindi anche dominio della categorizzazione.

Purtroppo, per quanto bene intenzionato, l'FSM non si è ancora fatto promotore di un'analisi del genere (*gender*) che possa attingere alle radici materne di un altro mondo possibile, radici materne che esistono anche nei maschi ma senza essere riconosciuti come tali, e anche nelle donne senza essere per la gran parte valorizzate, specialmente nel Nord. Mi sto adoperando in questo senso dal 2002, andando a tutti gli FSM e svolgendo workshop, insieme ad altre donne, sull'economia del dono come modo di distribuzione, come economia materna, ancora con pochi risultati ma almeno creando una presenza. Non credo che si possa costruire un mondo migliore senza il riconoscimento di quest'altra economia, e delle pratiche materne come pratiche umane di base.

Sto leggendo un libro di Ifi Amadiume, una donna nigeriana che vive a Londra, che parla del matricentrismo in Africa, ancora esistente in alcuni luoghi, che rappresenta un'alternativa ai sistemi patriarcali violenti introdotti dagli europei e dai medio-orientali. L'Africa è stata *othered* fin dagli antichi greci e romani, che non erano in grado di comprendere una civiltà diversa dalla loro. In questo senso direi che anche gli europei patriarcali non hanno capito le donne con le quali convivevano, portatrici ancora di valori di una economia troncata psicologicamente attraverso la costruzio-

ne, nei bambini, dell'identità di genere, e troncata materialmente attraverso la riduzione delle donne allo stato di povertà e di dipendenza, attraverso lo sfruttamento delle donne e degli uomini, il feudalesimo e poi l'imposizione del mercato e il capitalismo. In questo senso le donne sono state l'Africa dell'Europa. E anche delle Americhe – solo che adesso c'è l'assimilazione delle donne Europee (e USA) nel capitalismo patriarcale. Quindi le differenze delle categorizzazioni non sono più di ordine anatomico, a meno che non si dica che il denaro faccia parte dell'anatomia.

Però continuiamo a costruire il genere (*gender*) maschile come diverso dalla madre donante e quindi privilegiato. (E facciamo una simile cosa per costruirci come razza bianca privilegiata). Io penso che non possiamo essere individui singoli (senza genere) a prescindere dalla nostra educazione al genere (*gender*), dai rapporti di potere che lo accompagnano e dal sistema basato su questo tipo di soggetto (o agente) patriarcale capitalistico (un soggetto che è utile al capitalismo stesso). Per questo non sono d'accordo con Negri e Hardt quando parlano della "moltitudine" o dello "sciame" (*swarm*). Tutti questi individui sono *gendered*. E il dominio è ancora parte della costruzione del *gender* maschile (costruzione falsa, certo, ma è così).

Tu dici: "Il Forum Sociale Mondiale (FSM) di Nairobi del 2007 è il primo appuntamento della 'società civile globale' nel Sud del Mondo, in Africa, in Kenya"; ma non è la prima volta che l'FSM è nel Sud. Infatti, il forum mondiale è sempre stato nel Sud. A Porto Alegre, a Mumbai, e l'anno scorso in tre luoghi del Sud allo stesso tempo – Caracas, Bamako e Carachi in Pakistan. In ogni caso ci sono state moltissime persone del luogo. Molti sudamericani a Porto Alegre, molti Indiani a Mumbai, molti Africani a Mali. Sono decine di migliaia di persone che partecipano, di cui solo una piccola percentuale è bianca. Tutti gli altri incontri promossi dall'FMS in altri luoghi sono stati organizzati a livello locale o regionale per permettere di partecipare alla gente non in grado di viaggiare.

So bene che ci sono molte persone in Kenya che vivono nella più grande povertà. Loro vivono così sia che organiz-

ziamo un forum nel loro paese, sia che non lo organizziamo. Esse vivono così mentre noi siamo qui nelle nostre comode case in Italia, e anche quando stiamo a Nairobi negli alberghi. Se tutta la gente che va a Nairobi per l'FSM desse i propri soldi alla gente delle baraccopoli, il problema continuerebbe ad esistere, anche se alcune degli abitanti potrebbero beneficiarne. È necessario un cambiamento del sistema stesso. L'FSM è un veicolo in tal senso, anche se imperfetto. È un veicolo, non certo l'unico (e tutti sono necessari). Penso che lo dobbiamo per-donare, per via del dono di cambiamento che sta cercando di dare.

Un abbraccio per un Buon Anno Nuovo, un anno di pace.

Gen [Vaughan]

Roma, 1 gennaio 2007

Cara Gen,

molte grazie per le tue riflessioni. Propongo a Susan di pubblicarle, se tu sei d'accordo, di seguito al mio articolo [il riferimento qui è alla pubblicazione originaria di questi testi, nel volume di "Athanon" dedicato alla questione bianco, *White Matters - Il bianco in questione*, 2007]. Ti sono molto grato del contributo su questi problemi a cui sto lavorando e di cui mi occupo nel libro che sto completando intitolato *Fuori luogo*. Che in inglese ci siano due parole evita l'ambiguità di "genere" dell'italiano. No, non faccio un gioco di parole: *gender* è un *kind*. In inglese si usa *race* (*human race*) per dire *genere umano*, e si usa *genre* per parlare dei generi nell'arte e nella letteratura. In ogni caso si tratta di insiemi, di collettivi, generi e specie, con cui si costituiscono e determinano entità individuali, gli "individui", le identità, i soggetti, e il rapporto tra *Subjecta*, i Soggetti, le Sostanze, da una parte e i loro attributi, gli Accidenti, dall'altra, in base alla logica predicativa, giudicativa, strettamente collegata con l'ontologia, per il fatto stesso che opera stabilendo l'essere di cui predica. Si tratta di mettere in discussione l'essere, non tra-

mite semplici alternative ma come *altrimenti che essere*: il che significa far saltare i segni di differenza e invece far esaltare le differenze tra i segni, il loro differire, il loro differimento come condizione di una semiosi aperta: differenze reciprocamente non indifferenti, aperte all'alterità, sempre altre rispetto a "se stesse", non identitarie. Ogni sistema dominante ha bisogno per affermarsi e riprodursi di stabilire l'essere, di distinguere e ipostatizzare, ha bisogno di "generi", di "specie" e di "individui", ha bisogno di soggetti, di "categorizzare", come tu dici, e il capitalismo odierno lo fa su scala mondiale, globale. Gli appelli ai diritti umani, alla democrazia, alla sovranità dei popoli, alle pari opportunità e al rispetto tra i generi (sessuali), alla liberazione della donna, rientrano nella logica identitaria: sono i luoghi del Discorso, con cui si fanno le guerre umanitarie: Kosovo, Afghanistan, Iraq...

Bisogna uscire dalla logica del Soggetto, dalla logica del Genere (sia esso *kind, genre, race...*), dalla logica dell'essere. E dove ci sono discorsi, movimenti, associazioni, istanze dalle buone intenzioni critiche, bisogna che noi, che facciamo il mestiere di riflettere e mettere in discussione, *doniamo* indicazioni critiche nei confronti dei luoghi del Discorso e della riproduzione dell'essere-così del Mondo, un po' come faceva Marx nei confronti del Programma di Gotha (1875) degli operai tedeschi che inneggiavano alla funzione liberatrice del Lavoro ("il lavoro rende liberi", nei campi di sterminio nazisti, è perfettamente conseguente), e già prima, nei manoscritti del '44, criticava il comunismo "rozzo e volgare" (il socialismo reale *ante litteram*) del livellamento sociale, dello Stato datore di lavoro, e della generalizzazione della proprietà privata. Per quanto riguarda il Sud del mondo, certamente di Sud ce ne sono diversi, e con lo sviluppo della globalizzazione, cioè con la mondializzazione della comunicazione-produzione e la sua ideologica, ci sarà sempre qualche Sud ancora più Sud. Quando sono stato in Sudafrica, ho pensato malgrado il postapartheid che il sud più sud fosse quello. Non è il caso di stabilire graduatorie e primati. Ma credo che bene si sia fatta scelta per il Forum, anche rispetto all'Africa,

di Nairobi, con le sue baraccopoli, in cui c'è una sproporzione fra le migliaia di abitanti che ciascuna di loro contiene e l'uno per cento di terreno loro attribuito, terreno governativo, in qualsiasi momento riappropriabile dal governo con l'intervento di ruspe e demolizione dei tuguri.

Grazie,
un saluto affettuoso. Buon anno

Augusto [Ponzio]
Bari, 2 gennaio 2007

Caro Augusto

Ok, allora facciamo una piccola corrispondenza su queste cose. Sto preparando un workshop per questo weekend in Austria, e quindi ora non posso scrivere a lungo anche se ci sarebbe moltissimo da dire. Penso che siamo d'accordo sulla categorizzazione (genere e specie, tassonomia), solo che tu la critichi dal punto di vista dell'alterità ed io la critico come effetto e strumento del patriarcato, che è esso stesso risultato della divisione dell'essere umano in due categorie fin dalla prima infanzia. Questa divisione precoce fa sì che il maschile sia una negazione determinata non del femminile ma del materno. Siccome la caratteristica principale della madre è che nutre il bambino, pare che nutrire gli altri non faccia parte dell'identità maschile, che il maschio dovrà poi costruire per se stesso. Non solo ma la madre donante diventa modello dell'altro da sé per il bambino, che è, dopo tutto, dipendente completamente da lei. Io penso che questo influisca anche su la logica dell'identità, nella quale molta importanza è data alla somiglianza e alla differenza. In altri termini, questo strappo iniziale influisce su tutto il resto, e viene anche proiettato in altre sfere sociali come quella dell'economia dove il dare gratis (il modo di distribuzione materno) è ritenuto come non esistente, come qualcosa che non deve esserci, qualcosa di inferiore o pericoloso al fare adulto del mercato (anch'esso un meccanismo di categorizzazione) – mentre,

allo stesso tempo, viene sfruttato dirigendo doni e servizi verso il mercato e verso coloro che lo dominano.

Quindi alla logica dell'identità non contrapporrei l'alterità ma la logica della combinazione derivata dal dare e ricevere. Penso che questo dare e ricevere sia un registro altro da quella dell'identità, un registro che è stato cancellato dal pensiero occidentale, così come sono state cancellate e dominate e interpretate male e fraintese le società matricentriche e matriarcali, veramente Altre rispetto a quelle Patriarcali (e Capitalistiche). La soggettività potrebbe essere vista venire dall'essere datore di molti doni in questo registro, ma anche dal ricevere i molti doni da altri. I segni, verbali e non, possono essere dati e ricevuti fra esseri umani, così come possono essere le combinazioni di segni non secondo "regole" basate su categorie, ma secondo una sintassi che è la traslata capacità di dare e ricevere. Qui le categorie non sono del tutto inesistenti ma sono superate dalla dinamica del dono, la soddisfazione del bisogno altrui a molti livelli diversi. Sto parlando di un registro dell'umano che non ha lo status dell'essere, perché gli è stato negato l'esistenza, perché infatti è un registro che è altro dal registro dell'essere basato sull'identità, i generi e le specie, le categorie. Penso anche che l'importanza dell'eguaglianza sia investita dall'equazione di valore sul mercato e che quindi questa sia concepita come un essere uguale sulla base di una normatività dominante, del denaro, che segue schemi patriarcali della normatività dell'Uomo. Questi sono aspetti della logica dell'identità che influiscono, come tu dici, sui diritti umani e sulle pari opportunità sempre sotto la dominazione dell'essere del capitalismo patriarcale. Il registro del dono è altro dall'essere, ma lo sottende e lo sostiene e nutre. L'essere può soltanto essere molto diverso da quello che abbiamo pensato, se è stato concepito sull'assenza di una cosa così importante come il registro del dono.

Bene, devo proprio andare. Spero di aver risposto. Scusa il mio italiano non perfetto. Un abbraccio

Gen [Vaughan]
Roma, 2 gennaio 2007

Riferimenti bibliografici

- Bachtin e il suo Circolo (2014). *Opere 1919-1930*, trad. it. con testo russo a fronte, di Augusto Ponzio (con l'assistenza di Luciano Ponzio), introduzione, pp. vii–xlvi, cura e commento di Augusto Ponzio, collana “Il Pensiero Occidentale”, Milano, Bompiani.
- Bachtin, Michail (1920-24). *Per una filosofia dell'azione responsabile*, a cura di A. Ponzio, Lecce, Piero Manni, 1998.
- (2003). *Linguaggio e scrittura*, a cura di A. Ponzio, trad. di L. Ponzio, Roma, Meltemi.
- Barthes, Roland (2002). *Le Neutre, Cours et séminaires au Collège de France (1977-78)*, a cura di T. Clerc, Parigi, Seuil.
- Chomsky, Noam (1993). *Year 5001, the Conquest continues*, trad. it. di S. Fumo e S. Filpa, Roma, Gamberetti, 1995.
- Deleuze, Gilles e Felix Guattari (1976). *Rhizome*, Parigi, Minuit; trad. it. *Rizoma. Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, sezione I, Introd. F. Berardi, Roma, Castelvecchi, 1995.
- Levinas, Emmanuel (1999). *Filosofia del linguaggio*, testi scelti a cura di Julia Ponzio, Bari, Graphis.
- (2002). *Dall'altro all'io*, testi scelti a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi.
- Modernitas*. Atti del Festival della modernità, 22-25 giugno 2006, Villa San Carlo Borromeo, Senago (Milano), pp. 357-362, Milano, Spirali, 2006.
- Morris, Charles (1948). *The Open Self*, New York, Prentice-Hall; trad. it. di S. Petrilli, *L'io aperto*, Bari, Graphis, 2002.
- Petrilli, Susan (a cura di) (1998a). *Nero*, “Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, IX, 1, Lecce, Manni; nuova edizione, “Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XIV, 6, Roma, Meltemi, 2003.
- (a cura di) (2003). *Lavoro immateriale*. “Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XIV, 6, Roma, Meltemi.
- Petrilli, Susan e Augusto Ponzio (2005). *Semiotics Unbounded*, Toronto University Press, Toronto.
- Ponzio, Augusto (2003). *I segni tra globalità e infinità. Per la critica della comunicazione globale*, Bari, Cacucci.
- (2004). *Elogio dell'infunzionale*, Milano, Mimesis.
- Ponzio, Augusto e Susan Petrilli (2000). *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
- (2003). *Semioetica*, Roma, Meltemi.
- (2007). *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Roma, Meltemi.
- Rossi-Landi, Ferruccio (2006). *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985), nuova ed. a cura di A. Ponzio, Milano, Bompiani.

Solimini, Maria (2005). *Dal Sudafrica*, Bari, Edizioni dal Sud.

Zanotelli, Alex (1996). *Leggere l'impero*, Molfetta (Bari), La meridiana.

–(2003). *Korogocho, Alla scuola dei poveri*, Milano, Feltrinelli.

3. Supremazia bianca: lavori in corso *di Noam Chomsky e Susan Petrilli*

Presentazione
di Susan Petrilli

La “conversazione” con Noam Chomsky, riportata qui di seguito, è collegata con il suo libro del 1993, *Year 501. The Conquest Continues*, di cui viene riproposto il primo capitolo, che, preceduto da questo nostro dialogo (svoltosi in inglese e qui presentato per la prima volta in italiano), è stato originariamente pubblicato, in inglese, nel 2007, in *White Matters - Il bianco in questione*, volume collettaneo, a mia cura, di “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XVII, 10 (allora una serie annuale e ora collana delle edizioni Mimesis). L’“incontro” con Chomsky ebbe luogo per lettera, precisamente per email, durante il periodo festivo natalizio tra fine dicembre 2006 e inizio gennaio 2007.

Come Chomsky racconta nel libro *Year 501*, l’11 ottobre 1992 segnava la fine del Cinquecentesimo anno del Vecchio Ordine Mondiale, a volte chiamato anche l’era di Colombo o di Vasco da Gama, a seconda di quale dei due si ritenga sia giunto per primo. Chomsky parla anche di “Reich dei 500 anni”, rifacendosi al titolo di un libro commemorativo, che confronta i metodi e l’ideologia dei nazisti e quelli degli invasori europei che sottomisero gran parte del mondo. L’aspetto principale del Vecchio Ordine Mondiale è stato lo scontro, la contesa su scala globale fra conquistatori e conquistati, che ha assunto vari nomi: imperialismo, neocolonialismo, conflit-

to Nord-Sud, Centro *versus* Periferia, G-7 ed i loro satelliti *versus* il resto del mondo. Oppure, più semplicemente, la conquista del mondo da parte dell'Europa.

“La scoperta dell'America, e quella di un passaggio all'India orientale per il Capo di Buona Speranza sono i due più grandi e più importanti eventi registrati nella storia dell'umanità”, scrisse Adam Smith nel 1776: “Quali benefici, o quali sfortune per l'umanità ne potranno derivare nel tempo a venire da quei due grandi eventi, nessuna umana sapienza può prevedere”. Ma all'occhio onesto era palese ciò che sarebbe avvenuto.

La conquista del Nuovo Mondo diede inizio a due enormi catastrofi demografiche, senza eguali nella storia: la vera e propria distruzione della popolazione indigena dell'emisfero occidentale, e la devastazione dell'Africa con la rapida espansione del mercato degli schiavi per servire i bisogni dei conquistatori, con la sottomissione del continente stesso. Anche gran parte dell'Asia soffrì “sfortune tremende”. Mentre sono cambiate le modalità – è questo l'assunto fondamentale delle analisi di Chomsky – le caratteristiche fondamentali della conquista conservano la loro vitalità e resistenza, e continueranno così fino a quando non verranno affrontate con onestà la realtà e le cause della “selvaggia ingiustizia”.

Noam Chomsky è Professore Emerito nel Dipartimento di Linguistica e Filosofia presso il Massachusetts Institute of Technology (MIT), Cambridge. Oltre ad essere stato uno dei fondatori della linguistica contemporanea e tutt'ora un importante punto di riferimento in questo campo, Chomsky è impegnato come teorico del sociale, analista politico, critico mediatico e attivista. È, al livello mondiale, fra i più noti e più seguiti intellettuali per la sua corrosiva critica della attuale politica mondiale, che, malgrado gli inevitabili contrasti e i conflitti interni senza quartiere che la caratterizzano, si presenta come la faccia uniforme dell'attuale mondo della globalizzazione. Chomsky ha scritto numerosi libri e tenuto diverse conferenze internazionali sul carattere anti-democratico del capitalismo americano e la sua influenza negativa sia

sulla politica interna sia sulla politica estera del paese. La sua attività, sotto questo riguardo, continua tutt'ora senza sosta data la sua consapevolezza dell'urgenza dei problemi che gli stanno a cuore.

Tra i suoi scritti su tematiche politiche, quelli che seguono sono stati scelti tenendo conto soltanto dei libri pubblicati dall'inizio di questo secolo: *Rogue States*, 2000, 9-11, 2001, *Manufacturing Consent*, 2002, *Middle East Illusions*, 2003, *Pirates and Emperors*, 2003, *Hegemony or Survival*, 2004, *Government in the Future*, 2005, *Perilous Power*, 2006, *Failed States*, 2006, *Interventionism*, 2007, *What We Say Goes*, 2007, *Inside Lebanon*, 2007, *Hopes and Prospects*, 2010, *New World of Indigenous Resistance*, 2010, *Gaza in Crisis*, 2010, *Power and Terror*, 2011, *How the World Works*, 2011, 9-11: *Was There an Alternative?*, 2011, *A New Generation Draws the Line*, 2011, *Making the Future*, 2012, *Power Systems*, 2013, *Nuclear War and Environmental Catastrophe*, 2013, *On Anarchism*, 2013, *Masters of Mankind*, 2014, *Because We Say So*, 2015, *Who Rules the World* (2016).

Gli scambi riportati qui di seguito vertono su problemi di carattere politico-sociale e rappresentano l'altro filone negli studi di Chomsky rispetto a quello incentrato su questioni specializzate di linguaggio e comunicazione.

Adelaide, 17 aprile 2016

“Bianchi”, che cosa riserva loro il futuro?
di Noam Chomsky e Susan Petrilli

Susan Petrilli: Nel suo libro del 1993, *Year 501. The Conquest Continues*, lei distingue tra “bianchi” e “bianchi onorari”, vale a dire il ricco giapponese. Con lo sviluppo della globalizzazione direbbe che il “club del bianco” è lo stesso del 1993, o si è esteso?, chi sono i suoi membri onorari oggi?

Noam Chomsky: L'espressione "bianchi onorari" non è mia. Fu utilizzata dai razzisti sudafricani. I "bianchi onorari" oggi sono, per esempio, quelli che si incontrano annualmente al Forum Economico Mondiale. La categoria include coloro (quali che siano le altre loro caratteristiche) che partecipano attivamente alla versione ufficiale della "globalizzazione", una forma particolare di integrazione economica internazionale disegnata e implementata primariamente per gli interessi degli investitori.

S.P.: L'opposto del bianco è il nero. La questione bianco è anche la questione nero. Se è d'accordo in che senso crede sia vero? Il nero è un'alternativa al bianco?, un'estensione dell'egemonia bianca? Un'estensione in termini di egemonia nera, per esempio, la "mafia nera" dei governi nazionali, collegata con le corporazioni multinazionali farmaceutiche nel Sud Africa del post-apartheid.

N.C.: È vero che il termine "nero" ha assunto connotazioni negative, primariamente il risultato dell'imperialismo europeo, per quanto ne sappiamo. Secondo l'antico racconto, sembra che il re Salomone andasse molto d'accordo con la regina di Saba. Anche se prevalgono, le connotazioni del termine "nero" non sono del tutto uniformi: ad esempio, "oro nero" (petrolio).

S.P.: Qual è la relazione tra il bianco e il capitalismo, il bianco e l'imperialismo, il bianco e il Nuovo Ordine Mondiale, l'Ordine Neo-Liberale Globale stabilito nel 1991 con la guerra contro Iraq guidata dagli Stati Uniti d'America?

N.C.: Le connessioni con l'imperialismo europeo sono chiare e ben studiate. Le altre connessioni sono difficili da studiare isolatamente dalla loro relazione con lo sfondo imperialistico di secoli.

S.P.: Con l'Unione Europea lei direbbe che l'"Europa" oggi include ancora gli Stati Uniti d'America? Dovremmo

considerare la politica estera statunitense come un'estensione dell'aggressivo Vecchio Ordine Mondiale, vale a dire dell'imperialismo europeo? Oppure l'Unione Europea può rappresentare un'alternativa rispetto alla politica di conquista così come è praticata dagli Stati Uniti oggi? Ci sono contraddizioni interne all'egemonia bianca?

N.C.: Le relazioni degli Stati Uniti d'America con l'Europa sono state complesse sin dall'inizio: vedi, per esempio, i rapporti instabili con l'Inghilterra e con la Francia dalla fine del XVIII secolo, le complesse relazioni con l'Inghilterra nei secoli XIX e XX, come pure con la Germania. Gli statisti europei (Mettinich, etc.) consideravano l'ex-colonie come radicali pericolosi, che avrebbero potuto sconvolgere l'ordine civilizzato amenoché non venissero messi sotto controllo – in modo molto simile a come gli Stati Uniti considerano la disubbidienza nel terzo mondo oggi. Sin dalla seconda guerra mondiale è stata l'intenzione degli Stati Uniti comprendere l'Europa entro il proprio dominio di controllo mondiale, e quindi bloccare una “terza via” – un corso indipendente. Queste relazioni ambivalenti continuano sino al presente, come risulta, per esempio, dall'uso della NATO come surrogato della forza degli Stati Uniti fuori dall'Europa, e anche dall'accesso nell'Unione europea di paesi che gli Stati Uniti, invece, vorrebbero più sensibili alla loro influenza.

I conflitti assunsero una sembianza retorica illuminante nel 2003 quando Donald Rumsfeld fece una distinzione fra “Vecchia Europa” (i cattivi) e “Nuova Europa” (i buoni). Il criterio era netto e chiaro. La Vecchia Europa consisteva di quei paesi i cui governi, riguardo all'invasione dell'Iraq, prendevano la stessa posizione della grande maggioranza dei loro popoli. La Nuova Europa prevaleva su una maggioranza ancora più grande e prendeva ordini dalla Casa Bianca. Quindi la Vecchia Europa era disprezzata e disdegnata – qualche volta in modo infantile, come quando il Congresso americano stabilì che nelle sue mense “French fries” [“patatine fritte”, alla lettera “patatine francesi”] dovevano essere ribattezzate “freedom fries” [“patatine della libertà”]

– e la Nuova Europa andava onorata in quanto si poneva come speranza per la democrazia, guidata da campioni della democrazia come Berlusconi (invitato alla Casa Bianca) e Aznar (invitato al Summit dove Bush e Blair dichiararono guerra). All'epoca Aznar era appoggiato in questa decisione dal 2% della popolazione.

La base di questa distinzione passò senza commento nella cultura intellettuale, un'altra dimostrazione dell'odio viscerale per la democrazia, velata in modo sottile da riverenti pronunciamenti circa la "missione messianica" del Presidente per la promozione della democrazia ovunque. Ma dietro la distinzione Vecchia / Nuova Europa c'è di più di soltanto la normale paura d'élite e l'odio della democrazia. La Vecchia Europa è il centro commerciale-industriale dell'Europa, e se il suo potere non viene attenuato, gli Stati Uniti potrebbe non riuscire a tenere il controllo sull'Europa in modo indefinito.

Faccia caso che queste distinzioni non sono conformi al tradizionale razzismo bianco-nero. Nel passato – e qualche volta nel presente – gli italiani e gli spagnoli si sono trovati sul lato "nero" della divisione.

S.P.: Quanto è importante oggi per gli Stati Uniti la relazione con il Regno Unito, politicamente, psicologicamente?

N.C.: Il ruolo del Regno Unito come "partner junior" (per prendere in prestito un'espressione infelice introdotta dagli uffici esteri britannici immediatamente dopo la seconda guerra mondiale) è stato importante per gli Stati Uniti, anche se di nuovo, spesso in conflitto, come nel 1956, quando l'Inghilterra cercò di seguire un corso indipendente e fu subito redarguita. L'Inghilterra, come sappiamo sulla base di documenti interni, è stata spesso trattata con sdegno estremo; per esempio, durante la crisi cubana per le basi missilistiche.

Durante tale crisi la relazione era molto importante sul piano psicologico. I manierismi e lo stile delle classi alte inglesi sono largamente rispettati. Tony Blair fu un propagandista assai utile per l'amministrazione Bush. La nobiltà

britannica è riverita probabilmente più negli Stati Uniti che in Inghilterra. Per limitarmi semplicemente alle reminiscenze personali, presso l'Università di Harvard nei primi anni Cinquanta, quando ero studente lì, l'anglofilia era spesso comica: si imitavano accenti e manierismi, stili del vestire, etc.

S.P.: Con il Nuovo Ordine Mondiale, i vecchi appetiti imperialisti americani hanno invaso nuove frontiere, l'espansionismo a tutti i costi sembrerebbe essere il motto, presentato al popolo americano sotto la maschera delle crociate "umanitarie" per salvare i "buoni" dai "cattivi" – sempre l'altro, secondo la tradizione dei film cowboy americani. Rispetto agli anni in cui scriveva il libro *Year 5001. The Conquest Continues*, c'è attualmente un'opposizione seria da parte della popolazione americana e della politica USA rispetto alla sua politica estera imperialistica?

N.C.: Il popolo si è opposto in modo abbastanza deciso alla politica estera imperialistica. Larghe maggioranze credono che le Nazioni Unite, non gli USA, debbano prendere il comando nelle crisi internazionali, e la maggioranza chiede persino che gli USA abbandonino il veto e accettino anche le politiche che non piacciono, se sono approvate dal Comitato di Sicurezza. Larghe maggioranze vogliono una netta riduzione nella spesa militare e un corrispondente aumento nella spesa sociale; infatti, gli orientamenti popolari verso il budget sono quasi il contrario di quanto viene proposto e approvato dal Congresso. In questo stesso momento, il 75% della popolazione ritiene che gli Stati Uniti debbano migliorare le relazioni con l'Iran invece di distribuire minacce, e una larga maggioranza continua a richiedere la fine dell'embargo contro Cuba. Non faccio l'elenco – l'ho già fatto in stampa (di recente in *Failed States*). Ma, in generale, lo scarto fra l'opinione pubblica e la politica pubblica è sostanziale, una ragione per cui le questioni vengono in larga misura tenute fuori dalle campagne elettorali.

S.P.: Nel capitolo 1 di *Year 5001. The Conquest Continues*, lei sostiene che “Il potere centralizzato dello stato al servizio dei privilegi e dell’ autorità privata, e l’ uso razionale ed organizzato di una violenza brutale, sono due tra le caratteristiche più durature della Conquista europea. Altre peculiarità sono il processo di colonizzazione all’ interno dei paesi del Nord in base al quale i poveri finanziano i ricchi, ed il disprezzo per la democrazia e la libertà. Ricorrente è anche l’ ipocrita autogiustificazione con cui venivano presentati i saccheggi, le stragi e l’ oppressione” (v. infra, p. 400). Rispetto a tali strumenti di potere e di controllo nel frattempo è cambiato qualcosa?

N.C.: Vi sono cambiamenti di strategia, adattati alle circostanze, e qualche volta nuove modalità di dominio, come i programmi neoliberali della generazione passata e delle istituzioni che li implementano.

S.P.: Così lei conclude il primo capitolo nella prima parte del libro, “Old Wine, New Bottles” (Vino Vecchio, Bottiglie Nuove), sulla base della premessa: “Sin dall’ epoca della Bibbia, raramente sono stati ben accolti i portatori di messaggi scomodi; gli ‘uomini responsabili’ sono i falsi profeti, che raccontano storie più confortevoli” (p. 31). Sia nel Vecchio Ordine Mondiale sia nel Nuovo il record storico delle tracce dell’ uomo nel mondo, della relazione tra conquistatori e vittime è alla stessa maniera semplicemente orripilante. Qual è la sua valutazione oggi della risposta da parte dei ricchi e potenti alla “sfida morale e culturale” da lei pronosticata nel libro del 1993.

N.C.: Fondamentalmente imm modificata, anche se la popolazione generale è divenuta palesemente molto più civilizzata in anni recenti, una conseguenza diretta dell’ attivismo degli anni Sessanta e del periodo successivo. Un motivo per cui quegli anni vengono chiamati “il tempo dei guai”, un periodo pericoloso che faceva paura.

S.P.: Saddam Hussein è stato messo a morte “legalmente” dal potere di Stato il 30 dicembre 2006, quali sono i suoi pensieri a proposito?

N.C.: Il termine “legalmente” è dubbio, come è stato sottolineato dalle organizzazioni principali per i diritti umani. Saddam Hussein era sicuramente uno dei tiranni più brutali dei decenni recenti, del tutto comparabile ad altri, anch’essi fortemente appoggiati dagli USA, dal Regno Unito, e da altri poteri Occidentali, durante i loro crimini peggiori, come era appoggiato Saddam. In alcuni casi, hanno goduto di un appoggio forte fino alla fine del loro sanguinoso governo: Suharto, Ceausescu, e una lunga lista di altri mostri, a cui vengono regolarmente aggiunti nuovi nomi. Saddam fu impiccato per alcuni dei suoi crimini molto minori, nel 2006 – che guarda caso era l’anno in cui l’amministrazione Bush rimosse Iraq dalla lista degli Stati che appoggiavano il terrore così poteva iniziare a fornire Saddam con abbondante aiuto, incluso i mezzi per sviluppare le armi di distruzione di massa.

Contrariamente a tanta finzione, tutto ciò continuava ben dopo la guerra con l’Iran. Nel 1989, per esempio, l’amministrazione Bush invitò gli ingegneri nucleari iracheni negli USA per un addestramento avanzato nella produzione di armi, e nell’aprile del 1990, inviò una delegazione senatoriale di alto livello in Iraq (capeggiato dal candidato presidenziale repubblicano del 1996 Bob Dole) per portare al tiranno assassino gli auguri più calorosi da parte del Presidente, e rassicurarlo che poteva ignorare le critiche che avrebbe potuto sentire da una stampa USA irresponsabile.

Il ruolo britannico non era diverso, e una buona parte dell’Europa era ancora peggio. Tutte le questioni del genere dovevano essere completamente sottaciute durante il processo, e i media e le classi intellettuali hanno eseguito il compito in modo ammirevole. Si potrebbe immaginare che il motivo della sua esecuzione affrettata era di impedire che il processo procedesse ai suoi crimini principali, nel qual caso la leal-

tà delle classi istruite avrebbe potuto essere più difficile da conservare.

S.P.: Mi sembra che lei abbia dedicato la vita a testimoniare l'importanza della speranza derivante dall'impegno di ordine socio-politico ed etico. Per quanto possa sembrare irragionevole, se non addirittura impossibile, la speranza in un mondo migliore si giustifica? Da questo punto di vista, quanto significative crede che siano espressioni come "movimenti anti-global", "movimenti di pace", "Forum Sociale Mondiale"?

N.C.: Esse sono estremamente importanti, effettivamente la speranza del futuro. Tuttavia, non userei l'espressione "anti-globalizzazione". Il Forum Sociale Mondiale, per esempio, mostra la possibilità di una globalizzazione in un modo molto più ricco ed esteso di quanto essa sia nell'ottica del Forum Economico Mondiale, realizzando i propri appuntamenti nello stesso periodo in cui avvengono le riunioni di quest'ultimo. Il FSM unisce persone da tutto il mondo, da tutti gli angoli della vita, impegnate ad accrescere l'integrazione internazionale, ma per gli interessi della gente, non per la concentrazione del potere economico e statale. Quindi l'espressione "anti-globalizzazione" secondo l'uso ufficiale, si riferisce, come è naturale, a ciò che è organizzato in base alla concentrazione del potere, in ambito politico-economico come altrove.

La grande impresa della conquista
di Noam Chomsky

Introduzione

Il 1992 ha lanciato una sfida morale e culturale ai settori privilegiati delle società che dominano il mondo. Questa sfida è accresciuta dal fatto che dentro a queste società, a

cominciare dalla prima colonia dell'Europa, gli Usa, liberatasi dal dominio dell'impero britannico, la lotta popolare attraverso molti secoli ha realizzato un certo grado di libertà, offrendo molte opportunità al pensiero libero e alla presa di posizione critica. Le conseguenze di come questa sfida sarà affrontata saranno fatali per i prossimi anni.

L'11 ottobre del 1992 ha segnato, infatti, il cinquecentesimo anno del Vecchio Ordine Mondiale, ovvero, come anche si può dire, dell'era di Colombo o di Vasco da Gama, a seconda di quale dei due avventurieri votati al saccheggio si ritenga che sia giunto per primo. Oppure si può indicare questo periodo come "il Reich dei 500 anni", prendendo in prestito il titolo di un libro, pubblicato per l'occasione, che paragona i metodi e l'ideologia dei nazisti e quelli degli invasori europei che assoggettarono la maggior parte del mondo (Höfer 1990; Stannard 1992). Ciò che maggiormente ha caratterizzato il Vecchio Ordine Mondiale è stato il conflitto tra conquistatori e conquistati. Questo processo ha assunto varie forme ed è stato indicato con nomi diversi: imperialismo, neocolonialismo, conflitto Nord-Sud, centro contro periferia, G-7 (i 7 paesi capitalisti più industrializzati) ed i loro satelliti *versus* il resto del mondo. Oppure, più semplicemente, la Conquista del mondo da parte dell'Europa.

Con il termine "Europa", ci riferiamo anche a vecchie colonie europee che attualmente guidano questa nuova crociata; in accordo con convenzioni sudafricane, il Giappone è ammesso nel club dei "bianchi onorari", in quanto sufficientemente ricco per avere (quasi) questa qualifica. Il Giappone, va ricordato a questo proposito, fu una delle poche zone del Sud del mondo a sfuggire alla conquista e, non a caso, a ottenere un posto centrale (trascinando con sé alcune delle sue ex colonie). Che non si tratti di una semplice coincidenza il rapporto tra indipendenza e sviluppo viene anche comprovato da quanto è avvenuto nell'Europa Occidentale, dove le aree di colonizzazione interna hanno avuto una sorte simile a quella dei paesi del Terzo Mondo: esempio classico è l'Irlanda, prima conquistata brutalmente e poi bloccata nel suo svi-

luppo da quelle dottrine del “libero mercato” che vengono applicate selettivamente per garantire la subordinazione del Sud del mondo – e che oggi vanno sotto i nomi di “aggiustamento strutturale”, di “neoliberismo”, oppure sono indicate come “i nostri nobili ideali”, dal seguire i quali noi, invece, siamo comunque esentati (Stavrianos 1981: 276).

“La scoperta dell’America e del passaggio verso le Indie Orientali, attraverso il Capo di Buona Speranza, costituiscono i due maggiori e più importanti avvenimenti registrati nella storia dell’umanità”, scrisse Adam Smith nel 1776: “La mente umana non può prevedere quali benefici o quali sventure deriveranno in futuro da questi grandi avvenimenti”. Ma un osservatore onesto non poteva non vedere quanto era accaduto. “La scoperta dell’America... ha indubbiamente dato un decisivo contributo al benessere dell’Europa”, prosegue Smith, “con l’apertura di nuovi ed inesauribili mercati”, grazie ai quali si ebbe un forte sviluppo delle “forze produttive”, dei “redditi e della ricchezza”. In teoria, questo “nuovo insieme di scambi... avrebbe dovuto risultare vantaggioso per il nuovo continente, così come certamente lo era stato per il vecchio”. Ma le cose sono andate diversamente.

“La crudele ingiustizia degli europei ha reso un evento, che avrebbe potuto essere benefico per tutti, in qualcosa di rovinoso e di distruttivo per molti di questi sventurati paesi”, scrisse Smith, che si rivelò anch’egli come un antesignano professionista del crimine della “correttezza politica” per riprendere un’espressione dalla retorica dell’attuale management culturale. “Per gli indigeni... delle Indie, sia orientali che occidentali, tutti i possibili benefici commerciali di quegli avvenimenti vennero annullati dalle terribili tragedie cui essi dettero occasione”. Grazie alla “forza delle armi” gli europei ebbero la meglio e “furono così in grado di commettere impunemente ogni sorta di ingiustizia in quei lontani paesi”.

Smith non fa comunque menzione degli indigeni che abitavano nel Nord America: “In America non vi erano che due nazioni [Perù e Messico] sotto ogni aspetto superiori ai sel-

vaggi, e queste vennero distrutte appena scoperte. Nel resto del continente non vi erano che selvaggi”, – un’idea questa assai conveniente per i conquistatori britannici, che rimase a lungo in voga, persino a livello accademico, finché il risveglio culturale degli anni Sessanta fece aprire finalmente gli occhi a molti.

Più di mezzo secolo dopo, Hegel tornò ad occuparsi autorevolmente di questi stessi temi nelle sue lezioni sulla filosofia della storia, traboccanti della fiducia nella nostra prossimità alla “fase finale della Storia del Mondo”, in cui lo Spirito avrebbe raggiunto “la sua piena maturità e *potenza*” nel “mondo *tedesco*”. Parlando dall’alto della sua autorità, Hegel spiega che l’America indigena era “fisicamente e psichicamente fiacca” e la sua cultura così limitata che “dovrà scomparire non appena lo Spirito le si sarà avvicinato”. Per queste ragioni “gli aborigeni... gradualmente svanirono al soffio dell’azione europea”. “Un’indole mite e fatalista, una completa mancanza di iniziativa ed una forte tendenza ad essere sottomessi... sono queste le caratteristiche principali degli indigeni americani”, talmente “ignavi” che, quando erano sotto la premurosa autorità dei frati, “questi ultimi a mezzanotte dovevano suonare la campana per ricordare loro persino i doveri coniugali”. Secondo Hegel, quegli indigeni erano perfino inferiori al “negro”, considerato come “l’uomo naturale nel suo stato totalmente selvaggio ed indomito”, il quale non ha alcun “senso del rispetto e della morale – che noi tutti invece ben avvertiamo”; “sicché nel loro carattere non vi è nulla che abbia a che fare con l’umanità...”, “nei negri i sentimenti morali sono assai deboli, o più esattamente inesistenti”. “I genitori vendono i propri figli e, viceversa, i figli vendono i loro genitori, a seconda di chi ne abbia l’opportunità” e “la poligamia dei negri ha il più delle volte l’unico obiettivo di avere molti figli da vendere, da vendere tutti, senza eccezione, come schiavi”. Esseri a livello di “semplici cose, oggetti senza alcun valore”, essi trattano “da nemici” coloro che tentano di abolire la schiavitù, la quale è stata “l’occasione per i negri di sviluppare sentimenti umani”, ren-

dendogli “partecipi dei più alti valori morali e della cultura con essi collegata”.

La Conquista del Nuovo Mondo dette luogo a due grandi catastrofi demografiche senza precedenti nella storia: l’eliminazione delle popolazioni indigene dell’emisfero occidentale e la devastazione dell’Africa a mano a mano che si estendeva la tratta degli schiavi per soddisfare le esigenze dei conquistatori, fino al completo assoggettamento dell’intero continente. Anche gran parte dell’Asia soffrì simili “terribili sventure”. Benché oggi le modalità siano cambiate, gli aspetti fondamentali della Conquista conservano la loro vitalità e la loro resilienza, e così sarà sino a che non saranno onestamente affrontate la realtà e le cause di quella “feroce ingiustizia”¹.

“La selvaggia ingiustizia degli europei”

Le conquiste spagnolo-portoghesi ebbero i loro eventi corrispondenti nella madrepatria. Nel 1492, alla comunità ebraica di Spagna fu imposta la scelta tra espulsione o conversione. Milioni di mori patirono la stessa sorte quando, nel 1492, la caduta di Granada dette fine a otto secoli di dominio moresco e permise all’Inquisizione spagnola di ampliare il proprio barbaro potere. I conquistatori distrussero libri e manoscritti di inestimabile valore con la loro ricca tradizione del sapere classico e demolirono un’intera civiltà fiorita sotto il ben più tollerante e colto governo dei Mori. Ebbero inizio così il declino della Spagna e il razzismo e la ferocia della Conquista del mondo: “la maledizione di Colombo”, come la definì lo studioso dell’Africa Basil Davidson (“Race and Class”, gennaio-marzo 1992).

¹ Smith 1976: lib. IV, capitolo VII, parte III, ii: 141; vol. IV, cap. I, i: 470; Hegel 1956: 108-1099, 81-82, 93-96; presumibilmente con “il mondo tedesco” si intende l’Europa nordoccidentale. Sul destino dei selvaggi “privi di Spirito”, e sulla possibilità di sfuggire ad esso, v. Jennings 1975; Lenore Stiffarm e Phil Lane in Jaimes 1992; Stannard 1992.

Ma la Spagna ed il Portogallo vennero ben presto private del loro ruolo guida. Il primo maggiore antagonista fu l'Olanda la quale, grazie soprattutto al controllo dei commerci sul Baltico conquistato nel '500 e mantenuto in virtù della sua potenza militare, disponeva di risorse assai superiori di quelle dei suoi rivali. La Compagnia Olandese delle Indie Orientali (VOC), fondata nel 1602, godeva potenzialmente dei poteri tipici di uno stato, compresi quelli di dichiarare guerra e di negoziare trattati. Tecnicamente si trattava di una società commerciale privata, ma la realtà era ben diversa. "L'evidente autonomia della Compagnia dal controllo politico della madrepatria", scrive M. N. Pearson, risultava dal fatto che "la VOC si identificava con lo Stato", anch'esso controllato da mercanti e banchieri olandesi. Nella VOC possiamo già intravedere, in una forma molto semplificata, qualcosa della struttura della politica economica moderna, dominata da una rete di istituzioni finanziarie ed industriali sovranazionali che gestiscono in proprio investimenti e commerci, mentre la loro ricchezza e potenza vengono realizzate e difese dal potere di quello Stato che esse stesse mobilitano e in larga parte controllano. [...]

Gli imperi iberici subirono altri duri colpi ad opera dei pirati inglesi, predoni e mercanti di schiavi, dei quali forse il più noto è Sir Francis Drake. Il bottino che Drake riportò in patria può "giustamente considerarsi", scrisse John Maynard Keynes, "la fonte e l'origine degli investimenti esteri britannici". La regina "Elisabetta riuscì con questi proventi a pagare l'intero debito estero investendone poi una parte... nella Compagnia del Levante; grazie ai profitti di quest'ultima nacque la Compagnia delle Indie Orientali i cui profitti a loro volta... costituirono le fondamenta dei rapporti internazionali dell'Inghilterra". Prima del 1630 la presenza inglese nell'oceano Atlantico consisteva nelle "attività predatorie di mercanti e banditi armati che miravano ad impadronirsi con le buone, o con le cattive, di una parte del patrimonio che le nazioni iberiche possedevano in quella regione" (Kenneth Andrew). Gli avventurieri che gettarono

le basi degli imperi mercantili dei XVII e del XVIII secolo “procedevano secondo l’antica tradizione europea dell’unione di guerra e commercio”, dice Thomas Brady e aggiunge che “la crescita dello Stato europeo come impresa militare” dette origine alla “figura, anch’essa essenzialmente europea, del mercante-guerriero”. Lo Stato inglese, una volta consolidatosi, si assunse poi direttamente il compito di portare avanti le “guerre per la conquista dei mercati”, precedentemente svolto “dalle loro razzie sacchegiatrici dei cani-delmare elisabettiani” (Christopher Hill).

La Compagnia Britannica delle Indie Orientali ricevette nel 1600 uno speciale statuto (esteso nel 1609 a tempo indeterminato) che le dava, per conto della Corona britannica, il monopolio sul commercio con l’Oriente. Seguirono guerre brutali tra i vari antagonisti europei, condotte frequentemente con indicibili barbarie, che coinvolsero anche popolazioni indigene spesso già impegnate in lotte intestine. Nel 1622, l’Inghilterra estromise i portoghesi dallo stretto di Hormuz, la “chiave dell’India”, conquistando così quest’ultima preziosa preda. Il resto del mondo fu poi spartito nella maniera ben nota.

Il rafforzamento del potere centrale dello Stato aveva permesso all’Inghilterra di sottomettere la propria periferia celtica e quindi di applicare, con ferocia ancora maggiore, le tecniche là sperimentate alle nuove vittime d’oltre Atlantico. Il loro disprezzo per “gli sporchi vaccari celtici che vivono ai margini [dell’Inghilterra]”, scrive Thomas Brady, rese più facile agli “inglesi prosperi e civili” di assumere una posizione di preminenza nella tratta degli schiavi mentre “il loro disprezzo... estese la sua ombra dai vicini cuori di tenebra a quelli all’altra estremità dei mari”.

Dalla metà del ‘600 in poi, l’Inghilterra divenne abbastanza potente da poter imporre i *Navigation Acts* (Decreti sulla Navigazione) del 1651 e 1662, con i quali escluse i mercanti stranieri dalle proprie colonie e dette alla sua marina mercantile “il monopolio del commercio del paese” (importazioni), sia “mediante proibizioni assolute” sia con “pesanti obbli-

ghi” (come sostiene Adam Smith, considerando queste misure con un misto di riserve e approvazione). Come riferisce la *Cambridge Economic History of Europe* il “duplice obiettivo” di tali iniziative era l’ottenimento del “potere strategico e della ricchezza economica attraverso il monopolio sui commerci marittimi e delle colonie”. In questa prospettiva, l’obiettivo britannico nelle guerre anglo-olandesi, combattute tra il 1652 ed il 1674, consisteva nel limitare o distruggere il commercio e i traffici marittimi olandesi, e quindi ottenere il controllo della redditizia tratta degli schiavi. A quei tempi l’area strategica più importante era l’Atlantico, dove si trovavano le colonie del Nuovo Mondo che offrivano enormi ricchezze. I decreti e le guerre estesero progressivamente l’area dei commerci controllati dai mercanti inglesi, i quali poterono arricchirsi tramite la tratta degli schiavi ed il “saccheggio-commercio con l’America, l’Africa e l’Asia” (Hill). In questo processo i mercanti furono aiutati dalle “guerre coloniali patrocinate dallo Stato” e dai vari stratagemmi di politica economica con i quali il potere centrale aprì la strada alla ricchezza privata e ad un tipo di sviluppo da essa richiesto².

Il successo dell’Europa, come osservò Adam Smith, fu dovuto alla sua padronanza dei mezzi ed alla cultura della violenza. “Quando in Europa la guerra era già divenuta scienza, in India era ancora uno sport”, affermò a questo proposito John Keay. Dal punto di vista europeo, le conquiste del mondo non erano altro che “piccole guerre”, e tali venivano considerate dalle autorità militari, ci ricorda Geoffrey Parker, rilevando come “Cortes conquistò il Messico con circa 500 spagnoli, Pizarro distrusse l’impero Inca con meno di 200 uomini e l’intero impero portoghese [dal Giappone all’Afri-

²Keynes, *A Treatise on Money*, cit. in Hewlett 1980; Pearson, Brady in Tracy 1991 (Andrews e Angus Calder [sui Celti] cit. in Brady); Brewer 1989, 11, p. 169 (circa le guerre anglo-olandesi; Hill 1990; Smith 1976: lib. IV, cap. II, p. i, nota a p. 484; lib. IV, cap. VII, pt. III p. ii (note a p. 110). Sull’utilizzo in Nord America dei metodi sperimentati nella periferia celtica dell’Inghilterra v. Jennings 1975, 1988. Per un resoconto pittoresco delle guerre britannico-olandesi-portoghesi, v. Keay 1991.

ca meridionale] era amministrato e difeso da circa 10.000 europei”. Robert Clive, nella cruciale battaglia di Plassey del 1757 che dette inizio alla conquista del Bengala da parte della *East India Company* e, quindi, al dominio britannico sull’India, aveva a disposizione un esercito dieci volte meno numeroso di quello dei suoi avversari. Qualche anno dopo i britannici poterono ridurre quel divario numerico reclutando mercenari indigeni, i quali poi finirono con il costituire il 90% delle forze che controllavano l’India ed il nucleo degli eserciti che invasero la Cina nella metà dell’800. Una delle più importanti ragioni per le quali Adam Smith sostenne che l’Inghilterra doveva “liberarsi” dalle colonie nordamericane fu proprio il loro fallimento circa la fornitura di “forze militari per il sostegno dell’Impero”.

Gli europei “combattevano per uccidere” ed avevano i mezzi per soddisfare la loro sete di sangue. Nelle colonie americane, gli indigeni rimasero esterrefatti per la ferocia degli spagnoli e degli inglesi. “Anche nell’altro estremo del mondo – ricorda Parker – i popoli dell’Indonesia furono atterriti dalla furia cieca della scienza bellica europea”. Erano finiti i tempi descritti da uno spagnolo del XII secolo, pellegrino alla Mecca, in cui “mentre i guerrieri sono impegnati in guerra, il popolo rimane tranquillamente a casa”. Gli europei saranno anche arrivati per commerciare ma sicuramente rimasero per dominare dal momento che, come scrisse uno dei conquistatori olandesi delle Indie Orientali nel 1614: “I commerci non possono svilupparsi senza la guerra, né la guerra può essere sostenuta senza di essi”. Soltanto la Cina ed il Giappone poterono allora respingere l’Occidente perché “già conoscevano le regole del gioco”. Il dominio europeo sul mondo “si appoggiava soprattutto sull’uso costante della forza”, scrive Parker. “Fu grazie alla loro superiorità militare, piuttosto che a qualsiasi dote morale, sociale o naturale, che i popoli bianchi di questo mondo riuscirono a creare e a mantenere, anche se brevemente, la prima egemonia mondiale della storia” (*ibid.*: 281). Quel “brevemente” è comunque suscettibile di discussione.

“Gli storici del XX secolo sono concordi nel ritenere – scrive James Tracy riassumendo il suo studio sugli imperi mercantili – che furono generalmente gli europei ad irrompere, sconvolgendoli, nei sistemi commerciali dell’Asia, relativamente pacifici prima del loro arrivo”. In tal modo i bianchi del Vecchio Continente introdussero il controllo statale sui commerci in una regione di mercati relativamente liberi, “aperti a tutti coloro che venivano in pace, sulla base di regole largamente conosciute e generalmente accettate”. Il loro ingresso violento in questo mondo portò ad una “combinazione, tipicamente se non unicamente europea, tra poteri dello stato ed interessi commerciali, sia nella forma di un braccio dello stato che gestisce i commerci, sia in quella di compagnie commerciali che agiscono come uno stato”. “L’aspetto principale che differenziava le attività economiche europee dalle reti di scambio indigene in varie parti del globo”, conclude Tracy, è che gli europei “organizzarono le loro maggiori imprese commerciali o come un’estensione dello Stato... oppure come compagnie autonome... aventi molti dei caratteri tipici dell’autorità statale”, e che erano sostenute comunque dal potere centrale della madrepatria [...]

Le ricchezze delle colonie trasferite in Gran Bretagna crearono enormi fortune. Agli inizi del 1700, la *East India Company*, come fece notare un critico contemporaneo, gestiva “più della metà del commercio del paese”. Durante la prima metà del secolo seguente, scrive Keay, le azioni della Compagnia divennero “sinonimo di titoli supersicuri, molto ricercate dai consigli di amministrazione, dagli istituti di beneficenza e dagli investitori stranieri”. La rapida crescita della ricchezza e del potere aprirono la strada alla conquista diretta e al dominio imperiale. Funzionari britannici, commercianti e investitori “accumularono enormi fortune”, guadagnando “ricchezze maggiori di quelle dei sogni di un avaro” (Parker). Ciò fu vero soprattutto nel Bengala che, continua Keay, “fu destabilizzato ed impoverito da un disastroso esperimento di governo a gestione sponsorizzata” — uno dei tanti “esperimenti” condotti nel Terzo Mondo che

non si può certo dire siano andati a vantaggio di chi li ha subito. Due storici inglesi dell'India, Edward Thompson e G.T. Garrett, hanno descritto i primi anni dell'India britannica come “forse il punto più alto mai raggiunto dal guadagno illecito”, “una brama d'oro, paragonabile solo a quella degli spagnoli dell'era di Cortes e di Pizarro, si impadronì degli inglesi. Il Bengala, in particolare, non avrebbe ritrovato la pace finché non fosse stato dissanguato”. Significativo il fatto, fanno notare, che una delle parole indù ad essere entrata nei vocabolario inglese sia stata proprio “loot” (saccheggio)³.

La sorte del Bengala evidenzia alcuni aspetti importanti della Conquista. I guerrieri-mercanti europei a quel tempo avevano visto nel Bengala una delle prede più ricche del mondo, mentre ora Calcutta e il Bangladesh sono veri e propri simboli di miseria e disperazione. Uno dei primi visitatori inglesi descrisse il Bengala come “una terra magnifica, la cui ricchezza e la cui abbondanza non potrebbero essere eliminate da guerre, pestilenze o domini”. Molto tempo prima, il viaggiatore marocchino Ibn Battuta aveva descritto il Bengala come “un paese di ampie dimensioni, in cui il riso è notevolmente abbondante. Anzi, non ho visto nessuna regione della terra dove vi sia una tale quantità di provviste”. Nel 1757, lo stesso anno della battaglia di Plassey, Clive descrisse il centro tessile di Dacca come “grande, popoloso e ricco quanto la città di Londra”; ma nel 1840, secondo la testimonianza di Sir Charles Trevelyan davanti al Comitato Ristretto della Camera dei Lords, il numero dei suoi abitanti era diminuito da 150.000 a 30.000: “La giungla e la malaria si vanno diffondendo... Dacca, la Manchester dell'India una volta fiorente, è ora divenuta una città molto piccola e povera”. Attualmente è la capitale del Bangladesh. [...]

Nelle sue note considerazioni critiche nei confronti del potere monopolistico e della colonizzazione, Adam Smith fa degli interessanti commenti sulla politica della Gran Bre-

³ Keay 1991: 170, 220-221, 321; Parker 1979; Thompson e Garrett, *Rise and Fulfillment of British Rule in India*, 1935, cit. da Nehru 1961: 297.

tagna, simili in una certa maniera a quelli dell'economista brasiliano Arruda. Smith descrive quelle politiche in modo contraddittorio, arrivando a concludere che, malgrado le grandi ricchezze portate all'Inghilterra dalle colonie e dal suo monopolio sui loro commerci, quei metodi alla lunga non avrebbero procurato effettivamente dei vantaggi, né in Asia né in Nord America. Il suo ragionamento era fondamentalmente teorico in quanto allora non erano disponibili dati sufficientemente adeguati.

Ma per quanto le sue argomentazioni possano sembrare convincenti, nel complesso il ragionamento di Smith non centra il problema. Egli conclude che il ritiro dalle colonie "mentre sarebbe più vantaggioso per la maggioranza del popolo" inglese, "invece non lo sarebbe certo per i mercanti che hanno l'attuale monopolio commerciale". Il monopolio, "pur rappresentando un pesante fardello per le colonie, e pur ammettendo che incrementi le entrate di certe categorie in Gran Bretagna, diminuisce anziché accrescere i redditi della maggioranza della popolazione". Del resto le sole spese militari avevano di per sé un costo assai elevato per il popolo, a parte le distorsioni negli investimenti e nel mercato. [...]

La tesi di Smith secondo la quale "attualmente la Gran Bretagna non ricava altro che perdite dal dominio esercitato sulle sue colonie" è notevolmente fuorviante. Infatti dal punto di vista delle scelte politiche, la Gran Bretagna non era un'unica entità. La "ricchezza delle nazioni" non interessa gli "architetti della politica" i quali, come sottolinea lo stesso economista inglese, non cercano altro che il proprio profitto. La sorte della gente comune non interessava loro certo di più di quella dei "meri selvaggi" che ostacolano il loro cammino. E se una "mano invisibile" qualche volta ha portato benefici ad altri, questo è stato del tutto incidentale. Concentrare tutta l'attenzione sulla "ricchezza delle nazioni" considerate come entità uniche e su quanto "ricava la Gran Bretagna", significa partire in maniera errata, frutto di un'arbitraria idealizzazione, anche se Smith avrebbe poi qualificato meglio e corretto questa premessa. [...]

Non ci si deve stupire, quindi, che le politiche sociali ufficiali si configurino in realtà come un progetto di miglioramento vantaggioso per i ricchi ed i potenti. I sistemi imperiali, in particolare, sono uno dei tanti espedienti con cui i poveri nella madre patria sovvenzionano i loro padroni. E mentre gli studi sul profitto dell'impero per "la nazione" possono avere un qualche interesse accademico, in realtà hanno un ruolo soltanto marginale nello studio della formazione politica nelle società in cui la popolazione ne è tagliata fuori; cioè in tutte le società esistenti.

Queste conclusioni, del resto, possono essere spinte oltre, in maniera più generale. Come risulta dall'esempio del sistema del Pentagono, tali considerazioni sono valide anche nella politica interna. Il potere dello stato non solo è stato esercitato per permettere ad alcuni di arricchirsi ben oltre i sogni di un avaro, mentre venivano distrutte le società delle colonie; esso ha anche avuto un importante ruolo nel rafforzare i privilegi della proprietà privata a livello nazionale. [...]

Il potere centralizzato dello stato al servizio dei privilegi e dell'autorità privata, e l'uso razionale ed organizzato di una violenza brutale, sono due tra le caratteristiche più durature della Conquista europea. Altre peculiarità sono il processo di colonizzazione all'interno dei paesi del Nord in base al quale i poveri finanziano i ricchi, ed il disprezzo per la democrazia e la libertà. Ricorrente è anche l'ipocrita autogiustificazione con cui venivano presentati i saccheggi, le stragi e l'oppressione. [...]

"Abbattendo alberi e indiani"

I coloni inglesi nel Nord America seguirono la via tracciata dai loro predecessori britannici in patria. Dai primi giorni della colonizzazione, la Virginia divenne un centro di pirateria e di saccheggio, una base dalla quale compiere razzie nei confronti dei mercanti spagnoli e depredare le colonie francesi sulla costa del Maine e per sterminare gli

indiani che, malgrado la generosità con cui avevano accolto i coloni permettendo loro di sopravvivere, venivano considerati “veneratori del demonio” e “bestie crudeli”, e quindi li si cacciava con cani feroci, massacrando donne e bambini, distruggendo i raccolti, spargendo il vaiolo con le coperte infette, e metodi consimili che con facilità venivano in mente a quei barbari, freschi delle loro gesta in Irlanda. I pirati nordamericani verso la fine del XVII secolo pervennero a operare fino al Mare d’Arabia. A quel tempo, osserva Nathan Miller, “New York era diventata un mercato di ladri dove i pirati si sbarazzavano del bottino preso in alto mare” mentre “la corruzione... era il lubrificante che oliava le ruote della macchina amministrativa della nazione”; “la concussione e la corruzione ebbero un ruolo vitale nello sviluppo della società americana moderna e nella creazione di quel complesso meccanismo di intreccio tra il governo e gli interessi economici che tuttora determina il corso dei nostri affari”, conclude Miller, ridicolizzando la sorpresa mostrata da tanti alla scoperta dello scandalo Watergate⁴.

Quando il potere centrale statale si consolidò, l’uso privato della violenza fu soppresso in favore di meglio organizzate forme statali, e tuttavia gli Stati Uniti impedirono che i cittadini americani accusati di continuare la tratta degli schiavi fossero giudicati da tribunali stranieri. Non era cosa da poco; alla marina militare britannica veniva rifiutato il permesso di ispezionare qualsiasi nave negriera americana, “e le navi della marina militare americana ai fini di tale operazione non erano quasi mai presenti, con il risultato che la maggior parte delle navi negriere, intorno alla metà dell’800, non solo battevano bandiera americana, ma erano anche di proprietà di cittadini americani”. Analogamente, nel 1992 gli Usa rifiuteranno la proposta di Muammar Gheddafi di presentare le loro accuse sul presunto coinvolgimento della Libia in atti

⁴ Miller 1976; Keay 1991: 185; Jennings 1975, 1988: 447 (sulla guerra batteriologica, ordinata dalla “massima autorità in America, il capo di Stato Maggiore Amherst” a Fort Pitt); anche Stannard 1992: 335n.

di terrorismo davanti alla Corte Internazionale di Giustizia o a qualche altro tribunale neutrale, proposta scartata con disprezzo da Washington e dalla stampa, non gradendo il ricorso a strumenti che potrebbero diventare eccessivamente autonomi (cfr. Saxton 1990: 41; Mannix e Cowley 1962: 274; Rubin 1992).

Dopo che le colonie britanniche d'America acquistarono la loro indipendenza, in seguito al conflitto tra Inghilterra e Francia da una parte, Spagna ed Olanda dall'altra, il potere dello stato fu utilizzato per proteggere l'industria nazionale, stimolare la produzione agricola, controllare i commerci, monopolizzare le materie prime e togliere la terra agli originari abitanti. Gli americani "si dedicarono ad abbattere alberi e indiani e ad allargare i loro confini naturali", secondo la descrizione del progetto, fatta nel 1969, dallo storico della diplomazia Thomas Bailey (v. Bailey 1969: 163).

Questo obiettivo e la retorica che ne accompagnò l'attuazione sono stati considerati perlopiù ragionevoli secondo gli standard dominanti della Political Correctness; non deve quindi sorprendere che le denunce di quei metodi e di quel programma, rivolte negli ultimi anni, abbiano suscitato il loro sdegno. Hugo Grotius, un eminente umanista del XVII secolo, fondatore del diritto internazionale moderno, sancì che la "guerra giusta è quella contro le bestie feroci, e poi quella contro quegli uomini che sono simili alle bestie". George Washington, da parte sua, scrisse nel 1783: "L'estensione graduale delle nostre colonie obbligherà certamente sia il lupo che il selvaggio a ritirarsi; entrambi sono bestie predatrici, anche se di differente aspetto". Washington, per quanto nella retorica ufficiale della "correttezza politica" sia considerato un "pragmatista", riteneva che l'acquisto delle terre indiane (generalmente tramite l'inganno e l'intimidazione) fosse una tattica più produttiva della violenza. Thomas Jefferson, da parte sua, pronosticò a John Adams che le tribù "retrograde" alle frontiere sarebbero ricadute nella barbarie e nella miseria, avrebbero perso molti dei loro per via della guerra e degli stenti e quindi "saremo obbligati

a cacciarli, insieme alle bestie della foresta, sulle Montagne Rocciose”; lo stesso sarebbe dovuto avvenire in Canada dopo la Conquista da lui immaginata, mentre tutti i neri sarebbero stati trasferiti in Africa o nei Caraibi, lasciando il paese senza “macchie né miscugli”. Un anno dopo la formulazione della Dottrina Monroe, il Presidente lanciò un appello perché si aiutassero gli Indiani “a superare tutti i loro pregiudizi riguardanti la loro terra natia”, in modo da “poter divenire i loro benefattori” trasferendoli all’Ovest. Quando gli Indiani non acconsentivano, venivano cacciati con la forza. Il giudice supremo John Marshall elaborò una teoria che tranquillizzò ulteriormente le coscienze dei coloni: “La scoperta ci ha conferito il diritto esclusivo di estinguere, o con l’acquisto o con la conquista, il diritto indiano di proprietà”; “legge che regola, e che dovrebbe generalmente regolare, i rapporti tra conquistatori e conquistati non era applicabile... alle tribù degli Indiani... feroci selvaggi il cui mestiere era la guerra e la cui sussistenza derivava principalmente dalla foresta”.

I coloni, ovviamente, la sapevano più lunga. La loro sopravvivenza dipendeva dalla specializzazione agricola e dalla generosità dei “feroci selvaggi”, ed inoltre conoscevano le norme che regolavano l’uso della violenza. Osservando le guerre tra Narragansett e Pequot, Roger Williams notò che i loro combattimenti erano “assai meno sanguinosi e feroci delle crudeli guerre dell’Europa”, nel corso delle quali i coloni avevano imparato il loro mestiere. John Underhill si beffava delle “azioni poco efficaci” dei guerrieri indiani, che “a malapena meritano di essere chiamati guerrieri”, e delle loro ridicole proteste contro il modo “furioso” di fare la guerra degli inglesi che “uccidono troppi uomini” — senza parlare delle donne e dei bambini nei villaggi indifesi, una tattica europea che si dovette insegnare agli indigeni arretrati. Si trattava, come si è già osservato sopra, delle caratteristiche tipiche della Conquista del mondo.

Le utili dottrine del giudice Marshall e di altri sono rimaste in vigore anche nelle discussioni accademiche dell’era moderna. A. L. Kroeber, ritenuto senz’altro un’ autorità, at-

tribù agli indiani della Costa Orientale un modo di “fare la guerra folle, che non cessava mai”, inspiegabile “dal nostro punto di vista” ma così “importante nell’ambito della [loro cultura] che era praticamente impossibile mutare”, visto che chiunque deviasse da queste orribili usanze “era quasi certamente condannato ad un’estinzione precoce” — “un’accusa severa [che] avrebbe più peso”, osserva Francis Jennings, “se fosse sostenuta da esempi o citazioni”. Gli indiani non erano certo dei pacifisti, ma dovettero imparare le tecniche della “guerra totale” e della ferocia dai conquistatori europei, con la loro grande esperienza acquisita nelle regioni celtiche ed altrove⁵.

Stimati uomini di stato hanno continuato a sostenere questi stessi valori. Per Theodore Roosevelt, l’eroe di George Bush e di quei commentatori *liberal* che erano molto entusiasti della sua “guerra giusta” durante il massacro del 1991 nel Golfo, sosteneva che “la più giusta delle guerre è quella contro i selvaggi”, affermando così il potere delle “razze dominanti del mondo”. Il tremendo e vigliacco massacro di Sand Creek (Colorado) del 1864, nazista nella sua bestialità, fu “uno degli atti più giusti e vantaggiosi che mai ebbero luogo sulla frontiera”. Questo “missionario dai nobili sentimenti”, come lo chiamavano gli ideologi a lui contemporanei, non si occupò solo delle “bestie predatrici” che venivano stanati da “confini naturali” della nazione americana. Nel rango dei selvaggi erano compresi i “dagos” al sud, i “banditi malesi” e i “meticci cinesi” che resistevano alla conquista americana delle Filippine, tutti, come dimostrò ampiamente la loro resistenza, “selvaggi, barbari, gente feroce e ignorante, Apache, Sioux, Boxer cinesi”. Del resto lo stesso Winston Churchill non pensava forse che i gas velenosi fossero il giusto metodo da impiegare contro le “tribù barbare” (in particolare curdi ed afgani)? Ricordando come la diplomazia britannica avesse impedito che la convenzione sul disarmo

⁵ Drinnon 1972: 157, 169-71; 1980: 43, 65; anche il suo “The metaphysics of empire-building”, ms; Bucknell 1972; Jennings 1975: 60, 149ss.

del 1932 mettesse al bando i bombardamenti sulle aree civili, il rispettato statista Lloyd George, cogliendo il vero senso di quella posizione, la spiegò così: “Abbiamo voluto riservarci il diritto di bombardare i negri”. Le metafore ed i miti della “guerra indiana” del resto riemersero di nuovo durante il conflitto indocinese. Le consuetudini conservano la loro esuberanza, come abbiamo visto, nei primi mesi del 1991 e come presto potremmo tornare a vedere⁶.

La straordinaria potenza degli Stati Uniti risultò presto evidente, suscitando i timori dei “guardiani dell’ordine stabilito”. Lo Zar ed i suoi diplomatici erano preoccupati per un possibile “contagio di quei principi rivoluzionari”, di quelle “idee depravate” del repubblicanesimo e dell’autogoverno già parzialmente attuate nel Nord America, che “né la distanza né gli ostacoli fisici riescono a fermare”. Anche Metternich mise in guardia dalla “inondazione di dottrine perverse e di esempi nocivi” che potrebbero “procurare nuova forza agli apostoli della sovversione”, e si chiedeva preoccupato “che cosa ne sarà dei nostri istituti religiosi, dell’autorità morale dei nostri governi e di quel sistema conservatore che ha salvato l’Europa dalla totale dissoluzione se quell’inondazione” non venisse arginata. Il marciume avrebbe potuto dilagare, per adottare la retorica dei “rivoluzionari” americani che, cambiando partito, nella metà del XX secolo, si misero al comando del sistema conservatore (v. Perkins 1927: I, 131, 167, 176; v. anche Chomsky 1985: 69).

Tali dottrine e tali esempi, malgrado i loro limiti, costituirono un importante progresso nell’eterna lotta per la libertà e la giustizia; le “persone sagge” dell’epoca avevano ragione a temerne la diffusione. Tuttavia, i sostenitori del XVIII secolo

⁶ Chomsky 1985: 87 (Theodore Roosevelt), 126 (Churchill; per ulteriori dettagli, Chomsky 1991: 182f.; Omissi 1990: 160); Stannard 1992: 134 (Theodore Roosevelt); Kiernan 1982: 200 (Lloyd George). Su Bush come erede di Theodore Roosevelt, v. Farrell 1991, e v. oltre sulla retorica fascista-razzista del momento. Per esempio da parte della stampa liberale, v. i miei articoli in *Z magazine*, maggio 1991, e Peters 1992. Sull’Indocina, Chomsky 1969: cap. 3, n. 42.

di quelle idee non erano affatto sovversivi e non tardarono a imporre la loro concezione di “una democrazia manipolata da una élite” (Richard Morris), dall’antica aristocrazia e, in seguito, dagli interessi economici emergenti: “una mano solida e responsabile prese il timone”, come afferma Morris con approvazione. Così le terribili paure furono messe da parte. Gli ex rivoluzionari non mancavano di ambizioni e, come Metternich e lo Zar, temevano “cattivi esempi” al di là delle proprie frontiere. La Florida alla fine venne conquistata per mettere fine alla minaccia delle “orde composte da Indiani e fuorilegge”, come John Quincy Adams connotò, suscitando l’approvazione entusiasta di Thomas Jefferson, gli schiavi fuggitivi e gli indigeni; questi, infatti, cercando di liberarsi dai tiranni e dai conquistatori, potevano costituire un precedente pericoloso. Jefferson ed altri sostennero poi la conquista del Canada al fine di troncane qualsiasi appoggio ai popoli indigeni da parte dei “vili demoni canadesi”, come li chiamava il rettore dell’Università di Yale. E se l’espansione al nord e al sud era bloccata dalla presenza britannica, l’annessione dell’ovest continuava inesorabilmente, e i suoi abitanti venivano annientati, cinicamente truffati ed espulsi (v. Morris 1967: 47, 57; Chomsky 1991: cap. 1.3; v. anche Carew 1992).

Il compito di “abbattere alberi e indiani e di allargare i confini naturali” richiedeva che il Nuovo Mondo fosse libero da interferenze straniere. Il nemico principale del tempo era l’Inghilterra, che rappresentava un forte deterrente all’ampliamento dei confini ed era oggetto di un odio incontrollato in molti ambienti americani. La stessa guerra d’Indipendenza era stata una feroce guerra civile, espressione di un più vasto conflitto internazionale; circa le sue conseguenze sulla popolazione, non fu molto diversa da quella tra il Nord e il Sud di quasi un secolo dopo, e provocò un’ondata di profughi dal paese più ricco del mondo per sottrarsi alla vendetta dei vincitori. Il conflitto Usa-Gran Bretagna continuò a lungo, compresa la guerra del 1812. Nel 1837, in seguito al sostegno dato da parte di alcuni americani ad una ribellione

in Canada, le forze britanniche attraversarono il confine e diedero fuoco alla nave USA *Caroline*, spingendo il segretario di Stato Daniel Webster a formulare quella dottrina che sarebbe diventata la base del diritto internazionale moderno: “Il rispetto per il carattere inviolabile del territorio degli stati indipendenti è l’essenziale fondamento della civiltà”; la forza può essere usata solo per l’autodifesa, quando la necessità “è immediata, impellente e non lascia né la possibilità di usare altri mezzi, né il tempo per riflettere”. Durante il processo di Norimberga ci si riferì proprio a quel principio per respingere la giustificazione dei gerarchi nazisti secondo cui l’invasione della Norvegia era stata necessaria per prevenire l’attacco alla Germania da parte degli Alleati. Non c’è bisogno di spendere molte parole per sottolineare quanto gli Stati Uniti abbiano rispettato quella dottrina dal 1837 a oggi⁷.

Lo scontro USA – Bretagna si basava su un leale conflitto di interessi: gli Stati Uniti volevano espandersi nel continente e nei Caraibi. E la potenza dominante all’epoca era preoccupata perché i nuovi arrivati avrebbero potuto costituire una minaccia al proprio potere e alla propria ricchezza. [...]

Il poeta nazionale, Walt Whitman, scrisse, da parte sua, che le nostre conquiste “spezzano le catene che privano gli uomini persino della possibilità di essere buoni e felici”. Le terre del Messico sarebbero state conquistate per il bene dell’umanità: “Che cosa mai ha a che fare il Messico, miserabile e pigro, con la grande missione di popolare il Nuovo Mondo con una nobile razza?”. Altri riconobbero le difficoltà insite nell’appropriarsi delle risorse del Messico senza doversi anche prendere a carico i suoi “stupidi” abitanti, “degradati” dalla “mescolanza di razze”. La stampa newyorchese, comunque, sperava che a quei messicani toccasse un destino “simile a quello degli indiani di questo paese — una razza che, prima della fine del secolo, sarà estinta”. Avvalen-

⁷ Sul conflitto civile e l’esodo dei profughi, v. Chomsky 1979: II, 2.2; Morris 1987: 12ff; Riguardo all’episodio *Caroline*, generalmente menzionato nella discussione della carta dell’ONU, citato dal professore di giurisprudenza Detlev Vagts, “Reconsidering the invasion of Panama”, *Reconstruction*, 1.2, 1990.

dosi dei temi cari alla dottrina della predestinazione, Ralph Waldo Emerson aveva scritto che l'annessione del Texas era un fatto naturale: "Non vi sono dubbi che la potente razza britannica che ha conquistato gran parte di questo continente deve anche dominare quei luoghi e anche il Messico e l'Oregon; poco importerà nel corso dei secoli quando e come tutto ciò sia stato realizzato". Nel 1829, il ministro americano per gli affari messicani, Joel Poinsett (più tardi responsabile per aver spinto i Cherokee alla morte e all'estinzione lungo la tragica "Marcia delle lacrime"), informò quel paese che "gli Stati Uniti sono in uno stato di espansione senza precedenti nella storia del mondo"; e giustamente, dato che, come spiegò questo proprietario di schiavi della Carolina del Sud, "la gran parte della sua popolazione è più istruita ed è superiore a qualsiasi altra per la sua morale ed intelligenza. Se questa è la condizione degli Stati Uniti, è mai possibile che il loro progresso possa essere ritardato, o il loro ampliamento limitato, a causa della nascente prosperità del Messico?"

Le preoccupazioni degli espansionisti andavano oltre il timore che un Texas indipendente potesse rompere il monopolio statunitense delle risorse diventandone quindi un rivale; essi temevano anche che potesse decidere per l'abolizione della schiavitù, producendo pericolose scintille di egualitarismo. Andrew Jackson pensava che un Texas indipendente, con una popolazione mista di indiani e schiavi fuggiaschi, avrebbe inoltre potuto essere strumentalizzato dalla Gran Bretagna per "dar fuoco all'intero West". Ancora una volta, i britannici avrebbero potuto lanciare "orde di indiani e negri fuorilegge" in una "guerra selvaggia" contro i "pacifici abitanti" degli Stati Uniti. Nel 1827, Poinsett riferì a Washington che il capo Cherokee "mezzosangue" Richard Fields e il "famigerato" John Hunter avevano "issato uno stendardo rosso e bianco", cercando di realizzare una "unione di bianchi e indiani" nel Texas; Hunter era un uomo bianco allevato dagli indiani che decise di tornare nel West nel tentativo di impedire il genocidio. E non vi è dubbio che il governo di

Londra seguisse con attenzione la nascita della loro “Repubblica di Fredonia”.

Stephen Austin, capo di una vicina colonia bianca, avvertì Hunter dell’insensatezza dei suoi piani perché se il progetto della Repubblica si fosse realizzato, il Messico e gli Stati Uniti avrebbero messo insieme le loro forze per “annientare un vicino così pericoloso e destabilizzante”, e non si sarebbero fermati “*neppure di fronte allo sterminio o alla deportazione*”. “Gli Usa avrebbero presto spazzato via gli Indiani dal paese e li avrebbero costretti, come sempre era successo, alla rovina e all’estinzione”. In breve, Washington avrebbe continuato la sua politica di genocidio (per usare un termine attuale), mettendo fine alla “pazzia” di una libera società di bianchi e indiani. Austin che aveva eliminato gli “indigeni della foresta” dalla propria colonia, si mosse poi per porre fine alla rivolta che si concluse con l’assassinio di Hunter⁸.

La logica dell’annessione del Texas fu esattamente quella che sarebbe poi stata attribuita dalla propaganda americana a Saddam Hussein dopo l’invasione del Kuwait. Ma simili paragoni non sono del tutto esatti. A differenza dei suoi precursori americani del XIX secolo, non risulta che Saddam Hussein abbia temuto che il sistema dello schiavismo in Iraq potesse essere minacciato da uno stato vicino, o che avesse dichiarato pubblicamente la necessità che gli “stupidi” abitanti di quel paese dovessero “essere eliminati” in modo da rendere possibile la realizzazione della “grande missione di popolare il Medioriente con una nobile razza” irachena, mettendo “i destini della razza umana nelle mani” dei conquistatori. E perfino le più sfrenate fantasie non potevano attribuire a Saddam un potenziale controllo sul petrolio pari a quello che gli espansionisti americani della metà dell’800 volevano avere sulla più importante materia prima dell’epo-

⁸ Cfr. Hietala 1985; Horsman 1981; Drinnon 1972: 201-21; corsivo nell’originale. Emerson è citato da Clarence Karier, “The educational legacy of war”, ms., University of Illinois, July 1992.

ca, il cotone. Sono tante le lezioni che si possono trarre da quella storia tanto celebrata dagli intellettuali.

Gesti di benevolenza

Dopo le conquiste della metà dell'800, i commentatori newyorchesi osservarono con orgoglio che gli Usa erano "l'unico paese che non ha mai cercato e non cercherà mai di impadronirsi di un solo metro di territorio con la forza delle armi". "Di tutti i vasti domini della nostra grande confederazione sui quali sventola la stella lucente della nostra bandiera, non un solo piede di essi è stato conquistato con la forza o con spargimento di sangue"; ai membri superstiti della popolazione indigena non è mai stata chiesta la conferma di questo giudizio. Gli Stati Uniti sono l'unico paese che "si espande in virtù dei propri meriti". È questo un fatto naturale dato che "tutte le altre razze devono inchinarsi e scomparire" di fronte "alla grande opera di assoggettamento e di conquista portata avanti dalla razza anglosassone", senza l'uso della forza. Diversi eminenti storici contemporanei hanno accettato questa immagine illusoria del loro paese.

Samuel Flag Bemis scrisse nel 1965 che "l'espansione americana in un continente praticamente vuoto non spogliò arbitrariamente alcuna nazione"; nessuno del resto potrebbe pensare ad un'ingiustizia trattandosi di indiani "abbattuti" insieme agli alberi. Arthur M. Schlesinger, da parte sua, aveva già descritto Polk come "uno degli uomini ingiustamente dimenticati della storia americana": colui che "portando la bandiera fino al Pacifico diede all'America la sua dimensione continentale e assicurò la sua futura importanza nel mondo", una valutazione realistica, anche se non nel senso voluto dall'autore.

Queste posizioni non potevano facilmente sopravvivere al risveglio culturale degli anni Sessanta, almeno fuori dai circoli intellettuali nei quali ci vengono regolarmente impartite lezioni su come "per 200 anni gli Stati Uniti hanno sostenuto

quasi senza macchia gli originali ideali dell'Illuminismo... e, soprattutto, l'universalità di tali valori" (Michael Howard, tra i tanti). E ancora "sebbene stiamo raggiungendo le stelle e abbiamo portato benefici senza pari alle popolazioni meno fortunate di noi, le nostre motivazioni non sono state comprese ed i nostri progetti militari hanno suscitato vasti sospetti", scrisse nel 1967 Richard Morris, un altro importante storico, riflettendo sul "triste" fatto che gli altri non riuscivano a capire la nobiltà della nostra causa in Vietnam, un paese "tormentato dalla sovversione interna e dall'aggressione straniera" (cioè da parte dei vietnamiti). Scrivendo nel 1992 riguardo all'"immagine che hanno di sé gli americani", il corrispondente del *New York Times* Richard Bernstein osserva con inquietudine che "molti, cresciuti durante la contestazione degli anni Sessanta, non hanno mai riacquisito quella fiducia nella essenziale benevolenza dell'America e del suo governo così diffusa negli anni precedenti", un tema che da allora ha suscitato grande preoccupazione nei manager della cultura⁹.

I modelli culturali fondamentali dei tempi della prima conquista persistono nell'era contemporanea. Mentre in Guatemala il massacro della popolazione indigena da parte dell'esercito andava assumendo i caratteri del genocidio, Ronald Reagan ed i suoi funzionari, esaltando gli assassini come democratici e progressisti, informarono il Congresso che gli Stati Uniti avrebbero fornito loro armi "per rafforzare il miglioramento della situazione dei diritti umani registratosi in seguito al golpe del 1982", golpe che portò al potere Ríos Montt, forse il più pericoloso criminale del paese. Tuttavia, come osservò il *General Accounting Office* del Congresso, il Guatemala normalmente riceveva equipaggiamenti militari USA direttamente tramite accordi commerciali autorizzati dal Ministero del Commercio, senza contare quella rete internazionale di trafficanti d'armi sempre pronti a sterminare

⁹ Cfr. Howard, *Harper's*, marzo 1985; Morris 1967: 4, 124; Bernstein, *New York Times*, 2 febbraio 1992.

le “bestie dei campi e della foresta” se si tratta della possibilità di ottenerne un profitto. I reaganiani da una parte sostennero le organizzazioni terroristiche che seminavano morte dal Mozambico all’Angola e, dall’altra, si guadagnarono il rispetto dei circoli liberali e di sinistra con quella “diplomazia discreta” grazie alla quale i loro amici sudafricani riuscirono a provocare negli stati vicini, tra il 1980 ed il 1988, danni per oltre 60 miliardi di dollari ed un milione e mezzo di morti. Gli effetti più devastanti della generale catastrofe del capitalismo negli anni Ottanta si ebbero ancora una volta in quei due continenti: l’Africa e l’America Latina¹⁰.

Per quanto riguarda quest’ultima potremmo ricordare come uno dei più noti killer del Guatemala, il generale Héctor Gramajo, fu ricompensato per il ruolo svolto nel genocidio delle popolazioni sugli altipiani con una borsa di studio presso la “John F. Kennedy School of Government” dell’Università di Harvard – cosa appropriata, dato il decisivo contributo da parte di Kennedy all’orientamento anti-insurrezionale (termine tecnico per il terrorismo internazionale condotto dalle grandi potenze). Questo particolare dovrebbe assicurare i professori di Cambridge dimostrando loro che Harvard non è più un pericoloso centro di sovversione [...].

Non è inverosimile che i padroni della terra, incontrandosi nelle conferenze dei G-7, abbiano cancellato dalle loro mappe ampie parti dell’Africa e dell’America Latina, abitate da popoli “inutili” che non trovano posto nel Nuovo Ordine Mondiale, ai quali si aggiungeranno presto anche vasti settori delle stesse società del Nord.

La diplomazia USA vede l’America Latina e l’Africa secondo un’ottica non molto diversa. Diversi progetti sotto-

¹⁰ *Military Sales: the United States Continuing Munition Supply Relationship with Guatemala*, US General Accounting office, Jan. 1986, rapporto al Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, 4. “Inter-Agency Task Force, Africa Recovery Program/Economic Commission”, *South African Destabilization: the Economic Cost of Frontline Resistance to Apartheid*, NY, UN, 1989: 13, citato da Merle Bowen, *Fletcher Forum*, Winter 1991.

lineano che il ruolo dell'America Latina è quello di fornire materie prime ed un clima favorevole agli affari ed agli investimenti. Se questo si può ottenere tramite elezioni i cui risultati salvaguardino gli interessi economici, va bene. Se al contrario quell'obiettivo richiedesse l'uso del terrore di stato "per distruggere definitivamente una minaccia all'attuale struttura dei privilegi socio-economici, tramite l'eliminazione della partecipazione politica della maggioranza numerica...", certo, sarà un peccato, ma ciò è sempre preferibile alla possibilità che quei paesi divengano realmente indipendenti. Le parole qui riportate sono quelle usate dall'esperto di America Latina, Lars Schoultz, per descrivere gli obiettivi perseguiti dagli apparati per la "sicurezza nazionale" USA fin dai tempi di Kennedy. Per quanto riguarda l'Africa, il capo della pianificazione politica del Dipartimento di Stato, George Kennan, assegnando ad ogni parte del Sud una precisa funzione nel Nuovo Ordine Mondiale dell'era post-bellica, raccomandò che quel continente venisse "sfruttato" al fine di assicurare la ricostruzione dell'Europa e per dare agli europei "quell'obiettivo concreto che tutti confusamente stanno da tempo cercando...", un più che necessario *lift* psicologico nelle difficoltà del dopoguerra. Tali consigli sono così chiari da non richiedere né commenti, né precisazioni (v. Chomsky 1987 : Lect. I; 1991: cap. 1; sugli aspetti generali, v. Kolko 1988; Schoultz 1981: 7).

Gli episodi di genocidio dell'era colombiana e di Vasco da Gama non sono affatto limitati alle regioni conquistate del Sud, come è ampiamente dimostrato dalle gesta compiute cinquant'anni fa dal paese guida della civiltà occidentale. Durante questi 500 anni, vi sono stati selvaggi conflitti tra i paesi del Nord che spesso, particolarmente in questo terribile secolo (il XX) ne hanno travalicato i confini. La maggior parte dei popoli della Terra assiste a questi conflitti come se fosse di fronte a dei regolamenti di conti tra spacciatori di droga o mafiosi. L'unico interrogativo che si pone consiste nel chiedersi chi si guadagnerà il diritto di rubare e ammazzare nel Sud del mondo. Nel dopoguerra, sono stati gli

Stati Uniti ad assumere la funzione di gendarmi mondiali, a difesa degli interessi del privilegio. In quest'impresa hanno accumulato una lista impressionante di aggressioni, attacchi terroristici a livello internazionale, massacri, e si sono resi responsabili dell'uso della tortura, di guerre batteriologiche e chimiche, di abusi dei diritti umani di ogni tipo. Tutto ciò non è sorprendente; sta nella logica delle cose. Né c'è da stupirsi che l'occasionale documentazione di questi fatti, lontana dalla tendenza dominante, susciti le ire dei commissari del sistema.

Si potrebbe notare che tutto questo non è nuovo. Sin dall'epoca della Bibbia, raramente sono stati ben accolti i portatori di messaggi scomodi; gli "uomini responsabili" sono i falsi profeti, che raccontano storie più confortevoli. La descrizione dell'"annientamento delle Indie" da parte del testimone oculare Las Casas era disponibile, in teoria, sin dal 1552. Ma da allora quell'opera non è stata certo argomento di discussione letteraria. Nel 1880, Helen Jackson scrisse una pregevole storia del "secolo del disonore", una "triste denuncia della malafede, dei patti violati e di atti di violenza talmente inumana da far arrossire di vergogna chiunque ami il proprio paese", come scrisse nella prefazione al volume il vescovo H.B. Whipple del Minnesota. Pochi arrossirono, anche quando fu ristampato nel 1964 ("ristampa limitata a non più di 2000 copie"). Inoltre va ricordato che coloro che volevano l'abolizione della schiavitù, in seguito così celebrati, non lo furono affatto ai loro tempi. Al contrario, come scrisse Mark Twain nei suoi saggi anti-imperialisti, assai poco conosciuti, essi furono "disprezzati, ostacolati e insultati, dai 'patrioti'"; "solo ai morti è concesso dire la verità". La prima serie di questi saggi fu pubblicata soltanto nel 1992; il curatore dell'opera ha sottolineato come l'importante ruolo di Twain nella Lega anti-imperialista, uno degli impegni a cui egli più si dedicò nei suoi ultimi dieci anni, "pare che non sia stata citata in nessuna delle sue biografie". L'assassinio, nel novembre del 1989, di sei intellettuali gesuiti nel Salvador da parte del battaglione *Atlacatl*, addestrato dagli Stati

Uniti, provocò molto sdegno. Essi furono assassinati, scrivono John Hassett e Hugh Lacey nell'introduzione al volume a loro cura, "per il ruolo che svolgevano come *intellettuali, ricercatori, scrittori ed insegnanti* nel manifestare la loro solidarietà con i poveri" (corsivo degli autori). E non esiste metodo più sicuro per annientarli per sempre che quello di sopprimere anche le loro parole – praticamente sconosciute, passate sotto silenzio, nonostante i problemi che affrontavano fossero al centro della principale controversia di politica estera del decennio (il Centroamerica) incorniciato dalla loro uccisione e da quella dell'arcivescovo Romero, anch'egli ignorato e dimenticato. I dissidenti sovietici saranno anche stati onorati in Occidente, ma in patria i rispettabili moderati erano coloro che sostenevano le verità ufficiali e rimproveravano aspramente gli "apologeti dell'imperialismo".

In verità, personaggi come Las Casas vengono saltuariamente rispolverati per dimostrare la nostra basilare benevolenza. Spiegando che "la catastrofe demografica che si abbatté sull'America Latina fu ... causata non dalla malvagità, ma dall'errore umano e da una sorta di fato: dalle ruote della macina del mutamento storico", *l'Economist* di Londra aggiunge che "Quando ebbero luogo crudeltà ed atrocità, gli storici ne sono venuti a conoscenza proprio per via della sete di giustizia della Spagna del '500, perché quegli atti furono denunciati dai moralisti o registrati e puniti nei tribunali". E, fatto ancor più importante, i conquistatori, mentre massacravano, torturavano e assoggettavano, "erano in buona fede e convinti" di dare alle loro vittime "un ordine divino"; il che dimostra la stoltezza dei folli "politicamente corretti" che farneticano intorno alla "selvaggia ingiustizia degli europei" (Adam Smith). Colombo stesso dichiarò che non voleva altro che "prendersi cura degli Indiani e proteggerli da ogni male o danno" – parole sue che chiudono la questione. Quale altra prova può essere migliore circa la nobiltà della nostra eredità culturale rispetto alla tenera sollecitudine di Colombo e rispetto alla sete di giustizia degli spagnoli?

Strano, però, che il più autorevole storico del tempo, Las Casas, alla fine della vita, avesse scritto nel suo testamento: “Credo che a causa di questi atti empî, criminali ed ignobili commessi così ingiustamente in modo orribile e barbaro, Dio riverserà sulla Spagna tutta la Sua collera e la Sua furia, dato che quasi tutta la Spagna ha avuto una parte di quelle ricchezze macchiate di sangue, trafugate al prezzo di un così grande massacro e di tanta rovina”¹¹.

L'orrenda storia di quel che veramente accadde, anche quando è presa in considerazione, è considerata di poco conto, se non addirittura una prova della nostra nobiltà d'animo. Ancora una volta, ciò sta nella logica delle cose. È facile che il mafioso più potente controlli anche l'intero sistema dottrinario. Uno dei grandi vantaggi dell'essere ricchi e potenti è quello di non essere mai obbligati a dire “mi dispiace”. Sta qui la sfida culturale e morale, alla fine dei primi 500 anni della Conquista.

Riferimenti bibliografici

- Bailey, Thomas (1969). *A Diplomatic History of the American People*, New York, Praeger.
- Brewer, John (1989). *Sinews of Power: War, Money and the English State, 1688-1783*, New York, Knopf.
- Carew, Jan (1992). *Monthly Review*, July-August 1992.
- Chomsky, Noam (1969). *American Power and the New Mandarins*, New York, Pantheon.
- (1979). *Political Economy and Human Rights*, Boston, South End Press.
- (1985). *Turning the Tide: U.S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace*, Boston, South End Press.
- (1987). *On Power and Ideology*, Boston, South End Press.
- (1991). *Deterring Democracy*, New York/Londra, Verso.
- (1993). *Year 501. The Conquest Continues*, Boston, South End Press.
- Drinnon, Richard (1972). *White Savage: the Case of John Dunn Hunter*, New York, Schocken.

¹¹ Si veda Jackson 1880; Zwich 1992: 162, 190; Hassett e Lacy, a cura di, 1991; Chomsky 1991: cap. 12; *Economist*, 21 dic. 1991; Las Casas, cit. da Todorov 1985: 245.

- (1980). *Facing West*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Farrell, John Aloysius (1991). *Boston Globe Magazine*, 31 March 1991.
- Hasset, John e Hugh Lacey (a cura di) (1991). *Towards a Society that Serves its People: The Intellectual Contributions of El Salvador's Murdered Jesuits*, Washington, Georgetown University Press.
- Hietala, Thomas (1985). *Manifest Design*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1956). *The Philosophy of History (Lectures of 1830-31)*, New York, Dover.
- Hewlett, Sylvia Ann (1980). *The Cruel Dilemmas of Development*, New York, Basic Books.
- Hietala, Thomas (1985). *Manifest Design*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Hill, Christopher (1990). *A Nation of Change and Novelty*, Londra/New York, Routledge/Kegan and Paul.
- Höfer, Brunin; Dieterich, Heinz e Klaus Meyer (a cura di) (1990). *Das Fünfhundert-jährige Reich*, Médico International.
- Horsman, Reginald (1981). *Race and Manifest Destiny*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Jackson, Helen (1880). *A Century of Dishonor*, ristampa in edizione limitata, Minneapolis, Ross & Haines, 1964.
- Jaimes, Annette (ed.) (1992). *The State of Native America*, Boston, South End Press.
- Jennings, Francis (1975). *The Invasion of America*, North Carolina, University of North Carolina Press.
- (1988). *Empire of Fortune*, Norton, New York.
- Keay, John (1991). *The Honorable Company: A History of the English East India Company*, Londra, HarperCollins.
- Kiernan, V. G. (1982). *European Empires from Conquest to Collapse*, Londra, Fontana-Collins.
- Kolko, Gabriel (1988). *Confronting the Third World*, New York, Pantheon.
- Mannix, Daniel e Malcolm Cowley (1962). *Black Cargoes*, New York, Viking Press.
- Miller, Nathan (1976). *The Founding Finaglers*, New York, McKay.
- Morris, Richard (1967). *The American Revolution Reconsidered*, New York, Harper & Row.
- (1987). *The Forging of the Union*, New York, Harper & Row.
- Nehru, Jawaharlal (1961). *The Discovery of India*, Bombay, Asia Publishing House.
- Omissi, David (1990). *Air Power and Colonial Control*, Manchester, Manchester University Press.
- Parker, Phyllis (1979). *Brazil and the Quiet Intervention*, Austin, University of Texas Press, 1964.

- Perkins, Dexter (1927). *The Monroe Doctrine*, 3 voll., Cambridge, Cambridge University Press, Mass.; ristampa, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1965.
- Peters, Cynthia (a cura di) (1992). *Collateral Damage*, Boston, South End Press.
- Rubin, Alfred (1992). "Who isn't cooperating on Libyan terrorists?", *Christian Science Monitor*, 5 febbraio 1992.
- Saxton, Alexander (1990). *The Rise and Fall of the White Republics*, New York, Verso.
- Schoultz, Lars (1981). *Human Rights and United States Policy toward Latin America*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Smith, Adam (1976 [1776]). *The Wealth of Nations*, Chicago, Britannica World Books.
- Stannard, David (1992). *American Holocaust*, Oxford, Oxford University Press.
- Stavrianos, L.S. (1981). *Global Rift*, New York, Morrow.
- Todorov, Tzvetan (1985). *The Conquest of America*, New York, Harper & Row.
- Tracy, James (a cura di) (1991). *The Political Economy of Merchant Empires*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zwick, Jim (a cura di) (1992). *Mark Twain's Weapons of Satire: Anti-Imperialist Writings on the Philippine-American War*, Syracuse, NY, Syracuse University Press.

4. Il diritto alla pace e la globalizzazione della guerra infinita

di Susan Petrilli e Augusto Ponzio

A furia di fare in modo che i conti tornino, e di essere sempre pronti a fare i conti con questo o con quello, finisce che, a conti fatti, da contare non ci siano che i morti, e i conti non tornano (Augusto Ponzio, “Appunti 2012-2016”).

Susan Petrilli: In un saggio del 2003, “La logica argomentativa della conferenza di Helsinki e l’ideologica della comunicazione-produzione”¹, confronti due documenti di centrale importanza, *L’Atto Finale di Helsinki* (1975)², un progetto per la cooperazione internazionale, e *The National Security Strategy of the United States of America* (White House, 2002), un documento per la difesa nazionale (degli Stati Uniti d’America). Confrontando il linguaggio dei due documenti, vengono analizzati, in questo testo, con gli strumenti della semiotica e della filosofia del linguaggio, i concetti fondamentali di “pace”, “sicurezza”, “libertà”, “nazione”, “cooperazione”,

¹ Tra i vari saggi da Augusto Ponzio dedicati alla Conferenza di Helsinki del 1979, segnaliamo quello del 1999, “The argumentative logic of the Helsinki conference and the ideology of communication-production” (v. “I riferimenti bibliografici” alla fine di questo testo), poi ripreso e rielaborato sotto titoli modificati per evidenziare gli aspetti diversi secondo cui, alla luce dei successivi avvenimenti storici, veniva via via ripresa la rilettura dell’“Atto finale” della Conferenza Helsinki (v. Ponzio 2004 e 2005).

² La stesura di cui qui si propone la lettura è pubblicata dall’European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences, 1990.

“solidarietà”, “egualianza”, “giustizia”, “responsabilità”, e “legge internazionale” (v. anche Ponzio 2009d: 3-29).

Un avvenimento storico rilevante che fa da spartiacque tra il divieto della guerra, nell’*Atto Finale di Helsinki* del 1975, come mezzo di soluzione delle controversie internazionali e il documento della casa Bianca del 2002, è sicuramente la “Guerra del Golfo” del 1991. Infatti, in occasione di questa guerra è stato introdotto e tradotto in prassi il concetto di “guerra giusta e necessaria”, con ciò non soltanto legittimando il massacro di vite umane (militari e civili, soprattutto questi ultimi un inconveniente “effetto collaterale”, per così dire) nei territori sotto tiro, insieme alla distruzione del territorio stesso e con esso della sua storia, ma anche giustificando in seguito il ricorso alla guerra globale – presentata come “guerra preventiva”, “guerra umanitaria”, “guerra al terrore” – come strumento d’intervento per la risoluzione di conflitti nazionali e internazionali e quindi per il mantenimento dell’“Ordine mondiale” (v. Catone e Ponzio 2005: Ponzio 2011, Parte II, cap. I: 223-234).

La “Guerra del Golfo” ha dato un nuovo impulso allo stato di guerra continua, ininterrotta su tutto il globo, se pensiamo non soltanto alle “guerre ufficiali” – guerre di stato, colpi di stato, genocidi –, ma anche ai cosiddetti “attacchi terroristici” (come se non fossero terroristiche tutte le guerre), oggi in aumento. La Guerra del Golfo inaugura una nuova modalità di fare guerra identificata con l’espressione “intervento chirurgico”, una strategia militare che, cosa ammirevole, non farebbe morti, se non quelli giusti, nonostante la disseminazione di bombe fatte luccicare nei cieli ed esplodere sulla terra, anche, ma forse soprattutto, sulla popolazione civile e urbana. L’intervento militare non è più circoscritto al campo di battaglia.

Aggiungiamo a tutto ciò una terza considerazione: la guerra legittimata e ripulita come umanitaria e chirurgica viene comunicata al livello globale come spettacolo, guerra spettacolarizzata e globalizzata come “reality show”, con ciò eccitando la curiosità dei telespettatori sempre più indiffe-

renti al senso e alla dimensione della tragedia che colpisce l'umanità.

Ancora, finito lo spettacolo, nella popolazione irachena restavano le ferite aperte, aggravate e imputridite, tra l'altro, dalla politica dell'embargo applicata all'Iraq del dopo guerra, con sanzioni imposte da una coalizione internazionale intesa a bloccare qualsiasi commercio e risorsa finanziaria: dopo l'intervento chirurgico non arrivavano i medicinali, mancava di tutto, dai farmaci, al cibo, all'acqua; e i bambini, giusto per ricordare i soliti innocenti, continuano a morire, la sofferenza è innarrabile, del resto come in tutte le guerre.

Siamo lontani dal clima culturale e politico, dai valori che hanno ispirato l'*Atto Finale di Helsinki* del 1 agosto 1975 – risultato degli incontri e delle trattative che si svolsero (a Helsinki e Ginevra) dal luglio 1973 al luglio 1975. L'atto di Helsinki è antecedente di vent'anni circa alla prima "Guerra del Golfo". Chiaramente qualcosa non ha funzionato nei linguaggi della politica nazionale e internazionale; e tranquillamente si è passati dalla progettazione e dalle aspirazioni delineate nei tempi della Conferenza di Helsinki alle guerre degli anni Novanta e quelle del Duemila – la Guerra del Golfo, la Guerra nei Balcani, in Afghanistan, in Libia, in Siria ..., con i relativi stermini e genocidi, compresi quelli sul continente africano, e così via.

Augusto Ponzio: Come sai, ho cominciato a occuparmi del testo della "Conferenza di Helsinki", del 1975, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, quando fui invitato da Adam Schaff (1913-2006) a partecipare agli incontri internazionali da lui promossi in diverse città, Budapest, Vienna, Mosca, sul tema *Semiotica del vocabolario della conferenza di Helsinki*. Precisamente di questo tema mi occupai la prima volta nell'incontro tenutosi a Budapest nel 1985, dove analizzai alcuni dei termini fondamentali che ricorrevano nell'Atto finale della Conferenza di Helsinki.

Ma in maniera più sistematica, e concentrandomi sui tipi di argomentazione adottati nella Conferenza di Helsin-

ki per giustificarne l'opportunità e per motivarne le conclusioni, me ne sono occupato nella relazione che tenni, insieme con Giuseppe Mininni, nell'Università di Trieste, sempre nell'ambito degli incontri internazionali di *Semiótica del vocabolario della conferenza di Helsinki*, nel 1986 (v. Ponzio 1986).

Come vedi, si tratta di anni antecedenti al 1991, anche se poi gli avvenimenti a cui tu hai fatto riferimento, dalla Guerra del Golfo fino a quelli odierni, hanno occasionato più volte un ritorno, un approfondimento e anche un richiamo da parte mia a quell'importante accordo di cooperazione internazionale che è *l'Atto finale di Helsinki*.

Forse Adam Schaff – allora Presidente onorario dell'European Coordination Centre for Research and Documentation in the Social Sciences, UNESCO, a Vienna (dove nel 1969 fu costretto a trasferirsi, in quanto, in un momento di crescente nazionalismo in cui alcuni potenti gruppi del partito comunista promossero una campagna antisemita, fu espulso dal Comitato centrale e dovette lasciare la direzione dell'Istituto di Filosofia e la cattedra di Filosofia dell'Università di Varsavia) – aveva avvertito che quel testo del 1975, a dieci anni di distanza, era già diventato lettera morta. E quindi, a partire dal 1984, aveva invitato studiosi di diverse nazionalità e di diversi campi delle scienze umane a una riflessione “semiotica”, oggi diremmo “semioetica” sull'*Atto finale* (1975) della Conferenza di Helsinki concernente lo sviluppo e la cooperazione in Europa (v. Petrilli and Ponzio 2003; Petrilli 2014).

Come ho fatto vedere anche successivamente in più occasioni – cito per tutte (v. *Riferimenti bibliografici*) il mio *Da dove verso dove. L'altra parola nella comunicazione globale*, libro del 2009 (v. cap. I, paragrafi 4, 5, 10-12) –, il testo della conferenza di Helsinki non entra nel merito delle *ragioni oggettive* della reciproca collaborazione e della necessità della abrogazione o, come si dice nella *Costituzione italiana*, del “ripudio della guerra”, e malgrado le sue “buone intenzioni” e le parole in essa ricorrenti – solidarietà, eguaglianza, giustizia, responsa-

bilità, comprensione reciproca, conoscenza reciproca – risulta privo di una effettiva capacità argomentativa e di una reale possibilità di incidenza sulla politica internazionale.

La sua palese, concreta, fattuale – più che violazione – *smentita*, ovvero la dimostrazione della sua inefficienza, della sua inutilità, anche *nullità*, è la cosiddetta “Guerra del Golfo Persico” contro l’Iraq. In questa occasione, la *solidarietà* che sembrava avere un valore primario nell’*Atto finale* della Conferenza di Helsinki (in realtà questa parola compare una sola volta in questo testo) divenne la solidarietà alla guerra da parte degli stati dell’Europa che, Usa in testa, vi parteciparono.

Intellettuali di tutto rispetto, come il filosofo italiano Norberto Bobbio, riconobbero subito nel 1991 nella guerra contro l’Iraq una guerra “giusta e necessaria”, quale “*extrema ratio*”, data l’assenza di alternative, come egli dice nell’intervista sul “Corriera della Sera” (cfr. Ponzio 2011: 224-226), lo stesso giorno in cui iniziò l’attacco aereo contro l’Iraq. Al contrario Noam Chomsky nell’intervista apparsa quello stesso giorno sull’“Unità” avverte che questa guerra potrebbe essere catastrofica per il mondo intero evidenziando i precisi interessi che stanno alla base dell’ideologia dominante che vorrebbe giustificarla.

È a questo proposito opportuno ricordare che anche uno storico di grande levatura quale Jacques Le Goff intervenne a favore della guerra identificando “pacifismo” e “propaganda pro Saddam”, in una petizione che, come ricorderai, gli inviammo (lettera al Segretario dell’ONU intitolata “Scienze umane per la pace”) e che egli quindi non sottoscrisse, a differenza di altri intellettuali dell’epoca a cui ci rivolgemmo, quali lo stesso N. Chomsky, L. Canfora, T. De Mauro, F. Fortini, M. Halliday, R. Posner, T. Tentori (la lettera al segretario delle Nazioni Unite, intitolata “Scienze Umane per la pace, è riportata in Ponzio 2011: 228)”. Così lo storico Le Goff scrisse in risposta a questa petizione che gli inviammo:

Sono stato contrario alla decisione di Monaco del 1938 a 14 anni. Lo sono ancora perché la situazione è dello stesso tipo. Posso comprendere che le masse arabe siano accecate da Saddam Hussein, ma non ammetto che degli universitari europei democratici lo siano. Non soltanto io non approvo il suo testo ma lo condanno (in Ponzio 2009d: 39).

Il documento diametralmente opposto a quello della Conferenza di Helsinki è il documento della Casa Bianca *The National Security of the United States of America* (2002), in cui, come nel primo, compare nel titolo la parola “sicurezza”. Ma a differenza del primo, in cui è solo attraverso l’indiscutibile rifiuto della guerra che la sicurezza degli stati può essere raggiunta, qui invece si proclama la necessità della guerra come unico mezzo sicuro per ottenere la sicurezza e la pace. È la ratifica e la programmazione per gli anni del 2000 dell’idea espressa nel noto romanzo orwelliano, *1984*, ma già da tantissimo tempo abbastanza presente nella effettiva realtà storica, che la “la guerra è la pace” (Orwell [1949] 1982: 17).

Prima ancora di occasionare il documento della Casa Bianca del 2002, l’atto terroristico della distruzione delle “torri gemelle” di New York, l’11 settembre del 2001 era servito da giustificazione, da parte dell’amministrazione George W. Bush, della guerra in Afghanistan, avviata il 7 ottobre del 2001 – come “guerra al terrorismo”, per combattere al-Qā’ida e eliminare il suo leader Osama bin Laden (la sua uccisione da parte di forze statunitensi, presidente Obama, avvenne, il 2 maggio 2011) – con la partecipazione della Nato, in un primo tempo come appoggio tattico, aereo e logistico, poi, dopo la conquista di Kabul, con la presenza effettiva di truppe (operazione “Enduring Freedom”).

Nel documento della Casa Bianca *The National Security of the United States of America* (2002) si proclama che la pace e la sicurezza richiedono la guerra come “guerra preventiva”, per non permettere agli “stati canaglia”, tra cui L’Iraq e la Siria, di sparare per primi, e come “guerra infinita”. Questo tipo di guerra, “infinita” appunto, è quella che si svolge

tutt'ora, con grande soddisfazione da parte dell'industria bellica che ne assicura l'efficienza e la durata, in maniera diretta, autorizzata e ostentata o in quella indiretta e occulta dei traffici illegali.

Come “guerra preventiva”, oltre che come “esportazione della democrazia”, fu giustificato, malgrado la mancanza di autorizzazione formale da parte del Consiglio di Sicurezza dell'ONU, l'intervento militare del 2003 contro Saddam Hussein, accusato di possedere “armi di distruzione di massa” (cosa mai accertata prima dell'intervento, né risultata vera dopo la conquista di Baghdad), voluto dalle due “peace-keepers” (titolo conferito all'Inghilterra e agli Stati Uniti nel 1998 dal segretario dell'ONU, Kofi Annan) precisamente da George W. Bush e Tony Blair (all'epoca primo ministro britannico quest'ultimo, come si sa, attualmente, dopo dodici anni, si è dichiarato pentito, affermando che quell'invasione è stata un errore e forse anche la causa della nascita dell'Isis, ma lui l'ha voluta in buona fede).

Il 1993, il 1998 e il 1999 sono gli anni in cui si era già ripresentata (malgrado la vantata “fine della guerra del 1991”) la situazione di conflitto armato contro l'Iraq nel frattempo sottoposto a embargo (con la partecipazione anche dell'Italia). Gli “interventi chirurgici” e l'embargo avevano prodotto già prima dell'attacco del 2003 una quantità enorme di morti, donne, uomini e bambini, puniti per le “colpe” del governo iracheno secondo la logica della “rappresaglia” contro persone innocenti.

Dopo l'attacco del 2003 – “Shock and awe”, questo era il motto della campagna “Libertà per l'Iraq” – la presenza di truppe straniere in Iraq si protrarrà a lungo (ufficialmente fino al 2011), e, come è noto, a tutt'oggi l'Iraq è tutt'altro che un paese “pacificato”.

La stessa cosa vale per la Libia anch'essa “liberata” militarmente, questa volta con in testa gli Usa sotto la presidenza del “premio Nobel per la pace” Barack Obama (insignito di tale premio lo stesso anno del suo insediamento alla presidenza!).

Giustamente menzioni anche la guerra nei Balcani, le guerre in Jugoslavia (1991-1995): guerra d'indipendenza slovena (1991), la prima guerra in Europa dalla fine della seconda guerra mondiale; guerra in Croazia (1991-1995); guerra in Bosnia ed Erzegovina (1992-1995); Operazione *Deliberate Force* (1995), la campagna militare aerea della Nato contro le forze della Repubblica Serba, a seguito del perdurare dell'assedio di Sarajevo; guerra del Kosovo (1996-1999) con l'intervento militare della NATO nel 1999 (operazione "Allied Force").

Tra il 1991 e il 1999 la guerra non solo viene connotata come "giusta e necessaria", ma riceve anche la qualifica di "umanitaria": "intervento militare umanitario", "ingerenza umanitaria". Sotto etichette del genere avvengono l'intervento dell'esercito italiano in Albania e la ingloriosa (non se ne parla più) spedizione italiana in Somalia, con la bella denominazione appunto di "Restore Hope". La guerra della NATO contro la Jugoslavia, "contro la Serbia", viene presentata come "ingerenza umanitaria" e come "guerra difensiva". Prosegue quel tipo di guerra "anomalo" in quanto "guerra non formalmente dichiarata" praticato dalla Germania di Hitler nei confronti della Polonia, e dal Giappone nei confronti della Cina e degli Stati Uniti. L'Italia che in una prima fase della cosiddetta "guerra del Kosovo" si era limitata a fornire aeroporti per gli attacchi aerei dell'operazione "Allied Force", intervenne poi direttamente (governo D'Alema), ma la guerra da parte dell'Italia non è mai stata formalmente dichiarata, come non è stato mai deciso "lo stato di guerra" con le conseguenze procedurali previste dalla costituzione italiana.

La "guerra nei Balcani" è una delle tappe importanti per la costruzione dell'ideologia della pace, secondo cui i "veri pacifisti" sono quelli a favore dell'intervento militare "doloroso ma inevitabile", come quello in difesa di Kosovo. Ormai non si fa più menzione che il Kosovo, come altre parti della Jugoslavia, è stato colpito con bombe all'uranio "esaurito" o "impovertito" (cioè quello micidiale delle scorie nucleari con

capacità di durata di gran lunga superiore a quella dell'effetto diretto dell'“intervento chirurgico” – “tuttavia in piccole dosi”).

Va ricordato che la NATO è un organismo di guerra difensiva inaugurata nel 1949 con diretto riferimento al “pericolo” rappresentato dall'Unione Sovietica. Oggi il suo carattere difensivo riguarda l'“Ordine Mondiale”: dunque l'alleanza difensiva sia “di sé”, sia “di altri”, come già avvenne con l'“ingerenza umanitaria” in Jugoslavia. Marcuse, in *L'uomo a una dimensione* (1964) faceva notare come l'“astuzia della ragione” si nasconda, con il pretesto della brevità, nella sigla NATO, in cui non risulta, come invece è evidente nella denominazione intera dell'alleanza, “North Atlantic Treaty Organization”, la “strana” presenza in essa (dal 1952) della Turchia, in quanto nazione che assolutamente non si affaccia sull'Atlantico del Nord. Oggi la Turchia “preoccupa” – soprattutto per la sua “riappacificazione con la Russia” (ma il riferimento ufficiale della preoccupazione è al carattere totalitario del governo, che pure si dichiara “democratico” e voluto dal popolo, e alla introduzione della pena di morte: che scandalo per gli USA!) – da parte dell'Unione Europea e gli Stati Uniti, che invece non si scomponivano precedentemente di fronte alla legalizzazione in Turchia dell'impiego della tortura e di fronte al trattamento dei curdi, come non si scomposero, nel 1988, nei confronti del genocidio dei curdi, anche con l'uso di gas nervini, da parte di Saddam Hussein.

S. P.: “Guerra al terrore”, espressione ambigua, come tu stesso hai evidenziato in diverse occasioni (v. Ponzio 1995, 2009d, 2013). “Guerra al terrore” suona anche e soprattutto, alla luce degli avvenimenti fino ad oggi, come “gelato alla fragola”. Hai ricordato infatti, la denominazione “Shock and awe” data all'attacco contro l'Iraq del 2003. Ma bisogna chiedersi se non siano “al terrore” tutte le guerre. In ogni caso, da quando è diventata umanitaria e preventiva, la cultura della guerra, l'ideologia della guerra ha visto una vera e propria *escalation* con un proliferare incontenibile di

“atti terroristici”, quelli “non ufficiali”, con morti e feriti: ne riceviamo notizia ogni giorno ormai. È come se le bombe a grappolo della Guerra in Iraq non abbiano mai smesso di esplodere e a diffondere le loro sinistre luci. La “guerra al terrore”, ufficiale, sembra essersi tradotta in terrorismo globale disseminando uno stato di terrore globalizzato, che raccoglie di tutto, espressione di una volontà pianificata e politicizzata, a vari gradi, capace di rafforzarsi avvalendosi della disperazione urbana e globale.

Insomma ci sarebbero tanti livelli di guerra e guerre collegate tra loro e con altrettanti livelli di vita politico-economico-sociale diversificati e intrecciati sia all'interno della stessa nazione, sia sul piano internazionale. C'è il livello delle ideologie ufficiali, ma c'è anche il livello delle ideologie non-ufficiali, come pure le ideologie collegate con l'immaginario di massa sempre più omologato grazie alla comunicazione globale (v. Petrilli, ed., 2014 e 2016), ai social network, un immaginario spesso svuotato di contenuti e di valori, un immaginario spettacolarizzato e globalizzato, come pure c'è la realtà urbana, spesso espressione di vita alienata e abbandonata a se stessa, articolata in “guerre urbane”, e poi ovviamente c'è la vita della guerra e del dopoguerra dei paesi colpiti in diretta.

Gli atti terroristici che proliferano sul globo oggi – con l'effetto che insieme all'“indifferenza globale” (espressione che ricorda le parole di Papa Francesco) subentri, nella popolazione civile nazionale e internazionale, la “paura globale”, il “terrore globale”, anzi il “terrore globalizzato” – ci propongono come loro attori non soltanto personaggi con una precisa de/formazione politica, ma anche gli emarginati non politicizzati ufficialmente, gli alienati privi di coscienza politica, persino scollegati rispetto alle cellule terroristiche a cui però ricorrono al livello di linguaggio per “nobilitare” in qualche maniera la propria disperazione “individuale”. Insomma, il terrorismo oggi è anche, in buona parte, la guerra al sistema economico (e quindi politico) che domina sul mondo oggi, in un modo o nell'altro, al livello globale, e alla

correlata programmazione sociale. In ogni caso, dubito che si possa seriamente negare l'esistenza di un collegamento tra eventi come quelli dei primi anni Novanta nel Medio Oriente, la "guerra globale al terrore", tanto quanto la condizione di alienazione globale, di malessere globale, da una parte, e ciò che accade oggi nel mondo in termini di "atti terroristici" che vanno intensificandosi su tutto il globo, dall'altra, la nascita di Isis, giusto per nominare il fenomeno terroristico più recente e attualmente più popolare ai tempi nostri (cfr. Dammacco e Petrilli, a cura di, 2016).

A. P.: Direi, in termini metaforici, che il mondo, l'intero pianeta, è stato "piagato" da "interventi militari umanitari", da "guerre giuste e necessarie", da "guerre preventive", che effettivamente non sono che episodi di una "guerra infinita", come pure la guerra nei nostri tempi è stata qualificata. Le piaghe, se invece di essere curate, sono, per giunta, accompagnate continuamente da altre piaghe, diventano emorragiche e verminose.

Fuori metafora: emigrazione e "terrorismo", quello indicato come tale rispetto all'attuale "ordine mondiale", sono la conseguenza di una "guerra infinita", che qui, semplicemente per una questione di scelta prospettica, stiamo facendo iniziare dal 1991.

Ma questa "guerra infinita" senz'altro può essere fatta cominciare (anche questo inizio è "per scelta") dalle due guerre mondiali, includendovi tutti i conflitti antecedenti alla Guerra del Golfo Persico del 1991, tra cui vanno senz'altro menzionati:

– la guerra d'Indocina, che si svolse dal 1946 al 1954, tra la Francia con il sostegno degli Stati Uniti e il movimento per l'indipendenza del Vietnam guidato da Ho Chi Min che aveva liberato il Vietnam dal dominio del Giappone da cui era stato invaso durante la seconda guerra mondiale, e dichiarato finito il protettorato francese (iniziato nel 1883). La guerra ebbe inizio con il bombardamento di Haiphong da parte della flotta francese, che causò più di seimila morti

soprattutto nella popolazione civile, a cui seguì l'occupazione di Hanoi conquistata casa per casa; e si concluse con la sconfitta della Francia (battaglia di Dien Bien Phu), la fine del dominio coloniale francese e con la suddivisione dell'Indocina (Conferenza di Pace di Ginevra), in quattro nuovi stati indipendenti: Vietnam del Nord, Vietnam del Sud, Cambogia e Laos;

– la guerra in Corea, combattuta nella penisola coreana dal 1950 al 1953, tra la Corea del Nord (con cui erano schierate Cina e Unione sovietica) e gli Stati Uniti, dietro mandato ONU, affiancati da altri diciassette paesi, oltre che dalla Corea del Sud, tra cui Gran Bretagna, Canada, Australia, Turchia, Francia, Sud Africa, Giappone;

– la guerra d'Algeria tra la Francia e gli indipendentisti algerini guidati dal Fronte di liberazione Nazionale, che si svolse dal 1954 al 1962 e che si concluse con l'indipendenza dell'Algeria;

– la cosiddetta guerra dei sei giorni, 5-10 giugno 1967, tra Israele da una parte e Egitto, Siria e Giordania dall'altra, iniziata con l'attacco a sorpresa della aviazione egiziana distruggendone gli aerei mentre erano a terra (Operazione Focus) e si concluse con la vittoria di Israele che aveva conquistato la penisola del Sinai (che ritornò all'Egitto undici anni dopo, con gli Accordi di Camp David), la Cisgiordania, Gerusalemme Est, la Striscia di Gaza (tutt'ora al centro del conflitto israeliano-palestinese) e le alture del Golan appartenenti alla Siria. La situazione geopolitica del Medio Oriente risente pesantemente tutt'ora del risultato di questa guerra.

– la guerra in Vietnam, anche questa con diretto coinvolgimento degli Stati Uniti (con contingenti, tra gli altri, della Corea del Sud, dell'Australia, Nuova Zelanda) svoltasi dal 1955 al 1975. Per giudicare gli Stati Uniti per crimini di guerra fu costituito nel 1966, per iniziativa di Bertrand Russell e Jean-Paul Sartre, il "Tribunale Russell" ("Tribunale internazionale contro i crimini di guerra"), con la partecipazione, tra gli altri, di Günther Anders, Lelio Basso, Simone de Beauvoir, Peter Weiss.

– la guerra in Afghanistan del 1979-1989, iniziata con l'invasione sovietica dell'Afghanistan che comportò ampie distruzioni e perdite di vite civili, e che si concluse con la ritirata delle truppe sovietiche. Durante questo conflitto furono creati campi di addestramento di volontari da inviare in Afghanistan per la guerriglia, tra cui quelli istituiti in territorio pakistano e finanziati da Osama bin Laden come pure con fondi statunitensi.

– la guerra Iran-Iraq (1980-1988) iniziata da parte dell'Iraq, anche questa volta senza una formale dichiarazione di guerra, in cui sono coinvolte anche se non direttamente il governo americano e quello sovietico, interessati soprattutto a evitare una vittoria schiacciante da parte dell'uno o dell'altro dei due contendenti e confidando invece che questa guerra avrebbe indebolito entrambi, in questo entrambi considerati pericolosi.

Dunque anche prima del 1991, prima del 2003, la guerra infinita era già iniziata e si svolgeva in tutti e cinque i continenti. Non ho fatto riferimento alle guerre del Congo (1996-1997 e 1998-2003). Un riferimento meriterebbe la guerra in Ruanda e il conseguente genocidio (il numero delle vittime è tra ottocentomila e un milione) del 1994, dovuti all'odio interetnico fra Hutu e Tutsi. Quest'odio, originariamente estraneo alle due etnie, era il risultato dell'amministrazione coloniale belga dalla quale quella che era soltanto una differenziazione socio-economica (agricoltori i primi, allevatori i secondi), con matrimoni misti fra i due gruppi, era stata irrigidita in differenza razziale basata sull'aspetto somatico e poi in differenza di tra poveri e sfruttati (il primo gruppo, maggiore numericamente) e ricchi e al potere (i secondi).

I milioni di morti di queste guerre sono soprattutto civili. E sono sempre i civili, quelli vivi, sopravvissuti, rifugiati, sfollati, emigrati, soggiogati, deportati, emarginati, mutilati, offesi, delusi, frustrati, arrabbiati, esaltati, impazziti, che continuano a subire le conseguenze di questa guerra infinita. Sono, in un modo o nell'altro, le vittime di una guerra che, come il capitalismo che ho definito *cieco* – cieco “come una

talpa”, privo del lume della ragionevolezza, insensibile, che non ammette di essere messo in discussione, senza uscita, come un vicolo, o un corridoio, cieco, come una finestra murata, pre-murata, che procede alla cieca, a caso, senza riflettere sulle conseguenze – non finisce di finire.

Ho pubblicato a mia cura, in collaborazione con Andrea Catone, un volume della serie “Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, intitolato *Mondo di guerra* (XVI, 9, 2005) (Catone e Ponzio, a cura di, 2005) in cui osservavo che appunto questo mondo è un “mondo di guerra”, non solo perché la guerra vi si ripresenta continuamente e la pace risulta non essere altro che una tregua non molto a lungo rispettata, ma anche perché esso risulta disegnato come tale, nella sua configurazione geo-politica grazie alla guerra, nel senso che non ci sono confini nazionali che non siano risultato di guerre.

Accanto alla paura di atti terroristici, oggi sempre più incrementata da quanto di fatto avviene e da quanto velocemente apprendiamo grazie alla perfezione e efficienza dei mezzi di comunicazione, altre paure sussistono e, a seconda dei periodi storici hanno avuto maggiore o minore rilevanza. Anche la paura di “armi di distruzione di massa” è molto diffusa. A un pericolo del genere si fece ricorso, l’ho ricordato, come pretesto per la guerra all’Iraq del 2003.

Invece è come se ci fossimo “abituati” a convivere con il pericolo di bombe nucleari, il cui possesso è ormai il segno, il blasone, di “grande potenza”; ed è evidentemente ritenuto dall’Onu come un fatto di normale amministrazione se non ha preso mai in considerazione l’opportunità della sua “messa a bando”, della sua abolizione. È interessante sotto questo riguardo la lettera aperta indirizzata a Barack Obama da parte di Arrigo Colombo a nome del “Movimento per la società di giustizia e per la speranza”, che qui di seguito riporto:

To the President Barack Obama
to the Vice-President Joe Biden
to the Secretary of State John Kerry

The abolishment of atomic weapons

An initiative must start, and can depart from America of President Obama, in these months of Presidency that still remain, five months until November 8, which are not few.

And just after the visit to Hiroshima, where *he spoke of the need for a "moral awakening"*, he spoke of the need to "pursue a world without nuclear weapons".

Starting from the principle that nuclear weapons are *so destructive*, not only of goods, but of human beings in their dignity, in their own right, in the richness of their personality

(140.000 in Hiroshima, 90.000 in Nagasaki, when they were still the first and even crude instruments, there was not yet a nuclear weapon).

A weapon *that humanity can no longer tolerate*, which it must get rid of as soon as possible.

From America of President Obama *should start the initiative, contacting the States which hold the atomic-nuclear weapon:*

Russia, England, France, China (which have concluded that famous pact of non-proliferation, hypocritical pact, which ensured them the horrid supremacy); India, Pakistan, Israel, North Korea.

The invitation to a *big labour meeting in which they achieve getting rid of nuclear weapons*, with *the destruction of the weapons they possess*; or that they filed by allies (as in the case of NATO), and *of the materials and tools that can produce other weapons*.

Also getting the *adhesion of many other countries that have a nuclear program underway*.

So *free humanity* from this horrid instrument of destruction.

Horrid and useless, because no one dares to use it, and one thinks he will never dare.

A horrid and insane instrument of death kept in an insane plan of power.

It will be a great step towards peace. After which there will then have to follow the other, the destruction of all weapons of war. And already in this meeting *it can be discussed*. You can wisely *foresee the next step*.

Lecce, June 19, 2016
 For the Movement
 the Chairman
 Prof. Arrigo Colombo

La “bomba atomica” non è stato un deterrente nei confronti della guerra, anche se lo è stato nel senso di dissuadere, distogliere il “nemico”, da tentativi di attacco o di offesa per il timore di una reazione più violenta, come è avvenuto nella cosiddetta “guerra fredda” tra USA e URSS. Negli anni più immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale la bomba nucleare è stato oggetto di riflessione morale e filosofica. Si pensi a Karl Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo* (1957) o al libro di Günther Anders, *Der Mann auf der Brücke* (letteralmente “L'uomo sul ponte”, resa nella traduzione italiana di R. Solmi con l'espressione “Essere o non essere”) per sottotitolo “Diario di Hiroshima e Nagasaki” (1959), che presenta come una relazione, un “diario drammatico” (v. Fabro 1958) della relazione del “Congresso Internazionale contro le armi atomiche e nucleari e per il disarmo”, tenutosi a Tokio nell'agosto del 1958.

Gli effetti della bomba nucleare li abbiamo conosciuti, ed è per merito degli USA. Gli abbiamo conosciuti a spese di “altri” che hanno fatto da vittime, da cavie. La “bomba atomica” è stata già usata. E quando si è deciso di farlo qualcuno deve aver obbedito agli ordini. Come dice André Gorz (*La morale della storia*, 1959), analizzando l'interrogatorio avvenuto il 16 aprile 1954, di Julius Robert Oppenheimer – lo scienziato che confezionò l'atomica lanciata su Hiroshima e Nagasaki e che poi espresse qualche perplessità e per questo fu processato per alto tradimento:

quando gli interessi e il funzionamento della società richiedono da ognuno il rinnegamento di se stesso e la rinuncia a ogni esigenza umana, l'umano diventa sospetto, lo scrupolo debolezza, il turbamento slealtà.

Fino a pervenire a quella condizione, sul piano della coscienza e del comportamento, che Hannah Arendt (1962) ha indicato a proposito di Adolf Eichmann, con l'espressione “la banalità del male” (v. anche Anders 1961, trad. it.: 185).

Diverso è il caso di Claude Eatherly, il pilota e meteorologo texano di 27 anni che ordinò lo sgancio della prima bomba atomica della storia, all'uranio, chiamata in codice "Little Boy", su Hiroshima il 6 agosto 1945 (la seconda bomba, al plutonio, denominata in codice "Fat Man", fu sganciata su Nagasaki il 9 agosto del 1945. Scrive Günther Anders nella lettera al Presidente Kennedy (*L'ultima vittima di Hiroshima*, 1961, trad. it.: 185):

No, Eatherly non è il gemello di Eichmann, ma la sua grande e (per noi) consolante *antitesi*. Non è l'uomo che fa del meccanismo un pretesto e una giustificazione della mancanza di coscienza, ma l'uomo che scruta il meccanismo come paurosa minaccia alla coscienza. E così facendo coglie il nocciolo del problema morale centrale oggi, e ci rivolge il monito veramente decisivo: poiché, se scarichiamo ogni responsabilità all'apparato, in cui saremmo inseriti come viti inconsapevoli, [...] liquidiamo *ipso facto* la libertà della decisione morale e la libertà della coscienza, e facciamo dell'aggettivo "libero", nell'espressione "mondo libero", l'asserzione più vuota e più ipocrita.

Poiché Eatherly fa precisamente l'opposto, poiché cerca nell'anonimità dell'apparato, di tenere viva la coscienza, e poiché questa è sempre critica, e cioè sempre non conformista, ciò non gli è permesso.

S. P.: Il discorso dominante mass-mediale incoraggia, conferma e sancisce il collegamento tra terrorismo e migrazione, discorso ideologico pericoloso che individua nella migrazione (ormai dalle dimensioni bibliche) la causa stessa del terrorismo. Invece, sia la migrazione sia il terrorismo si presentano entrambi come sintomi di un malessere diffuso su tutto il pianeta, secondo il copione della globalizzazione. Il rapporto tra migrazione e terrorismo non è affatto un rapporto diretto di causa ed effetto come insinua il discorso mass-mediale e quindi la chiacchiera quotidiana, ma entrambi sono l'effetto di una stessa causa, almeno in parte, ma si tratta di una parte significativa, sintomi di una stessa malattia ben più invasiva a monte, e cioè di un sistema economico comune, condiviso al livello mondiale,

quello capitalistico, nella fase estrema del suo sviluppo, e di una programmazione sociale ad esso correlata – una bestia apocalittica agonizzante, che a colpi di coda semina morte, senza mai finire di morire. Questo tipo di analisi non emerge mai nei dibattiti pubblici mass-mediatici...

A. P.: Il capitalismo, l'attuale "capitalismo cieco", nel senso a cui ho accennato prima, effettivamente può essere descritta metaforicamente come una bestia agonizzante i cui colpi di coda sono letali. Ma non si intravede quanto possa durare questa agonia.

Diversamente dal fenomeno tradizionale della *emigrazione*, la *migrazione* non può essere resa funzionale al sistema attualmente dominante di produzione ed assorbita in esso.

Il fenomeno attuale della migrazione è nuovo e antico al tempo stesso, ma certamente non si lascia identificare con l'*emigrazione*, la cui caratteristica principale è la inglobabilità nel sistema di produzione. La specificità della migrazione è invece il fatto che essa pone di fronte ad un'alterità non assimilabile. I "migranti" rappresentano una parte di umanità irriducibile a lavoro-merce. La migrazione comporta un ostacolo all'universalizzazione del mercato, all'estendibilità senza limiti della mercificazione. L'omologazione inerente allo "scambio eguale", si inceppa di fronte al fenomeno della migrazione.

Il fenomeno della migrazione si manifestò con forza e prepotenza sotto i nostri occhi quando sbarcarono venticinque anni fa, il 7 marzo del 1991, nel porto di Bari, ventimila albanesi (la prima ondata di profughi albanesi era avvenuta nel porto di Brindisi qualche mese prima).

Nel 1993 un volume della serie "Athamor" da me diretta, il quarto, aveva come titolo *Migrazioni*, che conteneva oltre ai nostri, saggi di Cl. Gandelman, U. Eco, J. Kristeva, W. Kryszynski, M. A. Bonfantini, F. Loriggio...

Poi sono tornato a occuparmene nel libro del 1995 *La differenza non indifferente*, che ha come sottotitolo *Comunicazione, migrazione, guerra*, e in altri saggi e libri successivi

tra cui particolarmente il libro *Da dove verso dove. L'altra parola della comunicazione globale* e recentemente nei volumi della serie "Athantor", nel frattempo divenuta collana delle Edizioni Mimesis, che, in maniera diretta o indiretta affrontano la questione emigrazione.

Scriveva nel 1990 Umberto Eco, che evidenziava già la differenza tra "migrazione" e "emigrazione" in due delle sue "Bustine di Minerva" (*L'Espresso* 1-4 e 15-4-1990)³ intitolate "Quando l'Europa diventerà afro-europea", la prima, "L'Africa e l'Est. Migrazione e liberazione", la seconda:

L'ultima obiezione che mi è stata fatta è perché pensare a una migrazione ventura (con tutte le sfumature tragiche che l'evento comporta, indipendentemente dai risultati positivi che ne risulteranno nell'arco dei secoli), mentre in Europa stiamo assistendo a eventi mirabili come la liberazione dell'Est. [...] Certamente negli ultimi mesi abbiamo assistito a eventi eccitanti per la nostra piccola dimensione europea, ma la remota possibilità che [...] la caduta dell'impero russo porti a una situazione di caos para-balcanico in tutta l'Europa orientale, è trascurabile rispetto alla situazione mondiale, almeno in un'ottica planetaria. Il Terzo mondo è pieno di gente che venderebbe la madre per vivere bene come si viveva a Bucarest sotto Ceausescu.

La *migrazione* esorbita dai tradizionali fenomeni emigratori. Il fenomeno della *emigrazione*, spostamento di forza lavoro da zone meno sviluppate a zone più sviluppate, è un fenomeno controllabile, contenibile, funzionale allo sviluppo. La domanda di accoglienza della migrazione, domanda di chi non trova posto nell'ordine attuale, è la domanda di un'alterità inassimilabile nella comunità, è domanda assoluta di extracomunitario. Una domanda di accoglienza che è anche un'interrogazione, una richiesta di giustificazione a chi occupa un posto nello sviluppo, non semplicemente un posto di lavoro, a chi vi ha una collocazione e ha creduto fin ora di non doverne rendere conto.

³ Ore entrambe incluse nel presente volume, v. Parte II, cap. 6 (NdC).

Che la comunità possa accogliere l'extracomunitario, possa concedergli il "permesso di soggiorno", dipende dalla sua possibilità di trovarvi lavoro. Ciò tradisce il fatto che la comunità è concepita, secondo l'ottica capitalistica, come una *comunità di lavoro*, una comunità di individui separati che solo l'interesse di ognuno mette in comunicazione. E il lavoro, in una comunità del genere, assume una tale capacità di compensazione riguardo alla non appartenenza, che nella Germania nazista, malgrado il razzismo e l'antisemitismo, il certificato di lavoro, addirittura poteva esonerare dalla deportazione e dall'internamento come ebreo (lo abbiamo visto nel film di Spielberg, *Schindler's List*).

L'extracomunitario esige una risposta che comporta la messa in discussione della identità comunitaria e delle sue leggi, la messa in discussione della logica dell'identità, la messa in discussione della stessa concezione di comunità che continua ad essere, come nello Stato nazista e in tutte le forme sociali che hanno preteso di essere alternative al capitalismo, una "comunità di lavoro". Una risposta che può venire soltanto dalla nostra stessa alterità, dal nostro stesso essere altri rispetto a questa logica e rispetto alla nostra comunità, la comunità di appartenenza, di identificazione, la comunità della differenza-indifferenza, degli alibi, della responsabilità delimitata, della negazione della non-in-differenza. *Sentirsi extracomunitari*. La domanda di accoglienza dell'extracomunitario può ricevere risposta solo dalla nostra stessa situazione di "stranieri a noi stessi" (Julia Kristeva), di extracomunitari, sia rispetto a noi stessi, rispetto alle nostre comunità di appartenenza, ampie o ristrette che siano, collettive o individuali, in cui la nostra stessa alterità, di singoli, è segregata, esclusa, ma non annientata.

Come domanda inaccoglibile dal punto di vista ideologicamente conforme alla ideologica della comunità di lavoro, domanda di accoglienza che non può essere tradotta in domanda di posto di lavoro, essa suona, senza volerlo, come un atto di accusa, perché evidenza, nell'identità, la cattiva coscienza della buona coscienza, evidenza nel capitalismo il

sottosviluppo, l'oppressione, la segregazione, la povertà, la fame, la malattia, la morte, la guerra, come sue escrescenze irriducibili del sistema. Tale domanda rende palese il limite dei "diritti umani", facendoli apparire ciò che di fatto sono: i diritti dell'identità, da cui restano esclusi i diritti dell'*altro* uomo, i diritti dell'alterità, i diritti della differenza fuori dai luoghi comuni dell'ordine del discorso, irriducibile all'identità comunitaria, altra, in questo senso extracomunitaria.

La comunità che il capitalismo è in grado di produrre, data la sua logica dell'identità, è messa oggi veramente in discussione non tanto dai conflitti tra interessi differenti delle identità di cui è la risultante – che, per quanto esacerbatì e violenti possano rivelarsi, fanno pur sempre parte della logica stessa del capitalismo – quanto dalla domanda di accoglienza del migrante come rivendicazione dei diritti dell'alterità. Dalla rivendicazione della differenza di genere (sesso, classe, regione, etnia, religione, ecc.), rivendicazione dei diritti dell'identità, dell'alterità relativa, si distingue la domanda di accoglienza del migrante come domanda di un'alterità fuori da qualsiasi genere, di un'alterità assoluta, di singoli e non di individui relativi a un genere. L'extracomunitario esige una risposta che comporta la messa in discussione della identità comunitaria e delle sue leggi, la messa in discussione della logica dell'identità. Tale domanda non è neppure fatta in nome dei "diritti umani", che sono di fatto i diritti della identità. Qui si tratta invece dei diritti di un umanesimo altro, dell'*altro* uomo, dei diritti dell'alterità. Diritti della differenza. Ma di una differenza che non ha genere, che non è relativa, che non è interna all'identità comunitaria e alla sua dialettica. Una differenza, invece, di extracomunitario.

Insieme alla disoccupazione strutturale, la migrazione – su entrambi questi fenomeni, conseguenze della comunicazione-produzione globalizzata, Adam Schaff aveva già ampiamente riflettuto – è un altro limite interno all'attuale sistema di comunicazione-produzione globale, "interno" perché da esso stesso prodotto. Da questo punto di vista, disoccupazione e migrazione sono gli effetti di una stessa causa. Entrambi

esuberi, il disoccupato e il migrante, costituiscono un limite ineliminabile della possibilità di sfruttamento del lavoro libero. Questa condizione li avvicina. A questo avvicinamento *di fatto*, si contrappone una differenza *di diritto*, la differenza dell'*appartenenza* del primo e della *non appartenenza* del secondo al territorio nazionale, la differenza fra “comunitario” ed “extracomunitario”. In altri termini, a questo avvicinamento oggettivo si contrappongono attualmente, da parte del disoccupato in quanto “comunitario”, i tentativi, in gran parte illusori, di recupero, in forme diverse, dell'identità minacciata, e la difesa del proprio diritto al lavoro con i conseguenti rigurgiti di razzismo e con l'espulsione, se non con l'eliminazione fisica, dell'extracomunitario. Ma, piaccia o non piaccia, la realtà è che il sistema capitalistico nella fase attuale trasforma lo stesso comunitario, in quanto disoccupato, in quanto esuberato, in migrante, cioè in individuo costitutivamente inutile nell'attuale forma di processo produttivo, che, a differenza dell'emigrante e del disoccupato tradizionale, non può essere assorbito in esso.

Certamente c'è un rapporto molto stretto tra il susseguirsi dei conflitti sopra menzionati, nella attuale guerra infinita, che hanno via via piagato il pianeta anche a livello ecologico oltre che sociale-umano, e la migrazione. Le guerre producono molti morti ma producono anche molti vivi ridotti a condizioni di vita che non sono neppure quelle della sopravvivenza. La migrazione mostra che la guerra pone di fronte a una situazione di sovrappopolazione in cui si ripropongono, in una maniera certamente ancora più complicata, gli stessi problemi prodotti dallo sviluppo demografico che cinicamente si demanda ad essa di risolvere.

Per quanto riguarda il terrorismo, non solo esso è prodotto dalle guerre ma fa parte delle guerre, gli atti terroristici fanno parte delle offensive contro il nemico e normalmente vengono considerati ed esaltati come atti eroici.

Il nome “kamikaze”, oggi comunemente usato per indicare chi si immola nell'azione terroristica, il terrorista suicida, è un termine che nella seconda guerra mondiale

indicava un aviatore giapponese che eroicamente si sacrificava lanciandosi con il proprio aereo carico di esplosivo contro il nemico.

Che sia meglio non accogliere il migrante – sia esso tale in quanto povero, disoccupato, profugo, scampato alle stragi, ai bombardamenti, e che, in ogni caso, sia semplicemente alla ricerca di possibilità di una vita effettivamente umana –, perché c'è il pericolo che sia un terrorista, un prossimo kamikaze, questo certamente è una giustificazione, un alibi, che esonera da molti problemi, che mette la coscienza in pace, e che fa sì che la popolazione solidarizzi con quei governi che agli atti terroristici rispondono chiudendo le frontiere e alzando muri. Così fa l'Inghilterra (uno dei motivi che ha fatto votare a favore della *Brexit* è la paura prodotta dalla migrazione), così fa la Francia per reagire agli “attentati terroristi”, così la Svizzera... i migranti sono tanti alle loro porte, a Calais, a Ventimiglia...

S. P.: L'abbattimento delle torri gemelle, 11 settembre 2001 è forse il nuovo punto di avvio nello sviluppo del “terrorismo globale”. La risposta da parte del mondo di allora somiglia alle risposte agli attacchi continui di oggi, o detto diversamente, si risponde oggi sempre alla stessa maniera, *immer weider*, sempre uguale, con il linguaggio della violenza, ringalluzzito dai toni della vendetta e svuotato di ogni tentativo di analisi delle ragioni (se di “ragione” si può parlare) di azioni così devastante, distruttive, tremendamente disumane.

Eppure, la risposta agli eventi del 11 settembre nei confronti di un evento così preguo di significati non ha portato alcun risultato positivo. Gli attacchi terroristici continuano – il fallimento della “guerra preventiva” è sotto gli occhi di tutti. E benché il “linguaggio ufficiale” non cambi, i nostri attori continuano a rispondere alla stessa maniera, sempre uguale, con il linguaggio della cieca vendetta, della violenza e della intimidazione, senza mai assumersi né colpe, né responsabilità che, semmai, sono attribuite esclusivamente all'altro, con

la solita retorica dell'arroganza e della coscienza pulita, senza alcuna volontà di capire in fondo, con ciò fomentando un vero e proprio delirio di massa.

A. P.: Anche un altro 11 settembre andrebbe ricordato, quello del 1973, in cui avvenne il bombardamento aereo del Palazzo presidenziale della Moneda a Santiago del Cile, un atto non meno "terroristico", che dette fine al governo socialista di Salvador Allende.

Per quanto riguarda quanto dicevi, farei le seguenti considerazioni.

In generale, il "risentimento" è dominante. Lo scontro, la violenza richiedono partner individuali o collettivi *risentiti*. Rispondere: è quello che normalmente avviene: essere *reattivi*. Reattivo è chi si riduce ad essere l'*effetto* di una causa: ridursi a semplice *effetto*. Non agisco; *reagisco*. Nietzsche metteva in discussione quello che egli chiamava "il tipo reattivo". E aveva ragione. Nella vita individuale ognuno può fare quello che vuole. Ma quando si ha una responsabilità collettiva non ci si può ridurre ad essere effetto di qualche causa, non ci si può limitare a rispondere, o meglio, a reagire, a dare "una bella risposta". Di risposta in risposta, di reazione in reazione, se si risolvono così le questioni internazionali, rispondendo all'offesa con l'offesa, si può arrivare anche al reciproco annientamento, ma sicuramente si è sulla strada della strage, del genocidio. Lo si è visto.

Agli attentati di Parigi da parte dell'Isis del 13 novembre del 2015, la Francia ha risposto bombardando il 15 novembre la città di Raqqa in Siria, considerata la capitale dello Stato Islamico: "più di trenta raid da parte di 10 caccia Rafale e Mirage 200: un diluvio di fuoco". I mass-media e l'opinione pubblica nell'occasione, si sono soprattutto interessati alla questione se davvero sulle bombe ci fosse scritto "From Paris with love", cioè se la risposta era proprio "una bella risposta".

Voglio riportare qui di seguito il testo a firma del linguista Michael A. K. Halliday da lui stesso inviatomi insieme alla

sua adesione alla lettera aperta al Segretario dell'ONU da noi scritta in data 31 gennaio 1991, a cui prima ho fatto riferimento. Ciò perché in essa è lucidamente prevista la gran parte delle conseguenze che avrebbe comportato quel tipo di *reazione* – solidale –, come pronta *risposta* alla invasione del Kuwait da parte di Saddam Hussein, che dette inizio alla(e) guerra(e) del Golfo Persico:

Non perdoniamo ciò che ha fatto Saddam Hussein ed esprimiamo la nostra simpatia e solidarietà ai diversi popoli – agli iraniani, ai curdi, ai kuwaitiani, agli israeliani – che hanno sofferto a causa dei suoi arbitrari atti di violenza ed aggressione. Allo stesso tempo deploriamo l'azione militare attualmente in corso contro l'Iraq da parte della coalizione delle forze guidate dagli Stati Uniti. Consideriamo ciò immorale e criminalmente stupido. È immorale perché stanno tentando di distruggere la vita materiale e il tessuto sociale del popolo iracheno, gran parte del quale verrà annientato e il cui habitat sarà in gran parte distrutto. È criminalmente stupido perché spingerà milioni di persone a diventare acerrimi nemici dell'Occidente – principalmente i popoli musulmani (specialmente gli Arabi), ma con l'aggiunta di molti altri fronti di ostilità; ciò ricaccerà indietro, di molte generazioni, i difficili processi attraverso cui popoli di differenti culture imparano a comprendersi reciprocamente. È criminalmente stupido anche per un'altra ragione: perché sta distruggendo l'ambiente e dunque la vita di molte specie. Gli esperti dicono che l'attuale quantità di petrolio rovesciato trasformerà l'intero Golfo Persico in una zona morta; e questa è soltanto una piccola parte dei disastri che ci possiamo aspettare dalla guerra.

Sono considerazioni che possono essere ritenute tuttora esemplari come ammonimento nei confronti delle pronte e belle risposte.

Intanto in questi giorni, dall'inizio di agosto (2016) continuano i raid (Raid è anche il nome di un insetticida) degli Usa in Libia contro l'Isis autorizzati da Barack Obama (missione di 30 giorni) e dichiarati in linea con la risoluzione Onu in quanto richiesti dal governo di unità nazionale. Da

parte sua, il ministro italiano della difesa Roberta Pinotti dichiara che il Governo è pronto a valutare positivamente un'eventuale richiesta di uso delle basi e dello spazio aereo se ritenuto funzionale a una più rapida e efficace conclusione dell'operazione in corso.

Contemporaneamente, già dal luglio scorso (2016), arriva l'allarme dall'ONU, circa la situazione della popolazione intrappolata nella città siriana di Aleppo, schiacciata ad ovest dal regime di Bashar al-Assad e a est dalle forze di opposizione: due milioni di civili sotto assedio. L'Onu chiede una tregua armata di 48 ore affinché si possa accedere alle zone al centro del conflitto per fornire alla popolazione acqua, cibo, luce elettrica e medicinali.

S. P.: Nell'immaginario popolare il collegamento tra terrorismo e religione, terrorismo e Islam, terrorismo e mondo musulmano (ma ricordiamo che il terrorismo fa strage di musulmani soprattutto) è ormai immediato. Così come un tempo si raccontava che i comunisti mangiano i bambini, oggi la grande narrazione vuole che l'essere religioso (islamico) e terrorismo siano inestricabilmente intrecciati tra di loro. Ancora una volta la religione è sfruttata come alibi per mascherare la ragione economica e politica, con il conseguente reclutamento di soldati, con il sacrificio di vite umane, e ciò in linea con il tipo di logica in base alla quale la differenza diventa pretesto di conflitto sia essa la differenza etnica, religiosa, linguistica, culturale, di classe, di sesso, di colore della pelle, e così via.

Nonostante gli scempi compiuti dagli "uomini", dalle istituzioni, da una certa ufficialità, sappiamo che la religione, Islam inclusa (ma il discorso si estende a tutte le religioni) centri poco con il terrore e con la guerra, se non per una deviazione, come alibi e strumento di manipolazione.

A. P.: Mi sembra che il volume della collana "Atharor" (XXVI, 19, 2016), *Fedi, credenze, fanatismo*, da te curato insieme a Gaetano Dammacco, a cui hanno collaborato studiosi italiani e stranieri di discipline diverse, dia un grande

contributo ad affrontare questioni del genere (v. Dammacco e Petrilli, a cura di, 2016).

I monoteismi hanno dentro ai loro testi il rispetto dell'altro, del prossimo, dello straniero. Nella stessa serie "Athantor" abbiamo recentemente pubblicato, a mia cura, *Linguaggi del monoteismo e guerra preventiva*, nel cui titolo c'è la contrapposizione alla "guerra preventiva", espressione coniata dagli Stati Uniti contro i pericoli provenienti dagli "stati canaglia" (v. Ponzio, a cura di, 2012 e Petrilli, a cura di, 2017).

Le religioni sono state usate e continuano ad esserlo come giustificazione della violenza, del genocidio, del massacro, della guerra. Ciò è intrinseco alla religione stessa o si tratta di una sua strumentalizzazione, di "abuso" della religione? Come ho avuto modo di osservare nel dialogo con Gaetano Dammacco incluso in *Fedi, credenze fanatismo* e intitolato "La cittadinanza del mondo nuovo", che cosa o chi non può essere usato come mezzo per uccidere? La persona più pacifica "chiamata alle armi", messa in divisa, ha l'ordine di annientare "il nemico". L'amore stesso può essere motivo di omicidio: "L'ho uccisa per amore".

Che cosa vuol dire questo? Che è l'organizzazione sociale quella che importa. Non è tanto sull'individuo – comportati bene – che bisogna intervenire. È il sociale che bisogna cambiare. È il sociale che devi cambiare perché ci sia una religione di pace, è il sociale che devi cambiare affinché ci sia gente di pace, "costruttori di pace". Là dove esiste l'identità, l'appartenenza, la "comunità di lavoro", la differenza che discrimina a causa del colore della pelle, a causa delle origini, della lingua e della religione, sicché una religione è contro l'altra religione, non si esce dallo stato attuale delle cose. Quindi lavorare in un futuro anteriore, cioè oggi, per un futuro migliore, significa darsi da fare per la realizzazione della cittadinanza di un mondo nuovo, della *cittadinanza del mondo nuovo*.

I mass-media contribuiscono oggi a far circolare l'idea del rapporto fra religione e fanatismo. È sintomatico che del diciottenne autore della strage nel centro commerciale Mc-

Donald's di Monaco di Baviera, tra coloro che, vicini di casa, conoscenti, sono stati intervistati dai giornalisti per avere ulteriori notizie, qualcuno ha detto: "Eppure non era religioso".

S. P.: Mi sembra che ci sia un doppio movimento nel mondo, due tendenze che si contraddicono, una che va nella direzione dell'unione, e l'altra, forse oggi più forte, che va nella direzione della sua frantumazione.

Cerchiamo l'unione ma finiamo con l'essere sovrastati, persino reclutati dalla ragione economica, che oggi in gran parte significa dalla logica corporativistica delle multinazionali e loro miopi interessi. Ma manca un movimento altrettanto forte nella direzione di un'unione politica e culturale che abbia almeno un po' di sensibilità critica costruttiva. Anzi, per quanto riguarda l'Unione Europea siamo testimoni del fenomeno "Brexit", cioè l'uscita del Regno Unito dalla comunità europea.

Ma la volontà di separazione tra gli stati sembra riemergere un po' ovunque, le voci sono numerose e preoccupanti, basta pensare al rapporto tra Irlanda e Inghilterra, ma anche ai movimenti della Scozia, a quelli indipendentisti della Spagna..., per non parlare delle guerre nei Balcani degli anni Novanta che portarono alla fine della Repubblica Socialista Federale di Jugoslavia. Tra le diverse motivazioni per il processo di frantumazione di ordine economico, politico, etnico, religioso, quella del patriottico nazionalismo sembrerebbe la più forte. La logica dell'identità chiusa e barricata in se stessa, ossessionata con il proprio essere ad esclusione dell'altro, si fa strada nel mondo.

Storicamente, rispetto al sistema feudale, lo stato nazionale ha rappresentato la formazione di una comunità più grande a salvaguardia, con la sua costituzione e le sue leggi, degli interessi e della salute dei popoli fino a quel momento soggetti ai capricci e ai soprusi dei loro padroni ricchi e potenti, la classe nobiliare al potere. A fondamento della civiltà moderna sono stati posti valori che esaltano l'uomo come fine a sé e non come mero strumento – la libertà, l'eguaglianza,

la fratellanza. Si è affermata l'ideologia dell'indipendenza nazionale e quindi un senso di più vasta solidarietà contro l'oppressore straniero. Al suo nascere lo stato nazionale con le sue istituzioni economiche e politiche è al servizio dei bisogni e desideri dei suoi cittadini, diventa motore di progresso e favorisce la circolazione di uomini e merci.

Invece, nel mondo d'oggi, il mondo della "comunicazione globale" – espressione che dalla prospettiva che ora andiamo delineando risulta mistificante in quanto fa pensare ad una situazione di apertura e di relazione, di interconnessione transnazionale e intercontinentale – lo stato nazionale sembra governato dall'ideologia dei piccoli nazionalismi e le sue chiusure, le sue miopie, presentandosi perciò come roccaforti di interessi identitari, articolati in interessi separatistici di classe, religione, etnia, ecc., che per giunta facilmente entrano in contrasto fra loro sia all'interno della stessa nazione sia nei rapporti internazionali al suo esterno. I germi dell'imperialismo capitalista si sarebbero sviluppati fino alla formazione degli stati totalitari e lo scatenarsi di due guerre mondiali.

Perciò, se la nazione si connotava in origine come luogo di organizzazione della vita collettiva e di pacifica convivenza tra i suoi cittadini, successivamente, invece, il concetto di nazione dominava come valore in sé, come fine e non più semplicemente come mezzo, caratterizzata dalla volontà di dominio sulle altre nazioni a difesa dei propri interessi, secondo una logica che produce la gerarchizzazione delle nazioni con i cittadini divenuti sudditi a servizio dei bisogni interni alle singole nazione e, sul piano internazionale, l'asservimento degli stati più deboli allo stato egemone. La potenza dello stato è misurabile in termini di potenziale bellico e la pace non è altro che momentanea tregua tra guerre, momentaneo riposo in funzione del "giorno". Così, in molte nazioni la volontà dell'ordine militare prevale su quella civile e rende sempre più difficile il funzionamento di ordinamenti politici e culturali liberi, inclusi l'istruzione, la ricerca scientifica, la vita culturale in generale, la produzione-circolazione delle merci, l'organizzazione amministrativa, i servizi sociali, e così via.

D'altra parte, l'attuale assetto del mondo si è costituito sulla guerra. Non c'è confine nazionale che non sia stato tracciato nel sangue. La nazione stessa nasce dalle ceneri di guerre fratricide: infatti, la presa della Bastille, si sa, inaugura una nuova era, ma lo fa sulla vita dei fratelli oppressori nella lotta tra la nobiltà e la nuova classe borghese, dando l'avvio da questo punto di vista ad un nuovo regno del terrore.

E ancora, per restare in tema, il "nuovo ordine" mondiale inaugurato con la Guerra del Golfo del 1990-91, istituisce un nuovo ordine mondiale del terrore con la coalizione di 34 nazioni, guidata dagli Stati Uniti, contro l'Iraq: "colpisci e terrorizza", come abbiamo ricordato prima.

Ma dove va il mondo? Mi chiedo se il concetto di nazione abbia un futuro, se sia auspicabile, o se dobbiamo auspicarci, invece, un mondo senza barriere nazionali, sistemi economici, politici, legali internazionali, transnazionali, come ci induce a pensare la concezione della "comunità aperta", teorizzata dal semiotico americano Charles Morris. Gli organismi già istituiti secondo questa visione del mondo non sembrano essere molto efficaci, penso alle Nazioni Unite, alla NATO, alla stessa Comunità Europea... Guardando al futuro, per la realizzazione di un assetto mondiale di pace, se è questo il nostro obiettivo, ci vuole un ordine mondiale capace di andare al di là dei propri miopi interessi e di rispondere all'altro, e non soltanto di reagire, come tu stesso dicevi prima, un ordine mondiale capace non soltanto di volgere lo sguardo verso l'altro, ma di rispondere all'altro e per l'altro. Ciò io credo che sia la nostra unica speranza.

A. P.: La questione del rapporto tra nazione, unità nazionale, cittadinanza, appartenenza, identità è fra le più complicate oggi sia a causa di stati multinazionali che si disgregano, sia per la situazione dell'interculturalismo, sia per il dilemma se continuare a far parte o meno di unioni come quella europea, sia infine, perché in un modo o nell'altro la globalizzazione richiede relazioni e accordi malgrado qualsiasi velleità di isolamento. Certamente è il concetto di cittadinanza che

va rivisto. Le migrazioni, l'interculturalismo, i diritti umani, adeguatamente intesi, lo richiedono. Il concetto di cittadinanza va collegato con un rinnovato senso di "diritti umani". C'è un saggio di un autore che io ho letto e studiato da tanto tempo e continuo a studiare, Emmanuel Levinas, "I diritti umani e i diritti altrui". Si capisce chiaramente fin dal titolo che i diritti altrui non stanno nei "diritti umani". I "diritti umani" sono i diritti dell'io, dell'Ego, sono i diritti dell'interesse. Papa Francesco ha usato questa espressione che descrive molto bene lo stato delle cose: "La globalizzazione è la globalizzazione dell'indifferenza". Ciascuno per sé, e non c'è manco da aggiungere: e Dio per tutti, perché questa aggiunta poco interessa, compreso il fatto che ci sia uno stesso Dio per tutti. Ciascuno con il proprio interesse, con i fatti propri: "fatti i fatti tuoi": ciascuno è centrato sulla propria identità, sulla affermazione della propria identità.

Faccio ancora un riferimento alla serie "Athanos". Così si chiamava il fornello degli alchimisti in cui anche i vili metalli si sarebbero trasformati in oro. A questa serie annuale ho dedicato gran parte della mia riflessione, e ogni volume segna una sorta di consuntivo degli anni della mia vita, dal 1990, da quando questa serie è iniziata, a oggi. E quindi mi scuso se faccio ancora riferimento a un altro dei suoi numeri: il XX, 13, 2009, *La trappola mortale dell'identità*, a mia cura (Ponzio, a cura di, 2009b).

Inevitabilmente ogni genere a cui l'identità si appella per indicare l'appartenenza comunitaria, etnica, sessuale, nazionale, di credo, di ruolo, di mestiere, di stato sociale, è in *opposizione* a un altro genere: bianco / nero; uomo / donna; comunitario / extracomunitario; connazionale / straniero; professore / studente... Il genere, come ogni insieme, *uniforma indifferentemente*, cancellando le differenze tra coloro che ne fanno parte, e indifferentemente implica l'*opposizione* con coloro che, in modo altrettanto *uniforme*, fanno parte del genere opposto e necessario per affermare la propria differenza. Ogni differenza-identità, ogni differenza di genere, al suo interno, è cancellazione della differenza singolare, è *differenza indiffe-*

rente. Il rapporto con l'altro come rapporto tra due identità è pur sempre un rapporto di *alterità relativa*, mediata, indiretta, condizionata, strumentale, intercambiabile, non un rapporto di alterità assolutamente tale, un rapporto diretto, *faccia a faccia*, di *differenza non indifferente*. “Uniforme”, usato come sostantivo, è una parola del linguaggio militare, come lo sono “generale”, “ufficiale”: tutte e tre queste parole hanno, in qualche modo, a che fare con l'*uniformità* del genere, con l'appartenere identitario, con il valere in generale e con l'essere rispondente all'ordine del discorso. Essendo basato sull'indifferenza e sull'opposizione, ogni genere, che ogni identità presuppone, è messa in uniforme, è arruolamento, prevede il conflitto, è chiamata, in senso letterale o metaforico, alle armi, con il rischio (ormai presente) di trovarsi ad avere a che fare con quell'"arma assoluta", con quell'arma cioè che, come dice Günther Anders, non può più essere chiamata così: la bomba nucleare. Uscire dalla trappola dell'identità, una *trappola mortale*, come la storia fino ad oggi attesta, è effettivamente una delle tante condizioni (ma tra queste una delle principali), per poter “guardare al futuro”, come dicevi tu, e sperare nella “realizzazione di un assetto mondiale di pace”.

Adelaide, settembre-ottobre 2016

Riferimenti bibliografici

- Anders, Günther (1959). *Der Mann auf der Brücke* [L'uomo sul ponte], *Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*, Monaco, C. H. Beck; trad. it. R. Solmi, *Essere o non essere: diario di Hiroshima e Nagasaki*, Pref. di Norberto Bobbio, Torino, Einaudi, 1961.
- (1961). *Off limits für Gewissen, Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders* (1959-1961), Hamburg, Rowohlt; trad. it. *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Pref. Bertrand Russell, a cura di Micaela Latini, Milano, Mimesis, 2016.
- Arendt, Hannah (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Londra, Penguin Books; trad. it. *La banalità del male. Eichmann a*

- Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964 (ed. rivista dall'A. rispetto alla 1a del 1963).
- Chomsky, Noam (2001). *9-11: Was There an Alternative?*, New York, Seven Stories Press; trad. it. *11 settembre. Le ragioni di chi?*, Milano, Marco Tropea Editore.
- Dammacco, Gaetano e Susan Petrilli (a cura di) (2016). *Fedi, credenze, fanatismo*, "Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XXVI, 19, Milano, Mimesis.
- Derrida, Jacques (2003). *Voyous*, Parigi, Galilee.
- Eco, Umberto (1993). "L'Europa tra emigrazione e emigrazione", in A. Ponzio, a cura di, *Migrazioni*, "Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", 4, 1993, Ravenna, Longo.
- European Co-ordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences (1990). *L'Acte final d'Helsinki* (1975), Wilhelmsfeld, Gottfried Egert Verlag.
- Fabro, Cornelio (1958). "Filosofia o teologia della bomba atomica?", www.corneliofabro.org/documento.asp?ID=331http
- Gorz, André (1959). *La morale de l'histoire*, Parigi, Seuil; trad. it. J. Graziani, *La morale della storia*, Milano, Il Saggiatore, 1960.
- Jaspers, Karl (1957). *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Monaco, R. Piper & Co.; *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, trad. it. L. Quattrocchi, Pref. Remo Cantoni, Milano, Il Saggiatore, 1960; *The Atom Bomb and the Future of Man*, trad. ingl. di E. B. Ashton, Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- Kristeva, Julia (1989). *Étrangers à nous-même*, Parigi, Fayard.
- Levinas, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
- (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, L'Aia, Nijhoff; trad. it. S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983.
- (1985). "I diritti umani e i diritti altrui", in E. Levins 1987, trad. it. 1992, pp. 121-131.
- (1987). *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana; trad. it. e pref. di F. P. Ciglia, *Fuori dal Soggetto*, Genova, Marietti, 1992.
- Marcuse, Herbert (1964). *One-Dimensional Man: Studies in Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 2a ed., Londra, Routledge, 1991; trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1968.
- Petrilli Susan (a cura di) (2007). *White Matters - Il bianco in questione*, "Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura", XVII, 10, Roma, Meltemi.
- (2012). *Un mondo di segni. L'aver senso e il significare qualcosa*, Bari, Giuseppe Laterza.

- (a cura di) (2014). *Semioetica e comunicazione globale*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XXIV, 17, Milano, Mimesis.
- (2015). “L’odierna comunicazione globale nella riflessione di Adam Schaff”, *Cultura & Comunicazione*, 7, 2015, pp. 4-7 (su due colonne).
- (2016). *The Global World and Its Manifold Faces. Otherness as the Basis of Communication*, Bern, New York, Vienna, Oxford, Peter Lang.
- (a cura di) (2017a). *Challenges to Living Together. Transculturalism, Migration, Exploitation*, Milano, Mimesis.
- (a cura di) (2017b). *Pace, pacificazione, pacifismo*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XXVII, 20, Milano, Mimesis.
- Petrilli, Susan e Augusto Ponzio (2000). *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi; ora in S. Petrilli, a cura di, 2014.
- (2003). *Semioetica*, Roma, Meltemi; ora in S. Petrilli, a cura di, 2014.
- Ponzio, Augusto (1986). “Responsabilità e argomentazione nella Convenzione di Helsinki”, relazione con Giuseppe Mininni tenuta al Congresso internazionale “Semiotica del vocabolario della conferenza di Helsinki”, promosso da Adam Schaff, Università di Trieste, 8-11 maggio, pubblicato in A. Ponzio, *Filosofia del linguaggio 2. Segni, valori Ideologie*, Bari, Adriatica, 1991, pp. 167-183.
- (a cura di) (1993). *Migrazioni*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, IV, 4, Ravenna, Longo.
- (1995). *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra*, Milano, Mimesis, nuova ed. 2002.
- (1999a). “The argumentative logic of the Helsinki conference and the ideology of communication-production; Entendre et sous-entendre: la nature communautaire du sous-entendu,” in “Argumenting, understanding, misunderstanding” (in collab. con Susan Petrilli), in *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell’Università di Bari*, Terza serie / 1999, xiii, Fasano (BR), Schena, pp. 345-356, 378-387.
- (1999b). *La comunicazione*, Bari, Graphis.
- (2002). *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*. Con una intervista ad Adam Schaff, Milano, Mimesis.
- (2003). “La logica argomentativa della conferenza di Helsinki e l’ideologia della comunicazione-produzione”, in S. Petrilli e Patrizia Calefato (a cura di), *Logica, Dialogica, Ideologica*, pp. 49-360, Milano, Mimesis.
- (2004). “Semiotics and Power. Peace and War: The Helsinki Final Act and USA Defense Strategy”, in Gloria Withalm, Josef Wallmannsberger (a cura di), *Macht der Zeichen, Zeichen der Macht*, Festschrift für Jeff Bernard, pp. 360-373, Vienna, INST.
- (a cura con Andrea Catone) (2005a). *Mondo di guerra*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XVI, 9, Roma, Meltemi.
- (2005b). “National Identity and War. A Semiotic Look at the Helsinki

- Final Act and USA Security Strategy”, in R. Williamson, L. G. Sbrocchi e J. Deely, a cura di, *Semiotics 2003: Semiotics and National Identity*, pp. 34-56, Ottawa, Legas.
- (a cura in collab. con Fabio de Leonardis) (2008). *Umano troppo disumano*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XVIII, 11, Roma, Meltemi.
- (a cura di) (2009a). *Globalizzazione e infunzionalità*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XIX, 12, Roma, Meltemi.
- (a cura di) (2009b). *La trappola mortale dell'identità*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XX, 13, Roma, Meltemi.
- (2009c). “Globalization and war. Helsinki Final Act and Usa Security Strategy”, *Globalizzazione e infunzionalità*, “Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, XIX, 12, a cura di A. Ponzio, pp. 157-176.
- (2009d). *Da dove verso dove. L'altra parola nella comunicazione globale*, Perugia, Guerra Edizioni.
- (2011). *La filosofia del linguaggio. Segni, valori, Ideologie*, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza.
- (a cura di) (2012). *Linguaggi del monoteismo e pace preventiva*. Athanon. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura, XXII, 15, Roma, Meltemi.
- (2013). *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Milano, Mimesis.
- Schaff, Adam (1979). *L'alienazione come fenomeno sociale*, trad. it. di G. Mininni, Roma, Editori Riunti [originale tedesca, 1979].
- (1994). *kumenischer Humanismus* (1992), trad. it. di G. Giannico, Bari, Adriatica Editrice.
- (1999). *Strutturale Arbeitslosigkeit*, inedito, trad. it. di U. R. Simon, a cura di A. Ponzio, *Disoccupazione strutturale*, “Millepiani”, pp. 33-48, Milano, Mimesis, 2000; ora in A. Ponzio 2002, pp. 253-266.
- (2014). *Lettera a Teresa. Una vita di riflessione filosofica e politica*, a cura di A. Ponzio, trad. it. di A. De Carlo, Lecce, Pensa Multimedia [originale polacco, 2001].

Gli autori

MARCO CASTAGNA insegna Filosofia e Teoria dei Linguaggi presso lo IUM (Istituto Universitario della Mediazione) di Napoli. Ha conseguito il dottorato di ricerca in “Etica e Antropologia” (Università del Salento) con specializzazione in “Storia e Cultura dell’Occidente” (Università di Napoli). Ha pubblicato diversi saggi su tematiche relative alla semiotica, alla letteratura ed all’ermeneutica contemporanee – con particolare attenzione alla cultura francese del secondo novecento. I suoi attuali studi vertono sull’approfondimento della dimensione filosofica e sociale delle pratiche discorsive. Di recente pubblicazione è il volume *Il desiderio della lettura. Esercizi. Pratiche. Discorsi* (2015).

NOAM CHOMSKY è professore emerito nel Dipartimento di Linguistica e filosofia al Massachusetts Institute of Technology (MIT), Cambridge, U.S.A. Oltre ad essere uno dei fondatori della linguistica contemporanea, è impegnato come teorico sociale e analista politico, critico dei media, attivista. Chomsky è fra i più noti e più seguiti intellettuali per la sua corrosiva critica della attuale politica mondiale, in particolare di ciò che egli descrive come il carattere antidemocratico del capitalismo americano e della sua influenza negativa sulla politica del paese come pure della politica estera. È autore di numerosi libri, tra cui i più recenti sono *Making the Future* (2012), *Power Systems* (2013), *Nuclear War and Environmen-*

tal Catastrophe (2013), *On Anarchism* (2013), *Masters of Mankind* (2014), *Because We Say So* (2015), *What Kind of Creatures Are We ?* (2015), *Who Rules the World* (2016), *On Western Terrorism* (in collab. 2017), e *Requiem for the American Dream* (2017).

UMBERTO ECO (Alessandria, 5 gennaio 1932 – Milano, 19 febbraio 2016), professore ordinario di Semiotica dal 1975 nell'Università di Bologna, è stato direttore dell'Istituto di Comunicazione e spettacolo del DAMS. Nel 1988 ha fondato il Dipartimento della Comunicazione dell'Università di San Marino. Professore emerito, è stato anche dal 2008 presidente della Scuola Superiore di Studi Umanistici presso la stessa Università. Notevole è stato il suo contributo nell'ambito della semiotica, della filosofia del linguaggio, della linguistica e dell'estetica medievale. Tra le sue pubblicazioni, *Kant e l'ornitorinco* (1997), *Experiences in translation* (2000), *Sulla letteratura* (2002), *Dire quasi la stessa cosa* (2003). È autore di numerosi romanzi fra cui, il più noto, *Il nome della rosa* (1980).

BLAISE ESSOUA arrivato in Italia dal Camerun nel 2008 con una borsa di studio per continuare il percorso universitario nell'ambito dell'informatica iniziato nella sua terra d'origine, ha lavorato come mediatore culturale, traduttore e anche come attore con registi italiani, tra cui Ermanno Olmi, per il quale nel 2011 ha recitato, tra i protagonisti, in *Il villaggio di cartone*. Ha iniziato a occuparsi di regia e sceneggiatura seguendo vari corsi. È di quest'anno il docufilm *Cittadino Del Mondo-naz*, da lui scritto e diretto – cofinanziato dalla fondazione Migrantes e Nigrizia insieme all'associazione culturale TaLands – a cui ha partecipato, come voce fuori campo in apertura del film, Erri De Luca.

DEANA NEUBAUER, PhD insegna Scienze della Comunicazione e Ricerca nell'ambito accademico all'IST – International School di Trieste. Tra i suoi principali aree di ricerca

storia, critica culturale e letteratura inglese fra Ottocento e Novecento, semiotica, biosemiotica e filosofia del linguaggio. Tra le sue pubblicazioni, “Lady Welby and the Interpretive Mind”, nella rivista *Semiotica* (2013); “Darwin’s Biosemiotics: The linguistic Rubicon in the Descent of Man” nel volume *Biosemiotic Perspectives in Linguistics* (2015) e “Sympathy” nel volume *A More Developed Sign, Advancing the Work of Jesper Hoffmeyer* (2012).

SUSAN PETRILLI è professore associato di Filosofia e teoria dei linguaggi, Università di Bari “Aldo Moro” dove insegna Semiotica e Semiotica della traduzione. È visiting research fellow nell’Università di Adelaide, Australia. Svolge la propria ricerca nell’abito della filosofia del linguaggio, della semiotica e della teoria della traduzione. In collaborazione con Augusto Ponzio ha fondato, con la casa editrice Peter Lang, la collana *Reflections on Signs and Language*. Attraverso il lavoro di traduzione ha contribuito alla diffusione degli studi di Victoria Welby, Charles Peirce, Mikhail Bakhtin, Charles Morris, Ferruccio Rossi-Landi, Giorgio Fano, Thomas Szausz, Gérard Deledalle, Thomas Sebeok, Augusto Ponzio. Fra i suoi libri più recenti *Sign Studies and Semioethics* (2014), *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni* (2014), *Victoria Welby and the Science of Signs* (2015), *Nella vita dei segni* (2015), *The Global World and Its Manifold Faces* (2016), e con Mimesis International *Challenges to Living Together* (2017).

AUGUSTO PONZIO è professore emerito in Filosofia e teoria dei linguaggi, Università di Bari “Aldo Moro”. Fondò il Dipartimento di Filosofia del linguaggio nel 1970 e il dottorato in Teoria del linguaggio e scienze dei segni nel 1988 (che egli ha diretto fino al 2012). La sua ricerca si volge negli ambiti della filosofia del linguaggio, linguistica generale, semiotica. Dirige diverse collane in collaborazione con Susan Petrilli e dal 1990 “Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura”, originariamente serie annuale e ora collana delle edizioni

Mimesis. Ha tradotto opere di Pietro Ispano, Michail Bachtin, Roland Barthes, Emmanuel Levinas, Karl Marx, Adam Schaff. Tra i suoi libri recenti: *Linguistica Chomskyana e ideología social* (Curitibam Editora, 2012); *Dialogando sobre o diálogo na perspectiva bakhtiniana* (Pedro&João, 2012); *No Circulo cum Mikbail Bakhtin* (2013); *Opere 1919-1930* (a cura, Bompiani, 2014); *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio* (con Susan Petrilli, Guerra 2016); *La coda dell'occhio: Letture del linguaggio letterario senza confini nazionali* (Aracne, 2016). Le sue opere sono tradotte in inglese, francese, spagnolo, portoghese, serbocroato, cinese.

GIOVANNI MATTEO QUER è ricercatore al Forum Europa dell'Università Ebraica di Gerusalemme. Laureato in giurisprudenza e con un dottorato in studi internazionali all'università di Trento, Quer è specializzato in diritti umani e diritti delle minoranze.

MIKE RANN è stato il 44esimo Premier di Sud Australia, in carica dal 2002 al 2011. È professore alla Flinders University e nel 2012 visiting fellow presso l'Università di Auckland in Nuova Zelanda. Dal 2013 al 2014 ha svolto l'incarico di Australian High Commissioner per il Regno Unito, e dal 2014-2016 è stato l'ambasciatore australiano per Italia, Albania, Libia e San Marino, è rappresentante permanente per l'Australia nell'United Nation's Food and Agriculture Organisation e World Food Programme. Nel 2016 è stato premiato Companion of the Order of Australia (AC).

NICOLA SASANELLI è laureato in ingegneria elettronica presso l'Università di Bari "Aldo Moro". Dal 2000 al 2008 è stato "Addetto Scientifico" presso l'Ambasciata d'Italia a Canberra, Australia. Dal 2009 opera come dirigente presso il Governo del Sud Australia, da principio presso l'Ufficio del Premier, successivamente presso il Dipartimento dello Sviluppo Economico ed infine presso l'Agenzia della Difesa in qualità di direttore delle attività spaziali in Sud Australia. È

il responsabile di numerosi accordi con regioni europee, gestisce attività di cooperazione, è responsabile per l'identificazione del *best practice* e propone politiche per l'innovazione e lo sviluppo tecnologico. Dal 2003 al 2013 è Adjunct Professor in Science and Technology presso la Canberra University in Australia. Nel 2007 è stato nominato "Honorary Member of the Order of Australia" per la rilevante attività di cooperazione bilaterale in ambito tecnico scientifico tra Australia ed Italia. Tra le sue pubblicazioni *Technology and Innovation in the Egyptian Industry* (in collab., 2000), *La cooperazione internazionale scientifica e tecnologica e delle imprese high-tech* (in collab. 2001), *Ricerca e sviluppo tecnologico – Perché investire in Australia* (2003), e *What if they never existed* (2008). Tra i suoi hobby la pittura, www.nicolasasanelli.com.

SHIORI SHAKUTO-NEOH laureata in antropologia sociale nell'Università di Oxford e in giurisprudenza nella Australian National University, attualmente è dottoranda nella Scuola di Archeologia e Antropologia della Australian National University.

GENEVIEVE VAUGHAN lavora intorno a tematiche quali: semiotica, critica del capitalismo, marxismo, logiche del mercato e dello scambio, teoria femminista, comunicazione. Ha istituito la Foundation for a Compassionate Society, gruppo multiculturale e attivo dal 1987 al 2005 con progetti femministi finalizzati al cambiamento sociale; ha organizzato la rete dell'International Feminists for a Gift Economy, che opera dal 2001. Tra le sue pubblicazioni: *For-Giving* (1997), ed. italiana *Per-donare* (Meltemi, 2005); *Il dono, The Gift, "Athanor"* (a cura, Meltemi, 2004); *Women and Gift Economy* (a cura, Inanna, 2007); *The Gift in the Heart of Language* (Mimesis International, 2015).

MARGHERITA ZANOLETTI PhD, Università di Sydney, Australia. Dal 2004 ha ideato e collabora a progetti scientifici ed editoriali legati all'arte e alla scrittura moderna e

contemporanea. I suoi interessi di ricerca includono, in particolare, la letteratura e l'arte australiana del Novecento, a cui ha dedicato articoli e saggi in particolare sul rapporto tra parola e immagine nell'opera di Brett Whiteley (1939-1992) e sulla cultura aborigena. Con Francesca Di Blasio, ha pubblicato una monografia sulla scrittrice e attivista indigena Oodgeroo Noonuccal (Università di Trento, 2013), che include la prima traduzione italiana della raccolta poetica *We are Going*. Con Pierpaolo Antonello e Matilde Nardelli, ha curato *Brett Whiteley: the Lightness of Art* (2017). Dal 2010 lavora presso la Biblioteca d'Ateneo dell'Università Cattolica di Milano.

GHIL'AD ZUCKERMANN è professore di Linguistica e di Lingue in Pericolo nell'Università di Adelaide in Sud Australia. Autore del bestseller *Israel – A beautiful Language (Israelit Safa Yafa)*, 2008), Zuckermann ha fondato la “rivitalistica” (Revivalistics), un campo di ricerca trans-disciplinare per la rivitalizzazione delle lingue e ha elaborato un progetto – con la comunità aborigena Barngarla di port Lincoln, Whyalla e Port Augusta – per il recupero della lingua Barngarla nella penisola di Eyre in Sud Australia. Oltre il bestseller del 2008, tra le sue pubblicazioni la monografia *Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew* (2003) e tre capitoli in *Tingo israeliano* (2011). Ha curato, inoltre, i volumi *Burning Issue in Afro-Asiatic Linguistics* (2012), *Jewish Language Contact* (2014, un numero speciale dell'*International Journal of the Sociology of Language*), e *Endangered Words, Signs of Revival* (in collab., 2014).

Linee

- 1 Ottavio Marzocca, *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*
- 2 Antonio De Simone, *La via dell'anima. Simmel e la filosofia della cultura*
- 3 Fabrizio Scrivano, *Oggi il racconto. Come resistere alla banalità dell'informazione*
- 4 Leandro Pisano, *Nuove geografie del suono. Spazi e territori nell'epoca postdigitale*
- 5 Stefania Ferraro, *La semimbecille. Biografie di follia e miseria: per una topografia dell'inadeguato*
- 6 Ugo Morelli, *Noi, infanti planetari. Psicoantropologia del tempo presente*
- 7 Stefano Calabrese, *La letteratura e la mente. Svevo cognitivista*

Finito di stampare
nel mese di marzo 2017
da Digital Team - Fano (PU)

Nell'ambito della parola anonima della storia, le digressioni della pratica del raccontare, attraverso differenti generi di discorso, offrono spazio per la riflessione, il ripensamento critico, l'ascolto, il dialogo, l'incontro, l'accoglienza reciproca.

Prima parte "Racconti dal tempo del sogno" – Seconda parte "Tra emigrazione e migrazione" – Terza parte "Raccontare del differire" – Quarta parte "Discorrendo al tempo dell'indifferenza globalizzata".

Susan Petrilli è Professore di Filosofia e Teoria dei linguaggi nell'Università di Bari "Aldo Moro", dove insegna Semiotica e Semiotica della traduzione, e Visiting Research Fellow nell'University of Adelaide, South Australia. Tra i suoi libri più recenti: *Sign Studies and Semioethics* (De Gruyter Mouton, 2014), *Victoria Welby and the Science of Signs* (Transaction, 2015), *The Global World and Its Manifold Faces* (Peter Lang, 2016); nelle edizioni Mimesis: *Altrove e altrimenti* (2012), *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni* (2014), *Nella vita dei segni* (2015); in Mimesis International: *Challenges to Living Together. Transculturalism, Migration, Exploitation* (2017). Ha curato dal 1998 diversi volumi della serie "Athanor", ora collana Mimesis, diretta da Augusto Ponzio. Con quest'ultimo ha introdotto nello studio dei segni l'orientamento indicato come "semioetica" (*Semioetica*, Meltemi, 2003) e ha pubblicato, in "Athanor" (Mimesis), a sua cura, *Semioetica e comunicazione globale* (2014) e, in Guerra Edizioni, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio* (2016).

MELTEMI

www.meltemieditore.it

25,00 euro

ISBN 978-88-8353-743-1



9 788883 537431